

KEBERTUHANAN DALAM KEBUDAYAAN NUSANTARA

BOROBUDUR WRITERS AND CULTURAL FESTIVAL
DENGAN TEMA TUHAN DAN ALAM
21-23 NOVEMBER 2019
HOTEL MANOHARA, KOMPLEKS CANDI BOROBUDUR
MAGELANG, JAWA TENGAH.








BWCF

SOCIETY

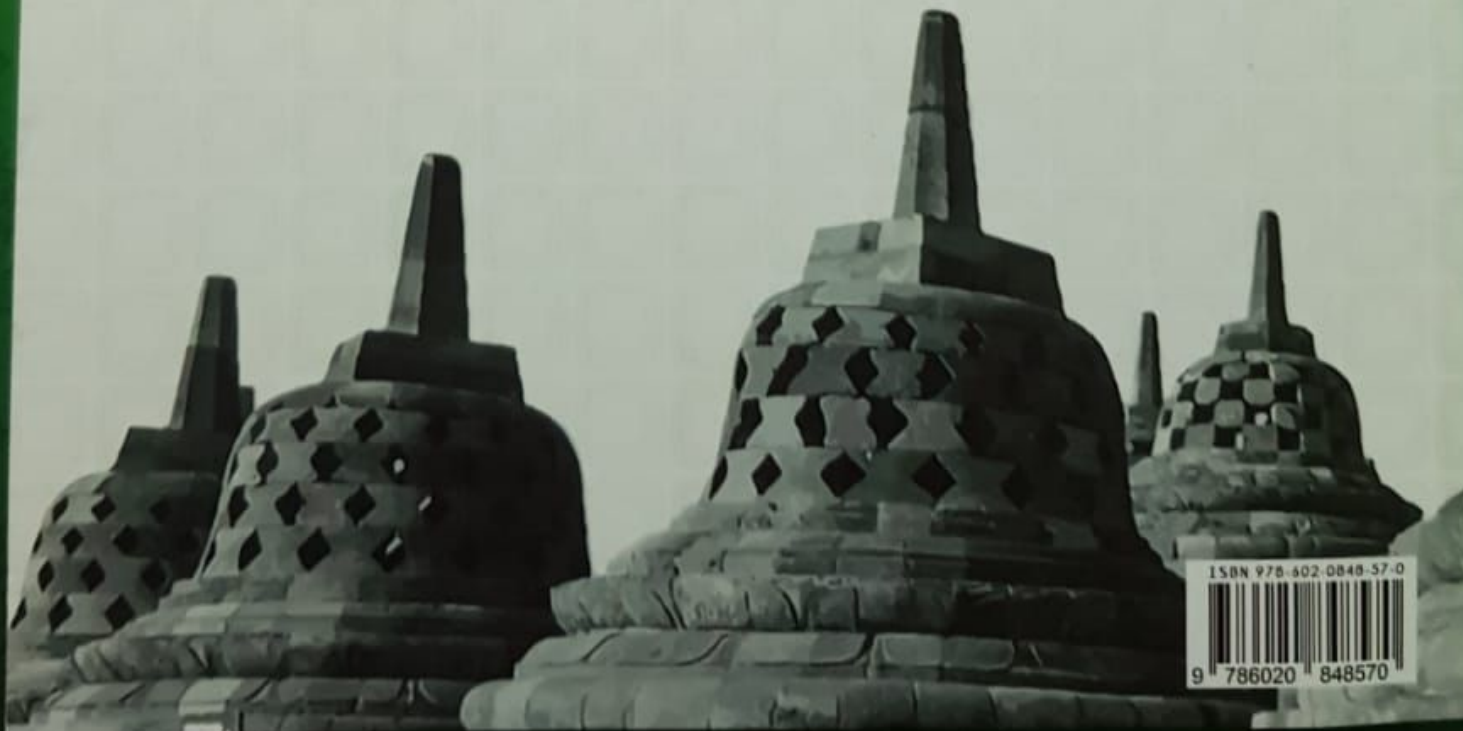


Jl. Persahabatan I No. 66, Studio Alam TVRI, Sukmajaya, Depok
Jawa Barat, Indonesia 16412

-  info@borobudurwriters.id
-  [InfoBwcf](#)
-  [Borobudur Writers & Cultular Festival](#)
-  [Borobudurwriters](#)
-  <https://borobudurwriters.id/>



<http://festival.borobudurwriters.id/foto/prosiding-call-for-papers-bwcf-2019/>



ISBN 978-602-0848-57-0



9 786020 848570

- Karnopaniwāda, Udyogaparwa Jawa Kuna
— **Zakariya Pamuji Aminullah** —347
- Text Editors, Translation and Narrative Analysis Kadis of The Prophet Muhammad In The Balinese
— **Lutfianto** —371
 - Reinterpretasi Mitos Gempa Bumi di Mandar
— **Dahri Dahlan** —387
 - Sapta Om̄-Kāra dan Rwa Bhineda: Ciri Pembeda Teks Uttaraśabda Tradisi Jawa dan Bali
— **Abimardha Kurniawan** —403
 - Empat Jenis Nafsu Manusia dalam Teks Jatining Manuśwā dan Relevansinya dengan Permasalahan Masa Kini
— **Clara Shinta Anindita Apriyadi** —421
 - Dialog Tentang Ketuhanan dalam Sastra Jawa
— **Kustri Sumiyardana** —435
 - Pergelaran Wayang Arjunawiwaha oleh Ki Nartosabdo dalam Perspektif Genealogi Moral Friedrich Nietzsche (1844-1900)
— **Mikka Wildha Nurrochsyan** —447
 - Wajah Islam dalam Roman Melayu Klasik: Sebuah Penelitian Awal
— **Rakhmat Soleh** —455
 - Manekung, Manembah, Samadhi: Tradisi Penyatuan dengan Tuhan dari Masa Jawa Kuno Hingga Kini
— **Turita Indah Setyani** —463
 - Serat Tatacara Ki Padmasusastra: Makna Simbolik Siklus Hidup Manusia dalam Kebertuhanan
— **Waridi Hendro Saputro** —479
- Sastra Baru**
- “Tjarita Erman” Tuhan dan Semesta Anak-Anak Priangan Abad
— **Rena Amalika Asyari** —489
 - Mencari Tuhan di Zaman Modern: Neosufisme, Sastra Profetik, dan Kuntowijoyo
— **Muhammad Atiqurahman** —503

MENCARI TUHAN DI ZAMAN MODERN: NEOSUFISME, SASTRA PROFETIK, DAN KUNTOWIJOYO

Moh Atikurrahman
UIN Sunan Ampel Surabaya
atikurrahmann@gmail.com

ABSTRACT

Kuntowijoyo's concept on prophetic literature is based on three fundamental ideas; humanization, liberation and transcendence. Indonesian literary record has misunderstood the essence of prophetic literature. Since 1980s, the term "prophetic" has been the main idea, discussion and motive of creation among the authors, scholars and literature enthusiasts in Indonesia. In this context, Abdul Hadi WM is considered as a propheticism enthusiast. Nevertheless, Abdul Hadi's paradigm on prophetic literature tends to resemble transcendental literature and makes it difficult to distinguish it from religious literature with sufism style which has been previously emerged. This study aims to re-elaborate and account the concept of prophetic in literature based on Kuntowijoyo's concept. Tracing prophetic ideas in Kuntowijoyo's works is done, especially in his stories. To sum up, this study attempts to find the relation between prophetic ideas (in literature) with neo-sufism movement that emerged in the sphere of tasawuf. It is essential to explain these improvements, as the attempt to seek God in Modern Era has transformed the approach into more relevant way.

Keywords: Neo-sufism, prophetic literature, Kuntowijoyo

MENCARI TUHAN DI ZAMAN MODERN:

Neosufisme, Sastra Profetik, dan Kuntowijoyo

Oleh Moh Atikurrahman

UIN Sunan Ampel Surabaya

atiquurrahmann@gmail.com

***Abstract**—Kuntowijoyo’s concept on prophetic literature is based on three fundamental ideas; humanization, liberation and transcendence. Indonesian literary record has misunderstood the essence of prophetic literature. Since 1980s, the term “prophetic” has been the main idea, discussion and motive of creation among the authors, scholars and literature enthusiasts in Indonesia. In this context, Abdul Hadi WM is considered as a propheticism enthusiast. Nevertheless, Abdul Hadi’s paradigm on prophetic literature tends to resemble transcendental literature and makes it difficult to distinguish it from religious literature with sufism style which has been previously emerged. This study aims to re-elaborate and account the concept of prophetic in literature based on Kuntowijoyo’s concept. Tracing prophetic ideas in Kuntowijoyo’s works is done, especially in his stories. To sum up, this study attempts to find the relation between prophetic ideas (in literature) with neo-sufism movement that emerged in the sphere of tasawuf. It is essential to explain these improvements, as the attempt to seek God in Modern Era has transformed the approach into more relevant way.*

***Keywords:** Neo-sufism, prophetic literature, Kuntowijoyo*

Pendahuluan

Kedatangan Islam ke Indonesia (dahulu disebut Nusantara) tidak bisa dilepaskan dari penetrasi kalangan sufi yang berkongsi dengan saudagar, pemilik kapal dan para gilda (Baried, 1991). Melalui persaudaraan dalam tasawuf, sufisme (dengan komunitas yang disebut tarekat) telah memiliki andil besar di balik hadir, tumbuh, dan kembangnya Islam di Nusantara.¹ Proses penyebaran Islam di Asia Tenggara termasuk Indonesia erat kaitannya dengan konektivitas di kalangan intelektual muslim (Azra & Fathurahman, 2002). Sedangkan munculnya “jaringan ulama” dengan sendirinya meningkatkan intensitas perjalanan dari Nusantara ke pusat-pusat peradaban Islam seperti Haramain (Mekah-Madinah), atau sebaliknya. Istilah “ulama” dapat dipadankan dengan kata “cendikia”, kalangan terdidik. Jaringan (ulama) di sini dapat diklasifikasikan menjadi (1) hubungan formal keilmuan antara

¹ Yunasril Ali dalam *Tasawuf* mencatat sejak abad ke-12 gerakan tasawuf melembaga berbentuk tarekat (*tariqah*: jalan lurus), yakni organisasi persaudaraan sufi yang melaksanakan praktik sufi dalam aturan yang ketat (2005: 139).

guru dan murid dan/atau mursyid (guru tarekat) dengan pengikutnya² dan (2) hubungan informal antarulama (Azra, 2002). Pendek kata, gambaran tersebut meneguhkan pernyataan Baried yang disebutkan sebelumnya.

Bukan tanpa alasan jika pendekatan yang dilakukan oleh komunitas tarekat diakui sebagai fondasi ideal. Fakta yang tidak terbantahkan proses "pengislaman" wilayah Nusantara diakui berhasil dengan gemilang. Dalam hal ini, komunitas sufi yang cenderung mengutamakan hubungan ("kesatuan") dengan Tuhan tinimbang praktik peribadatan (*syariat/ubudiah*) menemukan pertaliannya dengan karakter masyarakat Nusantara yang sinkretis itu.³ Burhanudin (2002) menyebutkan, bahwa dalam merumuskan Islam masyarakat Nusantara melakukan penyesuaian dengan tingkat adaptasi terhadap budaya lokal.

Gibb (1955 dalam Baried, 1991) mengatakan penyebaran Islam ke berbagai penjuru dunia didominasi oleh gerakan tarekat. Mereka adalah orde-orde sufi yang berintegrasi dengan jaringan dagang yang karena tekanan ekonomi atau perubahan kondisi ekonomi selalu berpindah-pindah guna mencari sumber penghidupan.⁴ Berangkat dari pendapat pendahulunya, Johns (1961 dalam Baried, 1991) menarik kesimpulan gerakan sufisme berjasa besar dalam pengislaman kawasan Nusantara. Islam diterima nyaris tanpa resistensi oleh penduduk setempat erat kaitannya dengan watak kompromis penganut sufi di awal pengislaman Nusantara. Hal tersebut sekaligus meneguhkan corak pendekatan dalam penyebaran Islam Nusantara. Islam yang dimaksud di sini Islam yang bercorak tasawuf.⁵

Dalam khazanah kesusastraan Nusantara, karya sastra sufistik merupakan motif awal yang menjadi kecenderungan pengkaryaan. Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, juga

² Tarekat adalah "jalan" atau metode yang ditempuh para sufi dalam melakukan ibadah, zikir, dan doa. Cara-cara amaliyah tersebut diajarkan seorang guru sufi (mursyid/mentor) kepada muridnya dengan penuh disiplin. Dari hubungan antara guru dan murid inilah berkembang kekerabatan sufi. Tarekat sendiri mulai berkembang sejak abad ke-6 H. Dalam sejarah disebutkan tarekat Kadiriyyah merupakan peneroka dalam sekte kesufian ini, yang dipimpin oleh guru terkenal Abdul Qadir bin Abdullah al-Jili (al-Jilani, al-Kilani, atau al-Jailani). Dalam legendanya, Syeh Abdul Qadir ini dikenal sebagai seorang saleh yang memiliki beberapa keajaiban. Lih. juga Lilik Zulaicha, *Tarekat dan Perubahan Sosial* (2: 2006).

³ Sartono Kartodirdjo menulis, "Suatu faktor yang turut mendorong proses Islamisasi di Indonesia ialah aliran sufisme atau mistik yang melembaga dalam tarekat-tarekat serta kesastraan suluk di Jawa. Beberapa wali, antara lain Sunan Bonang, Sunan Panggung, dan Syeh Siti Jenar, mencampur ajaran Islam dengan mistik sehingga timbul sinkretisme" (1987: 35). Sedangkan Simuh mencatat, "Suatu hal yang sangat menarik dari sudut agama, adalah pandangan yang bersifat sinkretis yang memengaruhi watak dari kebudayaan dan kepustakaan Jawa. Sinkretisme ditinjau dari segi agama, adalah suatu sikap atau pandangan yang tidak mempersoalkan benar salahnya sesuatu agama. Yakni suatu sikap yang tidak mempersoalkan murni atau tidak murni".

⁴ Sartono Kartodirdjo menjabarkan bahwa abad ke-13 menjadi kemerosotan Sriwijaya sehingga wilayah seperti Pasai dapat hubungan dengan Gujarat-Bengala & Pantura Jawa (1987: 2-5).

⁵ Poesponegoro menyebut kelompok tarekat yang pertama datang ke Nusantara itu berasal dari Persia dan India (2008: 183).

Nuruddin ar-Raniri, Raja Ali Haji dan seterusnya,⁶ adalah ikon menonjol dalam kesusastaan sufistik. Abdul Hadi WM (1999) menyebutkan fondasi yang diletakkan mereka telah demikian mengakar. Sehingga ketika Nusantara memasuki periode modern, ekspresi itu kembali muncul melalui karya-karya sastra Hamka, Amir Hamzah, Sutardji Calzoum Bachri, Danarto dan sebagainya, termasuk Kuntowijoyo, sastrawan yang karyannya akan menjadi pokok bahasan tulisan ini.⁷

Melalui sebuah studi filologis, Baried (1991) memetakan perkembangan tasawuf di Nusantara. Filolog kawakan tersebut menyebut *Hikayat Raja-raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* merupakan protipe dari karya sastra sufistik Nusantara. Kedua teks tersebut berkisah tentang pengislaman kerajaan Samudra Pasai,⁸ sebuah imperium yang disebut sebagai kerajaan Islam pertama di Indonesia.⁹ Baried menyimpulkan, "Keseluruhan cerita-cerita (dalam *Hikayat Raja-raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*, pen.) ini lebih meyakinkan bahwa kehidupan sufi sebagai cerita digemari oleh masyarakat Melayu, karena ke-Islaman yang pertama-tama ditanamkan kepada masyarakat Melayu adalah Islam beraliran tasawuf".¹⁰ Dalam konteks sejarah pemikiran Islam Nusantara, Burhanudin (2005) menambahkan, bahwa penggambaran islamisasi dalam kedua teks yang dipenuhi unsur mitologi dan legenda tersebut harus dipahami sebagai bentuk ekspresi masyarakat lokal Melayu, sama sekali bukan rekonstruksi sejarah islamisasi di Melayu. Adapun pertemuan tokoh utama cerita dengan Nabi Muhammad (dalam mimpi) seperti diceritakan masing-masing teks merupakan ungkapan yang memiliki nuansa dan kecenderungan sufisme.¹¹

Islam secara universal diyakini sebagai ajaran agama sekaligus peradaban. Sebagai sebuah peradaban, wacana-wacana tentang Islam dan sekitarnya berkembang mengikuti gejala zaman. Islam sebagai wacana dibangun atas konsensus-konsensus yang senantiasa

⁶ Abdul Hadi WM (2005: 377-381).

⁷ Abdul Hadi WM, *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber* (1999: 4). Hubungan geneologis antara estetika Fansuri dengan sastrawan Indonesia moden dijabarkan lebih detil dalam disertasi Abdul Hadi WM sendiri, *Estetika Sastera Sufistik: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Shaykh Hamzah Fansuri* (1995).

⁸ Pernyataan ini berbeda dengan Burhanuddin & Fang yang menyebut bahwa *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* berasal dari Pasai dan Malaka.

⁹ Marwati Djoened Poesponegoro dkk., *Sejarah Nasional Indonesia III*, (2008: 3); R.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (2011: 5).

¹⁰ Sedangkan untuk bidang kesusastaan Islam yang berkembang pada awal penyebaran Islam di Jawa adalah jenis kesusastaan suluk (Sartono Kartodirdjo, 1987). Islamisasi yang ditandai oleh kedua teks Melayu tersebut merupakan fase ketiga dalam islamisasi Nusantara (Abdul Hadi WM dkk., *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia 1: Akar Historis dan Awal Perkembangan Islam* (2015: 7).

¹¹ Dalam tradisi sufisme, proses mimpi diakui sebagai bagian dari praktik-praktik keagamaan para sufi, sebagai sarana proses transmisi ilmu-ilmu dan spiritual keislaman. Baik Malikush Saleh (Pasai) dan Muhammad Syah (Malaka) sama-sama berjumpa dengan Muhammad dalam mimpi mereka dan lantas membimbing keduanya mengucapkan syahadat.

disesuaikan dengan persoalan-persoalan kiwari yang dihadapi umat Islam. Islam sejak zaman kerasulan hingga kekhalifahan serta imperium-imperium memiliki kekhasan masing-masing. Begitu pula pada periode-periode berikutnya, zaman yang disebut modern.

Dalam konteks perkembangan Islam di Nusantara abad ke-17 menjadi periode krusial yang, seperti disebutkan sebelumnya, bercorak tasawuf. Pada abad itu hubungan Nusantara dengan Timur Tengah terjalin lebih intensif dibandingkan permulaan Islam di kawasan "Jawi".¹² Konsekuensinya sebuah langgam baru muncul, yakni gejala yang disebut saling pendekatan (*rapprochement*) hadir di kalangan ulama yang di satu pihak berorientasi pada penekanan syariah (*ahl asy-syari'ah*) dengan mereka yang lebih mengutamakan praktik sufisme (*ahl al-haqqah*).¹³ Kehadiran Nuruddin ar-Raniri, Abdur Rauf Singkel, Muhammad Yusuf al-Makassari dan seterusnya, mengindikasikan perubahan tengah terjadi dalam Islam sebagai basis wacana, terutama berkenaan dengan sufisme. Meskipun corak pengkaryaan ar-Raniri dkk. terkategori sebagai teks sufistik, namun orientasi yang dibangun dalam karya-karya mereka memiliki keterbedaan bila dibandingkan dengan tradisi yang dibangun pendahulunya, Fansuri dkk.¹⁴ Di satu pihak ar-Raniri membawa suatu orientasi ulang (*re-orientation*) dalam tasawuf dengan menekankan aspek syariah (fiqih), lebih condong kepada gagasan Ibnu Taimiyah. Sedangkan Fansuri yang hidup pada abad sebelumnya merupakan representasi dari sufisme lama yang menekankan aspek spiritual (tauhid), lebih condong kepada Ibnu 'Arabi dengan *wujudiyah* yang dalam Islam seringkali dianggap kontroversial, untuk tidak dikatakan sesat. Reorientasi yang dilakukan oleh ar-Raniri tersebut diyakini oleh para sarjana dan peneliti sebagai titik awal pembaruan Islam Nusantara.¹⁵ Dianggap memiliki banyak kemiripan dengan gerakan Muhammadiyah di awal abad ke-20.

Akademisi di Indonesia sepakat jika semangat pembaruan Islam di Nusantara dimulai sejak abad ke-17.¹⁶ Sedangkan ide pembaruan itu muncul kembalinya para cendikia muslim Nusantara dari lawatan mereka ke Timur Tengah untuk belajar ilmu agama dengan kedok

¹² Istilah "Jawi" sendiri secara harafiah berarti Jawa, tetapi di Haramain (Mekah-Madinah) mengacu kepada pendatang yang berasal dari Nusantara (Azra & Fathurrahman, 2005: 105).

¹³ Jajat Burhanudin, *Tradisi Keilmuan dan Intelektual* (2005: 145).

¹⁴ Azra dalam *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, terkait perintis pembaruan Islam di Melayu (2013: 205-309).

¹⁵ Kautsar Azhari Noer (2005: 167-168) dalam *Tasawuf Filosofis* menjelaskan bahwa ar-Raniri dengan gencar menuduh ajaran *wujudiyah* al-Fansuri dan as-Sumatrani—yang berasal dari wahdatul wujud Ibnu Arabi—sebagai ajaran sesat dan mempercayai banyak Tuhan. Ia meminta Sultan Iskandar Sani, sultan Aceh kala itu, agar memaksa para pengikut ajaran *wujudiyah* mengubah pendirian mereka dan bertobat kepada Tuhan. Karena tetap pada pendiriannya, sultan lantas memerintahkan agar mereka dibunuh dan buku-buku mereka dibakar.

¹⁶ Ibrahim al-Kurani dianggap sebagai peneroka gerakan pembaruan dalam Islam di Nusantara (Lih. Azra & Fathurrahman, 2005: 146).

menunaikan haji. Adapun pembaruan itu, dari berislam dengan basis tauhid ke Islam berbasis fiqh, terutama diilhami oleh pemikiran Ibnu Taimiyah dan Abdul Wahab. Kedua tokoh tersebut dikenal sebagai peletak dasar gerakan puritanisme Islam abad pertengahan yang dalam konteks Nusantara telah mengilhami gerakan Paderi, juga kemunculan al-Irsyad, Muhammadiyah, Persis, termasuk Sarekat Islam (Kurnia & Fauzia, 2002).¹⁷ Gagasan kedua tokoh tersebut bisa diartikan sebagai upaya autokritik (internal) terhadap praktik beragama, terutama gerakan tarekat yang disebut-sebut sebagai sumber bidah. Sedangkan munculnya figur seperti al-Afghani, Abduh, Rida, Iqbal di penghujung abad ke-19 seolah-olah menegaskan kembali ide pembaruan tersebut berkembang sejalan dinamika yang dipicu oleh faktor eksternal, yakni kolonialisme Eropa yang mengalami masa puncak kejayaannya pada abad tersebut.¹⁸

Dalam kronik sastra Indonesia modern, dasawarsa 80-an menjadi penting sehubungan dengan kecenderungan sufistik sebagai motif pengkaryaan. Pada periode sebelumnya telah muncul pengarang-pengarang seperti Hamka (*Balai Pustaka*), Amir Hamzah (*Pujangga Baru*), Achdiat K. Mihadja (*Angkatan '45*), dan Taufik Ismail (*Angkatan '66*) yang disebut oleh Hadi sebagai pengarang berkecenderungan sufistik.¹⁹ Namun demikian kecenderungan tersebut masih bersifat perorangan, dan bukan watak komunal. Baru pada periode berikutnya, dasawarsa '70-an, muncul pengarang-pengarang yang kelak karya-karyannya diidentifikasi sebagai jenis sastra transendental, seperti Danarto, Sutardji Colzoum Bachri, Arifin C. Noer, Abdul Hadi WM, Emha Ainun Najib, Kuntowijoyo dan seterusnya. Namun demikian, periode tersebut masih dianggap sebagai babak pengenalan estetika sufistik. Sedangkan sastra sufistik baru memiliki legitimasi sebagai gejala kesusastraan di awal dasawarsa '80-an. Alasannya, dasawarsa itu ihwal sufistik merupakan pokok bahasan publik sastra (akademisi, praktisi dsb.). Sehingga melalui praktik pewacanan sufistik memiliki basis kelembagaan yang kuat dan stabil dalam kesusastraan Indonesia modern.

Dari Transendental ke Profetik atawa Sufisme ke Neosufisme

Di awal '80-an Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) menyelenggarakan acara bertajuk *Temu Kritikus dan Sastrawan*. Dalam helatan tersebut Abdul Hadi MW dan Kuntowijoyo

¹⁷ Dalam konteks lain, gerakan yang dilakukan oleh Pangeran Diponegoro melalui Perang Jawa (lih. *Kuasa Ramalan*, Pater Carey) dan Petani di Banten yang melahirkan gerakan massal Pemberontakan Petani Banten (lih. *Pemberontakan Petani Banten 1881*, Sartono Kartodirdjo) juga disebut-sebut memiliki relasi dengan pembaruan dalam Islam.

¹⁸ Burhanuddi (2005) menjelaskan gagasan pembaharuan yang berpangkal pada sosok Taimiyah dan Wahab tersebut menciptakan dua tradisi (pembaruan). *Pertama*, pembaruan berupa puritanisme yang berbasis tekstual, termanifestasikan dalam kelompok salafiyah. *Kedua*, pembaruan yang berbasis rasio yang terutama tampak pada pembaruan di Mesir dan Pakistan.

¹⁹ Abdul Hadi WM, *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber*, (1999: 22).

didapuk sebagai pembicara. Keduanya mengetengahkan gagasan sufistik/transendental dalam kesusastraan modern Indonesia.²⁰ Sedangkan di luar ranah seni-sastra kecenderungan serupa juga terjadi, yakni timbulnya kembali minat cendekiawan dan intelektual muslim terhadap tasawuf.²¹ Aktivitas seperti diskusi, pengajian, serta penerbitan buku seputar tasawuf menjamur terutama di kota-kota besar Indonesia.²² Bagir (2002) menyebutkan dasawarsa '80-an merupakan awal dari munculnya diskursus "islamisasi ilmu" yang cukup dominan sehingga klimaksnya terjadi pada akhir dasawarsa.²³ Maka berdasarkan deskripsi tersebut dapat diambil kesimpulan pembicaraan seputar kronik dasawarsa '80-an menjadi penting dalam konteks pembahasan sastra sufistik atau sastra transendental yang berkembang dalam sastra Indonesia modern.

Dalam forum yang digagas DKJ dan Pusat Bahasa, Hadi mempresentasikan *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber* (1982). Dia menyebut gejala kesusastraan tahun 1970-an dan/atau 1980-an sebagai awal munculnya kecenderungan pengarang-pengarang yang memilih tradisi sebagai ilham pengkaryaan.²⁴ Salah satu sumber tradisi yang disebut Hadi adalah kecenderungan sufistik. Berbeda dengan Hadi yang menggunakan terma "sufistik", Kuntowijoyo dalam *Saya Kira Kita Memerlukan Juga Sebuah Sastra Transendental*, menyebut istilah "transendental" sebagai padanan lain dari sufistik. Bukan tanpa alasan Kuntowijoyo memilih istilah tersebut. Karena berkenaan dengan situasi sosial kala itu, yakni transformasi masyarakat menuju modernisasi. Kuntowijoyo melihat manusia Indonesia tengah menuju kehidupan mekanis dan terancam kehilangan spiritualitasnya. Sedangkan spiritualitas dicapai dengan laku transendental. Pendek kata, melalui terma transendental

²⁰ Selain Abdul Hadi MW dan Kuntowijoyo terdapat 18 Kritikus-sastrawan lain yang menjadi pemateri dalam acara tersebut, seperti Mochtar Lubis, Rendra, Taufik Ismail, N.H. Dini, Sutardji Calzoum Bahri, Arifin C. Noer, Putu Wijaya, Danarto, Sapardi Djoko Damono, Budi Darma dsb.

²¹ Julia Day Howell, *Sufisme and the Indonesian Islamic Revival* (2001: 701).

²² Abdul Hadi WM, *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber* (1999: 21).

²³ Menanggapi gejala tersebut Kuntowijoyo menulis buku *Islam Sebagai Ilmu*, dan terkait islamisasi pengetahuan tersebut dia menulis, bahwa "Pengilmuan Islam" sebagai proses, "paradigma Islam" sebagai hasil dan "Islam sebagai ilmu" merupakan proses dan hasil sekaligus.

²⁴ Harry Aveling dalam *Rumah Sastra Indonesia* mencatat jika berakhirnya angkatan Chairil (atau lebih dikenal sebagai *Angkatan '45*) telah menandai peralihan dari modernisme ke posmodernisme. Era pertama ditandai oleh semangat universalisme seperti tampak dalam *Surat Kepercayaan Gelanggang*, yang lantas membaptis penggiatnya sebagai "pewaris yang sah kebudayaan dunia". Sedangkan angkatan selepas Chairil berpijak pada identitas lokal (2002: 21-274). Hadi dalam *Kembali ke Sumber, Kembali ke Akar* menyebutnya sebagai anasir tradisi yang dirintis sejak angkatan '66, angkatan '70-an, angkatan '80-an dan seterusnya. Sedangkan Faruk (2016) dalam Kata Penutup antologi cerpen *Pistol Perdamaian: Cerpen Pilihan Kompas 1996* menyebut cerpen-cerpen Kuntowijoyo dapat dikategorikan sebagai jenis cerpen posmodern karena fleksibilitas yang dikandung oleh cerpennya tersebut. Fleksibilitas yang dimaksud Faruk adalah situasi dan kondisi yang menempatkan dirinya untuk selalu siap menerima dan membuka diri terhadap segala kemungkinan, termasuk (cerita) yang absurd, tak masuk akal (2016: 164-165), sebagaimana Faruk juga temui dalam cerpen-cerpen Seno Gumira Ajidarma.

Kuntowijoyo hendak menawarkan solusi bagi manusia modern untuk keluar dari kejumudan kehidupan mekanis, yaitu melalui spiritual transendental (Tuhan) yang terlembaga melalui institusi agama.

Namun hal yang cukup mengejutkan terjadi pada dua dasawarsa berikutnya, tepatnya pada 2005. Ketika itu majalah *Horison* menerbitkan *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika dan Struktur Sastra* untuk menghormati Kuntowijoyo yang baru *mangkat* (baca: meninggal dunia). Di bagian akhir paragraf pertama artikel Kuntowijoyo menulis, "Kesadaran ketuhanan (transendental, pen.) barulah sepertiga dari kebenaran Sastra Profetik". Dengan kata lain, Kuntowijoyo melalui tulisan (2005) tersebut telah "menyangkal" tesis yang ditulis lebih dua dasawarsa (1982) sebelumnya. Penulis sengaja memilih diksi "menyangkal" dan bukan "menyempurnakan" seperti disebut Wan Anwar (2007) dalam *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* dan Sapuroh (2013) dalam *Anasir Profetik dalam Tiga Cerpen Kuntowijoyo*. Ada beberapa alasan yang akan dijabarkan sebagai berikut.

Dalam hemat penulis penyangkalan lebih relevan dibandingkan penyempurnaan untuk menggambarkan dinamika pemikiran Kuntowijoyo tersebut. Sebagaimana nanti akan dijabarkan lebih lanjut, bahwa *transenden* yang dimaksud Kuntowijoyo pada tulisan pertama (1982) representasi sufisme. Sedangkan pada tulisan kedua (2005) sebagai representasi dari neosufisme.²⁵ Penyangkalan tersebut tampak pada: *Pertama*, berkenaan dengan subjek Kuntowijoyo sebagai pengarang (sastra), akademisi (sejarah) dan cendekiawan muslim (Muhammadiyah). Jika menelusuri karir kepengarangan Kuntowijoyo, terdapat tiga periode utama yang aktual dan masing-masing menampilkan kekhasannya. Tiga periode yang dimaksud: (1) akhir dasawarsa '60-an dan '70-an. Pada tahap ini Kuntowijoyo tengah menjajaki dunia kepengarangan yang ditandai produktifitasnya dalam penulisan karya sastra, seperti puisi, cerpen, novel dan drama. Artinya pada titik ini Kuntowijoyo merepresentasikan diri sebagai sastrawan; (2) dasawarsa '80-an cukup berbeda dengan sebelumnya. Karya-karya yang dihasilkan pada masa ini lebih menonjolkan sisi lain Kuntowijoyo, sebagai seorang akademisi (telaah sejarah) dan cendekiawan (telaah sosial-agama). Kemungkinan besar hal

²⁵ Sebagaimana akan dibahas selanjutnya, istilah *transenden* pada tulisan pertama (1982, ditulis *transendental*, cenderung pada sufisme) dan tulisan kedua (2005, ditulis *transendensi*, dapat diasosiasikan dengan neosufisme). Dalam KBBI daring (*online*) kata *transendental* diartikan sebagai "menonjolkan hal-hal yang bersifat kerohanian sukar dipahami; gaib; abstrak". Sedangkan istilah *transendensi* tidak tercantum. *Transenden* sendiri berarti "di luar segala kesanggupan manusia; luar biasa". Sebagaimana nanti akan dibahas ihwal gerakan pertama Islam di Nusantara, sufisme, bahwa pada periode berikutnya muncul neosufisme sebagai gerakan (pembaharuan) yang menyangkal perilaku sufisme lama yang telah mapan.

tersebut dipengaruhi kesibukan Kuntowijoyo sebagai seorang akademisi.²⁶ Jika membaca gagasan "transendental" dalam *Temu Kritikus dan Sastrawan* (1982), istilah tersebut dapat dikategorikan sebagai terma yang bersifat sosiologis-diskursif, dan berbeda dengan sufistik Hadi yang cenderung dogmatis dan metafisis;²⁷ dan (3) dasawarsa '90-an hingga 2000-an awal. Etape ini sempat ditandai jeda dalam aktifitas kepengarangan Kuntowijoyo akibat flu akut (*meningo encephalitis*) yang dideritanya sejak 1992. Menjelang medio '90-an Kuntowijoyo kembali produktif menulis sastra, seperti puisi, novel, dan terutama cerpen. Pada saat bersamaan dia juga menulis esai, artikel ilmiah, dan buku kesejarahan. Kebanyakan tulisan-tulisan lepas Kuntowijoyo dihimpun menjadi buku.²⁸

Tiga etape tersebut merupakan peta kepengarangan Kuntowijoyo. Sedikit-banyak gambaran yang hadirkan dapat memberikan petunjuk. Di awal karir kepengarangan (sebagai sastrawan) Kuntowijoyo adalah pribadi yang masih mencari bentuk (jatidiri) sekaligus subjek yang lebih idealitis (untuk tidak dikatakan radikal). Hal tersebut terutama tampak dalam *Khotbah di Atas Bukit* (1976).²⁹ Diceritakan seorang pensiunan yang sudah purna tugas, Barman, memilih mengasingkan diri di sebuah bukit. Sepintas lalu motif tokoh utama yang meninggalkan kota menuju desa, seperti sebuah interteks terhadap tokoh Sultan Muhammad dalam *Hikayat Raja-raja Pasai*. Baried (1991) menyebut Sultan Muhammad memiliki kemiripan yang identik dengan legenda Sultan Ibrahim Ibn Adham, ikon sufi terkenal, seorang raja di negeri Balch, bagian dari Persi, namun memilih meninggalkan singgasana demi menempuh jalan kesalihan.³⁰

Sedangkan dalam novel gagasan menyepi timbul karena anggapan kehidupan kota tidak cocok dengan status Barman yang veteran. Singkatnya, kota yang dalam novel disifati sebagai hal yang materialistik, alienatif, mekanis, hedonis dan seterusnya dianggap sebagai sumber kemalangan kehidupan Barman. Bagi Bobi, anaknya, bapaknya tersebut telah cukup lama menderita. Tuntutan pekerjaan, deraan rumah tangga (Barman merawat Bobi sebagai

²⁶ Dalam sebuah artikel di *Tirto.id*, disebutkan Kuntowijoyo menyelesaikan program doktoralnya pada 1980. Sedangkan buku *Budaya dan Masyarakat* (terbit kali pertama pada 1987) menghimpun tulisan-tulisan akademik (ilmiah, seperti makalah dan artikel jurnal) Kuntowijoyo selama dasawarsa '80-an.

²⁷ Simak pernyataan Kuntowijoyo dalam *Maklumat Sastra Profetik* pada bahasan *Transendensi*, dimana Kuntowijoyo menyifati jalan salik sebagai aktivitas keseharian yang inten, bukan uzlah (pengasingan) seperti kritiknya pada perilaku sufisme konvensional dalam pembahasan kaidah ketiga profetik, yaitu Keterkaitan Antarkesadaran.

²⁸ Sebagian besar esai-opini Kuntowijoyo tersebut kemudian dibukukan. Kebanyakan esai-opini tersebut membahas ihwal keagamaan yang meneguhkan Kuntowijoyo sebagai seorang cendekiawan (Muhammadiyah).

²⁹ Melalui sebuah studi (tesis), Memen Durachman (1996) menyebutkan novel ini sebagai novel yang merepresentasikan gagasan (awal, pen.) kepengarangan Kuntowijoyo.

³⁰ Siti Baroroh Baried, *Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia*, (1991: 288).

orang tua tunggal sejak kecil setelah istrinya meninggal dunia), dan tetek-bengek lainnya telah mengilhami Bobi untuk mengirimkan bapaknya ke sebuah vila di sebuah perbukitan hijau yang tenang. Atas usul Bobi pula, selama tinggal di perbukitan Barman ditemani Popi, seorang perempuan muda nan cantik.

Singkatnya, setelah sempat mengalami kehidupan senja yang tenang dan sentosa berlatar pedesaan, Barman kembali menemukan kehidupan di perbukitan itu—ternyata!—juga tak berbeda dengan sebelumnya, sama-sama tak bermakna. Kehadiran Human membuat posisi Popi (simbol kemenangan duniawi) menjadi tersisih. Barman dengan dibimbing oleh Human menemukan jalan baru, salik,³¹ tentang misteris (eksistensi) manusia di dunia. Hubungan antara Barman dan Human tersebut mengingatkan kita pada pernyataan Azra (2002) di atas, bahwa salah satu hal yang penting dalam gerakan tarekat adalah hubungan (formal) antara seorang mursyid (guru) dengan murid tarekatnya. Kisah itu berujung pada kematian Barman di sebuah jurang.

Bagi banyak sarjana dan kritikus novel tersebut dianggap sebagai salah satu puncak karya (baca: pencapaian) Kuntowijoyo. Dalam khazanah kesusastraan Indonesia modern *Khotbah di Atas Bukit* juga diakui sebagai salah satu karya kanonik yang pernah dihasilkan sastrawan modern Indonesia. Anwar (2007) menyebut novel tersebut sebagai representasi dari gagasan filsafat hidup pengarang, yakni Kuntowijoyo.³² Hampir semua karya-karyanya memiliki skema dikotomik (dua kutub dunia) antara material dan spiritual, kota dan desa, fisik dan batiniah dan seterusnya menjadi motif yang selalu dipertentangkan (dialektis).³³

Novel tersebut pernah dijadikan cerita bersambung di harian Kompas. Dalam cerita kutub kedua, spiritual, yang dimenangkan oleh si pengarang. Sedangkan akhir cerita lain, seperti dalam *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* (1968), karya yang juga dianggap ikonik dan kanonik, pengarang melalui tokoh anak mengisyaratkan keberpihakannya condong terhadap kutub pertama, material. Namun perlu dicatat, pilihan tersebut bukan berasal dari kehendak bebas (merdeka) si anak. Melainkan karena tekanan suatu kekuatan dari luar (orang tua) yang tidak bisa dibendunginya. Pilihan anak yang tidak mengarah pada kakek (spiritual/mistik), melainkan jatuh pada sosok bapak (dunia) namun dibarengi kehadiran ibu (transendental).

³¹ Jalan yang ditempuh oleh para pengikut tasawuf, disebut jalan spiritual.

³² Untuk mempertegas pernyataannya terkait motif filsafat dalam novel *Khotbah di Atas Bukit* Wan Anwar (2007: 69) membandingkan tokoh Barman dengan sosok Zarathustra dan Ibn Arabi.

³³ Ihwal dialektis itu sejatinya merupakan salah satu cara pandang sejarah. Sartono dalam pengantar bukunya, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, menyebut bahwa sejarah sebagai suatu proses dialektis antara proses dan struktur (1987: xvii).

Malam hari aku pergi tidur dengan kenangan-kenangan di kepala. Kakek ketenangan jiwa-kebudayaan bunga, ayah bengkel-kerja, ibu mengaji-mesjid. Terasa aku harus memustuskan sesuatu. Sampai jauh malam aku baru akan tidur.

*Bagaimana pun, aku adalah anak ayah dan ibuku.*³⁴

Melalui pernyataan tokoh anak ("*Bagaimana pun, aku adalah anak ayah dan ibu*"), orientasi pengarang terhadap hal yang spiritual/mistik tetap terakomodir melalui sosok ibu. Pendek kata, sosok ayah yang mewakili dunia material tidak sepenuhnya menang. Hal ini berbeda, misalnya, dengan cerita-cerita yang dibuat Kuntowijoyo pada dasawarsa '90-an. Dimana dalam kurun waktu tersebut, keberpihakan pengarang terkait hal yang dikototomik lebih mengarah pada yang pertama (material) sehingga cenderung mengalahkan yang kedua (spiritual). Dalam *Anjing-Anjing Menyerbu Kuburan* (1997), di akhir cerita digambarkan seorang maling jenazah gagal melancarkan aksinya karena diserang sekawan anjing. Dalam *Pistol Perdamaian* (1996) meskipun tokoh utama, suami-istri, tampak lebih berpihak kepada budaya agraris-tradisional (keris dan tombak) ketimbang budaya industrial-modern (pistol), cerita pistol yang dibuang tapi selalu kembali kepada suami-istri itu mengisyaratkan bahwa kemodernan merupakan ihwal yang tidak lagi bisa disangkal. Cerpen *Laki-laki yang Kawin dengan Peri* (1995) justru menggambarkan perilaku yang ekstrim dari orang kota (manusia modern) terhadap orang desa (manusia tradisional) yang membuatnya terkucil dari lingkungan sosial. Dalam pengantar kumpulan cerpen Kompas 1995, Mangunwijaya mengatakan peristiwa yang dialami Kromo, tokoh utama, berupa pengucilan oleh lingkungan sosialnya merupakan gambaran simbolik dari modernisasi yang tengah terjadi, sebuah proses transformasi dari kultur pedesaan ke perkotaan. "Orang desa dalam cerpen *Laki-Laki yang Kawin dengan Peri*" (Kuntowijoyo), si Kromo, dulu dalam penciuman (baca: pandangan, penilaian) orang-orang sekelilingnya sesama desa bahkan anaknya sendiri biasa-biasa saja. Tetapi tiba-tiba, sesudah menantu (orang kota) tinggal bersamanya, ia berbau busuk."³⁵ Demikianlah Kuntowijoyo menyajikan ceritanya, bahwa terdapat ihwal yang dikotomik dalam orientasi kepengarangannya, hal tersebut tidak bisa ditolak. Dikotomi tersebut tampak dalam karya-karya sastra periode pertama berbanding dengan periode ketiga. Dengan kata lain, telah terjadi pergeseran dari satu periode ke periode lain berikutnya. Pergeseran orientasi (visi atau ideologi dan sebagainya) dalam seri kepengarangan Kuntowijoyo terasa benar. Sehingga hal tersebut harus diartikan sebagai reorientasi subjek pengarang, tak lain sebuah penyangkalan. Dalam hemat penulis reorientasi tersebut bersumber dari pengertian

³⁴ Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, (2019: 22).

³⁵ Kompas, *Laki-Laki yang Kawin dengan Peri*, (2016: xxiii).

transenden di medio pertama '80-an berbanding dengan medio kedua '80-an yang mengkristal pada 2005 melalui sebuah maklumat tentang sastra profetik.³⁶

Kedua, berkenaan dengan istilah transenden sendiri. Dapat dikatakan, terdapat perbedaan radikal dalam pengertian *tansenden* yang pertama (dalam tulisan 1982) dan yang kedua (dalam tulisan 2005).³⁷ Dalam *Sastra Transendental dan Kecenderungan Sufistik Kepengarangan di Indonesia* Hadi (1999) menyebut sastra sufistik sebagai sastra transendental, "Sebagai aliran penulisan dalam tradisi intelektual Islam, sastra sufistik dapat disebut juga sebagai sastra transendental...". Setelah menyebutkan istilah transendental, Hadi lantas menyebut Kuntowijoyo sembari menjabarkan gagasannya tentang transendental dalam sastra. Sedang Anwar (2007) dalam *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* tidak membedakan istilah sufistik (Abdul Hadi WM) dengan transendental (Kuntowijoyo). Bagi Anwar keduanya, istilah dan pengarang, adalah sama dan identik. Lebih jauh dalam sub bab bukunya, *Kuntowijoyo dan Pemikiran Sastra Indonesia*, istilah sufistik dan profetik disebut sebagai langgam yang sama.

Dalam hal itu, penulis memiliki pandangan yang berbeda dengan Hadi dan Anwar. Bagi penulis istilah *sufistik* memiliki keterbedaan yang spesifik dengan *profetik*. Sebab keduanya berasal dari kecenderungan yang berlainan. Sufistik yang dimaksud Hadi berakar dari gerakan tasawuf (spiritual) seperti dijabarkan di awal tulisan ini, suatu gerakan (sufisme) yang lebih menonjolkan hubungan dengan Tuhan dibandingkan aktifitas peribatan. Sedangkan profetik adalah respon (pembaruan) yang membalik perilaku sufistik yang telah mapan, justru menekankan aktifitas peribadatan dan kesalehan sosial. Pembahasan tentang sufisme dan neosufisme (termasuk profetik) akan dijabarkan lebih lanjut pada bagian berikutnya. Namun secara sederhana dapat disimpulkan, istilah sufistik lebih mengacu pada sufisme lama (*old-sufism*). Sedangkan sufisme Kuntowijoyo merupakan representasi sufisme baru (*neo-sufism*). Sebuah gerakan pembaruan dalam etika sufisme, yang dalam konteks Nusantara memiliki geneologi dengan gerakan yang digagas oleh ar-Raniri.

Istilah transendensi dalam gagasan profetik Kuntowijoyo dapat dikategorikan sebagai kritik atas praktik sufisme yang mapan dengan langgam mistik. Dia menulis, "Sastra Profetik adalah juga sastra dialektik, artinya sastra yang berhadap-hadapan dengan realitas..."³⁸

³⁶ Pada 10 Februari 1987, dalam sebuah wawancara dengan *Berita Buana*, untuk kali pertama Kuntowijoyo menggunakan istilah "profetik" untuk menggambarkan semangat yang dikandung karya Ranggawarsito dan Iqbal (Anwar, 2007.)

³⁷ Gagasan transendental dalam sastra yang disampaikan pada dasawarsa '80-an dapat diartikan sebagai penjelasan terhadap landasan kepengarangan dan wawasan estetik Kuntowijoyo (Hadi, 1999: 24).

³⁸ Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, (2019: 2).

Tatkala menjelaskan *Etika Profetik* Kuntowijoyo memaksudkannya sebagai peniruan terhadap perilaku Nabi (Muhammad), sang *Prophet* (istilah profetik sendiri berasal dari kata *prophet* dalam bahasa Inggris). Secara spesifik, dengan mengutip pemikiran Muhammad Iqbal (salah satu tokoh pembaharu dalam Islam), perilaku yang dimaksud adalah seputar peristiwa *Isra'-Mi'raj*. Ditulisanya, "Meskipun Nabi telah mencapai tempat tertinggi yang menjadi dambaan ahli mistik, tetapi kembali ke dunia juga untuk menunaikan tugas-tugas kerasulannya".³⁹ Pernyataan tersebut dipertegas kembali melalui pengutipan Alquran (3:110), "Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah". Profetik sebagai etika merupakan konsep triadik antara (1) *amar ma'ruf* (humanisasi), (2) *nahi munkar* (liberasi), dan (3) *tu'minuma billah* (transendensi) yang saling mengikat atau tidak terpisahkan.⁴⁰

Ketika menjelaskan pengertian transendensi, sebagai salah satu bagian dari konsep triadik profetik, Kuntowijoyo menulis sebagai berikut:

*Kesadaran ketuhanan (transendensi, Latin transcendere, melampaui) sudah banyak dalam sastra Indonesia, dan disebut dengan Sastra Transendental atau Sastra Sufi. Transendensi sebenarnya tidak berarti kesadaran ketuhanan secara agama saja, tapi bisa kesadaran terhadap makna apa saja yang melampaui batas kemanusiaan... Meskipun demikian, maklumat ini yakin bahwa hanya di tangan orang beragamalah transendensi itu efekti bagi kemanusiaan, sebab transendental akan berarti iman kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, Yang Maha Menyaksikan, Yang Maha Hakim.*⁴¹

Lantas transendensi seperti apa yang dimaksud Kuntowijoyo sebagai (Sastra) Profetik? Pada bagian berikutnya disebutkan: transendensi teistik. Berpangkal dari pemikiran Scott Lasch, transendensi teistik berorientasi pada *de-differentiation* (tergabungnya kembali institusi agama dan institusi dunia) sebagai lawan dari *differentiation* (pemisahan agama dan dunia, humanisme, sekularisme) yang dalam konteks Eropa dimulai sejak Renaissance.⁴² Sebagai binier dari transendensi teistik terdapat transendensi non-teistik, yang memisahkan antara yang sakral dan profan. Kuntowijoyo menyebut *Khotbah di Atas Bukit* merupakan novel yang merepresetasikan gagasan transendensi non-teistik.⁴³ Sehingga pengakuan tersebut dengan sendirinya mengafirmasi pernyataan penulis sebelumnya tentang orientasi kepengarangan

³⁹ *Ibid.*, hlm. 9.

⁴⁰ Sapuroh (2013) dalam penelitiannya, *Anasir Profetik dalam Tiga Cerpen Kuntowijoyo*, menemukan fakta bahwa meski yang dimaksud sebagai profetik adalah konsep triadik dari humanisasi-liberasi-transendensi, namun dalam fakta literer (karya sastra) Kuntowijoyo konsep triadik itu tidak terjelma dalam karya secara bersamaan, sebuah cerpen misalnya hanya merepresentasikan satu gagasan, misalnya humanisme, cerpen lain tentang liberasi dan/atau transendensi.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 23-24.

⁴² Scott Lasch, *Sociology of Postmodernism* (New York: Routledge, 1990).

⁴³ Kuntowijoyo *Maklumat Sastra Profetik*, (2019: 25).

Kuntowijoyo periode pertama berbeda dengan periode ketiga, yaitu sebuah penyangkalan. Kuntowijoyo menulis, yang bisa diartikan sebagai bentuk klarifikasi (atau mungkin alibi!): ”(Sekadar catatan, novel (*Khotbah di Atas Bukit*, pen.) itu sendiri bagi saya adalah *a statement of intenst*, dan sama sekali bukan *a statement of position*, sebab saya cenderung pada transendensi teistik Islam)”.⁴⁴

Ketiga, berkenaan dengan terma sufisme. Di bagian awal tulisan telah disinggung perihal sufisme dalam terminologi Kuntowijoyo yang berbeda dengan pengertian Hadi. Penjabaran Kuntowijoyo tentang transendental lebih bersifat sosiologis. Sedangkan Hadi merumuskannya sebagai diskursus teologis.⁴⁵ Dalam kaidah ketiga (sastra) profetik, *Keterkaitan Antarkesadaran*, Kuntowijoyo menulis transenden sebagai laku yang berimbang antara kesadaran Tuhan dan Manusia. *Hablun minallah* berbanding lurus dengan *hablun minannas*. Tidak ada yang lebih ditonjolkan atau dimenangkan. Corak ini memiliki kekhasan yang tidak sama dengan corak sufisme lama yang mengharu-biru dalam merepresentasikan pengalaman (baca: kesadaran) ketuhanan.⁴⁶ Kuntowijoyo menulis, ”Kesadaran ketuhanan melalui sufisme yang ekstrem, dengan *uzlah* (mengasingkan diri), *wadat* (tidak kawin),⁴⁷ dan kerahiban dilarang dalam Islam”.⁴⁸ Sedangkan dalam pembahasan seputar transendensi, Kuntowijoyo kembali menekankan:

*Dalam Islam transendensi itu akan berupa sufisme. Kandungan sufisme, seperti khauf (penuh rasa takut), raja’ (sangat berharap), tawakal (pasrah), qana’ah (menerima pemberian Tuhan), syukur, ikhlas, dan sebagainya adalah tema-tema dalam Sastra Transendental. Salah satu dari konsep sufisme itu, ikhlas, saya ungkapkan lewat cerpen Sepotong Kayu untuk Tuhan dalam kumpulan Dilarang Mencintai Bunga-Bunga. Seorang laki-laki tua dengan susah payah telah menebang pohon dan mendorongnya ke seberang sungai untuk sumbangan pembangunan surau. Kayu itu diletakkannya di pinggir sungai. Akan tetapi, banjir membawa pergi kayunya dan ia gagal menyumbang. Nilai sufinya terletak dalam keikhlasannya, bukan soal sampai dan tidaknya.*⁴⁹

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 26.

⁴⁵ Roolvink (dalam Liaw Yock Fang, 2013: 300) menyebutkan bahwa literatur teologi Islam meliputi tafsir, tajwid, rukun Islam, usuluddin, fikih, ilmu sufi, ilmu tasawuf, tarikat, zikir, rawatib, doa, jimat, risalah, wasiat, dan kitab tib. Sedangkan Baried dalam menjelaskan naskah Aceh abad ke-17 cenderung membatasi membatasi pengertian *sastra kitab* sebagai *mystical literature* (sastra tasawuf).

⁴⁶ Basyuni, misalnya, menyebutkan sufisme yang termanifestasikan dalam tasawuf sebagai, ”kesadaran murni yang mengarahkan jiwa secara benar kepada amal dan aktivitas yang sungguh-sungguh dan menjauhkan diri dari keduniaan dalam mendekati diri kepada Allah SWT untuk mendapatkan perasaan dalam berhubungan dengan-Nya” (Ali, 2005: 140).

⁴⁷ Rabiah al-Adawiyah yang dikenal dengan peneroka istilah *mahabbah* (rasa cinta) dalam hirarki kesufian merupakan salah satu ikon sufi yang memilih tidak kawin (asketisme). Salah satu ungkapan yang paling dikenal adalah: ”Saya cinta kepada Nabi SAW, tetapi cintaku kepada Pencipta telah memalingkanku dari mencintai makhluk”.

⁴⁸ Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, (2019: 8).

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 25.

Jika disimak dengan seksama pernyataan tersebut bisa diartikan jalan kesalihan (baca: sufisme) bagi Kuntowijoyo tidak lagi menampilkan praktik tasawuf individual melainkan kemasyarakatan, bukan uzlah yang teralienasi dari lingkungan sosial namun aktual di tengah lingkup sosial keseharian, bukan berjarak namun terlibat,⁵⁰ juga bukan mistis-irasional namun realis-rasional dan seterusnya. Hal tersebut berbeda dengan sufisme yang disebut Hadi, dimana jalan salik digambarkan sebagai pengalaman mistikal, "pengalaman transendental seperti ekstase, kerinduan, dan persatuan mistikal dengan Yang Transenden. Pengalaman ini berada di atas pengalaman keseharian dan bersifat supralogis".⁵¹ Bila dibandingkan, pernyataan terakhir Hadi tersebut berbanding terbalik dengan orientasi Kuntowijoyo dalam menggagas Sastra Profetik. Jika dalam karya (terutama cerpen) Kuntowijoyo kerap kali ditemukan peristiwa-peristiwa magis, hal tersebut tak lebih pendeskripsian latar cerita yang notabene menggambarkan lingkungan kultural Jawa yang erat dengan perilaku magis. Ihwal supranatural tersebut sekadar persepsi tokoh yang lantas dikalahkan oleh sesuatu yang realis-empiris-rasional (simak cerpen-cerpen dalam *Hampir Sebuah Subversi*, seperti *Laki-Laki yang Kawin dengan Peri*, *Pistol Perdamaian*, dan *Anjang-Anjing Menyerbu Kuburan*). Sufisme Hadi adalah praktik tasawuf yang menekankan pengalaman spiritual.⁵² Sedangkan Hadi yang menyinggung ihwal modernisme, maka modernisme yang ditampilkan merupakan representasi yang negatif.⁵³ Sebaliknya, Kuntowijoyo menampilkan sufisme yang lebih aktual (terbarukan), menerima modernisme sebagai realitas yang tidak terhindarkan. Hal tersebut tampak dari tampilan sufisme yang lebih berdimensi sosial, keseharian, personal, realis, empiris, rasional dan seterusnya. Sufisme ini merupakan pembaruan atas tradisi sufisme lama (*old-sufism*) yang telah mapan. Sufisme tersebut dikenal sebagai neosufime (*neo-sufism*) atau sufisme baru.

Istilah neosufisme sendiri kali pertama diperkenalkan oleh Fazlur Rahman, seorang pembaharu Islam asal Pakistan. Langgam baru tersebut merupakan respon terhadap praktik

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 2.

⁵¹ Ketika menjelaskan gagasan estetika Oesman Effendy, Hadi menulis: "Seniman kecenderungan ketiga (agama dan sistem kepercayaan, pen.) melihat tradisi dengan menembus jauh ke seberang bentuk-bentuk formal, tak hanya melihatnya sebagai produk sejarah, tetapi sebagai lebih sebagai sistem pengetahuan holistik yang berhubungan dengan kehadiran rahasia Yang Transenden dalam kehidupan" (1999: 16).

⁵² Ali (2005: 139) menyebut tasawuf atau sufisme dalam mistisme Islam diandaikan sebagai kerinduan universal nurani manusia untuk manunggal dengan Allah SWT. Spiritualitas Islam ini sudah berkembang sejak kalangan zuhud hingga para tokoh sufi awal, misalnya Rabi'ah al-Adawiyyah, sufi wanita abad ke-9. Sufi yang dianggap telah memperoleh pengalaman hakikat ketuhanan (makrifat) ketika sampai pada level kesufian atau *maqam* seperti zuhd, mahabbah, ma'rifat, fana'-baqa', ittihad, hulul, dan wahdah alwujud.

⁵³ Hal tersebut tampak dalam bahasannya mengenai kondisi modern yang, dengan memjam pandangan Seyyed Hossein Nasr, menjebak manusia dalam kondisi dehumanisasi. Dalam tulisannya Hadi menyebut Nasr sebagai penganjur spirit sufisme. Sedangkan Azra (2005), berbeda dengan Hadi menyebut Nasr sebagai tokoh neosufime, pengkritik kecenderungan sufisme lama.

sufisme yang irasional. Secara umum neosufisme dapat ditanggap sebagai gejala umum lainnya, yakni pembaruan dalam teologi Islam yang didesak oleh kebutuhan zaman. Sehingga orientasi yang dibangun oleh gerakan ini berupa pemahaman (terutama dalam ihwal agama) yang bercorak rasional. Pembaruan (modernisasi) dalam Islam merupakan konsekuensi logis akibat diterapkannya pemikiran modern ke dalam Islam (Tafsir, 2005). Fitrah modern ditandai penggunaan rasio dalam aktivitas kehidupan. Sehingga pada dasarnya pembaruan atau modernisasi dalam Islam identik dengan rasionalisasi itu sendiri. Sedangkan rasionalisme dalam Islam dipengaruhi oleh persepsi tentang kedudukan akal budi yang tinggi dalam Islam (Nasution, 1998). Sumber rujukan umat Islam Alquran dan Hadist. Pemahaman terhadap kedua teks tersebut berasal dari sebuah tafsir. Tafsir tersebut lantas menjadi konsensus. Sedangkan tafsir itu sendiri merupakan buah pemikiran ahli tafsir (mufasir) yang amat bergantung pada (kualitas) kerja rasio itu sendiri.

Secara khusus neosufisme dapat diartikan sebagai kritik atas praktik sufisme yang cenderung irasional.⁵⁴ Dalam lingkup kesejarahan, secara tak langsung neosufisme muncul akibat kemunduran yang terjadi dalam imperium Usmani (dan secara berasamaan Eropa memasuki masa Renaissance yang dicirikan dengan meningkatnya perkembangan sains serta dibarengi aktivitas imprealisme Eropa ke Dunia Ketiga). Sedangkan aspek yang langsung, memasuki abad ke-17 peran rasio yang terabaikan dalam perkembangan Islam sebelumnya mulai mendapatkan tempatnya. Dalam konteks ini tarekat seringkali dijadikan kambing hitam kemunduran tersebut.

Fazlur Rahman memetakan gejala pembaruan Islam ke dalam empat babakan, yakni: (1) revivalisme pra-modern, (2) modernisme klasik, (3) neo-revivalisme dan (4) neo-modernisme.⁵⁵ Dalam periode pertama memunculkan sosok Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) yang menyatakan penyebab kelemahan umat Islam berasal dari tauhid umat yang tidak lagi murni. Kemurnian tauhid tersebut dirusak terutama oleh ajaran tarekat.⁵⁶ Pemikiran Wahab sendiri sangat dipengaruhi gagasan pendahulunya, Ibnu Taimiyah, yang menolak anggapan pintu ijtihad telah tertutup.

Pembaruan Islam yang berciri modern (dalam pengertian Eropa) muncul kali pertama di Mesir. Hal tersebut sangat dipengaruhi oleh penetrasi kolonialisme Perancis yang dipimpin oleh Napoleon Bonaparte ke jantung wilayah Qibti, nama lain dari Mesir. Pemikir utama

⁵⁴ Ali Ansari (2009) dalam *Tasawuf dalam Sorotan Sains Modern* menyoroti perilaku tasawuf lama sebagai praktik teologis yang salah disebabkan kesalahan prosedural memahami realitas (dunia). Dalam buku tsb. Ansari menjabarkan tentang posisi persepsi yang menjadi sumber kesesatan tersebut.

⁵⁵ Ahmad Tafsir, *Pemikiran Islam di Zaman Modern* (2005: 411-412).

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 396.

yang dikenal sebagai pembaharu, antara lain al-Afghani (1839-1897), Abduh (1849-1905), Rida (1865-1935). Abduh, misalnya, menyalahkan praktik kejumudan di balik kemunduran Islam. Kata *jumud* berarti membeku, statis, tidak ada perubahan. Sedangkan Rida lebih condong pada maraknya praktik bidah dan saat bersamaan meninggalkan pegangan utama umat Islam, Alquran dan Hadist. Baik Abduh dan Rida sama-sama mengecam tasawuf dan tarekat yang dianggap sebagai salah satu faktor utama yang menyebabkan kemunduran kaum muslim *vis-a-vis* Barat. Tasawuf bagi keduanya merupakan sumber bidah, takhayul, dan khurafat, yang melembagakan taklid dengan ajaran kepatuhan buta terhadap syekh sufi, dan pada gilirannya mematikan usaha-usaha kreatif. Pendek kata, tarekat dan tasawuf dianggap sebagai kendala penting yang harus diatasi dalam hubungannya dengan pengembangan modernisme Islam.⁵⁷

Pasca modernisasi Mesir, berturut pembaruan terjadi di Turki. Sultan Mahmud II dianggap sebagai peneroka dalam gelombang pembaruan tersebut. Sedangkan di India-Pakistan Iqbal dianggap sebagai sosok paling representif dalam pembaruan Islam di sana. Neosufisme sendiri adalah pembaruan (Islam) dalam bidang tasawuf. Sebenarnya pembaruan tarekat khas akhir abad ke-19 terjadi pada abad-abad sebelumnya, misalnya pembaruan Sanusiyah di Afrika Utara. Sedangkan dalam konteks Nusantara, seperti disinggung pada permulaan tulisan ini, tasawuf yang disesuaikan dengan zaman itu terjadi pada abad ke-17 melalui sosok masyhur, Nuruddin ar-Raniri. Orientasi yang dilakukan ar-Raniri jelas berbeda dengan pendahulunya, Fanzuri. Di satu sisi ar-Raniri memberikan penekanan pada aktivitas syariah (*ahl asy-syari'ah*). Sedangkan di sisi lain, Fansuri lebih condong pada praktik-praktik sufisme (*ahl al-haqqah*).

Neosufisme merupakan konsekuensi logis dari perkembangan internal umat Islam, yakni kesadaran tentang perlunya melakukan harmonisasi antara tasawuf pada satu pihak dan syariah (fiqih) pada pihak lainnya (Azra, 2005). Sepanjang abad ke-18 dan ke-19 bangsa-bangsa Eropa mulai meningkatkan penetrasi kolonialisasi terhadap kawasan muslim akibat revolusi industri di Benua Biru tersebut. Sehingga pada saat bersamaan neosufisme mengalami kristalisasi dan radikalisisasi untuk selanjutnya menemukan momentumnya sehingga memunculkan apa yang disebut "tarekat reformis" dan bahkan "tarekat revivalis".

Neosufisme bagi Fazlur Rahman sendiri merupakan deskripsi atas tendensi terjadinya semacam gerakan reformasi dalam tasawuf yang memicu terjadinya "*reformed sufism*" (tasawuf yang telah diperbarui). Sehingga dalam reformasi atau tepatnya pemurnian tersebut,

⁵⁷ Azyumardi Azra, *Tasawuf dan Tarekat*, (2005: 378).

tasawuf lama (*old sufism*) dibersihkan dari karakter ekstatis dan metafisisnya untuk diganti dengan suatu isi yang tak lain adalah ajaran ortodoks.⁵⁸ Azra lantas menegaskan:

Neo-sufisme cenderung memusatkan perhatian kepada rekonstruksi sosio-moral masyarakat Islam sebagai kontras dari tasawuf lama yang menekankan individu daripada masyarakat. Oleh karena itu, neo-sufisme lebih bersifat aktivis dan mempunyai orientasi yang cukup tinggi kepada kehidupan duniawi. Aktivisme ini terlihat dari kecenderungan tokoh neo-sufisme yang berusaha melakukan perubahan dalam masyarakat Islam melalui usaha kaum muslim sendiri daripada menunggu datangnya intervensi dan pertolongan eskatologis dari Tuhan.

Ihwal yang dijabarkan Azra tersebut tampak aktual dalam prosa-prosa Kuntowijoyo terutama cerita-cerita yang digubah pada dasawarsa '90-an dan awal 2000-an (periode ketiga kepengarangan Kuntowijoyo). Di bagian lain isi maklumat sastra profetik, Kuntowijoyo menulis: "Maklumat ini hanyalah satu usaha untuk meningkatkan kualitas sastra Indonesia, supaya sastra lebih berperan dalam masyarakat... Pengarang harus berpartisipasi dalam pada kehidupan bangsa sesuai dengan profesinya."⁵⁹ Dalam *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas* Kuntowijoyo juga menulis:

Usaha ke arah demitologisasi sudah kita kerjakan sejak awal abad ke-20. Untuk memberantas berpikir berdasarkan mitos secara formal, ada dua hal yang sudah kita kerjakan, yaitu memperkenalkan ilmu pengetahuan (Barat) dan gerakan puritanisme dalam agama. Pertama, tentang ilmu pengetahuan itu, seperti kita ketahui bahwa pada awal abad ke-20 pengaruh Zaman Pencerahan sudah mencapai Indonesia. Cita-cita kemajuan (the idea of progress) sudah merasuk pada orang-orang terpelajar... Kedua, gerakan puritanisme jelas-jelas menolak mitos. Muhammadiyah yang didirikan pada 1912 melancarkan pemberantasan TBC (Taklid, Bid'ah, dan Khufarat [dulu ditulis churafat]). Dalam pandangannya mitos-mitos adalah khurafat (takhayul)... memintaminta di makam keramat, memberi sesaji, memelihara pesugihan, memuja danhyang penunggu, dan semacamnya adalah khurafat.⁶⁰

Bagi kalangan Muhammadiyah khurafat diyakini berpotensi memuncak pada syirik. Sedangkan syirik dikategorikan sebagai dosa besar yang tidak diampuni Tuhan. Bagi Kuntowijoyo puritanisme Muhammadiyah telah berhasil melakukan gerakan demitologi. Sebagaimana diketahui, Muhammadiyah lekat dengan rasionalisasi dalam berpikir dan berperilaku. Dalam konteks Indonesia (Nusantara modern), pembaharuan Islam memang tampak dalam langgam Muhammadiyah. Dalam hal ini Muhammadiyah sebagai kelompok modernis yang lahir lebih dulu mempunyai program sosial keagamaan yang intinya

⁵⁸ Dalam wacana ketasawufan terdapat dua aliran, yaitu ortodoks dan heterodoks. Ajaran Fansuri termasuk ke dalam heterodoks. Ajaran *wujudiyah* yang heterodoks ini, segala sesuatu serba Tuhan, bersifat *panteistis-monistis* seperti halnya pada agama Ciwa dan Buddha Mahayana yang telah dikenal sebelum kedatangan Islam di Indonesia (Poesponegoro, 2008: 183-185).

⁵⁹ Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, (2019: 33).

⁶⁰ Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas*, (2019: 104-105).

memandang ulang beberapa tradisi yang sedang berlaku di Indonesia (Bagir & Assyaukanie, 2005). Dengan diwarnai semangat Wahabi dan pembaharuan Ibnu Taimiyah, Ahmad Dahlan sang pendiri gerakan ini bersumpah memerangi khurafat dan bidah, yang dalam hematnya merupakan sumber keterbelakangan umat, terutama muslim di Indonesia. Dalam konteks ini, Muhammadiyah mencitrakan dirinya sebagai kelompok yang menginginkan perubahan. Sedangkan kompartiot, Nahdlatul Ulama, merupakan komunitas lain yang justru khawatir dan cemas akan perubahan yang didambakan oleh kalangan Muhammadiyah.

Bachtiar (2015) dalam *Gagasan dan Manifestasi Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah* menulis bahwa di dalam Muhammadiyah terdapat beberapa sosok yang mengenalkan konsep-konsep baru dalam menerjemahkan keislaman mereka, yaitu Amien Rais dengan konsep "tauhid sosial", Kuntowijoyo dengan "ilmu sosial profetik" yang dalam kesusastraan menjadi sastra profetik, Moeslim Abdurrahman dengan "Islam Transformatif", dan Abdul Munir Mulkan dengan "Sufitisasi Syariah". Semuanya, "...memproduksi karya yang sangat bernafaskan "Neo-Sufisme" sebagai bagian dari keterlibatan mereka dalam gerakan."⁶¹

Penutup

Kemunculan Islam di Nusantara ditandai dengan penetrasi gerakan tarekat yang dimotori oleh kalangan sufi.⁶² Artinya, Islam pada tahap awal lekat dengan aktivitas sufisme. Burhanuddin mencatat terdapat perbedaan mencolok dalam corak pengislaman Nusantara di wilayah Melayu dan wilayah Jawa. Perbedaan itu tampak dalam penggambaran hadirnya Islam yang ditampilkan karya-karya sastra yang dihasilkan masing-masing wilayah. Melalui *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* digambarkan peradaban Melayu (seperti) baru dimulai sejak kedatangan Islam. Sebaliknya, seperti digambarkan dalam *Serat Centhini*, Jawa menggambarkan kehadiran Islam sebagai rangkaian (kelanjutan) dari peradaban yang telah dirintis sejak animisme, hinduisme, dan buddhisme. Hal tersebut bisa dimaknai Jawa memiliki perilaku sinkretisme dan panteisme yang lebih khas dibandingkan dengan Melayu.

Pada tahap berikutnya, dinamika internal umat Islam yang dirintis di pusat-pusat peradaban Islam menyebabkan perubahan cara pandang beragama. Geliat pembaruan sesungguhnya mulai terjadi. Sedangkan kolonialisme Eropa yang dilihami gerakan Renaissance turut serta memicu pembaruan dalam umat Islam. Pembaruan itu selain memiliki agenda pemurnian (puritanisme) dalam teologi Islam, juga menuntut pemaksimalan fungsi

⁶¹ Hasnan Bachtiar (2015: 158) dalam *Gagasan dan Manifestasi Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah: Sebuah Analisis Teoritik*.

⁶² Alwi Shihab, *Islam Sufistik "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini* (2001).

rasio yang sempat diabaikan. Kemunculam gerakan neosufisme bisa diartikan sebagai respon umat untuk menangkal, mengimbangi atau bahkan mengalahkan pengaruh luar (Eropa) yang mengancam eksistensi Islam. Dengan kata lain, sufisme berperan sebagai peneroka sedangkan neosufisme sebagai pemelihara warisan yang diusahakan kalangan pertama.

Dalam konteks Nusantara, gerakan pembaruan (pemurnian) Islam itu termanifestasi terutama dalam organisasi Muhammadiyah. Istilah-istilah, seperti "tauhid sosial", "ilmu sosial profetik", "Islam Transformatif", dan "Sufitisasi Syariah" merupakan gagasan pembaruan untuk menyinkronkan (revivalis) Islam dengan latar modernisme yang positif, empiris dan rasional. Dasawarsa '70-an menjadi penting dalam konteks pembahasan ini. Howell (2001) mencatat bahwa dalam dasawarsa tersebut muncul gerakan penyesuaian Islam dengan semangat zaman (*Islamic revival*).⁶³ Sedangkan dasawarsa berikutnya, Bagir (2005) mencatat, ditandai oleh kecenderungan pewacanaan Islam sebagai ilmu (islamisasi ilmu sebagai gerakan).⁶⁴ Kuntowijoyo hadir di tengah-tengah latar Islam yang tengah berbenah itu. Awalnya Kuntowijoyo menggagas transendental dalam sastra sebagaimana tampak dalam karya-karya yang diproduksinya pada dasawarsa '60-an dan '70-an. Dikemudian hari gagasan tersebut ia sangkal dengan gagasan profetik dalam sastra (juga ilmu sosial) sebagaimana tampak dalam karya-karya dasawarsa '90-an dan 2000-an awal. Sebagai sastrawan, cendekiawan, serta akademisi Kuntowijoyo sadar tantangan umat Islam bukan semata perkara bidah (internal) yang dogmatis, melainkan modernisme (eksternal) yang erat dengan pelibatan dan pemaksimalan fungsi akal-budi (rasio).

Dalam pengantar bukunya, *Hampir Sebuah Subversi*, Kuntowijoyo menyinggung cerpen legendaris yang digubah A.A. Navis, *Robohnya Surau Kami*. Secara singkat, cerpen itu mengisahkan nasib malang penjaga musalla, Ajosidi, yang mengakhiri hidupnya dengan cara bunuh diri. Rupanya pengalaman cerita Navis tersebut amat membekas dalam diri Kuntowijoyo, yang sedikit-banyak memiliki kesamaan dengan motif-motif karyanya, baik berupa karya sastra dan non-sastra. Di lain pihak, cerita Navis tentang sosok Ajosidi ingin mengungkapkan bahwa di zaman modern kita tak hanya bisa menjumpai Tuhan di tempat peribatan (sakral) seperti masjid atau musalla. Tapi di tempat-tempat seperti pasar, kota, dan sebagainya (profan). Tuhan juga bersemayam dimana-mana dan kita bisa menjumpai disana. Semua itu amat bergantung sejauh mana kita memahami hakikat kehidupan. Persis seperti diungkapkan Subagio Sastrowardoyo dalam sajaknya, *Dewa Telah Mati*:

⁶³ Julia Day Howell, *Sufisme and the Indonesian Islamic Revival* (2001: 701). Sedangkan cendekiawan muslim Indonesia seperti Jalaluddin Rakhmat, misalnya, menulis *Reformasi Sufistik: "Halaman Terakhir" Fikri Yathir*.

⁶⁴ Zainal Abidin Bagir, *Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan* (2005: 152-158).

*Tak ada dewa di rawa-rawa ini
Hanya gagak yang mengakak malam hari
Dan siang terbang mengitari bangkai
petapa yang terbunuh dekat kuil.*

Dalam gerak pembaratan (istilah ini sering dipakai Lombard dalam *Nusa Jawa Silang Budaya*) yang dirintis sejak kolonialisme (dan berlanjut hingga sekarang, postkolonialisme) Dunia Ketiga, orang Timur, kita senantiasa dipaksa untuk memilah ruang (*space*) antara yang profan dan sakral. Imbas yang tidak terelakkan muncul ironi, seperti kemudian umat Islam jamak yang terjebak untuk memahami masjid sebagai kata benda (bangunan/ruang) yang rigid dan kaku, bukan lagi kata sifat (tempat sujud) yang dinamis dan cair. Sehingga melalui terminologi profetik yang triadik—liberasi, humanisasi, transendensi—Kuntowijoyo seolah-oleh hendak mengajak umat Islam kembali memeriksa ruang-ruang pengalaman, spiritual yang terbarukan. Profetik Kuntowijoyo bukan tentang transendental (semata tentang ketuhanan, keberagaman, dan keakhiratan), melainkan suatu perimbangan (atau justru peleburan) antara keduniawian dan keakhiratan sebagai kesatuan integral tanpa marka yang memisahkan.***

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik dkk., (ed.). 2005. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (jilid 4). Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- , 2005. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara* (jilid 5). Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- , 2005. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Dinamika Masa Kini* (jilid 6). Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- , 2015. *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia 1: Akar Historis dan Awal Pembentukan Islam*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Ansari, Ali. 1999. *Tasawuf dalam Sorotan Sains Modern*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Anwar, Wan. 2007. *Kuntowijoyo: Karya dan Duniannya*. Jakarta: PT Grasindo.
- Aveling, Harry. 2002. *Rumah Sastra Indonesia*. Magelang: Penerbit Indonesia Tera.
- Azra, Azyumardi. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*. Jakarta: Kencana.

- Bachtiar, Hasan. 2015. Gagasan dan Manifestasi Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah: Sebuah Analisis Teoritik. *Jurnal Ilmu-Ilmu Islam Afkaruna*, Vol. 11 (2): 157-194.
- Carey, Peter. 2011. Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Jawa, (1785-1855). Jakarta: KPG.
- Durachman, Memen. 1996. *Khotbah di Atas Bukit, Novel Gagasan Karya Kuntowijoyo*. Depok: Program Studi Ilmu Susastra Bidang Ilmu Budaya, Program Pascasarjana Universitas Indonesia (Tesis).
- Fang, Liaw Yock. 2013. *A History of Classical Malay Literature*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Hadi, Abdul W.M. 1999. *Kembali Ke Akar, Kembali Ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus.
- Howell, Julia Day. 2001. Sufism and the Indonesian Islamic Revival. *The Journal of Asian Studies* 60, no.3 (August 2001): 701-729.
- Iqbal, Muhammad. 1983. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*. Jakarta: N.V. Bulan Bintang.
- Kartodirdjo, Sartono. 1987. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900* (Jilid 1). Jakarta: Penerbit PT Gramedia.
- 2015, *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Kompas. 2016. *Laki-Laki yang Kawin dengan Peri: Cerpen Pilihan Kompas 1995*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- 2016. *Pistol Perdamaian: Cerpen Pilihan Kompas 1996*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Kuntowijoyo. 1992. *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- , 2003. *Khotbah di Atas Bukit*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- , 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- , 2006. *Islam Sebagai Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- , 2019. *Maklumat Sastra Profetik*. Yogyakarta: Diva Press.
- , 2019. *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas*. Yogyakarta: Diva Press.
- Lasch, Scott. 1990. *Sociology of Postmodernism*. New York: Routledge.
- Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa Silang Budaya*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Poesponegoro, Marwati Djoenoed dkk. 2010. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1999. *Reformasi Islam: "Halaman Akhir" Fikri Yathir*. Bandung: Pustaka Hidayah.

- Ricklefs, M.C. 2011. *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Riyadi, Abdul Kadir. 2015. *The Phenomenology of Tasawuf: On Islam as a Cosmic Religius*. Surabaya: Idea Pustaka.
- Sapuroh. 2013. *Anasir Profetik dalam Tiga Cerpen Kuntowijoyo*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Program Studi Indonesia, Universitas Indonesia (skripsi).
- Sastrowardoyo, Subagio. 1995. *Dan Kematian Makin Akrab: Pilihan Sajak*. Jakarta: PT Grasindo.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap serat Wirird Hidayat Jati*. Jakarta: Penerbit Uiniversitas Indonesia.
- 1997. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Sutrisno, Sulastin dkk. (ed.). 1991. *Bahasa, Sastra, Budaya: Ratna Manikam Untaian Persembahan kepada Prof. Dr. P. J. Zoetmulder*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Zulaicha, Lilik. 2006. *Tarekat dan Perubahan Sosial: Studi Gerakan Tarekat Syatariyah di Jawa Akhir Abad XIX-XX*. Malang: Bahtera Press.