

Gagasan Sastera Islam (Profetik) Oleh Kuntowijoyo

Discourse Of Islamic Literature By Kuntowijoyo

Mohamad Yazid Abdul Majid¹, Pabiyah Toklubok @ Hajimaming² & Mohd Faizal Musa³

ABSTRAK

Fenomena sastera Islam bermula di Indonesia sekitar 1970-an. Salah satu gagasan sastera Islam yang muncul di Indonesia adalah Gagasan Sastera Profetik yang dikemukakan oleh sasterawan terkenal, Kuntowijoyo. Makalah ini menyorot latar belakang gagasan tersebut yang bertitik tolak dari ayat 110 surah Ali 'Imran dan bertujuan meniru perilaku Nabi Muhammad SAW. Tiga etika utama yang dipetik oleh Kuntowijoyo daripada ayat tersebut iaitu amar makruf (humanisasi), nahi mungkar (liberasi), dan al-Iman billah (transendensi). Selain itu, makalah juga menjelaskan konsep kaffah yang menjadi 'kemuncak' bagi menghasilkan sesebuah karya Sastera Profetik.

Kata Kunci: *Sastera Islam; Profetik; etika; transcendental; kaffah*

ABSTRACT

The phenomenon of Islamic literature began in Indonesia in the 1970s. One of the discourses of Islamic literature that emerged in Indonesia is Prophetic Literature as proposed by Kuntowijoyo. This essay highlights the idea that starts from verse 110 of surah Ali 'Imran and aims to replicate the behavior of the Prophet Muhammad. Three major ethical quoted by Kuntowijoyo of that verse, that is, amar makruf (humanization), nahi mungkar (liberation) and al-Iman billah (transcendence). In addition, the essay also explains the concept of kaffah as 'peak' in order to produce a work of Prophetic Literature.

Keyword: *Islamic literature; Prophetic; ethic; trancendental; kaffah*

Pendahuluan

Konsep sastera Islam mula giat diperbincangkan di Malaysia pada akhir dekad 1970-an setelah Shahnnon Ahmad menulis artikel pendeknya dalam *Dewan Bahasa* keluaran Julai 1977 bertajuk "Sastera Islam" (1977:426-427). Lontaran awal pemikiran Shahnnon dalam tulisannya itu menjadi perbincangan hangat dan wacana sastera Islam akhirnya mendapat perhatian secara meluas dalam kesusasteraan Melayu. Pelbagai tokoh dan pengkritik sastera tampil memberikan definisi dan prinsip gagasan masing-masing berkenaan sastera Islam. Fenomena tersebut turut menggalakkan pertumbuhan gagasan dan teori sastera Islam rentetan

¹ Mohamad Yazid Abdul Majid, Sarjana Universiti Malaya, Pensyarah, Jabatan Pendidikan Islam & Moral, IPG Kampus Pendidikan Teknik, akhtarzaid@gmail.com

² Pabiyah Toklubok @ Hajimaming, PhD Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Pensyarah Kanan, Jabatan Bahasa Asing, Fakulti Bahasa Moden & Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, pabiyah@upm.edu.my

³ Mohd Faizal Musa, PhD Universiti Kebangsaan Malaysia, Fello Penyelidik, Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), Universiti Kebangsaan Malaysia, kajianakademikft@gmail.com

daripada polemiknya yang masih berterusan. Antara gagasan sastra Islam yang diutarakan oleh sarjana Malaysia seperti gagasan Sastra Islam oleh Shahnnon Ahmad sendiri, Teori Pengkaedahan Melayu oleh Hashim Awang (1989), Teori Kritikan Melayu-Islam oleh S. Othman Kelantan (1989), Gagasan Persuratan Baru oleh Mohd Affandi Hassan (1992), Teori Takmilah oleh Shafie Abu Bakar (1997), Teori Sastra Taabudiyah oleh Abdul Rahman Napiah (2001), dan Teori SPB4L oleh Mohd Yusof Hassan (2002).

Selain di Malaysia, fenomena serupa turut berlaku di Indonesia. Menurut Abdul Hadi W.M (1992), fenomena sastra Islam di Indonesia dapat diperhatikan dengan jelas sekitar tahun 70-an apabila para penulis ketika itu mulai cenderung menggarap karya-karya berunsur kesufian. Fenomena tersebut juga antara lainnya turut melahirkan beberapa gagasan sastra Islam seperti gagasan Sastra Profetik oleh Kuntowijoyo⁴ (1982), Sastra Pencerahan oleh Danarto (1984), Sastra Terlibat Luar Dalam oleh M. Fudoli Zaini (1985), dan Sastra Sufi atau Sastra Tasawuf oleh Abdul Hadi W.M. (1989).

Gagasan Sastra Profetik dikemukakan pertama kali oleh Kuntowijoyo dalam tulisannya, "Saya Kira Kita Memerlukan Juga Sebuah Sastra Transendental" (1982:4). Tulisan dalam bentuk makalah itu dibentangkannya dalam program Temu Sastra pada 6 hingga 8 Disember 1982 di Taman Ismail Marzuki, Jakarta. Pada mulanya, Kuntowijoyo menamakannya 'Sastra Transendental', namun istilah itu kemudiannya ditukar kepada 'Sastra Profetik' oleh Kuntowijoyo sendiri sebelum kematiannya dalam tulisan terakhirnya "Maklumat Sastra Profetik" yang tersiar dalam majalah *Horison* edisi Mac 2005. Gagasan ini dinamakan Sastra Profetik kerana mengambil sempena perkataan *prophet* atau nabi sekali gus bertujuan meniru perbuatan Nabi Muhammad SAW dalam melaksanakan tugas kenabiannya menyampaikan risalah Islam.

Penerimaan warga sastra Indonesia terhadap gagasan tersebut dinyatakan oleh Mohd Faizal Musa dalam bukunya, *Wacana Sastra Islam di Malaysia dan Indonesia*:

Merujuk kepada wacana sastra Islam di Indonesia, jelas gagasan Sastra Transendental, berbanding dengan gagasan lain, mendapat sambutan yang paling hangat dalam kalangan warga sastra di negara tersebut.

(2012:168)

Sebagai sebuah gagasan sastra Islam yang sudah lama diperbahaskan, Sastra Profetik juga mendapat sokongan dan perakuan daripada beberapa tokoh sastra di Indonesia seperti S. Bashri, Abdul Hadi W.M, Danarto dan M. Fudoli Zaini. Mereka turut melanjutkan perbahasan mengenai gagasan yang diutarakan Kuntowijoyo.

⁴ Kuntowijoyo (1942-2005) merupakan seorang pengarang Indonesia terkemuka. Beliau memulakan karier penulisannya menerusi novel bersirinya *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* yang terbit di harian *Jihad* sekitar tahun 1966 (Kuntowijoyo, 2006:117). Meskipun memiliki kemampuan mengarang dalam pelbagai genre, namun beliau ternyata lebih menyerlah dalam genre cerpen. Selain dikenali sebagai sasterawan, Kuntowijoyo juga merupakan pakar sosiologi, budayawan dan sejarawan yang disegani di peringkat nasional dan antarabangsa. Beliau memperoleh pendidikan dalam bidang sejarah sehingga beroleh ijazah doktor falsafah dalam bidang tersebut dari Universiti Columbia, Amerika Syarikat. Selanjutnya, Kuntowijoyo menerima Hadiah Seni daripada Pemerintah Daerah Istimewa Jogjakarta pada tahun 1986, dan kemudiannya dianugerahkan SEA Write Award oleh kerajaan Thailand pada tahun 1999 (Wan Anwar, 2007:2-3).

Makalah ini bertujuan untuk membincangkan lebih lanjut berkaitan gagasan Sastera Profetik janaan Kuntowijoyo tersebut. Justeru, perbincangan selanjutnya dibahagikan kepada a) Latar Belakang Gagasan Sastera Profetik; b) Etika Profetik; dan c) Konsep Kaffah.

Latar Belakang Gagasan Sastera Profetik

Secara umumnya, cetusan awal idea gagasan Sastera Profetik berpunca daripada ungkapan penyair Pakistan, Muhammad Iqbal dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* yang kemudiannya diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam* (1988). Dalam buku tersebut, Iqbal telah memetik kata-kata seorang sufi bernama Abdul Quddus dari Ganggah yang mengagumi Nabi Muhammad SAW dalam peristiwa Isra' dan Mi'raj (2006: 8):

Muhammad dari jaziratul Arab telah mi'raj ke langit yang setinggi-tingginya dan kembali. Demi Allah aku bersumpah bahwa sekiranya aku sampai mencapai titik itu, pastilah aku sekali-kali tidak hendak kembali lagi.

(Muhammad Iqbal, 1988:177)

Berdasarkan petikan Muhammad Iqbal tersebut, Kuntowijoyo melihat bahawa Nabi Muhammad SAW telah sampai ke makam yang tertinggi ketika berlakunya *mi'raj*, namun baginda kembali ke dunia demi melaksanakan tugas-tugas kerasulannya (2001:363). Kuntowijoyo turut menjelaskan pemahamannya terhadap tulisan Iqbal itu di dalam bukunya, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* sebagaimana berikut:

... Seandainya Nabi itu seorang mistikus atau sufi, kata Iqbal, tentu beliau tidak ingin kembali ke bumi, kerana telah merasa tenteram bertemu dengan Tuhan dan berada di sisi-Nya. Nabi kembali ke bumi untuk menggerakkan perubahan sosial, untuk mengubah jalannya sejarah. Beliau memulai suatu transformasi sosial budaya, berdasarkan cita-cita profetik.

(1991:289)

Sehubungan itu, Kuntowijoyo berpandangan bahawa meskipun Nabi Muhammad SAW sudah menghadap Allah SWT dan menyaksikan sendiri keagungan-Nya tatkala melalui peristiwa Isra' dan Mi'raj, namun baginda tetap mahu kembali ke bumi demi melaksanakan tanggungjawabnya sebagai seorang rasul. Dengan ungkapan lain, walaupun baginda sudah tiba di destinasi yang diidam-idamkan oleh seorang ahli sufi atau mistikus iaitu berada di makam yang tertinggi di sisi Tuhan, namun baginda turun dan pulang semula ke bumi untuk berdakwah kepada umat manusia agar menyahut seruan Islam. Nabi Muhammad SAW sentiasa patuh dengan tugasnya iaitu memberi peringatan kepada umat manusia yang merupakan matlamat kerasulan.

Seperti yang telah dinyatakan terdahulu, gagasan ini dinamakan Sastera Profetik lantaran perkataan 'profetik' yang bermaksud kenabian. Pemilihan istilah 'sastera Profetik' itu pastinya dilakukan oleh Kuntowijoyo dengan penuh sedar dan memiliki alasannya yang tersendiri. Hal ini dinyatakan oleh Wan Anwar (2007: 158), "dengan istilah profetik agaknya Kuntowijoyo ingin menegaskan bahawa gagasannya ditekankan pada perilaku Nabi sendiri: mengurus dunia (umat) dan menghamba kepada Tuhan! Dan itulah yang juga selayaknya

dilakukan manusia, mengikuti sunah Nabi, khususnya dalam konteks aplikasi kegiatan menulis sastra.”

Pemilihan istilah profetik dalam gagasan Kuntowijoyo ini juga tidak keterlaluan, malah bersesuaian dengan ayat ke 21 dalam surah al-Ahzab yang berbunyi: “*Sesungguhnya, telah ada pada diri Rasulullah itu teladan yang baik bagimu iaitu bagi orang yang mengharapkan rahmat Allah dan (kedatangan) hari kiamat serta yang banyak mengingati Allah.*”

Peranan Rasulullah SAW sebagai *uswah hasanah* atau contoh ikutan terbaik kepada umat manusia sememangnya merupakan suatu rahmat kepada seluruh alam semesta sebagaimana yang dinyatakan oleh Allah SWT dalam surah al-Anbiya’ ayat 107 yang bermaksud: “*Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.*”

Sebagaimana yang dinyatakan terdahulu, sebelum istilah ‘sastera Profetik’ dimuktamadkan penggunaannya oleh Kuntowijoyo dalam tulisan terakhirnya yang kemudiannya dibukukan dengan judul yang sama - *Maklumat Sastra Profetik*, beliau pernah menggunakan istilah ‘sastera Transendental’ untuk gagasannya. Wan Anwar (2007:153) berpendapat, “apa yang digagas dalam sastra transendental pada dasarnya tidak berbeda jauh dengan konsep sastra profetik. Atau bisa dikatakan sastra profetik merupakan penyempurnaan konsep Kuntowijoyo mengenai sastra yang mengupayakan manusia berpijak di bumi (terlibat dengan masalah-masalah manusia/sosial) sekaligus menjangkau langit (terkait dengan kesadaran transendensi adanya Tuhan)”.

Terdahulu daripada itu, sebelum Kuntowijoyo memperkembangkan gagasan tersebut, beliau yang juga seorang ahli sosiologi telah mengenengahkan ideanya yang dinamakan Ilmu Sosial Profetik. Idea tersebut, menurut (Kuntowijoyo, 1991:289), terinspirasi dari tulisan-tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Garaudy⁵. Dari pemikiran Garaudy, Kuntowijoyo menemukan falsafah profetiknya; manakala dari pemikiran Muhammad Iqbal pula beliau mengambil etika profetiknya (iaitu kutipan Iqbal berkaitan ahli sufi bernama Abdul Quddus dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*). Justeru, seperti Ilmu Sosial Profetik, gagasan Sastera Profetik juga berpunca dari sumber atau titik permulaan yang sama, iaitu perilaku Nabi Muhammad SAW. Walau bagaimanapun, makalah ini hanya akan menjuruskan perbincangan kepada gagasan Sastera Profetik dalam konteks kesusasteraan Islam.

Etika Profetik

Dalam *Maklumat Sastra Profetik* (2006), Kuntowijoyo menggariskan tiga Etika Profetik. Menurut Kuntowijoyo (2006:8), etika tersebut ditemuinya dalam al-Quran menerusi surah Ali ‘Imran ayat 110 yang terjemahannya sebagaimana berikut:

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk (faedah) manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah.

⁵ Roger Garaudy (17 Julai 1913 - 13 Jun 2012) merupakan ahli falsafah Perancis yang pada asalnya berfahaman komunis. Namun beliau akhirnya memeluk Islam pada 1982 dan menghasilkan lebih 500 buah buku.

Dalam ayat yang membicarakan tentang *khayra ummat* (umat terbaik) itu, Kuntowijoyo menemukan tiga muatan nilai atau etika yang menjadi intipati utamanya, yaitu *amar makruf* yang bermaksud menyuruh kepada kebaikan, *nahi mungkar* yang bermaksud mencegah kemungkaran, dan *tu'minuna billah* atau *al-Iman billah* yang bermaksud beriman kepada Allah. Berdasarkan pemahamannya terhadap ayat tersebut juga, beliau selanjutnya telah menyesuaikan dan menamakan semula ketiga-tiga etika itu kepada tiga istilah moden iaitu; i) *amar makruf* kepada *humanisasi*; ii) *nahi mungkar* kepada *liberasi*; dan iii) *al-Iman billah* kepada *transendensi*.

Penyesuaian istilah moden ini sengaja dipadankan oleh Kuntowijoyo bagi memudahkan penghuraian dan pemahaman terhadap ketiga-tiga Etika Profetik yang dipetikanya daripada ayat tersebut. Penggunaan istilah semasa yang tepat dan dapat difahami oleh masyarakat dilakukannya dengan penuh sedar sebagaimana penjelasannya dalam petikan di bawah:

Tentu saja, ayat ini berlaku umum, tidak saja untuk kesenian, tetapi juga untuk kebudayaan, politik dan sebagainya. Ayat ini kita sebut profetik, karena tugas Rasul ialah untuk menyelamatkan manusia, tidak untuk keselamatan dirinya sendiri. Mari kita tafsirkan ayat ini dengan bahasa kontemporer supaya lebih mudah dipahami, lebih luas jangkauannya, dan sekaligus lebih spesifik, yaitu humanisasi untuk *amar ma'ruf*, liberasi untuk *nahi munkar*, dan transendensi untuk *tu'minuna billah*.

Kuntowijoyo, 2001:152)

Berdasarkan perenggan dan hujah di atas, maka jelaslah bahawa gagasan ini ditunjangi oleh tiga Etika Profetik iaitu humanisasi, liberasi dan transendensi. Penerapan diksi-diksi moden tersebut juga sengaja disarankan oleh Kuntowijoyo agar mudah untuk difahami, dijelaskan, dan diperincikan kepada khalayak sastera. Kuntowijoyo kemudiannya menambah, "Etika Profetik yang berisi tiga hal, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi itu, menjadi pelayan bagi seluruh umat manusia, *rahmatan lil'alamin*. Liberalisme akan memilih humanisasi, Marxisme liberasi, dan kebanyakan agama transendensi. Etika Profetik menginginkan ketiga-tiganya" (2006: 8-9).

Barangkali akan timbul kekeliruan terhadap istilah dan isme moden yang ditampilkan oleh Kuntowijoyo dalam ayat di atas. Namun beliau tidak sama sekali bermaksud menerapkan isme-isme moden ke dalam Sastera Profetik. Apa yang dimaksudkan "liberalisme akan memilih humanisasi" ialah kecenderungan golongan pendokong Liberalisme hanya kepada aspek-aspek kemanusiaan sahaja. Sementara maksud "Marxisme liberasi" ialah golongan yang berfahaman Marxisme akan lebih mengutamakan kebebasan, keadilan dan kesamaan hak. Dan "kebanyakan agama transendensi" pula bermaksud kecenderungan golongan agamawan yang lebih transendental serta menekankan aspek ibadah dan hubungan dengan Tuhan sahaja. Ternyata ketiga-tiga etika iaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi berbeza aliran dan fahamannya. Justeru Kuntowijoyo mahu menyatukan ketiga-tiga etika yang saling bertentangan dan terpisah itu agar bersepadu dan saling lengkap-melengkapi bagi membentuk Etika Profetik.

Di samping itu, Kuntowijoyo tidak mahu istilah-istilah agama difahami secara sempit sebagaimana sebelumnya. Tambahnya lagi, "dalam Islam, sejumlah agenda baru diperlukan supaya agama 'sesuai' dengan perubahan-perubahan, yaitu supaya unsur muamalahnya tidak

ketinggalan zaman” (2001:21). Lantaran itu, beliau juga secara sadar tidak membataskan tiga ungkapan – iaitu *amar makruf*, *nahi mungkar*, dan *al-Iman billah* – yang menjadi intipati ayat tersebut berdasarkan konsep yang difahami sebelumnya, sebaliknya cuba mencetuskan pembaharuan dengan istilah yang lebih moden, dekat dan sesuai dengan masyarakat zaman kini. Secara tidak langsung, bagi golongan yang selama ini beranggapan bahawa humanisasi, liberasi dan transendensi itu sesuatu yang moden dan Barat sifatnya, akan mendapati bahawa al-Quran dan Islam rupa-rupanya sudah lebih dahulu menyatakan etika-etika yang boleh disesuaikan dengan isme-isme tersebut. Sebagai agama yang syumul, Islam memiliki ketigatiganya sekaligus.

i) *Amar Makruf* (Humanisasi)

Terdapat perbezaan pendapat dalam kalangan ulama dalam memberi makna kepada perkataan makruf. Antaranya, M. Dawam Rahardjo dalam *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata* (1996) memetik Al-Asfahani mengatakan bahawa makruf adalah nama (yang digunakan) untuk setiap perbuatan baik menurut akal fikiran atau menurut syarak. Hamka pula berpendapat, perkataan makruf berasal dari perkataan ‘urf yang bermaksud ‘yang dikenal’, atau ‘yang dapat dimengerti dan dapat difahami serta diterima oleh masyarakat’ (1996:627).

Menurut *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata* (1996) kalimah makruf kerap ditemui dalam al-Quran, iaitu sebanyak 39 kali. Manakala ungkapan *amar makruf* yang disusuli ungkapan *nahi mungkar* berulang sebanyak sembilan kali. Meskipun memiliki erti yang banyak mengikut konteks sesuatu ayat, namun makna makruf masih berlegar-legar dalam erti pokoknya iaitu ‘segala yang dapat memberikan ketenangan dan ketenteraman jiwa’ dan ‘berkesinambungan’ (2007:534). Justeru, apa yang dapat dirumuskan, istilah makruf dalam al-Quran hanya digunakan apabila merujuk hubungan antara sesama manusia, baik dalam ruang lingkup kekeluargaan mahupun dalam ruang lingkup kemasyarakatan. Sesuatu perkara yang baik jika dilakukan dan diterima dengan positif oleh masyarakat serta tidak melanggar batasan agama dan adat sesuatu tempat adalah dianggap sebagai makruf.

Manakala Kuntowijoyo pula berpendapat, “amar ma‘ruf dalam bahasa sehari-hari dapat bererti apa saja, dari yang sangat individual seperti berdoa, berzikir dan solat, sampai yang semi-sosial, seperti menghormati orang tua, menyambung persaudaraan dan menyantuni anak yatim serta bersifat kolektif seperti mendirikan *clean government*, mengusahakan jamsostek, dan membangun sistem *social security*” (2001:364). Namun begitu, seperti yang dinyatakan terdahulu, beliau sengaja menterjemahkan *amar ma‘ruf* secara kreatif kepada istilah humanisasi agar lebih mudah difahami dan spesifik.

Humanisasi pula berasal dari perkataan Latin iaitu *humanitas* yang bererti ‘makhhluk manusia’ dan ‘kondisi menjadi manusia’ (2004:364). *Kamus Dewan Edisi Keempat* mentakrifkan humanisme dengan maksud: i) sifat perikemanusiaan; ii) faham (pendirian, sistem) yang mengutamakan nilai-nilai, kepentingan, dan maruah manusia (dan tidak mementingkan nilai-nilai atau kekuasaan lain)⁶. Bagi Kuntowijoyo, humanisasi bermaksud ‘memanusiakan manusia, menghilangkan “kebendaan”, ketergantungan, kekerasan dan kebencian dari manusia. (2001: 364-365). Dalam bahasa yang lebih mudah, humanisasi adalah mendorong atau melakukan kebaikan yang diterima secara positif oleh semua orang.

⁶ <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=humanisme> (Diakses pada 21/01/2016)

Lawan kepada humanisasi ialah dehumanisasi. Jika merujuk kepada *Kamus Bahasa Indonesia*, dehumanisasi bererti ‘penghilangan harkat manusia’⁷. Menurut Kuntowijoyo (2001:97), dehumanisasi adalah salah satu gejala modernisasi yang mengakibatkan tindakan dan perilaku manusia dikuasai oleh naluri bawah sedarnya. Menurut beliau lagi, humanisasi diperlukan kerana masyarakat kini semakin ketara menuju ke arah dehumanisasi. Antara punca berlakunya dehumanisasi pada zaman moden ini termasuklah ‘egosentrisme’, ketaasuban, keterujaan atau pemujaan melampau terhadap ‘keinginan individual’ dan teknologi yang akhirnya mengakibatkan manusia kehilangan nilai manusiawinya kerana menganggap manusia yang lain sebagai objek atau benda (2001:258-259). Selanjutnya, Kuntowijoyo beranggapan bahawa dehumanisasi yang melanda masyarakat moden menyebabkan terbentuknya ‘manusia mesin’, ‘manusia dan masyarakat massa’ dan ‘budaya massa’ (2006:9).

Sejajar dengan pengertian ‘humanisasi’ yang sedemikian, justeru Sastera Profetik bertujuan mendorong kembali manusia moden ke arah kebaikan atau kemanusiaan. Namun usaha itu bukan mudah lantaran para sasterawan yang mahu ‘memanusiakan kembali manusia’ dan ‘menyeru ke arah kebaikan’ akan berhadapan dengan gejala dehumanisasi dan ‘masyarakat abstrak’ yang sudah terjebak dengan pelbagai gejala teknologi dan budaya massa. Oleh yang demikian, etika humanisasi yang ditampilkan juga haruslah menerusi simbol yang abstrak.

ii) *Nahi Mungkar* (Liberasi)

Lawan kepada makruf ialah mungkar. *Al-Mu’jam al-Wasit* mentakrifkan mungkar dengan maksud ‘setiap yang dihukumkan buruk oleh akal yang waras’. Manakala menurut Hamka, *mungkar* membawa maksud “yang dibenci, yang tidak disenangi, yang ditolak oleh masyarakat, karena tidak patut, tidak pantas” (M. Dawam Rahardjo, 1996:634). Antara ayat al-Quran yang sering dipetik dan menyebut perkataan mungkar terkandung dalam surah al-Ankabut ayat 45: “Sesungguhnya solat itu mencegah orang dari perbuatan keji (*fahsya*) dan *mungkar*”. Dalam menjelaskan pengertian perkataan mungkar juga, para ulama sering mengasosiasikannya dengan sebuah hadis Rasulullah SAW yang masyhur berbunyi:

Barangsiapa di antara kamu melihat sesuatu yang mungkar, hendaklah merubah dengan tangannya. Jika tidak sanggup, hendaknya ia merubah dengan lidahnya. Jika ia tidak sanggup juga, maka hendaklah ia merubah dengan hatinya. Dan itu adalah selemah-lemah iman.

(al-Nawawi, 1996: 211)

Daripada dua nas di atas, dapatlah difahami bahawa perkataan mungkar merujuk kepada perbuatan negatif yang salah dan tidak diterima oleh agama dan masyarakat serta mesti dicegah. Ia lawan kepada perkataan makruf. Malahan Hamka menegaskan bahawa kedua-duanya tidak boleh dipisahkan dan ditentukan berdasarkan pendapat umum (M. Dawam Rahardjo, 1996:625).

Sebagaimana ungkapan *amar makruf* yang dipadankan dan disesuaikan oleh Kuntowijoyo dengan istilah humanisasi, ungkapan *nahi mungkar* pula dipadankan dengan istilah liberasi. Istilah tersebut berasal dari perkataan Latin iaitu *liberate* yang bermaksud

⁷ <http://kamusbahasaIndonesia.org/dehumanisasi> (Diakses pada 21/01/2016)

‘memerdekakan’ atau ‘pembebasan’. *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2007:935) mentakrifkannya sebagai ‘fahaman yang bersifat condong kepada kebebasan dan pemerintahan yang demokratik’ dan ‘bersifat atau berpandangan bebas, berpandangan terbuka (tidak terkongkong kepada sesuatu aliran pemikiran).

Menurut Kuntowijoyo, liberasi atau *nahi mungkar* merupakan etika yang paling penting daripada sejarah Rasulullah SAW. Namun begitu, etika tersebut sering ditinggalkan dan dijauhi oleh para seniman kerana mereka bimbang akan dilabel sebagai pihak oposisi, berhaluan kiri, radikal, fundamentalis dan sebagainya. Liberasi atau dalam bahasa mudahnya ‘mencegah kemungkaran’ sewajarnya difahami dengan makna yang lebih luas. Antaranya, seperti usaha pembebasan dan penentangan terhadap eksploitasi ekonomi, penindasan kelas, kezaliman pemerintah, pelanggaran hak asasi manusia, dan diskriminasi terhadap gender, etnik atau pegangan politik. (2001:260).

Selanjutnya, Kuntowijoyo berpandangan bahawa liberasi akan berhadapan dengan dua ‘cabaran’ (Kuntowijoyo menggunakan istilah ‘kekuatan’), iaitu ‘cabaran eksternal’ dan ‘cabaran internal’. Kedua-dua cabaran tersebut adalah tema-tema besar liberasi yang wajar diberi perhatian oleh para seniman dalam melaksanakan tanggungjawab mereka sebagai ‘pencegah kemungkaran’. Kuntowijoyo turut menjelaskan ‘cabaran eksternal’ adalah merujuk kepada konflik kemungkaran atau penindasan yang berlaku di luar negara atau di peringkat global. Manakala ‘cabaran internal’ pula adalah konflik kemungkaran atau penindasan yang berlaku di dalam negara atau di peringkat tempatan. Justeru, beliau telah menggariskan tujuh cabaran yang perlu dihadapi dalam liberasi, iaitu tiga ‘cabaran eksternal’ dan empat ‘cabaran internal’. Tiga ‘cabaran eksternal’ tersebut adalah i) pembebasan negara Palestin dari rejim Zionis-Israel, ii) pembebasan pencerobohan negara kuasa besar dunia ke atas negara lemah, dan iii) pembebasan eksploitasi ekonomi kapitalisme oleh negara-negara maju ke atas negara dunia ketiga. Sementara ‘cabaran internal’ pula adalah i) penindasan politik, ii) penindasan pemerintah ke atas rakyat, iii) ketidakadilan ekonomi dalam negara, dan iv) ketidakadilan gender (2006:14).

Dengan menyuguhkan tema-tema liberasi yang signifikan di atas, justeru Kuntowijoyo seterusnya mengusulkan agar liberasi atau *nahi mungkar* ‘diakui’ sebagai bahagian yang sah daripada seni Islam (2001:260). Pandangan Kuntowijoyo tersebut turut disokong oleh Wan Anwar yang menyatakan bahawa pencegahan kemungkaran yang dilakukan oleh para sasterawan dalam karya mereka haruslah dilakukan menurut hukum-hukum yang disepakati dan tidak menyimpang dari ajaran agama (2007:159).

iii) *Al-Iman billah* (Transendensi)

Dua etika yang dinyatakan sebelumnya – humanisasi dan liberasi – tidak lengkap atau sempurna tanpa kehadiran etika ketiga, iaitu transendensi. Istilah tersebut dipadankan daripada ungkapan *tu’minuna billah* yang juga dipetik daripada ayat 110 surah Ali Imran. *Tu’minuna billah* atau *al-Iman billah* bererti ‘beriman kepada Allah’.

Menurut Ibn al-Manzur al-Misri dalam *Lisan al-Arab* (2012:164), dari segi bahasa, *iman* berasal daripada akar kata ‘*amana*. Beliau mendefinisikan perkataan iman dengan *tasdiq* bermaksud percaya atau bukan kufur iaitu membenarkan bukan mendustakan. Manakala dari segi istilah pula, menurut Yusuf al-Qaradhawi (1977:25), iman ialah kepercayaan yang meresap ke dalam hati dengan penuh keyakinan, tidak bercampur syak dan ragu, serta memberi pengaruh bagi pandangan hidup, tingkah laku dan perbuatan sehari-hari.

Manakala Haron Din (2002:61-62) pula mendefinisikan iman dengan makna membenarkan dengan hati dan berikrar dengan lisan dan beramal dengan ajaran-ajaran Allah yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.

Apa yang dapat dirumuskan daripada definisi-definisi di atas bahawa iman merupakan gabungan tiga unsur iaitu ikrar dengan lidah, keyakinan dengan hati dan menzahirkannya dalam bentuk perilaku. Definisi iman juga dapat diperjelaskan lagi oleh hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Muslim: “Iman itu beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, dan Hari Akhir, dan beriman dengan Qadar sama ada yang baik mahupun yang buruk” (al-Nawawi, 1996:109).

Sepertimana yang telah disentuh terdahulu, ungkapan *tu'minuna billah* atau *al-Iman billah* yang bermaksud ‘beriman kepada Allah’ telah disesuaikan oleh Kuntowijoyo dengan istilah moden, iaitu transendensi. Perkataan transendensi berasal dari bahasa Latin iaitu *transcendere* yang bermaksud ‘naik ke atas’. Dalam bahasa Inggeris, ia terbit dari perkataan *transcend* yang bermaksud ‘menembus, ‘melewati’, dan ‘melampaui’. *Kamus Dwibahasa* (1995:1342) pula mentakrifkan *transcendental* dengan maksud ‘yang tidak berdasarkan kepada pengalaman atau bukti’, ‘yang melampaui batas pengetahuan manusia’, dan ‘kurang jelas (pada fikiran manusia)’. Dalam konteks Sastera Profetik, transendensi dilihat sebagai kesedaran ketuhanan yang menjadi pelengkap kepada dua etika terdahulu, iaitu humanisasi dan liberasi. Pandangan Kuntowijoyo di atas bersejajar dengan Sayyid Qutb (2002:444) yang berpendapat, “Keimanan kepada Allah merupakan suatu kepastian untuk meletakkan neraca yang betul bagi semua nilai dan untuk memberi ta‘rif yang betul kepada kema‘rufan dan kemungkaran, kerana istilah yang ditetapkan kelompok manusia sahaja tidak cukup ... keimanan kepada Allah juga merupakan suatu kepastian supaya orang-orang yang menyuruh melakukan kebaikan dan orang-orang yang melarang melakukan kemungkaran itu mendapat kekuatan meneruskan perjuangan dan memikulkan tugas-tugas mereka yang berat di jalan yang sukar ini.”

Kuntowijoyo juga berpandangan bahawa krisis peradaban pada zaman moden hanya dapat diatasi menerusi transendensi yang membawa manusia ‘kembali kepada spiritual’ (2006:22-23). Dengan kembali kepada spiritual, manusia zaman moden yang berhadapan dengan gejala ‘dehumanisasi’ dan ‘kemungkaran’ dapat diselamatkan. Spiritual dalam Islam merujuk kepada Rukun Iman yang terdiri daripada enam perkara iaitu beriman kepada Allah, beriman kepada para Malaikat-Nya, beriman kepada kitab-kitab-Nya, beriman kepada para Rasul-Nya, beriman kepada Hari Kiamat, dan beriman kepada ketentuan *qadha*’ dan *qadar*-Nya.

Selain spiritual, Kuntowijoyo juga memilih pendekatan atau landasan sufisme untuk diangkat sebagai tema transendensi dalam karya. Hal ini ditegaskan oleh beliau sebagaimana dalam pernyataan di bawah:

Dalam Islam transendensi itu akan berupa sufisme. Kandungan sufisme, seperti *khauf* (penuh rasa takut), *raja*’ (sangat berharap), *tawakkal* (pasrah), *qana’ah* (menerima pemberian Tuhan), syukur, ikhlas, dan sebagainya adalah tema-tema dalam Sastra Transendental.

(2006: 23)

Dengan memilih landasan sufisme atau aliran tasawuf, pada pandangan Kuntowijoyo, sesebuah karya sastera akan menzahirkan tanda-tanda keimanan kepada Allah SWT.

Pandangan tersebut sejajar dengan Abdul Hadi WM (1989:86) yang menyatakan bahawa “eratnya hubungan tasawuf dan kesusasteraan kerap dicari pangkalnya pada kenyataan, bahawa pada puncaknya pengalaman mistik bersinggungan dengan pengalaman estetik.” Selanjutnya, menurut Abdul Hadi W.M. (1992:13), pendekatan yang dipilih oleh Kuntowijoyo ini jelas sejajar dengan pandangan Seyyed Hossein Nasr yang menyarankan tasawuf sebagai alternatif pembebasan manusia setelah manusia kehilangan visi keilahian (ketuhanan) dan kekosongan spiritual. Meskipun kecenderungan Kuntowijoyo kepada tasawuf itu begitu ketara, namun menurut Supaat I. Latief (2008:281), “Kuntowijoyo mengusung isu secara transendental mengambil tema-tema keagamaan yang variatif dan tidak melulu harus mengacu kepada dunia sufistik”.

Justeru, jika merujuk kepada ajaran tasawuf, tema-tema transendensi yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo “seperti *khauf* (penuh rasa takut), *raja*’ (sangat berharap), *tawakkal* (pasrah), *qana’ah* (menerima pemberian Tuhan), syukur, ikhlas dan sebagainya” adalah ‘jalan-jalan untuk sampai kepada Allah SWT’ atau lebih dikenali sebagai *maqamat qalbiyyah* (maqam-maqam hati).

Menurut Mulyadhi Kartanegara (2006:179-180), *maqamat* merupakan jamak bagi perkataan *maqam* yang bermaksud tahap-tahap perjalanan spiritual yang harus ditempuh oleh seorang ahli sufi. Abu Hasan Ali Muhammad al-Jurjaniy (1971:44) pula menjelaskan bahawa *maqamat* adalah satu keadaan apabila sesebuah pengalaman rohaniah kekal di dalam hati sehingga sifat dan bakat hati tersebut menjadi darah daging seseorang. Sebagai contoh, sifat zuhud dan sabar pada peringkat awalnya merupakan pengalaman rohaniah bagi seseorang. Sifat Zuhud dan sabar itu memerlukan proses untuk tumbuh dan ‘subur’ dalam diri seseorang. Namun, setelah lama proses itu berlangsung dan didatangi pelbagai ujian, akan tiba satu peringkat di mana sifat zuhud dan sabar itu terus kekal dan mendarah daging dalam diri seseorang itu sehingga dia dapat merasai kemanisannya. Justeru, sifat yang kekal dalam diri seseorang itulah yang dinamakan *maqam*. Antara *maqamat* yang wujud dalam hampir setiap aliran tersebut adalah taubat, sabar, syukur, *raja*’ (harapan), *khauf* (takut), fakir, zuhud, tauhid, *redha*, tawakal dan mahabbah (cinta).

Berdasarkan perbincangan di atas, ternyata gagasan Sastera Profetik sangat menitikberatkan transendensi yang dianggap oleh Kuntowijoyo sebagai etika paling utama. Hanya menerusi keimanan kepada Allah atau transendensi Islam, masyarakat moden yang terjebak dalam gejala modernisme dapat diselamatkan. Hal ini diakui sendiri oleh Kuntowijoyo yang dalam satu tulisannya menyebut: “Sekarang Sastera Transendental sangat diperlukan kerana kemanusiaan hanya mungkin diselamatkan oleh *iman*” (2001:16). Namun demikian, etika transendensi tidak boleh dipisahkan daripada dua etika selainnya, iaitu humanisasi dan liberasi. Transendensi adalah dasar dan berperanan ‘memandu’ arah dan tujuan humanisasi dan liberasi dilakukan.

Konsep *Kaffah*

Secara umumnya, *kaffah* merupakan istilah yang terdapat di dalam al-Quran seperti dalam surah al-Baqarah ayat 208, surah al-Taubah ayat 36, dan Surah Saba’ ayat 28. Dalam ayat 208 surah al-Baqarah, Allah SWT berfirman: “*Wahai orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhannya...*”

Abi Jaafar Muhammad bin Jarir al-Tabari atau lebih dikenali sebagai Imam Al-Tabari mentafsirkan *al-Silm* itu adalah Islam, manakala *kaffah* dengan makna *jami’an* iaitu

keseluruhannya (1957:251-258). Sementara Wahbah al-Zuhayli dalam juzuk kedua *Tafsir al-Munir*nya menyebut bahawa Allah SWT menegaskan kepada orang-orang beriman agar mengamalkan Islam secara keseluruhannya dan tidak mencampur-adukkan dengan ajaran selainnya, serta melaksanakan segala tuntutan Islam sama ada dari aspek usul, *furu'* dan hukum-hakam tanpa terpisah-pisah atau terpilih sahaja (1998:235).

Berdasarkan pemahamannya terhadap tafsiran-tafsiran yang diberikan oleh para ahli tafsir berkenaan ayat berikut, Kuntowijoyo berpandangan bahawa ajaran Islam itu sifatnya menyeluruh dan tidak boleh terpisah-pisah. Justeru, dalam *Maklumat Sastra Profetik*, Kuntowijoyo menegaskan:

“Keutuhan Islam itu tak dapat disusutkan ke dalam unsur-unsurnya yang disebut rukun (syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji). Islam yang utuh itu harus juga meliputi seluruh mu’amalahnya. Pengarang yang shalat dengan rajin, zakat dengan *ajeg*, haji dengan uang halal, Islamnya tidaklah kaffah kalau pekerjaan sastranya tidak diniatkan sebagai ibadah.

(2006:4)

Apa yang dapat dijelaskan lagi daripada penegasan di atas bahawa Kuntowijoyo menganggap penulisan sastra adalah satu ibadah yang seharusnya disertai dengan niat kerana Allah SWT. Bagi Kuntowijoyo juga, kesempurnaan Islam seseorang pengarang itu bergantung kepada iltizamnya dalam mengupayakan ‘keterkaitan antara dua kesedaran’ iaitu kesedaran ketuhanan dan kesedaran kemanusiaan. “Maka kesadaran ketuhanan harus mempunyai *continuum* kesadaran kemanusiaan, dan sebaliknya” (2006:6). Dengan kata lain, Kuntowijoyo berpandangan bahawa *kaffah* hanya akan tercapai apabila terlaksananya *habl min Allah* (kesedaran ketuhanan) dan *habl min al-Nas* (kesedaran kemanusiaan).

Jika merujuk kepada tiga Etika Profetik yang digariskan oleh Kuntowijoyo, ketiga-tiga etika itu pada hakikatnya merupakan dua hubungan atau *habl* yang saling terikat dan melengkapi antara satu sama lain. Dengan kata lain, humanisasi (*amar ma’ruf*) dan liberasi (*nahi munkar*) adalah *habl min al-Nas*, manakala transendensi (*al-Iman billah*) adalah *habl min Allah*. Justeru, *habl min Allah* mesti dilengkapi atau digandingkan dengan *habl min al-Nas*. Dari situ lahirlah konsep *kaffah* yang membawa erti menyeluruh sebagaimana pemahaman Kuntowijoyo terhadap ayat 208 surah al-Baqarah tersebut. Secara tidak langsung, menurut Gagasan Sastra Profetik, tanggungjawab seseorang pengarang Islam itu tidak sempurna sekiranya sekadar mengangkat tema humanisasi atau liberasi sahaja tetapi mengabaikan transendensi; atau mengangkat tema transendensi sahaja, tetapi mengesampingkan tema humanisasi dan liberasi. Hanya dengan menggabungkan ketiga-tiganya, barulah sesebuah karya tersebut dianggap sempurna dan mencapai tahap *kaffah*.

Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan di atas, makalah ini mendapati beberapa rumusan berkaitan gagasan Sastra Profetik. Pertama, matlamat gagasan ini adalah meniru perilaku Rasulullah SAW yang melakukan tugas-tugas kenabian dan melahirkan *khayra ummat* (umat terbaik) sebagaimana yang disebut dalam ayat 110 Surah Ali Imran. Kedua, ketiga-tiga Etika Profetik iaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi yang menjadi ‘tiang’ utamanya pula dilihat saling lengkap-melengkapi antara satu sama lain. Ketiga, konsep *habl min Allah* dan *habl min al-Nas* yang tidak boleh diabaikan salah satu daripadanya. Dua konsep ini juga berperanan

menjadi ‘tali’ yang mengikat ketiga-tiga etika tersebut. Tanpa salah satu, tahap *kaffah* yang menjadi ‘kemuncak’ kepada Sastera Profetik tidak akan tercapai. Secara keseluruhannya, gagasan Sastera Profetik adalah satu tawaran yang menarik untuk pengarang mahupun pengkritik sastera Islam.

Rujukan

- Al-Quran al-Karim al-Haramain 7 dalam 1. 2014. Shah Alam: Karya Bestari.
- Abdul Hadi W.M. 1992. Kembali ke akar tradisi sastra transendental dan kecenderungan sufistik kepengarangan di Indonesia. *Jurnal Ulumul Quran*. Jakarta: t.pt
- Abdul Qadir Isa. 2005. *Hakekat tasawuf* (Terj. *Haqa'iq al-Tasawuf*). Jakarta: Qisthi Press
- Adib Bisri Musthofa. 1999. *Tarjamah shahih Muslim*. (Juzuk 1). Kuala Lumpur: Victory Agencie.
- al-Jurjaniy, Abu Hasan Ali Muhammad. 1971. *Al-Ta'rifah*. Kaherah: Dar al-Tunissiyyah.
- al-Tabari, Abi Jaafar Muhammad bin Jarir. 1957. *Tafsir al-Tabari* (Juz' 12). Kaherah: Dar al-Maarif.
- Danarto. 1984. Sastra piawai yang bermakna keimanan. *Horison Jun*. Jakarta: Yayasan Indonesia.
- Dewan Bahasa dan Pustaka. 1995. *Kamus Dwibahasa (Bahasa Inggeris - Bahasa Malaysia)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Dewan Bahasa dan Pustaka. 2005. *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Fahmi, M. 2005. *Islam Transendental: Menelusuri jejak-jejak pemikiran Islam Kuntowijoyo*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Haron Din. (2002). *Manusia dan Islam* (Jilid 1). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hashim Awang. 1989. “Teori Perkaedahan Melayu” kertas kerja *Seminar Antarabangsa Kesusasteraan Melayu ke-9*. Anjuran Jabatan Persuratan Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ibnu Manzur. 2012. *Lisan al-Arab*. Edisi Kelapan. Beirut: Dar Sader.
- Kuntowijoyo. 1982. Saya Kira Kita Memerlukan Sebuah Sastra Transendental. *Berita Buana*, 21 Disember: 4.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim tanpa masjid*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. 2005. Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika dan Struktur Sastra. *Horison*. XXXIX. No.5 (8-19). Jakarta :Yayasan Indonesia.
- Kuntowijoyo. 2006. *Maklumat sastra profetik*. Yogyakarta: Grafindo Litera Media.
- M. Fudoli Zaini. 1985. Wawancara dengan M. Fudoli Zaini: kita memerlukan sastra terlibat-dalam. *Berita Buana*. 25 Jun: 5.
- M. Dawam Rahardjo. 1996. *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci*. Jakarta: Paramadina.
- Mana Sikana (penyelenggara). 1997. *Teori sastera dan budaya dalam kajian akademik*. Bangi: Jabatan Persuratan Melayu, Fakulti Sains Sosial & Kemasyarakatan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mana Sikan. 2001. “Teori Taabudiyah”. *Dewan Sastera* Edisi Februari. Kuala Lumpur: Dewan Pahasa dan Pustaka.
- Mana Sikana. 2008. *Teori dan kritikan sastera Malaysia*. Bandar Baru Bangi: Pustaka Karya
- Mohd Affandi Hassan. 1992. *Pendidikan estetika daripada pendekatan tauhid*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Mohd Faizal Musa. 2011. Wacana Sastera Transendental. *Jurnal pengajian media Malaysia*. Bil.13: 29-40.
- Mohd Faizal Musa. 2012. *Wacana sastera Islam di Malaysia & Indonesia*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Mohd Faizal Musa. 2012. “Embun dalam lamunan puitis sebuah trilogi karya Shahnnon Ahmad: satu bacaan ‘transendental’ Kuntowijoyo”. Dalam *Pemikiran Sasterawan Negara Shahnnon Ahmad*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Iqbal. 1988. *Pembangunan kembali alam pikiran Islam (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)*. Batu Caves: Thinker’s Library.
- Mulyadhi Kartanegara. 2006. *Menyelami lubuk tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Mustafa Haji Daud. 2002. *Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *Spiritualitas dan seni Islam*. Bandung: Mizan.
- al-Nawawi, Muhyi ad-Din. 1996. *Sahih Muslim bi syarh Imam al-Nawawi*. Jilid 1-2. Beirut: Dar al-Ma’rifah
- Othman Napiyah. 2001. *Ahwal dan maqamat dalam ilmu tasawuf*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Qutb, Sayyid. 1994. *Ma’alim fi al-thariq (Petunjuk Sepanjang Jalan)*. Kuala Lumpur: Crescent News.
- Qutb, Sayyid. 2000. *Tafsir fi zilalil Qur’an* (Terj. Yusoff Zaky Haji Yacob). Jilid 2. Kota Bharu: Pustaka Aman Press.
- al-Qaradhawi, Yusuf. 1977. *Iman dan kehidupan*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.
- al-Qaradhawi, Yusuf. 2004. *Retorika Islam*. Jakarta Timur: Khalifa.
- S. Othman Kelantan. 1989. Kritikan dari perspektif Melayu dan Islam. *Dewan Sastera Edisi Mac*: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Sahabuddin et al. 2007. *Ensiklopedia al-Qur’an: kajian kosakata*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shafie Abu Bakar. 1994. Takmilah: Teori Sastera Islam. *Dewan Sastera Edisi Ogos*: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Shahnnon Ahmad. 1977. Sastera Islam. *Dewan Bahasa Julai*: 426-427
- Supaat I. Latief. 2008. *Sastera: Eksistensialisme – mistisisme religius*. Lamongan, Jawa Timur: Pustaka Ilalang
- Wan Anwar. 2007. *Kuntowijoyo: Karya dan dunianya*. Jakarta: PT Grasindo.
- al-Zuhaily, Wahbah. 1991. *Tafsir al-Munir (Juz’ 13)*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir.