

SYARIFUDDIN, MA., PH.D

DIMENSI HUMANISME

DALAM KARYA SASTRA
AL-ANFALÛTHÎ

Sebuah Kritik Sastra Humanis dalam Karya “Al-Nadhâr”



DIMENSI HUMANISME

DALAM KARYA SASTRA

AL-ANFALŪTHĪ

Sebuah Kritik Sastra Humanis dalam Karya "Al-Nadharât"

Oleh:

Syarifuddin, MA., Ph.D



**DIMENSI HUMANISME DALAM KARYA SASTRA
AL-MANFAL ŪTHĪ Sebuah Kritik Sastra Humanis dalam
Karya “Al-Nadharât”/ Syarifuddin, MA., Ph.D; Banda Aceh,
Penerbit Yayasan PeNA, 2023.**

Ukuran : 14,5 x 21 cm

Jumlah Hal. : viii + 165

ISBN : 978-623-8130-19-1

e-ISBN : 978-623-8130-20-7

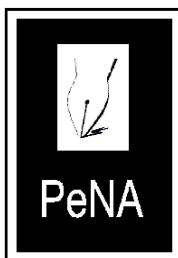
Penulis : Syarifuddin, MA., Ph.D

Cetakan Pertama : Maret 2023/ Ramadhan 1444.

Editor : Zulhelmi

Layout & Sampul : Tim Kreasi PeNA

Diterbitkan Oleh:



Yayasan PeNA Banda Aceh, Divisi Penerbitan
Jl. Tgk. Chik Ditiro No. 25 Gampong Baro
(Depan Masjid Raya Baiturrahman) Banda Aceh
Anggota IKAPI No: 005/DIA/ 003
Hotline: 0811682171.
Email: pena_bna@yahoo.co.id
Website: www.tokobukupena.com

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG



KATA PENGANTAR



Segala puji dan syukur bagi Allah, Tuhan semesta alam, Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Selawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw. Serta sekalian keluarga dan sahabatnya.

Buku yang berjudul "Dimensi Humanisme Dalam Karya Sastra *Al-Manfalûthî*" (Sebuah Kritik Sastra Humanis dalam Karya *al-Nadharât*) merupakan sebuah kerja keras penulis di balik beberapa kesibukan akademik yang ditekuninya pada Fakultas Adab dan Humaniora UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh. Karya ini merupakan sebuah upaya tafsir dan kritik humanis dalam karyanya sastra *Al-Manfalûthî al-Nadharât*,



untuk menganalisa konstruksi pemikiran kritik humanismenya yang terlembagakan dalam karyanya seperti komitmen untuk menegakkan tradisi dan nilai-nilai humanis, komitmen untuk melakukan reformasi sosial dan pembelaan terhadap orang-orang yang tertindas.

Karya akademik ini agaknya tidak akan selesai seperti yang direncanakan tanpa adanya bantuan dari berbagai pihak yang telah berkenan mengulurkan tangan kepada peneliti dalam mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapi. Oleh karena itu, kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan bagi terselesainya karya ini, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang tak terhingga, terutama Rektor UIN Ar-Raniry, Kepala Lembaga Penelitian, Dekan dan para dosen FAH yang telah banya menyumbangkan saran, pemikiran dan referensi, sehingga buku ini layak untuk diterbitkan.

Akhirnya, semoga segala bantuan, dukungan, dorongan, dan do'a yang telah diberikan itu akan mendapat balasan yang berlipat ganda di sisi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang; *âmîn yâ Rabb al-`âlamîn*.





DAFTAR ISI



KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	v
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB 2 BIOGRAFI MUSTHAFÂ LUTHFÎ	
AL-MANFALÛTHÎ.....	23
A. Riwayat Hidup Al-Manfalûthî.....	23
B. Karya-Karya Al-Manfalûthî	34
1. Al-Nadharât.....	35
2. Mukhtârât al-Manfulûthî.....	36



3.	Majdûlin (Magdalena) atau Tahta Zilâl al-Zayfun.....	36
4.	Al-'Abarât	39
5.	Fi Sabîl al-Tâj	40
6.	Al-Syâ'ir	42
7.	Al-Fadhîlah.....	43
8.	Syair al-Manfulûthî	44
9.	Silsilah 'Amâl al-Majhûlah	45
C.	Karakteristik Karya Prosa <i>Al-Nadharât</i>	46
BAB 3 HUMANISME DAN KAITANNYA DENGAN		
	SASTRA.....	57
A.	Pengertian Humanisme	57
B.	Humanisme dalam Kajian Filsafat	62
C.	Humanisme dan Kaitannya dengan Sastra.....	71
1.	Pandangan Tentang Hakekat Manusia	78
2.	Pandangan Tentang Kebebasan dan Otonomi Manusia	80
3.	Pandangan Tentang Diri (<i>Self</i>) dan Konsep Diri (<i>Self Consept</i>)	81
4.	Pandangan Tentang Hak-Hak Perempuan.....	85
5.	Pandangan Tentang Hak-Hak Fakir Miskin.....	87
BAB 4 DIMENSI HUMANISME DALAM AL-		
	NADHARÂT.....	91



A. Pandangan Tentang Hakekat Manusia	91
B. Pandangan Tentang Kebebasan dan Otonomi Manusia	100
C. Pandangan Tentang Diri (<i>The Self</i>) dan Konsep Diri (<i>Self Concept</i>)	113
D. Pandangan Tentang Hak-Hak Perempuan.....	126
E. Pandangan Tentang Hak-Hak Fakir Miskin	137
BAB 5 PENUTUP	151
DAFTAR KEPUSTAKAAN	157
TENTANG PENULIS	165



BAB 1

PENDAHULUAN



Dr. Syauqi Dhayyif, seorang penulis bidang kesusastaan Arab Mesir ternama, mengatakan bahwa “sebuah studi kesusastaan masyarakat mana pun membutuhkan kajian terhadap fenomenologi sosial masyarakat tersebut, karena hakikat sebuah sastra merupakan cerminan dari kehidupan masyarakat secara umum atau khusus”.¹ Ketika kita ingin mendiskusikan tentang karya-karya sastra Syeikh Musthafâ Luthfî Al-Manfulûthî (1876-1924) (selanjutnya disebut Al-

¹ Syauqi Dhayyif, *Al-Adab Al-'Arabî Al-Mu`âshir Fi Misr*, (Cairo: Dar al-Ma`rif, 1961), hal. 11



Manfulûthî) dan kecenderungan humanismenya, maka seyogyanya melihat sejarah kehidupan masyarakat Mesir. Adapun peristiwa-peristiwa historis yang menggiring Al-Manfulûthî memusatkan perhatian pada kepengarangan karya-karya sastranya yang bernafaskan humanisme dengan sistem struktur yang khas dan pemahaman imajinatif sosial politik yang kritis, etis, terapis, dan konseptual, antara lain jatuhnya Mesir ke tangan penjajahan Inggris. Yang telah merenggut hak-hak sosial, politik, dan ekonomi masyarakatnya sehingga mengakibatkan kemiskinan, kebodohan dan penderitaan berkepanjangan. Oleh karenanya berpautlah dalam jiwa Al-Manfulûthî rasa keprihatinan terhadap kesengsaraan rakyatnya, lalu mengekspresikan ke dalam karya-karyanya.²

Al-Manfulûthî adalah sastrawan Mesir di era modern yang mengalir darah Turki melalui ibunya. Setelah menyelesaikan studinya di Al-Azhar Cairo banyak menerjemahkan karya-karya Barat ke dalam bahasa Arab. Dalam sistem kepengarangannya, sedikit banyak dipengaruhi karya-karya Perancis (Barat), dengan sistem struktur kesusastraan Arab yang khas. Karyanya *al-Nadharât* merupakan karya prosa terkemuka diantara karya-karyanya yang lain di era modern, yang memiliki ciri khas pada sisi kekuatan rasa serta pemikirannya

² *Ibid.*, hal 206



dalam mengangkat martabat dan persoalan sosial masyarakatnya.

Karya sastra Al-Manfulûthî *al-Nadharât* terdiri dari tiga jilid yang didalamnya terlembagakan humanismenya, dimana karya prosa ini memiliki paling kurang dua karakteristik estetika yang khas; yaitu dari sisi struktur dan pemikiran. *Pertama* dilihat dari sisi struktur lahirnya, karya ini ditulis dalam gaya bahasa yang mudah, tidak terdapat didalamnya istilah-istilah 'âmiyah, dan tidak ada gaya bahasa persajakan yang rumit. Semua karyanya *al-Nadharât* merupakan hasil karya terbaik pada sisi pemikiran dan isi dalam teks, sehingga menempatkan Al-Manfalûthî pada posisi kenamaan. *Kedua* dilihat dari sisi estetika pemikiran yang terlembagakan dalam karya tersebut Al-Manfalûthî telah memilih kehidupan humanisme sebagai tema penting yang sedikit dipengaruhi oleh gurunya Muhammad Abduh.³ Sering kali ia mengutip pendapat-pendapat para pemerhati sosial, kemudian disampaikan dengan pola bahasanya sehingga cukup menyentuh dan memikat para pembaca.

Dalam karya *al-Nadharât*, Al-Manfalûthî mengungkapkan masalah-masalah yang sedang dialami langsung oleh masyarakat Mesir seperti masalah kemerosotan moral dan pelecehan terhadap perempuan.

³ Muhammad Abu Al-Anwar, *Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî*, (Cairo: Maktabah al-Syabab, 1981), hal 72-73



Ketika melihat kemiskinan dan kesengsaraan rakyatnya, ia menuangkan tangisannya kedalam karyanya secara tematis seperti *al-Ghaniy* dan *al-Faqr*, dan menyeru kepada kebaikan seperti tema *al-Ihsân* dan *al-Bir*, sebagaimana halnya dia mengekspresikan gubuk-gubuk derita masyarakat miskin dan pola kehidupan mereka yang hina, juga melancarkan seruan untuk berpegang teguh pada kebaikan (*fadhîlah*) sebagai fundamen kehidupan sosio-humanis.

Pada tataran ini jelas bahwa sastra memiliki hubungan erat dengan aspek aspek humanisme, dikatakan juga sastra mencerdaskan masyarakat sosial dan memberikan kenikmatan imajinatif kepada mereka. Sastra pun akan tidak ada jika tidak ada komunitas sosial, karena sastra sendiri bersumber dari mereka. Dengan kata lain sastra secara esensial merupakan ungkapan yang sebenarnya dari realitas suatu komunitas sosial dan segala sesuatu yang terkait dengan komunitas tersebut; sistem nilai normatif, keyakinan, prinsip, permasalahan dan pemikiran. Sedangkan sastrawan merupakan generasi yang lahir dan muncul dari masyarakat, dia bersumber dari apa yang dia lihat pada masyarakat, dia rasakan dan dia dengar. Artinya, pada satu sisi sastrawan memantulkan apa yang dirasakan oleh masyarakatnya, dan pada sisi lain sastrawan mengekspresikan pemikirannya dan kekuatan imajinasinya ke dalam



sebuah karya dan mempublikasikannya.⁴ Dasar pemikiran di atas mengundang penulis untuk melakukan analisa kritis terhadap karya sastra Al-Manfalûthî *Al-Nadharât* dan dimensi humanismenya, seperti pandangan sastrawan ini tentang hakekat manusia, kebebasan dan otonomi manusia, tentang diri (*the self*) dan konsep diri (*self concept*), hak-hak perempuan, dan hak-hak fakir miskin.

Untuk memudahkan penulisan karya ini, ruang lingkup yang akan dibahas adalah; *Pertama Al-Nadharât* merupakan karya prosa yang memiliki karakteristik khas pada sisi sistem struktur dan pemikiran. Dilihat dari sisi struktur, apa kekhasan karya prosa Al-Manfalûthî sehingga ditempatkan sebagai karya sastra bernilai tinggi dan terkenal sejak zamannya sampai sekarang; *Kedua* dilihat dari sisi pemikiran yang terlembagakan dalam karya prosanya, Al-Manfulûthî memilih kehidupan kemanusiaan sebagai tema kepegarangan karyanya. Maka apa tema-tema tersebut yang didalamnya dia mengekspresikan perasaan atau emosi humanismenya yang bersumber dari realitas sebuah komunitas masyarakat Mesir waktu itu? Sejauh mana keterpaduan antara perasaan Al-Manfalûthî yang dalam dan realitas fenomena sosial dalam pembentukannya masyarakatnya,

⁴ Ahmad Al-Syayib, *Ushûl Al-Naqd Al-Adabî*, (Cairo: Maktabah A—Nahdhah Al-Masyriyyah, 1964), hal. 15-20



sehingga menjadi satu kesatuan dari apa saja yang dirasakan oleh masyarakat Mesir dan mampu mengekspresikan dimensi humanisme tersebut ke dalam karyanya; tentang hakekat manusia, kebebasan dan otonomi manusia, tentang diri (*the self*) dan konsep diri (*self concept*), hak-hak perempuan, dan hak-hak fakir miskin?

Berdasarkan beberapa pertanyaan di atas maka masalah yang akan dibahas dalam tulisan ini diarahkan untuk:

1. Mengetahui dan memahami kehidupan Al-Manfulûthî pendidikannya, personalitas kesusastraannya, lingkungan sosial dan karyakaryanya.
2. Menyingkap karakteristik karya *Al-Nadhar â t Al-Manfalûthî*, baik pada sisi struktur bahasa, maupun pada sisi pemikiran dan metode ekspresi estetika makna.
3. Menyingkap faktor-faktor yang menyebabkan Al-Manfulûthî memilih tema-tema kemanusiaan, dan menyingkap tema-tema mana saja yang didalamnya tertuang perasaan dan dimensi humanismenya; seperti pandangannya tentang hakekat manusia, kebebasan dan otonomi manusia, tentang diri (*the self*) dan konsep diri (*self concept*), hak-hak perempuan, dan hak-hak fakir miskin



Secara praktis, manfaat dan kegunaan kajian ini sesuai dengan stressing utama, yaitu untuk memahami kehidupan Al-Manfal û thî pendidikannya, personalitas kesusastraannya, lingkungan sosial dan karya-karyanya. Menyingkap karakteristik karya *Al-Nadharât* Al-Manfalûthî, baik pada sisi struktur bahasa, maupun pada sisi pemikiran dan metode ekspresi estetika makna. Menyingkap faktor-faktor yang menyebabkan Al-Manfulûthî memilih tema-tema humanisme, dan menafsirkan tema-tema mana saja yang didalamnya tertuang perasaan dan dimensi humanisme. Di samping itu, kajian ini juga memiliki manfaat dan kegunaan untuk kepentingan penulis sendiri sebagai dosen program studi Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, maka kajian ini sangat signifikan untuk dilakukan.

Adapun hipotesa atas masalah kajian ini sebagai berikut; *Pertama*, al-Manfalûthî adalah seorang sastrawan, dilihat dari sisi kehalusan ekspresi dan apresiasi fenomenologis secara aktual, dalam karyanya *al-Nadharât* memerangi kebatilan dan menyeru ke arah pembangunan dan masa depan kemanusiaan; *Kedua*, karya *al-Nadharât* dianggap sebagai karya terbaik di era modern dengan ciri khas keotentikan rasa dan kedalaman makna, dan memiliki karakteristik yang khas baik pada sisi struktur bahasa, maupun pada sisi pemikiran dan metode ekspresi estetika makna, memiliki karakteristik yang khas baik



pada sisi struktur bahasa, maupun pada sisi pemikiran dan metode ekspresi estetika makna; *Ketiga*, Al-Manfalûthî memilih tema-tema humanisme dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, seperti kondisi masyarakat Mesir yang hidup di bawah tekanan penjajahan Inggris, hidup mereka tidak sedikit yang terselimuti putus asa dan kesengsaran. Kondisi ini mengiring Al-Manfalûthî menulis tema-tema humanisme dalam karya *Al-Nadhârât*-nya untuk mengekspresikan perasaan dan emosi kemanusiaannya. Pada sisi lain dimensi humanisnya telah memberikan pengaruh terhadap kebangkitan dan masa depan kemanusiaan; seperti pandangannya tentang hakekat manusia, kebebasan dan otonomi manusia, tentang diri (*the self*) dan konsep diri (*self concept*), hak-hak perempuan, dan hak-hak fakir miskin.

Kajian yang memfokuskan pada karya-karya prosa Al-Manfalûthî dari berbagai aspeknya telah banyak dilakukan oleh para penulis, baik kajian berupa buku-buku referensi maupun berupa penelitian tesis maupun disertasi. Kajian tersebut antara lain:

1. “*Al-Manfalûthî; Hayâtuh wa Adabuh*”, (Al-Manfalûthî; Kehidupan dan Karya Sastranya), karya Abu Al-Anwar yang terdiri 3 (tiga) jilid mengkaji tentang biografi Al-Manfalûthî dan semua karya-karya kesusasteraannya. Karya ini merupakan buku referensi mencakup sejarah dan deskripsi semua



karya sastra Al-Manfalûthî yang mencakup artikel, kisah, syi'ir. Akan tetapi karya ini belum membahas persoalan dimensi humanisme Al-Manfalûthî secara khusus.

2. Tesis program magister di Universitas `Ain Syams Cairo berjudul "*Dirâsah Adabiyah Muqâranah bayn Qisshah Paul wa Firgine lil-Adab al-Faransi wa Riwâyah al-Fadhîlah lil-Kâtib al-Mishrî Al-Manfalûthî*" (Studi Sastra Banding antara Kisah Paul dan Firgine dalam Sastra Francis dan Novel al-Fadhilah Karya Sastrawan Mesir Al-Manfalûthî), karya Ibtisam Ali Hasan yang menitiktekan studi sastra banding pada sisi pemikiran, karakter sosial dan nasionalis.
3. Tesis program magister di Universitas Al-Azhar Cairo berjudul "*Adab Al-Manfalûthî al-Qishashî wa Atsaruhu fî al-Adîb al-Indonesî Hamka*" (Sastra Fiksi Al-Manfalûthî dan Pengaruhnya Terhadap Sastrawan Indonesia Buya Hamka), karya Husein Muhammad Abubakar. Karya ini memfokuskan penelitian pada pengaruh-pengaruh novel Al-Manfalûthî terhadap kepengarangan karya sastra Prof. Buya Hamka khususnya pada novel "Di Bawah Lindungan Ka'bah.
4. Penelitian terbaru tentang karya sastra Al-Manfalûthî adalah tesis di Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia berjudul "*al-Ashâlah wa al-Mu'âshara fî Adab Al-Manfalûthî; Dirâsah Tahlîliyah*



Naqdiyah li-Kitâb al-Nadhârât' (Orizinalitas dan Kontemporer Dalam Sastra Al-Manfalûthî; Studi Deskriptif Kritis Terhadap Karya Al-Nadharât) karya Zulhelmi tahun 2009. Penelitian ini mendiskusikan aspek-aspek estetika seni kesusasteraan pada karya *Al-Nadharât* baik orizinilitas dan kontemporer yang mencakup lafal, stuktur dan ekspresi, sebagaimana membahas juga simbol-simbol estetika seni pada artikel-artikel kesusasteraan Al-Manfalûthî.

5. Masih banyak karya-karya ringkas lainnya yang membahas tentang sastra Al-Manfalûthî seperti Abul Mun`im Khafaji dalam dua bukunya "*Dirâsât fî Al-Adab al-`Arabî al-Hadîts wa Madârisuh*" dan "*Qisshah al-Adab fî Mishra*", buku karya `Umar al-Dasuki "*Nasy'ah al-Nasr al-Hadits*", buku karya Syauqi Dhayyif "*al-Adab al-`Arabi al-Mu`ashir fî Mishra*", dan buku karya Ahmad Haikal "*Tathawwur al-Adab al-Hadîts fî Mishra*". Karya-karya tersebut secara keseluruhan membahas sekilas tentang biografi Al-Manfalûthî dan resensi singkat terhadap karya-karyanya, dan karya-karya tersebut sangat membantu penulis untuk melakukan penelitian ini.

Dari sejumlah penelitian-penelitian di atas, penulis tidak mendapatkan penelitian yang secara khusus menitikberatkan pada pembahasan tentang dimensi humanisme dalam "*al-Nadharât*" karya Al-Manfalûthî,



hanya saja ada sentuhan-sentuhan ringkas dalam beberapa bagian karya mereka. Maka yang membedakan kajian ini dengan kajian-kajian terdahulu adalah bahwa penulis secara umum berusaha menjelaskan biografi Al-Manfalûthî dan aspek estetika kepengarangan karyanya “*al-Nadharât*” yang memiliki ciri khas keotentikan rasa dan kedalaman makna dalam mengekspresikan perasaan dan emosi kemanusiaannya, secara khusus mengungkap dimesi humanisme Al-Manfalûthî yang terlembagakan dalam karyanya “*al-Nadharât*” dan sejauh mana telah memberikan pengaruh terhadap kebangkitan umat dan perbaikan kondisi sosial.

Adapun dalam kaitan karya ilmiah ini dengan landasan teoritis, ada dua aspek penting dalam landasan teori kajian ini yang perlu penulis ketengahkan, yaitu :

1. *Kritik Sastra Humanis*

Suatu hal yang tidak bisa dipungkiri lagi adalah kenyataan bahwa seorang sastrawan itu senantiasa dan niscahnya hidup dalam ruang dan waktu tertentu. Didalamnya ia pun senantiasa akan terlibat dengan beraneka ragam permasalahannya. Dalam bentuknya yang paling nyata, ruang dan waktu tertentu itu adalah masyarakat atau sebuah kondisi sosial, tempat berbagai pranata nilai didalamnya berinteraksi. Dalam konteks ini, sastra bukanlah sesuatu yang otonom, berdiri sendiri,



melainkan sesuatu yang terikat erat dengan situasi dan kondisi lingkungan tempat karya itu dilahirkan.⁵

Pada sisi lain, bagi seorang penulis, kritik sastra bukanlah aktivitas dan hasil aktivitas akademis belaka, melainkan bagian dari sebuah aktivitas diskursif-ideologis yang mempunyai kontribusi dalam pembentukan suatu sistem sosial tertentu dalam konteks historis tertentu. Dan, hanya dengan cara demikian, kritik sastra sebagai paradigma dapat dipahami. Sehingga membuka kemungkinan pemahaman bagaimana aneka kritik sastra yang seakan berbeda, sebenarnya berada dalam satu paradigma yang sama, yakni dalam pengertian mempunyai asumsi-asumsi dasar yang sama dengan segala implikasi teoritik dan metodologinya.

Salah satu landasan teori kritik sastra di sini adalah teori kritik sastra humanis, di mana penulis melakukan pemahaman dan penilaian terhadap karya sastra atas dasar satu pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dunia, sebagai asal dan sekaligus tujuan dari segala proses kehidupan yang berlangsung di dunia. Secara filosofis, yaitu dalam relasinya dengan kekuatan-kekuatan yang lain, yaitu apa yang disebut dengan Tuhan dan Alam, manusia itu dipahami sebagai manusia pada

⁵ Supadi Djojo Damono, *Sosiologi Sastra; Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1980), hal 14. Baca Juga I Nyoman Yasa, S.Pd., MA, *Teori Sastra dan Penerapannya*, (Bandung: Karya Putra Darwati, 2012), hal. 21-25



umumnya atau manusia sebagai kolektivitas. Adapun secara sosio-kultural, yaitu relasinya dengan sesama manusia, dalam konteks kemasyarakatan dan kebudayaan yang berlaku dalam lingkungan sosial tertentu, manusia itu cenderung dipahami sebagai individu.

Pada tataran ini, kritik sastra humanis yang lahir dan berkembang di awal abad XVI di Eropa merupakan bagian dari formasi diskursif yang berusaha membebaskan manusia dari “belenggu” ketidakberdayaan. Karena itu, perjuangan kritik sastra humanis ini menemukan kembali manusia sebagai makhluk yang bermartabat, sebagai subjek yang mandiri, dan sekaligus sebagai kekuatan yang formati-determinatif terhadap lingkungan sekitarnya.⁶

Tujuan analisis kritik sastra humanis terhadap karya *Al-Nadharât Al-Manfalûthî* adalah sebagai usaha untuk menemukan dimensi humanisme dalam bangunan dunia imajineranya dalam karya tersebut. Penulis dituntut melakukan proses analisis latar, tafsir teks dan membangun subjektivitas manusia dengan membebaskannya dari kondisi sebagai objek, sebagai benda mati, sebagai sesuatu yang tidak berdaya.⁷

⁶ Faruk, *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal 61-62

⁷ *Ibid.*, hal 65



2. *Dimensi Humanisme Dalam Karya Sastra*

Karena sastra merupakan cerminan dari pada realitas sosial dan realitas kehidupan manusia, maka kajian terhadap anasir-anasir humanisme dalam karya-karya sastra menjadi acuan yang tak terelakkan dalam studi kesusasteraan. Sastrawan mengekspresikan ziarah atau penjelajahannya atas seluruh realitas sosial kemanusiaan. Dalam wilayah ini terjadi proses dialektis antara pandangan-pandangan dunia seseorang sastrawan dengan realitas sosial yang menjadi lingkungannya. Dengan ungkapan lain, sebuah karya mestinya muncul sebagai akibat ketegangan atau tarik-temarik antara dunia ideal seorang sastrawan dengan kondisi objektif di lingkungannya. Sehingga tidak mustahil lewat karya sastra bisa muncul ide-ide tentang pembangunan sosial atau perubahan masyarakat ke arah yang lebih humanis. Hal ini sangat mungkin terjadi karena sastra berkemampuan menjelaskan gagasan abstrak sekalipun secara lebih komunikatif, segar, dan hidup. Barangkali karena inilah, Al-Manfalûthî misalnya menulis karyanya "*al-Nadharât*" yang sarat dengan dimensi humanisme, untuk mengangkat martabat manusia ke arah moralitas tinggi dan kearifan hakikat kemanusiaan.

Dimensi sering diartikan sebagai ukuran, sedangkan kemanusiaan adalah sifat-sifat manusia; secara manusiawi; sebagai manusia. Jadi, dimensi kemanusiaan adalah ukuran sifat-sifat (hal-hal) yang penting dan



berguna bagi kelayakan hidup umat manusia serta kesadaran untuk menghormati dan menghargai harkat dan martabat orang lain.⁸ Dalam teori filsafat, humanisme merupakan aliran yang memandang manusia itu bermartabat luhur, mampu menentukan nasib sendiri dan dengan kekuatan sendiri mampu mengembangkan diri dan mencapai kepenuhan eksistensinya menjadi manusia paripurna. Pandangan ini adalah pandangan humanitis atau humanisme. Humanisme berasal dari kata *humanus* dan mempunyai akar kata *homo* yang berarti manusia. *Humanus* berarti bersifat manusiawi sesuai dengan kodrat manusia.⁹ Artinya, bagaimana membentuk manusia (*humanus*) itu menjadi lebih manusiawi, dan sastrawan Al-Manfalûthî punya tanggung jawab dalam proses pembentukannya.

Dasar dari humanisme adalah moral yang dalam setiap manusia dan dalam setiap perhubungan antar manusia itu selalu dilandaskan pada etika. Moral dan etika memiliki kekuatan yang luar biasa untuk menuntun manusia dalam kehidupan kesehariannya. Ia mengajarkan apa yang baik dan buruk, apa yang harus dilakukan dan dihindarkan, ia juga mengajarkan apa yang menjadi hak dan kewajiban kita. Nilai-nilai moral dan

⁸ Alwi, dkk. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), hal. 714

⁹ Bambang Sugiharto [ed], *Humanisme dan Humaniora; Relevansinya Dengan Pendidikan*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hal. 3-5



etika memiliki kearifan yang tidak dapat diperbandingkan dengan materi atau harta benda. Kearifan moral dan etika ini membawa manusia kepada kearifan dalam bersikap atau berperilaku yang memanifestasikan dari kebijaksanaan yang dikeluarkan. Maka dimensi humanisme yang terlembagakan dalam karya Al-Manfalûthî haruslah dipandang sebagai manifes yang ingin merekonstruksi kembali nilai-nilai sosial kemanusiaan masyarakat Mesir yang sudah terkikis zaman.

Ada beberapa istilah operasional penting dalam kajian ini yang perlu dijelaskan agar pembahasan ini tidak meluas ke hal-hal yang dianggap tidak penting.

1. *Dimensi Humanisme*

Dimensi sering diartikan sebagai ukuran, sedangkan kemanusiaan adalah sifat-sifat manusia; secara manusiawi; sebagai manusia. Sedangkan humanisme berasal dari kata *humanus* dan mempunyai akar kata *homo* yang berarti manusia. *Humanus* berarti bersifat manusiawi sesuai dengan kodrat manusia.¹⁰ Adapun dimensi kemanusiaan dimaksud oleh penulis dalam kajian ini adalah ukuran sifat-sifat (hal-hal) yang penting dan berguna bagi kelayakan hidup umat manusia serta

¹⁰ Bambang Sugiharto [ed], *Humanisme dan Humaniora; Relevansinya Dengan Pendidikan*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hal 3-5



kesadaran untuk menghormati dan menghargai harkat dan martabat orang lain.¹¹

2. *Karya Al-Nadharât*

Karyanya *al-Nadhar â t* merupakan karya prosa terkemuka di antara karya-karya Al-Manfalûthî lainnya di era modern, karya ini terdiri dari tiga jilid yang di dalamnya terlembagakan humanismenya, di mana karya prosa ini memiliki paling kurang dua karakteristik estetika yang khas; yaitu dari sisi struktur dan pemikiran. Karya *al-Nadharât* memuat masalah-masalah yang sedang dialami langsung oleh masyarakat Mesir seperti masalah-masalah yang sedang dialami langsung oleh masyarakat Mesir seperti masalah kemerosotan moral dan pelecehan terhadap perempuan. masalah kemiskinan, kesengsaraan rakyatnya, masalah keagamaan. Demikian juga memuat sarana kepada kebaikan seperti tema *al-Ihsân* dan *al-Bir*, sebagaimana halnya dia mengekspresikan gubuk-gubuk derita masyarakat miskin dan pola kehidupan mereka yang hina, juga melancarkan seruan untuk berpegang teguh pada kebaikan (*fadh î lah*) sebagai fundamen kehidupan sosio-humanis.

3. *Musthafâ Luthfî Al-Manfalûthî*

Musthafâ Luthfî Al-Manfalûthî adalah seorang sastrawan Arab terkemuka berkebangsaan Mesir yang

¹¹ Alwi, dkk. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), hal 714



lahir di kota Manfaluth, salah satu kota di propinsi Asiyuth pada tahun 1876 M, yang telah memberikan kontribusi dan pengaruh nyata dalam perkembangan prosa Arab modern secara khusus dan sastra Arab secara umum, dan meninggal pada tahun 1924 M.

Sesuai dengan objek kajian ini, dalam mengumpulkan data yang terkait, penulis menggunakan metode kajian pustaka (*library research*), yaitu sebuah metode yang dipergunakan untuk mencari, menemukan dan mengkaji berbagai pustaka sebagai sumber tertulis, yang turut melatarbelakangi atau menjadi acuan lahirnya karya *al-Nadharât*. Melalui kajian pustaka ini diperoleh gambaran kondisi sosial-historis-humanis yang pada gilirannya akan terungkap pemikiran sosio-humanis Al-Manfalûthî secara mendalam.

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan teknis analisis isi dengan cara mereduksi data, penyajian data dan menarik kesimpulan.¹² Dan dalam menganalisa data, penulis menggunakan pendekatan kritik sastra humanis, yaitu kajian di mana penulis melakukan pemahaman dan penilaian terhadap karya sastra atas dasar satu pandangan dunia yang menempatkan manusia sebagai pusat dunia, sebagai asal dan sekaligus tujuan dari segala proses kehidupan yang berlangsung di

¹² Miles B. Dan Mettew Micheal A., *Analisis Data Kualitatif*, Terj. Tjetjep Rehendri Rihidi, (Jakarta: UI Press, 1992), hal. 16-20



dunia.¹³Kajian yang terfokus pada masalah atau manusia karena sastra sering mengungkapkan perjuangan umat manusia dalam menentukan masa depannya berdasarkan imajinasi, perasaan dan intuisi.¹⁴ Atau dengan kata lain, analisis yang terfokus pada pemahaman terhadap karya sastra, aspek-aspek kemanusiaan yang terkandung di dalamnya, dan mempertimbangkan sejauh mana sastra memberikan pengaruh terhadap masa depan kemanusiaan. Maka sesuai dengan tujuan yang hendak dicapai, kajian terhadap dimensi humanisme Al-Manfalûthî yang tertuang dalam karyanya *al-Nadharât* akan menggunakan pendekatan sebagaimana dijelaskan di atas.

Yang menjadi data karya ilmiah ini adalah tema-tema humanisme Al-Manfalûthî yang terdapat dalam *al-Nadharât* jilid 1, 2 dan 3 sekaligus sebagai sumber primer. Karya ini mulai ditulis sejak tahun 1908 dan terbit cetakan pertama jilid I tahun 1910, selanjutnya terbit cetakan jilid II pada tahun 1912 dan cetakan jilid III pada tahun 1921.¹⁵

Di samping sumber primer di atas, penulis juga menggunakan sumber penunjang lainnya yang menjelaskan pemikiran-pemikiran sastrawan ini yang

¹³ Faruk, *Metode Penelitian....*, hal 61

¹⁴ Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra*, (Jakarta: Pustaka Widyatama, tt), hal. 78-79. Lihat juga Wahyudi Siswanto, *Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Grasindo, 2008), hal. 3-14

¹⁵ Muhammad Abu al-Anwar, *Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Adabuhu*, (Cairo: Maktabah Al-Syabab, 1981), juz. 1, hal. 100



terlembagakan dalam *al-Nadharât*, seperti “*Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Adabuhu*” karya Muhammad Abu al-Anwar 1981, “*Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Mu'allafâtuhu*” karya Ahmad Muhammad Abdul Hadi 2002, “*Al-Majmû` al-Kâmilah Li Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî*”, karya Hasan al-Syarif 1982, “*Al-Manfalûthî wa al-Nadharât*” karya `Abbas Bayumi `Ajlan 1987, “*Al-Manfalûthî Râid al-Natsr al-Hadîts*” karya `Abd Mu`ammar 1992, “*Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Adabuhu*” karya Kamil Muhammad M. `Uwaidhah 1993, “*Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî; al-Adîb al-Istirâki*” karya Muhammad Syalabi dan “*The Development of the Arabic Essay and Short Story with Paticular Reference to the Contribution of Musthafa Luthfi al-Manfaluthi*” karya Achmat Ahdie Jappie University of South Africa 2005.

Tahapan kajian yang akan ditempuh dalam kajian ini adalah sebagai berikut; *pertama*, membaca ketiga jilid *al-Nadharât* yang menjadi sumber data utama karya ini secara intensif. *Kedua*, menganalisis struktur bahasa dan estetika sastranya. *Ketiga*, menganalisis semua tema-tema yang mengandung dimensi humanisme dengan menggunakan pendekatan sosiologi sastra, dan terakhir menarik kesimpulan.

Setelah data terkumpul, terutama data primer, maka akan dianalisis dengan mengikuti langkah teknis analisis sosiologi sastra yaitu kajian yang terfokus pada masalah atau manusia karena sastra sering mengungkapkan



perjuangan umat manusia dalam menentukan masa depannya berdasarkan imajinasi, perasaan dan intuisi. Pada prinsipnya analisis ini memiliki tiga perspektif; a) perspektif teks sastra, artinya penulis menganalisis sebagai sebuah refleksi kehidupan masyarakat dan sebaliknya. Teks dipotong-potong, diklasifikasikan dan dijelaskan makna sosio-humanisnya. B) perspektif biografis, yaitu penulis menganalisis aspek pengarang, dan ini berhubungan dengan *life history* seorang sastrawan dan latar belakang sosialnya, dan terakhir) perspektif represif, yaitu penulis menganalisis penerimaan masyarakat terhadap teks sastra.¹⁶

Agar memudahkan penulisan karya ini dan memudahkan pembahasan, maka penulis menyusun sistematika penulisan sebagaimana berikut. Bab *pertama* dengan mengemukakan beberapa hal mendasar sebagai suatu kerangka umum sebuah karya ilmiah. Bab *kedua* membahas biografi Musthafâ Luthfî Al-Manfalûthî, karya-karya dan karakteristik karya prosa *al-Nadharât*. Bab *ketiga* membahas Humanisme dan Kaitannya dengan Sastra, yang mencakup pengertian humanisme, humanisme dalam kajian filsafat, humanisme dan kaitannya dengan sastra; pandangan tentang hakekat manusia, pandangan tentang kebebasan dan otonomi manusia, pandangan tentang diri (*the self*) dan konsep diri

¹⁶ Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian....*, hal. 78



(*self concept*), pandangan tentang hak-hak perempuan, dan pandangan tentang hak-hak fakir miskin. Bab *keempat* membahas Dimensi Humanisme dalam *al-Nadharât*, yang mencakup tema; pandangan al-Manfalûthî tentang hakekat manusia, pandangan tentang kebebasan dan otonomi manusia, pandangan tentang diri (*the self*) dan konsep diri (*self concept*), pandangan tentang hak-hak perempuan, dan pandangan tentang hak-hak fakir miskin. Bab *kelima* penutup.



BAB 2

BIOGRAFI MUSTHAFÂ LUTHFÎ AL-MANFALÛTHÎ



A. Riwayat Hidup Al-Manfalûthî

Nama lengkapnya Sayid Mustafa bin Muhammad bin Muhammad bin Hasan bin Muhammad bin Luthfi. Ia dilahirkan pada tahun 1876 Masehi,¹⁷ disebut

¹⁷ Mengenai tahun kelahiran Al-Manfalûthî tidak ada kesepakatan di antara para peneliti. Ada yang mengatakan bahwa ia lahir tahun 1872, ada yang mengatakan 1877 dan ada pula yang mengatakan 1876. Namun pendapat yang paling banyak diikuti oleh mereka adalah tahun 1876. Adapun di antara tokoh yang mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 1872 adalah seperti 'Abd al-Amîr Ali Muhannâ dan Ali Na'im Khurays dalam buku mereka yang berjudul: *Masyahir al-Syu'ara wa al-Udaba*, halaman 228. Sementara tokoh yang mengatakan bahwa tahun kelahirannya 1977 adalah seperti Jibrail Sulaiman Jabbur dalam kata pengantarnya pada kitab *al-Nadharât* edisi 1982. Sedangkan Umar Dasuqi, Muhammad Abu Anwar, Said Mursi Abu Zikra, dan Anis al-Muqaddasi mengatakan bahwa tahun kelahiran Al-Manfaluthi adalah 1876. Lihat: Umar Dasuqi, *Nasy'ah al-Nasr al-*



perkampungan yang bernama Al-Manfalûth, salah satu daerah yang termasuk ke dalam provinsi Asyut, Mesir. Ia dibesarkan dalam keluarga yang sangat mulia dan terhormat. Ayahnya yang berprofesi sebagai seorang hakim di mahkamah syariah, merupakan keturunan bangsa Arab asli dan memiliki garis keturunan yang jelas dengan Husein R.A, cucu Nabi Muhammad SAW. Sedangkan ibunya adalah keturunan bangsa Turki. Oleh karena itu, di dalam tubuh al-Manfulûthî mengalir darah campuran Arab dan Turki. Namun ketika usia Al-Manfulûthî masih kanak-kanak, kedua orang tuanya telah bercerai¹⁸.

Walaupun sebagai seorang hakim di mahkamah syari'ah, sang ayah sangat gemar membaca karya-karya sastra terutama karya sastra yang berbentuk syair. Kegemaran itu ternyata turun kepada anaknya, sehingga Al-Manfaluti sejak kecil sudah terbiasa membaca bahkan menghafal syair-syair Arab.¹⁹ Dari sini, bakat Al-Manfulûthî kecil untuk menjadi seorang sastrawan terkemuka sudah tumbuh sedikit demi sedikit.

Had'its wa Tathawwuruhu (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), hal 184; Muhammad Abu Anwar, *Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Adabuhu* (Kairo: Maktabah al-Syabab, 1981), hal. 25; Said Mursi Abu Zikra, *Al-Maqal wa Tathawwuru fi al-Adab al-Mu'ahir* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1982) hal 190; Anis al-Muqaddasi, *Al-Funun al-Adabiyah wa 'Alamuha fi al-Nahdhah al-'Arabiyah al-Hadisah* (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1984) hal. 289.

¹⁸ Roger Allen (Editor), *Essays in Arabic Literary Biography* (Holland: Harrassowitz Verlag and Wiesbaden, 2010), hal 200

¹⁹ Muhammad Abd al-Mun'in al-Khuffaji, *Dirâsât fi al-Adab al-Arabî al-Hadîts wa Madârisuhu* (Beirut: Dar al-Jil, 1992) Jilid II, hal. 346



Sebagaimana anak-anak Arab Mesir lainnya, Al-Manfulûthî kecil mendapatkan pendidikan dasarnya pada sebuah Kuttab²⁰ Jalaluddin Al-Sayuthi yang dikelola oleh Syeikh Muhammad Ridwan. Syeikh Muhammad Ridwan merupakan salah seorang ulama dalam bidang fiqih yang sangat terkemuka pada saat itu dan ia telah banyak mengkader generasi muda di wilayah provinsi Al-Asyuth menjadi para ulama dan para sastrawan.²¹

Manakala usia Al-Manfulûthî sudah mencapai sebelas tahun, ia telah sempurna menghafal Al-Quran 30 juz. Keluarganya sangat mendambakan bahwa suatu saat nanti Al-Manfulûthî akan menjadi seorang ulama yang terkemuka dalam bidang fiqih. Atas dasar ini, ia kemudian disekolah ke kota Kairo tepatnya di Universitas Al-Azhar dengan harapan bahwa setelah ia menyelesaikan studinya di sana, ia akan menjadi seorang ulama.²² Karena usianya yang masih belum dewasa, maka ketika ia melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar, ia ikut ditemani oleh beberapa anak-anak kampungnya yang berusia lebih tua darinya.²³

²⁰ Dalam tradisi bangsa Arab pada masa lalu, lembaga formal pendidikan untuk tingkat dasar dinamakan dengan sebutan Al-Kuttab.

²¹ Muhammad Abd al-Mun'im al-Khuffaji, *Dirâsât fi al-Adab...*, hal. 346

²² Muhammad Mustafa Hadarah, *Buhûts fi al-Adab al-'Arabî al-Hadîst*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyah, tt), hal 400

²³ Muhammad Ali Hasan, *al-Tarîkh al-Adabî li al-'Ahsrainîal-Ustmanîwa al-Hadist* (Kairo: Jumhuriyah Misr al-'Arabiyah al-Azhar al-Idarah al-'Ammah li al-Ma'ahid al-Azhariyah), hal. 129



Namun, ketika Al-Manfulûthî sudah mulai mengecap pendidikan di Universitas Al-Azhar ia merasakan bahwa sistem pendidikan yang berlaku di sana sangat kaku dan jumud, sehingga jiwa Al-Manfulûthî tidak bisa menerimanya dan ia juga tidak bisa menyesuaikan diri dengan model pendidikan yang demikian rupa. Akhirnya ia tidak mengikuti lagi perkuliahan secara penuh waktu. Ia justru lebih sering menghabiskan waktunya untuk membaca dan mempelajari karya-karya sastra secara mandiri. Pada saat itu, mata kuliah yang berkaitan dengan sastra tidak diajarkan di Al-Azhar, bahkan mata kuliah ini dianggap sebagai materi yang tidak bermanfaat sama sekali, sehingga jarang sekali para penuntut ilmu di sana yang menjadikan karya sastra sebagai bahan bacaan apalagi sebagai bahan studi. Lebih parahnya lagi, bahwa para pelajar dilarang membaca karya-karya sastra karena dianggap sebagai pekerjaan yang sia-sia dan apabila ada pelajar yang kedapatan membacanya secara diam-diam, maka ia akan dikenakan hukuman atau denda dari para syeikh Al-Azhar²⁴.

Dalam muqqadimah kitab *al-Nadharât*, al-Manfulûthî menceritakan secuil kisah perjalanan hidupnya selama menjadi pelajar di Universitas Al-Azhar sebagaimana petikan berikut ini:

²⁴ Umar Dasuqi, *Nasy'ah al-Nasr al-Had'îts...*, hal. 184



“Pada saat itu tidak ada seorangpun yang mau membaca karya sastra sebagaimana yang saya sering lakukan. Para syeikh Al-Azhar menganggap bahwa membaca dan mempelajari sebuah karya sastra adalah perbuatan yang sia-sia, dan perbuatan yang disukai oleh syaitan. Mereka sering menghukum saya karena saya ketangkap basah membaca karya-karya sastra. Ketika mereka menemukan karya sastra yang sengaja saya sembunyikan di bawah bantal, di dalam lipatan baju, atau di dalam tas, reaksi mereka terlalu berlebihan. Mereka seolah-olah mendapatkan uang hasil curian dari tangan seorang pencuri, atau mendapatkan foto sang pacar dalam saku para pelajar, sehingga saya mendapatkan hukuman dari mereka atas perbuatan saya tersebut”²⁵.

Dari pengakuan Al-Manfulûthî tentang perlakuan syeikh Al-Azhar terhadapnya, maka jelas sekali bahwa sistem pendidikan Al-Azhar yang masih kaku dan jumud itu telah menghalang-halangi kegemaran Al-Manfulûthî untuk menikmati karya-karya sastra. Padahal potensi alami yang dimiliki oleh Al-Manfulûthî dalam bidang sastra sudah mulai tumbuh dan berkembang sejak ia kecil, namun tiba-tiba potensi tersebut berusaha dikuburkan dalam-dalam oleh sebuah sistem pendidikan yang berlaku di Al-Azhar. Menghadapi kenyataan yang

²⁵ Mustafa Lutfi Al-Manfulûthî, *Al-Nadharât* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), hal. 9-10



demikian, dia tidak patah semangat, justru tetap menyalurkan hobinya untuk menikmati karya-karya sastra meskipun sering mendapatkan hukuman dari para gurunya.

Di kalangan para pelajar Universitas Al-Azhar, Al-Manfulûthî dikenal sebagai pelajar yang memiliki kecerdasan intelektual yang tinggi. Naluri akademiknya yang sangat kritis dan tajam merupakan sebuah anugerah lain yang dimiliki olehnya, sehingga tidak jarang ia berbeda pandangan dengan para pelajar di al-Azhar lainnya dalam menganalisa sebuah permasalahan. Cara ia belajarpun tidak sama dengan kawan-kawannya yang lain. Ia lebih cenderung menggunakan kemerdekaan dalam berfikir, sementara teman-temannya yang lain lebih cenderung menerima apa adanya (*taken for granted*) atas apa yang mereka terima dari guru-gurunya dan buku-buku yang mereka baca²⁶.

Karena merasakan ketidaksesuaian antara tuntutan jiwanya dengan sistem pendidikan yang berlangsung di Universitas Al-Azhar, akhirnya ia memutuskan untuk tidak lagi melanjutkan studinya di sana. Ia kemudian bergabung dengan kelompok pengajian yang dibimbing oleh Syekh Muhammad Abduh²⁷ di akhir-akhir masa

²⁶ Muhammad Kamil al-Fata, *Al-Azhar wa Astaruhu fi Al-Nahdhah al-Adabiyah al-Hadistah* (Kairo: Al-Mathba'ah al-Munirah bi al-Azhar al-Syarif), jilid II, hal. 164

²⁷ Untuk mengetahui lebih lanjut informasi mengenai biografi tokoh ini dan pemikiran-pemikiran reformisnya, lihat misalnya: Harun Nasution, *Muhammad*



hidupnya. Syeikh Muhammad Abduh terkenal sebagai salah satu tokoh reformis muslim yang telah banyak memberikan kontribusi terhadap perkembangan dunia intelektual Islam. Saat itu posisi tokoh reformis ini sangat dibenci oleh para syeikh Al-Azhar sehingga ia tidak pernah dilibatkan untuk mengajar di sana. Dengan demikian, ia membuat kelompok pengajian sendiri yang diikuti oleh para pelajar yang haus akan pencerahan intelektual.

Al-Manfaluti merupakan salah seorang dari murid sekaligus sahabat Muhammad Abduh yang mempunyai nilai lebih bila dibandingkan dengan murid-murid yang lain. Sebagai seorang guru, Muhammad Abduh sangat bangga dan kagum dengan kehebatan yang dimiliki oleh murid kesayangannya itu. Begitu juga sebaliknya, Al-Manfulûthî sangat bangga dan senang menjadi murid Muhammad Abduh, karena guru yang seperti itulah yang ia cari-cari selama ini. Ketika berbagai serangan datang ditujukan kepada Muhammad Abduh dari sebagian syeikh yang mengajar di Universitas Al-Azhar, Al-Manfulûthî tidak tinggal diam. Ia bangkit dan membela sang gurunya itu serta membalas serangan tersebut dengan kritikan-kritikan yang tajam²⁸.

Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah (Depok: Penerbit Universitas Indonesia, 1987); Ali Rahnema (editor), *Pioneers of Islamic Revival*, (London: Zed Books Ltd, 1994)

²⁸ Jibrail Sulaiman Jabbur, dalam kata pengantar kitab *Al-Nadharât* hal. ٣



Dalam kelompok pengajian yang ia bimbing itu, Muhammad Abduh mengajarkan murid-muridnya cara memahami ajaran Islam secara benar melalui model pengajian tafsir al-Quran yang kritis. Dari kelompok pengajian inilah sikap kritis Al-Manfulthi semakin terasah secara tajam berkat bimbingan dan arahan dari sang guru. Di antara kitab rujukan utama yang digunakan Muhammad Abduh adalah *Dalâil al-'Ijâz* dan *Asrâr al-Balâghah* karya Abd al-Qahir al-Jurjani²⁹.

Ketika Muhammad Abduh telah wafat, Al-Manfulûthî merasa sangat sedih dan kehilangan seorang guru sekaligus shahabat. Karena tidak ada lagi tempat ia berguru dengan Muhammad Abduh, akhirnya ia mengambil keputusan untuk kembali ke kampung halaman. Sementara studinya di Universitas Al-Azhar ia tinggalkan begitu saja tanpa memperoleh ijazah apapun dari sana.

Selama menetap di kampung halamannya, Al-Manfulûthî mengisi hari-harinya dengan menulis, lalu tulisan-tulisan tersebut ia kirim ke media massa yang bernama *al-Muayyad*. Dalam tulisan-tulisan itu ia menggambarkan berbagai fenomena dan realitas sosial masyarakat yang ada di sekitarnya dengan menggunakan bahasa yang indah dan menawan. Dari sinilah awal mulanya ia terkenal ke seluruh negara Mesir melalui

²⁹ Syaumi Dhayyif, *Al-Adab Al-'Arabî Al-Mu`ashir Fi Misr*, (Kairo: Dar al-Ma`rif, 1961), hal. 227



tulisan-tulisannya itu. Dari sini pula karyanya yang berjudul *al-Nadharât* mulai terbentuk, karena sesungguhnya *al-Nadharât* merupakan kumpulan essai-essai yang pernah diterbitkan oleh media massa *al-Muayyad*.³⁰

Selain menulis, Al-Manfulûthî juga mengisi hari-harinya dengan membentuk kelompok pengajian yang diikuti oleh masyarakat kampung. Pembentukan kelompok pengajian ini terinspirasi oleh sang gurunya Muhammad Abduh yang bertujuan untuk mencerdaskan masyarakat di sekitarnya.

Mahmud Syalabi dalam bukunya yang berjudul "*Al-Adîb Al-Isytirâqî*", sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Abu Anwar, mengatakan bahwa, salah seorang sahabat yang sebaya umurnya dengan Al-Manfulûthî, Syeikh `Alauddin Abdur Rahim, mendeskripsikan bagaimana berlangsungnya kelompok pengajian tersebut. Ia mengatakan bahwa forum pengajian yang dikelola oleh Al-Manfulûthî dimulai sejak jam 08.30 dan berakhir jam 12.00. Pada sesi pertama ini, ia mengumpulkan beberapa media massa berupa koran seperti: *al-Ahram*, *al-Muayyad*, *al-Zhâhir*, *al-Muqtathaf* dan lain sebagainya. Semua berita yang ada di koran-koran tersebut dibacakan secara utuh kepada para peserta pengajian lalu ia memberikan analisa dan kesimpulan dari

³⁰ Jibrail Sulaiman Jabbur, dalam kata pengantar kitab *al-Nadharât*, hal. ج - د



tiap-tiap berita yang dibacakannya. Kemudian pada sesi kedua, forum pengajian dimulai jam 17.00. Pada sesi ini Al-Manfulûthî membacakan kitab Fiqih dan beberapa kitab-kitab pilihan lainnya. Sementara sesi yang terakhir dimulai setelah pelaksanaan shalat isya hingga berakhir larut malam. Di celah-celah sesi terakhir ini, para peserta pengajian disuguhi minuman berupa teh³¹ atau air tebu.

Melalui forum kelompok pengajian itulah, Al-Manfulûthî bisa sedikit demi sedikit menyembuhkan kesedihan dan kerinduannya kepada mendiang gurunya Muhammad Abduh. Selain itu ia juga bisa mengasah dan menyalurkan bakat intelektualnya yang kritis, karena selama di Al-Azhar ruang tersebut sangat tertutup rapat bagi para pelajar³².

Setelah beberapa lama berada di tempat kelahiran, akhirnya Al-Manfulûthî kembali berangkat menuju kota Kairo. Di kota ini ia bertemu dengan Sa'ad Zhaghlul³³ yang

³¹ Teh merupakan minuman pavorit di kalangan masyarakat Arab Mesir. Sementara kopi merupakan minuman pavorit masyarakat Aceh kontemporer. Setiap komunitas masyarakat di berbagai belahan dunia manapun mempunyai tradisi minuman pavorit yang disajikan baik dalam waktu-waktu senggang atau waktu bekerja sekalipun. Begitu juga komunitas masyarakat eropa non-muslim, mereka juga mempunyai minuman pavorit yang berbeda dengan komunitas masyarakat muslim yaitu minuman alkohol dengan berbagai macam jenisnya. Pembicaraan seputar minuman pavorit di kalangan komunitas masyarakat tertentu, menjadi salah satu bagian dari pembahasan ilmu antropologi. Catatan materi workshop "Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan Bagi Dosen IAIN Ar-Raniry" yang disampaikan oleh Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad tanggal 23 November 2012.

³² Muhammad Abu Anwar, *Al-Manfulûthî: Hayâtuhu...*, hal 33

³³ Informasi lebih lanjut mengenai riwayat hidup tokoh ini, lihat: Moustafa Amine Youssef, Saad Zaghlul: Leader of the Egyptian Revolution (New York: the University of Michigan Publisher, 2008)



saat itu menjadi salah seorang tokoh penting dalam pemerintahan negara Mesir. Sebelumnya, Sa'ad Zaghlul hanya mengenal Al-Manfulûthî melalui tulisan-tulisannya yang ia kirim ke koran *Al-Muayyad*. Ia sangat bangga dengan kehebatan yang dimiliki oleh Al-Manfulûthî. Oleh karena itu, di kantor manapun Sa'ad Zhaghlul bertugas, Al-Manfulûthî selalu mendampinginya. Ia menjadi generasi yang dikaderkan secara khusus oleh Sa'ad Zaghlul. Demikian lagi Al-Manfulûthî, ia selalu membantu dan membela atasannya itu dalam setiap permasalahan yang dihadapi ketika menjalankan tugasnya sebagai salah seorang pejabat negara. Ketika akhirnya Sa'ad Zaghlul dilantik menjadi Perdana Menteri Mesir pada 26 Januari 1924, Al-Manfulûthî diangkat olehnya menjadi sekretaris Majelis Ulama Mesir. Inilah profesi terakhir yang dilakoni oleh Al-Manfulûthî selama ia berada di kota Kairo. Setelah itu, janji Allah telah datang kepadanya dan akhirnya ia meninggal dunia di saat usianya 48 tahun³⁴.

Al-Manfulûthî meninggal dunia pada hari Kamis, tanggal 12 Juli 1924. Pada hari yang sama, terjadi percobaan pembunuhan terhadap Perdana Menteri Sa'ad Zaghlul. Namun usaha tersebut gagal, sang Perdana Menteri bisa selamat dari pembunuhan itu, hanya saja ia mengalami luka-luka yang serius di bagian tubuhnya.

³⁴ Umar Dasuqi, *Nasy-ah al-Nasr...*, hal. 186



Hari itu, seluruh warga masyarakat Mesir disibukkan dengan pemberitaan tragedi berdarah itu, sementara berita kematian sang sastrawan besar Al-Manfulûthî nyaris tidak diketahui oleh mereka³⁵.

Ketika berita kematian Al-Manfulûthî sampai ke telinga Perdana Menteri, ia merasa sangat sedih dan turut berduka cita yang sedalam-dalamnya atas kepergian sang sastrawan besar itu. Air mata kesedihan sempat tercurur dari kedua bola matanya, sebagai tanda bahwa ia memang benar-benar merasa kehilangan orang yang dibanggakannya selama ini. Sementara itu, berbagai ucapan belangsukawa datang dari para sastrawan lainnya yang berasal dari berbagai penjuru dunia Arab, seperti Iraq, Syam, Libanon dan lain sebagainya. Semua ungkapan belangsukawa itu dikumpulkan oleh Ahmad Ubaid menjadi satu buku yang kemudian diberikan judul: *Kalimât Al-Manfulûthî*.

B. Karya-Karya Al-Manfalûthî

Sebagai seorang sastrawan besar, Al-Manfulûthî telah melahirkan beberapa karya sastranya baik dalam bentuk syair, prosa, novel, *maqâlah* (esai) dan terjemahan. Selain itu, tidak semua karya sastranya itu dicetak dan diterbitkan oleh penerbit, melainkan masih ada beberapa

³⁵ Mujid Tharrad, dalam kata pengantarnya untuk buku *Al-Majmû'ah al-Kâmilah li Mustafâ Luthfi al-Manfulûthî*, (Beirut: Muassasah li al-Ma'arif, 2001), hal. 5



maqalah (esai) yang berceceran di berbagai media cetak baik yang berada di Mesir sendiri, maupun di negeri Syam. Adapun berbagai macam jenis karya sastranya yang telah dicetak dan terbitkan adalah sebagai berikut:

1. *Al-Nadharât*

Kitab ini adalah kumpulan esai atau *maqâlah* yang ditulis oleh Al-Manfulûthî selama berada di tempat kelahirannya untuk kemudian dikirim ke media cetak yang bernama *al-Muayyad*. Kitab *Al-Nadharât* ini adalah satu-satunya karya Al-Manfulûthî yang diberikan kata pengantarnya langsung oleh dirinya sendiri secara panjang lebar. Sementara beberapa karyanya yang lain, ia tidak memberikan kata pengantar seperti itu. Namun materi yang disampaikan olehnya dalam kata pengantar ini adalah bagaimana metode penulisan yang ia ikuti selama menulis esai-esai tersebut. Materi tersebut sebagai jawaban dari pertanyaan para pembaca yang merasa kagum dengan gaya penulisannya yang sangat indah dan menyentuh hati sanubari.

Berbagai macam tema turut dibicarakan oleh Al-Manfulûthî di dalam kitab ini, seperti: kesusasteraan, sosial, budaya, politik, pendidikan, dakwah, wanita, dan lain sebagainya. Semua tema tersebut berhubungan langsung dengan realitas kehidupan masyarakat Mesir saat itu. Atas dasar inilah mengapa penulis memilih *Al-Nadharât* sebagai objek kajiannya, karena di dalamnya Al-



Manfulûthî banyak berbicara tentang manusia dan berbagai persoalan yang dihadapinya dalam mengarungi bahtera kehidupan.

Kitab ini terdiri dari tiga jilid. Untuk yang pertama kalinya, jilid pertama diterbitkan pada tahun 1910. Kemudian pada tahun tahun 1912 terbit jilid yang kedua. Satu tahun berikutnya, jilid yang pertama mengalami cetak ulang karena banyaknya permintaan dari para pembaca. Dan jilid yang ketigapun terbit pada tahun 1921³⁶.

2. *Mukhtârât al-Manfulûthî*

Buku ini merupakan kumpulan tulisan-tulisan pilihan Al-Manfulûthî tentang sastra dari berbagai periode. Adapun tujuan penulisan buku ini adalah untuk mengasah ketajaman emosi atau perasaan (*zuq*) bagi para penulis pemula dan menjadi buku rujukan bagi mereka dalam melahirkan tulisan-tulisannya. Buku ini diterbitkan untuk pertama kalinya pada 15 Maret 1912.

3. *Majdûlin (Magdalena) atau Tahta Zilâl al-Zayfun*

Ini adalah karya terjemahan dari novel yang berbahasa bahasa Perancis dengan judul "*Sous Les Tilleuls*" yang ditulis oleh Alphonse Karr. Memang benar

³⁶ Muhammad Abu Anwar, *Al-Manfulûthî Hayâtuhu...*, hal. 101



bahwa Al-Manfulûthî tidak bisa menguasai bahasa Perancis seperti halnya Thaha Husein atau Muhammad Husayn Haykal³⁷, karena ia tidak pernah melakukan studi di negeri Perancis. Namun karena Al-Manfulûthî merasa kagum dengan kisah cerita yang ada di dalamnya serta hobinya yang gemar membaca karya sastra, maka ia meminta salah seorang sahabatnya³⁸ untuk menerjemahkan novel itu kepadanya. Setelah mendengarkan terjemahan sahabatnya itu, lalu ia merekonstruksi kembali novel tersebut dengan bahasanya sendiri. Di sinilah kemampuan (skill) terjemahan al-Manfulûthî terbukti secara jelas dan diakui oleh semua kalangan³⁹.

Berkat usaha Al-Manfulûthî pula, novel yang aslinya berbahasa Perancis itu menjadi terkenal di negara Indonesia. Dalam edisi terjemahan dari bahasa Arab ke

³⁷ Kedua tokoh sastrawan ini menempuh studi jenjang S3 di Sorbonne University, Paris.

³⁸ Nama sahabatnya itu adalah Muhammad Fuad Baka Kamal.

³⁹ Ada beberapa penelitian yang memfokuskan pada kepiawaian Al-Manfulûthî dalam menerjemahkan teks novel yang berbahasa Perancis ke dalam bahasa Arab. Beberapa di antaranya yang bisa disebutkan disini adalah seperti: Achmat Ahdie Jappie, *The Development of the Arabic Essay and Short Story with Particular Reference to the Contribution of Musthafa Luthfi al-Manfulûthî*, November 2005, Disertasi S3 di University of South Africa, tidak diterbitkan; Joynal Abedin, *Contribution of Mustafa Lutfi al-Manfaluti to Arabic Short Story: A Brief Study*, Journal of Humanities And Social Science, Volume 10, Issue 3 (Mar-April 2013); Mirena Christoff, *Translation as a Creative Device: The Contribution of Mustafa Lutfi al-Manfaluti (1876-1924) to The Formation of Modern Arabic Narrative in Egypt*, 2002, Disertasi S3 di University of California, Los Angeles, Jurusan Near Eastern Languages and Cultures, tidak diterbitkan.



bahasa Indonesia, novel tersebut mengalami perubahan judul menjadi Magdalena⁴⁰.

Yang lebih menariknya lagi, dari novel terjemahan ini telah menyeret kasus plagiasi yang dilakukan oleh sastrawan besar Indonesia Buya Hamka⁴¹. Buya Hamka dituduh oleh Abdullah Sp telah melakukan plagiasi terhadap novel Magdalena dengan karyanya “Tenggelamnya Kapal Var Der Wick”⁴².

Adapun isi yang terkandung di dalam novel *Majdûlîn* ini adalah kisah cinta sepasang anak manusia, layaknya seperti Romeo dan Juliet. Namun selain kisah

⁴⁰ Pada bulan Oktober tahun 2000, penerbit Navilla untuk yang pertama kalinya menerbitkan edisi bahasa Indonesia dengan judul Magdalena. Novel ini dijual dengan harga Rp. 35. 000.

⁴¹ Terlepas dari kontroversial kasus tersebut, penulis melihat bahwa apa yang dilakukan oleh Buya Hamka tidak bisa dikategorikan sebagai perbuatan plagiat. Ia hanya terinspirasi dari novel Majdulin. Sebagai seorang tokoh yang multi talenta, Buya Hamka banyak membaca karya-karya sastra Arab ketika ia sedang melakukan studinya di Mesir. Termasuk yang ia baca adalah karya-karya Al-Manfulûthî dan Muhammad Husayn Haykal. Kebetulan kisah cerita yang ditampilkan oleh novel Majdulin sedikit banyaknya memiliki persamaan dengan kondisi realitas sosial masyarakat Minangkabau, sehingga iapun menulis realitas tersebut ke dalam roman Tenggelamnya Kapal Van Der Wick. Seseorang yang terinspirasi atau terpengaruh dengan orang yang lain adalah hal yang biasa. Seorang murid terinspirasi dengan sosok gurunya atau seorang pembaca terpengaruh dengan pemikiran suatu tokoh itu merupakan hal yang lumrah terjadi dalam kehidupan ini. Seorang Buya Hamka adalah tokoh yang produktif dalam menulis. Berbagai macam bidang disiplin ilmu ia tulis seperti tafsir al-Quran, tasawuf, sastra dan lain sebagainya. Produktifitas tersebut tidak terlepas dari banyaknya bahan bacaan yang ia baca sehingga wawasan yang ia perolehpun sangat luas. Jadi untuk menghakimi seorang Buya Hamka sebagai plagiator, kita harus mengetahui dulu sejauh mana kreatifitas intelektual yang dimiliki olehnya. Penulis melihat tuduhan plagiasi Buya Hamka terlalu dipaksakan dan bersifat sangat subyektif.

⁴² Lihat Muhidin M. Dahlan, *Aku Mendakwa Hamka Plagiat: Skandal Sastra Indonesia 1962-1964* (Jakarta: Scripta Manent, 2011), cet. I.



romantis itu, novel ini juga menggambarkan bagaimana respon masyarakat perkampungan terhadap berbagai perubahan yang terjadi di sekitar mereka. Penulis novel ini ingin mengajak kepada para pembaca bahwa nilai-nilai tradisi dan nilai-nilai kebaikan harus tetap dipertahankan. Berbagai pengaruh yang datang dari tradisi luar, tidak boleh dengan serta merta diterima secara mentah-mentah. Kesimpulan yang ingin diberikan oleh penulis novel adalah bahwa sebagai sebuah komunitas masyarakat, kita tidak boleh kehilangan identitas diri di tengah-tengah pengaruh globalisasi budaya dan ekonomi.

4. *Al-'Abarât*

Karya ini merupakan kumpulan-kumpulan cerita pendek berbahasa Perancis yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Al-Manfulûthî. Namun selain mengandung cerita pendek hasil terjemahan, di dalam karya ini juga terdapat beberapa cerita pendek yang langsung ditulis sendiri oleh Al-Manfulûthî. Karya ini diterbitkan pertama sekali pada tahun 1906.

Secara harfiah *al-'Abarât* berarti air mata. Dari pilihan judulnya, karya ini dapat diketahui bahwa isi yang terkandung di dalamnya adalah tangisan, yaitu tangisan pengarang terhadap fenomena kemanusiaan yang terjadi di sekitarnya. Dalam kata-kata persembahannya, Al-Manfulûthî berkata: "Di dunia ini, orang-orang yang



hidupnya menderita sangat banyak. Saya sendiri tidak memiliki kemampuan untuk menolong mereka, karena saya juga sesungguhnya termasuk ke dalam kategori hidup menderita. Sungguh saya tidak ingin membuat perasaan mereka bertambah sedih. Semoga saja karya ini bisa menjadi sedikit mengurangi beban penderitaan yang sedang mereka rasakan".⁴³

5. *Fi Sabîl al-Tâj*

Ini adalah terjemahan dari karya seorang sastrawan besar Perancis yang bernama Françoise Coubillet dengan judul "Pour la Couronne". Karya ini menceritakan tentang kisah peperangan di negeri Balkan dalam merebut kemerdekaan dari imperium Turki Ustmani. Alur cerita karya asli ini menggambarkan kondisi kaum minoritas umat Kristiani yang dikuasai oleh kerajaan Turki Ustmani. Namun oleh Al-Manfalûthî merubah alur cerita tersebut dengan memposisikan bangsa Mesir sebagai bangsa yang sedang dijajah oleh Inggris. Dengan karya ini, Al-Manfulûthî berusaha untuk membangkitkan semangat nasionalisme rakyat Mesir supaya mereka segera mendapatkan kemerdekaan dari penjajahan Inggris dan Mesir bisa berdiri sendiri sebagai negara yang berdaulat.

⁴³ Al-Manfulûthî, *al-'Abarat*, dalam *Al-Majmu'ah al-Kamilah*, hal. 822



Hasan Syarif secara khusus memberikan pandangannya tentang karya Al-Manfulûthî ini dengan kata-katanya:

“Sesungguhnya novel Fi Sabîl al-Tâj merupakan novel yang mengandung nilai-nilai nasionalisme yang tinggi dan diramu dengan imajinasi-imajinasi yang indah, sehingga mampu menarik minat para pembaca. Pada zaman ini belum pernah saya mendapatkan sastrawan seperti Al-Manfulûthî yang mampu membangkitkan emosi para pembaca supaya mereka sadar akan pentingnya rasa nasionalisme yang tinggi kepada bangsa kita sendiri. Hanya melalui karya-karya novel, doktrin nasionalisme mampu menancap dalam hati sanubari para pembaca”⁴⁴.

Di Indonesia, novel ini telah diterjemahkan dengan judul “Ambisi Meraih Mahkota: Dilema antara Pengabdian dan Tanda Jasa” yang diterbitkan oleh Fajar Pustaka, Yogyakarta tahun 2001. Ini menunjukkan bahwa karya sastra Al-Manfulûthî mendapatkan pasar di Indonesia, selain karena gaya bahasanya yang indah, juga karena nilai-nilai nasionalisme rakyat Indonesia perlu direvitalisasi kembali supaya mereka lebih cinta lagi terhadap negaranya ini.

⁴⁴ Lihat kata pengantar yang ia berikan untuk novel Fi Sabil al-Taj ini dalam Al-Majmu’ah al-Kamilah li Al-Manfulûthî, hal. 406



6. *Al-Syâ'ir*

Karya ini merupakan terjemahan naskah drama berbahasa Perancis yang ditulis oleh Edmond Rostand dengan judul “Cyrano de Bergerac”. Al-Manfulûthî mengubahnya dari gaya bahasa drama menjadi gaya bahasa novel. Dari semua karya yang pernah ditulis oleh Al-Manfulûthî, novel ini merupakan novel yang paling indah bahasanya dan paling mudah difahaminya serta kritikan-kritikan dari para pembaca, baik dari segi gaya bahasa maupun konten, sangat sedikit⁴⁵. Karya ini diterbitkan pertama sekali pada tahun 1921 oleh penerbit *al-Maktabah al-Tijâriah* di kota Kairo.

Karya ini menceritakan kisah cinta yang tragis, yaitu cinta seorang penyair yang tidak kesampaian dan cinta yang hanya menjadi rahasia jiwa. Rokisan adalah wanita yang sangat dicintai oleh Sreno de Borjork, laki-laki yang menjadi tokoh utama cerita ini. Rokisan lebih memilih cinta Cristian de Nofet, lelaki yang kemudian menjadi sahabat Sreno. Cinta yang dipendamnya membuat jiwanya terguncang sehingga mempengaruhi kehidupannya. Walaupun karya ini bercerita tentang kisah cinta yang sangat romantik, namun tetap diselangi dengan tema-tema yang lain seperti persoalan sosial kemasyarakatan, budaya, ekonomi, politik dan lain sebagainya.

⁴⁵ Muhammad Abu Anwar, *Al-Manfulûthî: Hayatuhu wa...*, hal. 133



Dalam edisi bahasa Indonesia novel ini diterjemahkan oleh Nursangadah dengan judul “Sang Penyair”. Novel ini diterbitkan oleh penerbit Navila Yogyakarta dan telah dicetak berulang-ulang kali, karena banyaknya minat dari para pembaca. Hal tersebut terbukti pada tahun 2003 saja, novel ini sudah mengalami edisi cetakan yang keenam.

7. *Al-Fadhîlah*

Karya ini juga karya terjemahan dari novel berbahasa Perancis yang berjudul “Paul et Virginie” dan ditulis oleh Bernadin de Saint Pierre. Dalam menerjemahkan novel ini, Al-Manfulûthî tidak dibantu oleh sahabatnya, melainkan oleh dua hasil terjemahan Perancis-Arab yang telah dilakukan sebelumnya oleh Farah Anton dan Muhammad Ustman Jalal. Namun apa yang dilakukan oleh Al-Manfulûthî bukanlah plagiasi terhadap dua karya terjemahan yang telah terdahulu, melainkan sebuah usaha improvisasi atau kreatifitas sastra, dengan cara melakukan merekonsruksi kembali terhadap isi novel yang asli dan dengan menggunakan bahasanya sendiri yang khas. Kalau dalam karya aslinya, si pengarang sangat menonjolkan sisi keindahan alam semesta, namun Al-Manfulûthî menggantikannya dengan amal perbuatan yang baik dan terpuji. Selain itu pula, ia



memasukkan pemikirannya berupa ide-ide nasionalisme, sosialisme, dan nilai-nilai budi pekerti yang luhur.⁴⁶

Dalam kata-kata persembahannya, Al-Manfulûthî mengatakan bahwa karya novel terjemahan ini ia persembahkan kepada para pemuda dan pemudi Mesir supaya mereka bisa mengambil pelajaran darinya berupa sifat-sifat yang terpuji. Ia mengharapkan supaya generasi muda-mudi Mesir mau meletakkan sifat-sifat yang terpuji sebagai landasan yang kokoh dalam kehidupan mereka sehari-hari.⁴⁷

Karya ini diterbitkan untuk yang pertama kalinya pada tahun 1923 oleh penerbit *al-Maktabah al-Tijâriah al-Kubrâ* di kota Kairo⁴⁸ dan merupakan karya sastra terakhir yang pernah dihasilkan oleh al-Manfulûthî, karena pada tahun 1924 ia telah meninggal dunia.

8. Syair *al-Manfulûthî*

Ini merupakan ontologi syair (*diwân*) yang ditulis oleh Al-Manfulûthî. Walaupun ia sangat terkenal sebagai tokoh sastrawan dalam bidang prosa, namun sesungguhnya ia juga memiliki karya dalam bidang syair. Ketika pertama sekali memulai karyanya dalam bidang sastra, al-Manfulûthî justru telah memulai tulisannya

⁴⁶ Lihat kata pengantar yang diberikan oleh Jibraïl Sulaiman Jabbur dalam novel Al-Fadhilah ini, hal. 1.

⁴⁷ Al-Manfulûthî, *Al-Fadhilah* dalam *Al-Majmu'ah al-Kamilah*, hal. 609

⁴⁸ J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1984), hal. 88



dalam bidang syair sejak ia berumur 16 tahun. Hal ini karena syair merupakan bahan bacaannya yang sudah ia baca dan hafal sejak usianya masih kecil. Waktu itu, ia belum bersentuhan dengan karya-karya prosa, apalagi prosa-prosa yang berasal dari luar negeri seperti Perancis. Syair-syair yang ditulis olehnya itu dikirim ke berbagai media massa, baik koran dan ataupun majalah, untuk dipublikasi. Sebagiannya juga ada yang diabadikan ke dalam *Al-Nadharât*-nya. Kreatifitas sastra Al-Manfulûthî dalam bidang syair hanya bersifat sebentar saja, lalu kemudian ia beralih ke bidang prosa hingga ajal menjemputnya.

Orang yang paling berjasa dalam menerbitkan ontologi syair ini adalah Muhammad Abu Anwar, karena dialah yang mengumpulkan syair-syair Al-Manfulûthî yang masih berserakan di berbagai media massa itu. Lalu ia mendokumentasikan syair-syair tersebut secara professional, hingga akhirnya diterbitkan menjadi sebuah ontologi syair. Secara khusus, Muhammad Abu Anwar juga telah melakukan studi yang komprehensif terhadap ontologi syair ini dalam jilid ke tiga dari bukunya yang berjudul “Al-Manfaluti; Hayatuhu wa Adabuhu”.

9. *Silsilah ‘Amâl al-Majhûlah*

Dari pilihan bahasa untuk menamakan karya ini dapat diketahui bahwa ini merupakan karya yang masih “misterius” karena pengarang yang sesungguhnya belum



diketahui secara pasti. Namun oleh Doktor Ali Syalas ketika menemukan naskah karya tersebut, ia melakukan suntingan teks dan analisa. Lalu pada tahun 1987 ia menerbitkan naskah tersebut pada salah satu penerbit di kota London (tempat ia sedang bertugas) dengan menisbahkan pengarangnya kepada Al-Manfulûthî.

Dalam karya ini terdapat 10 judul makalah atau artikel yang membicarakan tema tentang politik. Sebagian kecilnya ternyata juga terdapat dalam jilid ketiga dari kitab *Al-Nadharât*. Adapun kesepuluh judul makalah itu adalah: Angin Badai, Untuk Lawan-Lawan Sa'ad Zhaglul Basya, Hari Yang Kelabu, Kriminalitas Politik Adu Domba, Sepanjang Masa, Untuk Lawan-Lawan Kita, Untuk Sa'ad Zhaglul Basya di Tempat Pengasingannya, Jalan Apakah Ini, Kemudian Apa Lagi, dan Penghormatan terhadap Sang Pemimpin.⁴⁹

C. Karakteristik Karya Prosa *Al-Nadharât*

Sebagaimana layaknya sebuah karya sastra, karya *Al-Nadharât* memiliki paling kurang dua karakteristik estetika yang khas; yaitu dari sisi struktur dan pemikiran. Adapun estetika dari sisi strukturnya adalah seperti penggunaan bahasa yang sangat murni dan jelas, sehingga para pembaca tidak menemukan bahasa-bahasa

⁴⁹ Al-Manfulûthî, *Silsilah 'Amal al-Majhulah*, editor: Ali Syalas (London: Riyahd al-Rais li al-Kutub wa al-Nasyar, 1987), hal 5



yang kabur maknanya. Selain itu, bahasa yang ia gunakan adalah bahasa yang *fushah* (bahasa Arab resmi) dan tidak menggunakan bahasa *'âmiyah* atau bahasa pasaran. Dalam penulisannya, ia banyak menggunakan bahasa yang tepat sasaran dan struktur-struktur kata yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya. Keunggulan bahasanya juga terlihat pada setiap pemilihan kata-kata (diksi) yang ia gunakan. Di samping itu ia menghindari penggunaan bahasa-bahasa filsafat atau bahasa-bahasa tinggi, sehingga setiap tulisannya mudah difahami oleh semua kalangan pembaca. Mungkin bagi sebagian para penulis lain, mereka lebih cenderung menggunakan bahasa-bahasa tinggi dan mengandung unsur-unsur filsafat, sehingga susah dipahami kecuali oleh sebagian kecil pembaca saja. Mungkin bagi sebagian mereka merasa bangga jika bahasanya hanya difahami oleh orang-orang tertentu saja, bukan oleh semua orang. Namun tidak demikian halnya dengan Al-Manfulûthî, sehingga bahasanya bisa difahami oleh kalangan rendah sekalipun. Untuk melihat beberapa karakteristik bahasanya itu, berikut penulis memberikan contoh dari sebagian tulisannya yang berjudul *al-Hayâh al-Dzâtiyah*:

أكثر الناس يعيشون في نفوس الناس أكثر مما يعيشون في نفوسهم، أي
إنهم لا يتحركون ولا يسكنون ولا يأخذون ولا يدعون إلا لأن الناس



هكذا يريدون. حياة الإنسان في هذا العالم حياة ضمنية مدخلة في حياة الناس، فلو فتش عنها لا يجد لها أثراً إلا في عيون الناظرين أو آذان السامعين أو أفواه المتكلمين. يمثل لي أن الإنسان لو علم أن سيصبح في يوم من أيام حياته وحيداً في هذا العالم لا يجد بجانبه أذنًا تسمع صوته ولا عيناً تنظر شكله ولا لساناً يردد ذكره. 50

Selain itu, contoh berikutnya sebagaimana yang terlihat dalam tulisannya yang berjudul *al-Hurriyah* yaitu:

الحرية شمس يجب أن تشرق في كل نفس، فن عاش محروماً منها عاش في ظلمة حالكة يتصل أولها بظلمة الرحم وآخرها بظلمة القبر، الحرية هي الحرية ولو لاها لكانت حياة الإنسان أشبه شيء بحياة اللعب المتحركة في أيدي الأطفال بحركة صناعية. ليست الحرية في تاريخ الإنسان حادثاً جديداً أو طارئاً غريباً وإنما هي فطرته التي فطر عليها منذ كان وحشاً يتسلق الضخور، ويتعلق بأغصان الأشجار، إن الإنسان

⁵⁰ Artinya: Kebanyakan manusia hidup dalam jiwa orang lain lebih dari pada hidup dalam jiwa mereka sendiri, artinya mereka tidak bergerak dan tidak berhenti, tidak mengambil dan tidak memberi, kecuali sesuai dengan cara hidup orang lain. Kehidupan seorang manusia di dunia ini tersirat ke dalam kehidupan masyarakat, jika kita mencarinya sungguh kita tidak mendapatkan jejaknya kecuali dalam pandangan orang-orang yang melihatnya, atau dalam pendengaran orang-orang yang mendengarkan tentangnya atau dalam obrolan orang-orang yang berbicara. Orang itu menurutku, seandainya dia tau bahwa suatu saat akan menjadi sendirian sungguh dia tidak akan mendapatkan di sisinya telinga yang akan mendengarkan ucapannya, atau mata yang akan menatap bentuknya, atau lisan yang akan menyebutkannya. Lihat *Al-Manfulūthī, al-Nadharāt*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), jilid II, hal 51



الذي يمد يده لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد وإنما هو يطلب
حقاً من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية. فإن ظفر بها فلا منة
لمخلوق عليه ولا يد لأحد عنده.⁵¹

Dari dua contoh tulisan di atas, setidaknya para pembaca bisa merasakan bagaimana kejernihan bahasa yang digunakan oleh Al-Manfulûthî. Para pembaca juga dengan mudah bisa memahami bahasanya, tanpa memerlukan waktu yang lama untuk menggali makna yang dimaksud olehnya. Inilah salah satu karakteristik struktur bahasa Al-Manfulûthî dalam karya prosanya *al-Nadharât*.

Di samping itu, karakteristik struktur bahasanya yang lain adalah bahwa Al-Manfulûthî tidak berlebihan dalam merangkai kata-kata yang indah.⁵² Setiap kata-kata indah yang keluar dari goresan penanya adalah

⁵¹ Artinya: Kebebasan itu ibarat matahari yang menyinari setiap jiwa, siapa saja yang terhalang dari cahaya tersebut maka hidupnya dalam kegelapan yang sangat pekat, mulai dari kegelapan kandungan sampai akhirnya pada kegalapan kuburan. Kebebasan adalah kebebasan, tanpa kebebasan sungguh hidup manusia seperti mainan yang dikendalikan oleh anak-anak sesuai gerakan buatan. Kebebasan dalam sejarah manusia bukanlah hal yang baru atau sesuatu kebetulan, bahwasanya kebebasan merupakan bawaan sejak lahir, sejak hewan bias memanjat dan bergantung di dahan-dahan. Sesungguhnya manusia yang mengadahkan tangan untuk mencari kebebasan bukanlah mengemis dan bersujud, sungguh dia hanya meminta hak yang dirampas darinya oleh keserakahan umat manusia. Jika dia beruntung maka tidak ada satupun makhluk dapat menghentikannya dan tidak ada satupun dapat menguasainya. Lihat Al-Manfulûthî, *al-Nadharât*, jilid I, hal. 112

⁵² Dalam ranah ilmu kritik sastra Arab dikenal dengan istilah *al-takalluf* atau *al-tashannu'*.



bersifat apa adanya, natural dan tidak dipaksakan. Semua kata-katanya mengalir dengan sangat bersahaja. Ia juga tidak berlebihan dalam penggunaan gaya bahasa yang bersajak. Padahal, para sastrawan lainnya waktu itu, banyak yang berlebihan dalam penggunaan gaya bahasa bersajak, sehingga merusak cita rasa dan estetika bahasa. Gaya bahasa Al-Manfulûthî lebih cenderung kepada gaya bahasa narasi yang lepas dan tidak terikat pada model-model gaya penulisan zaman klasik. Untuk melihat bagaimana kelihaiannya dalam merangkai kata-kata yang indah, berikut penulisan kutip sepotong tulisannya yang berjudul *Daurah al-Falak*:

أيها القصر أين الكوكب الزاهر الذي كان يتنقل في أبراجك، أين النسر
الطائر الذي كان يخلق في أجوائك، أين الملك القادر الذي كان يطلع
شمساً في صباحك، وبدراً في مسائك، أين الأعلام والبنود تخفق في
شرفاتك، والقواد والجنود تخطر في عرصاتك، أين الشفاه التي كانت
تلثم ترابك، والأفواه التي كانت تقبل أعتابك، والرؤوس التي كانت
تطرق لهيبتك، والقلوب التي كانت تخفق لروعتك. أين الصوت الذي
كان يجلجل فيقرع أذن الجوزاء. ويهدر فتتلفت عيون السماء، أين



الفلك الذي كان يدور بالسعد والنحس، والتعيم والبؤس، والرفع
والخفض، والابرام والنقض.⁵³

Selain contoh di atas, tulisan yang berjudul *al-Dafin al-Shaghîr* juga bisa diambil sebagai contoh lain untuk melihat bagaimana kehebatan Al-Manfaluti dalam mengolah kata-katanya.

ذلك لأن الله الذي كتب لي في لوح مقاديره هذا الشقاء في أمرك
فرزقني بك قبل أن أسأله إياك، ثم استلبك مني قبل أن أستعفيه منك،
قد أراد أن يتم قضاءه فيّ وأن يجرعني الكأس حتى ثمالتها فخرمني حتى
دمعة أرسلها، أو زفرة أصعدها، حتى لا أجد في هذه ولا تلك ما
أفرج به مما أنا فيه، فله الحمد راضياً وغازباً، وله الثناء منعماً وسالماً،
وله مني ما يشاء من الرضى بقضائه، والصبر على بلائه. رأيتك يا بني في
فراشك عليلاً فجذعت، ثم خفت عليك الموت ففزعت.⁵⁴

Dari kedua buah contoh yang telah dipaparkan di atas, para pembaca bisa merasakan bagaimana kecerdasan Al-Manfulûthî dalam mengolah kata-katanya yang sangat indah itu. Dari sana tidak ada penggunaan *al-muhassinât al-badi'iyah* secara berlebihan, melainkan sesuai

⁵³ Al-Manfulûthî. *Al-Nadharât*, jilid 1, hal. 316-317

⁵⁴ Al-Manfulûthî, *Al-Nadharât*, jilid 1 hal 60



dengan kadar yang dibutuhkan untuk memperindah kata-kata. Penggunaan *al-Sajak* dan *al-Izdiwâj* misalkan, masing-masing digunakan olehnya secara profesional dan tidak *overdosis*, sehingga tidak merusak estetika bahasa dan makna yang terkandung di dalamnya. Di sini perlu disebutkan bahwa model gaya bahasanya seperti ini merupakan hasil dari pengaruh gurunya, Muhammad Abduh, yang senantiasa mengajak para sastrawan muda untuk meninggalkan pola-pola penulisan dalam tradisi klasik dan mengikuti pola-pola penulisan modern yang lebih elegant⁵⁵.

Karakteristik struktur bahasa *Al-Manfulûthî* berikutnya adalah bahwa ia sering menggunakan gaya bahasa seperti layaknya seorang orator. Ia menjadikan para pembacanya seolah-olah mereka ada di hadapannya. Dengan menggunakan kata-kata seruan, pertanyaan, atau pengulangan kata-kata yang bermakna sama, ia menggiring para pembacanya untuk memberikan perhatian yang penuh terhadap apa yang sedang ia bicarakan. Sebagai contoh dari gaya bahasa ini, berikut penulis berikan sedikit cuplikan dari karyanya:

...أيها الرجل السعيد كن رحيماً، أشعر قلبك الرحمة، ليكن قلبك
الرحمة بعينها... إن من الناس من تكون عنده المعونة الصالحة للبر

⁵⁵ Zulhelmi, *Al-Ashalah wa al-Mu'ashirah fi Adab al-Manfulûthî*, tesis magister International Islamic University Malaysia, 2008, tidak diterbitkan, hal. 119



والإحسان فلا يفعل... وإن من الناس من إذا عاشر الناس عاشرهم
ليعرف كيف يحتلب درتهم ويمتص دماءهم... وإن من الناس من لا
حديث له إلا الدينار وأين مستقره وكيف الطريق إليه... وإن من الناس
من يؤذى الناس لا يجلب بذلك لنفسه منفعة أو يدفع عنها مضرة بل
لأنه شرير يدفعه طبعه إلى ما لا يعرف وجهه... وإن من الناس من إذا
كشف لك عن أنيابه رأيت الدم الأحمر يترقق فيها أو عن أظافره
رأيت تحتها مخالب حادة لا تسترها إلا الصورة البشرية أو عن قلبه رأيت
حجراً صلباً من أحجار الغرائت لا يبض بقطرة من الرحمة ولا تخلص
إليه نسمة من العظة.

فيأياها الإنسان إحذر الحذر كله من أن تكون واحداً من هؤلاء فإنهم
سباع مفترسة وذئاب ضارية، بل أعظك ألا تدنو من أحدهم أو
تعترض طريقه فربما بدا له أن يأكلك فأكلك غير حافل بك ولا آسف
عليك. أيها الإنسان إرحم الأرملة التي مات عنها زوجها ولم يترك لها
غير صبية صغار ودموع غزار. إرحمها قبل أن ينال اليأس منها ويعبث
الهم بقلبها فتفضل الموت على الحياة. ارحم المرأة الساقطة لا تزين لها
خلاها ولا تشتتر منها عرضها عليها تعجز عن أن تجد مساوماً يساومها فيه
فتعود به إلى كسر بيتها.



ارحم الزوجة أم ولدك وقعيدة بيتك ومراة نفسك وخادمة فراشك لأنها ضعيفة. وأن الله قد وكل أمرها إليك. وما كان لك أن تكذب ثقته بك واعتماده عليك. ارحم ولدك وأحسن القيام على جسمه ونفسه. فإنك إلا تفعل قتلته أو أشقيته. فكنت أظلم الظالمين... ارحم الحيوان لأنه يحس كما تحس... إرحم الطيور لا تحبسها في الأقفاص ودعها في فضائها تهم حيث تشاء وتقع حيث يطيب لها التغريد والتتفير... أيها السعداء، أحسنوا إلى البائسين والفقراء وامسحوا دموع الأتقياء، وارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء"⁵⁶.

Dari contoh di atas nampak secara jelas bahwa gaya bahasa tersebut adalah gaya bahasa sang orator yang sedang berada di atas podium atau mimbar. Gaya bahasa yang demikian diakui secara jujur oleh Al-Manfulûthî sendiri dalam kata pengatarnya untuk kitab al-Nadharât. Ia mengatakan bahwa seringkali ketika ia duduk di hadapan meja untuk menulis, ia membayangkan bahwa di hadapannya terdapat banyak orang yang sedang melihat ke arahnya, sehingga ketika ia menulis ia merasa bahwa ia sedang berbicara kepada mereka⁵⁷.

Karakteristik struktur bahasa Al-Manfulûthî berikutnya adalah bahwa ia sering mengutip ayat-ayat Al-

⁵⁶ Al-Manfulûthî, *Al-Nadharât*, jilid I, hal. 98

⁵⁷ Al-Manfulûthî, *al-Nadharât*, jilid I, hal. 47



Quran, hadist-hadist nabi, syair-syair Arab serta kata-kata bijak dari orang-orang yang terdahulu. Hal itu dilakukannya supaya setiap pemikiran yang ia berikan memiliki landasan yang kuat baik secara religious maupun kultural.

Selain beberapa karakteristik struktur bahasa sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, dalam *al-Nadharât* juga memiliki karakteristik pemikiran yang khas. Di antara beberapa tema yang menonjol dibicarakan oleh *Al-Manfulûthî* adalah tema-tema yang berkenaan dengan manusia dan persoalan-persoalan yang melingkari kehidupannya. Persoalan-persoalan tersebut seperti dekadensi moral, kemiskinan, pendidikan, wanita, anak-anak, kebudayaan, politik, agama dan lain sebagainya.

Al-Manfulûthî sangat sadar bahwa seorang sastrawan mempunyai tugas dan kewajiban untuk mengangkat harkat dan martabat manusia⁵⁸. Baginya, sastra bukan hanya sekedar untuk kepentingan seni semata (*al-fan li al-fan*), melainkan juga untuk kepentingan manusia (*al-fan li al-insân*). Oleh Karena itu, seluruh persoalan yang terjadi dalam kehidupan masyarakatnya, ia jadikan sebagai sumber inspirasi utama dalam penulisan karyanya *al-Nadharât*.

⁵⁸ Untuk membaca lebih lanjut tentang tugas dan kewajiban sebagai seorang sastrawan, lihat: Ali Hasjimy, *Apa Tugas Sastrawan Sebagai Khalifah Allah*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984)



Atas dasar inilah, penulis melihat bahwa kajian tentang dimensi humanisme dalam kitab *al-Nadharât* sangat relevan untuk dilakukan, karena pemikirannya tentang kemanusiaan sangat banyak terkandung di dalam karyanya itu. Dalam bab empat nanti, pemikiran-pemikiran Al-Manfaluthi ini akan dikaji dan dianalisa dengan menggunakan pendekatan teori humanisme.



BAB 3

HUMANISME DAN KAITANNYA DENGAN SASTRA



A. Pengertian Humanisme

Secara etimologi humanisme bermaksud faham tentang manusia. Kata-kata lain yang sepadan dengan humanisme adalah manusiaisme. Dalam arti yang luas humanisme berarti sebuah konsep yang melihat bahwa manusia adalah sumber atau pusat segala sesuatu yang ada di dunia ini. Segala sesuatu yang ada menjadi tidak bermanfaat kalau bukan dan demi kepentingan manusia. Dalam konsep humanisme, manusia diagungkan sedemikian rupa sebagai mahkota alam semesta, sehingga



semua yang ada di dunia ini tidak bermakna apa-apa jika tidak ditempatkan dalam konteks kepentingan manusia.⁵⁹

Selain itu, Mangun Harjana dalam bukunya yang berjudul "Isme-Isme dari A Sampai Z" mengatakan pengertian humanisme adalah pandangan yang menekankan martabat manusia dan kemampuannya. Menurut pandangan ini manusia bermartabat luhur, mampu menentukan nasib sendiri dan dengan kekuatan sendiri mampu mengembangkan diri dan memenuhi kepatuhan sendiri mampu mengembangkan diri dan memenuhi kepuhan eksistensinya menjadi paripurna.⁶⁰

Sementara dalam Ensiklopedi Indonesia disebutkan bahwa kata-kata humanisme itu berasal adari bahasa latin yaitu "humanus" yang berarti manusia dan ismus yang berarti aliran atau paham. Menurut ensiklopedi ini, pengertian humanisme dibagi dua bahagian. Pengertian pertama adalah nama suatu aliran kebudayaan di kalangan kaum terpelajar yang mencapai masa kejayaan pada abad ke 15 di Italia dan abad ke 16 di negara-negara lain. Aliran ini bertujuan untuk mencari pengembangan segi rohaniah pada manusia secara mandiri menurut pola-pola dalam kebudayaan dan kesusasteraan klasik. Tokoh-tokoh yang terkenal dari aliran ini antara lain adalah seperti Petrarca, Boccaccio,

⁵⁹ Bambang Sugiharto (editor), *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan* (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hal. 203

⁶⁰ Mangun Harjana, *Isme-Isme dari A Sampai Z* (Yogyakarta: Kanisius, 1997) hal. 93



Pico della Mirandola, Erasmus, Thomas More dan lain sebagainya. Sedangkan pengertian yang kedua, yang diberi nama dengan humanisme modern, adalah pandangan hidup yang ingin memahami manusia dan kemanusiaan sebagai dasar serta tujuan dari segala pemikiran ilmu pengetahuan, kebudayaan dan agama. Humanisme ini merupakan penerusan tradisi humanisme kuno yang sudah berabad-abad umurnya⁶¹.

Kamus Besar Bahasa Indonesia juga turut memberikan pengertian tentang humanisme. Menurut kamus ini, dalam pengertian humanisme terdapat tiga kategori. Yang pertama, aliran yang bertujuan untuk menghidupkan rasa kemanusiaan dan mencita-citakan pergaulan hidup yang lebih baik. Yang kedua, aliran yang menganggap manusia sebagai objek studi yang terpenting. Dan yang terakhir, aliran yang terdapat pada zaman renaissance yang menjadikan sastra klasik (dari bahasa Latin dan Yunani Kuno) sebagai dasar seluruh peradaban manusia⁶².

Berdasarkan pada sejumlah pengertian humanisme yang telah dipaparkan tersebut, maka membicarakan pengertian humanisme bukanlah pekerjaan yang sederhana, karena ia tema yang sudah dibicarakan sejak zaman Yunani Kuno dan telah melalui berbagai fase-fase

⁶¹ Hassan Shadily (editor), *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1982), hal. 1350

⁶² Departement Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hal. 361



kehidupan manusia sejak dari zaman Plato, abad pertengahan, abad modern hingga abad posmodernisme seperti saat ini. Pembicaraan tentang tema humanisme terus saja hidup di kalangan para pemikir dalam berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan seperti filsafat, kebudayaan, sastra, pendidikan, psikologi, agama dan lain sebagainya. Semua disiplin ilmu tersebut ikut membicarakan tema humanisme sesuai dengan kapasitasnya masing-masing. Oleh karena itu, pembicaraan tentang pengertian humanisme baik secara etimologi maupun terminologi sangatlah kompleks dan rumit, bahkan selalu mengundang kontroversi di antara para ilmuwan⁶³.

Selain itu, William L. Reese, sebagaimana yang dikutip oleh Zulfan Taufik, juga mengatakan hal yang hampir sama yaitu bahwa penggunaan istilah humanisme dalam perjalanan sejarah manusia telah melalui proses evolusi yang sangat panjang dan melelahkan. Awalnya humanisme merujuk pada doktrin Protagoras yang mengangkat manusia sebagai ukuran, yang kontras dengan macam-macam bentuk absolutisme, khususnya yang bersifat epistemologis. Kemudian, pada zaman Renaisans istilah itu menunjuk gerak balik kepada

⁶³ Berdasarkan hasil bacaan penulis terhadap beberapa literature, maka penulis mendapatkan setidaknya ada delapan jenis pembagian definisi/pengertian humanisme. Kedelapan jenis humanisme itu adalah sebagai berikut: 1. Humanisme Renaisansance, 2. Humanisme Literer, 3. Humanisme Cultur, 4. Humanisme Filsafat, 5. Humanisme Kristiani, 6. Humanisme Modern, 7. Humanisme Sekuler, 8. Humanisme Religius.



sumber-sumber Yunani Kuno dan kritik individual serta interpretasi individual yang kontras dengan tradisi Scolastisme dan otoritas religious. Sedangkan pada abad berikutnya, istilah tersebut sering dipakai sebagai kontras dengan ateisme, yang menempatkan dalam manusia, sumber kreativitas dan kebaikan. Tokoh August Comte⁶⁴ adalah contoh ekstrem penggunaan seperti ini. Ia telah memformulasikan suatu kerangka baru untuk “agama kemanusiaan”. Dalam penggunaan F.C.S. Schiller dan William James, humanisme diangkat sebagai pandangan yang bertolak belakang dengan absolutisme filosofis, yang penekanannya pada alam atau dunia yang terbuka, pluralisme dan kebebasan manusia. Pada perkembangan berikutnya, Bertrand Russel mengembangkan humanisme menjadi apa yang dikenal sekarang sebagai humanisme sekuler. Termasuk pandangan kontemporer yang menggunakan humanisme sebagai landasan teoritisnya adalah pandangan strukturalisme dan Derrida⁶⁵.

Berdasarkan paparan di atas, maka sangat jelas bahwa memahami istilah humanisme tidak semudah dan sesederhana seperti pengertiannya secara etimologis.

⁶⁴ Ia dikenal sebagai bapak sosiologi karena dianggap orang yang pertama melahirkan teori ilmu sosiologi. Untuk informasi lebih lanjut, lihat: Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial Edisi Kedua*, terj. Farid Wajidi dan S. Menno (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000) cet. III.

⁶⁵ Zulfan Taufik, *Ilusi dan Harapan: Pembacaan Humanisme Ali Shari'ati* (Ciputat: Imprensa Publishing, 2012) cet. I, hal. 31



Oleh karena itu, dalam penelitian ini, penulis juga nantinya akan menyesuaikan beberapa definisi humanisme yang telah tersebut di atas dengan konsep humanisme yang diangkat oleh Al-Manfalûthî dalam karyanya *al-Nadharât*. Walaupun secara teoritis, Al-Manfalûthî tidak pernah memberikan pandangannya mengenai definisi humanisme, namun konsep humanisme yang diusung olehnya berbeda dengan humanisme yang lahir dari dunia barat. Adapun letak perbedaannya adalah bahwa humanisme yang lahir di dunia barat menafikan keberadaan dan peranan Tuhan dalam kebebasan manusia, sementara Al-Manfalûthî tidak demikian. Selain itu konsep humanisme Al-Manfalûthî berlandaskan pada kolaborasi antara Al-Quran, Sunnah Nabi Muhammad SAW dengan realitas yang terjadi dalam masyarakat muslim di Mesir pada saat itu. Sementara konsep humanisme yang lahir di dunia barat tidak pernah merujuk kepada teks-teks suci agama, bahkan sebagiannya muncul karena protes terhadap hegemoni elit-elit agama yang telah menyalahgunakan teks-teks suci untuk kepentingan pribadi dan kelompok.

B. Humanisme dalam Kajian Filsafat

Sebagaimana yang telah disinggung di atas bahwa tema tentang humanisme masuk ke dalam berbagai bidang disiplin ilmu, termasuk filsafat. Dalam kajian



filosof, humanisme merupakan salah satu dari aliran yang menganggap bahwa individu rasional sebagai nilai paling tinggi, menganggap individu sebagai sumber nilai, dan mengabdikan pada pemupukan perkembangan kreatif serta perkembangan moral individu secara rasional dan berarti tanpa acuan pada konsep-konsep tentang yang adikodrati⁶⁶.

Zainal Abidin dalam bukunya yang berjudul “Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat” mengatakan bahwa humanisme merupakan paham yang menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia sedemikian rupa sehingga manusia menempati posisi yang sangat tinggi, sentral, dan penting baik dalam perenungan teoritis filsafati maupun dalam praktis kehidupan sehari-hari. Dengan bahasa lain, manusia dipandang sebagai ukuran bagi setiap penilaian dan referensi utama dari setiap kejadian di alam semesta ini. Salah satu asumsi yang melandasi pandangan filsafat ini adalah bahwa manusia pada prinsipnya merupakan pusat dari realitas. Berbeda dengan pandangan filsafat yang berkembang pada Abad Pertengahan, para humanis berpegang teguh pada pendirian bahwa manusia pada hakikatnya bukan sebagai *viator mundi* (peziarah di muka bumi), melainkan sebagai *vaber mundi* (pekerja atau pencipta dunianya). Oleh karena itu, sudah

⁶⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), cet. II, hal. 295



sepatutnyalah kalau segala ukuran penilaian dan referensi akhir dari semua kejadian manusiawi, dikembalikan lagi kepada manusia itu sendiri, bukan kepada kekuatan-kekuatan selain manusia, seperti kekuatan Tuhan atau alam semesta.⁶⁷

Sebagai aliran filsafat yang mengkultuskan manusia, humanisme merupakan suatu pemikiran yang rasional yang dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan, diinspirasi oleh seni dan didorong kuat oleh passion. Seraya meneguhkan martabat setiap manusia, humanisme mendukung maksimalisasi kebebasan dan kesempatan individual yang sejalan dengan tanggung jawab komunal dan sosial. Humanisme ini juga menyokong keberadaan demokrasi parsipatoris dan ekspansi dari masyarakat terbuka yang membela hak-hak azasi manusia dan keadilan social. Humanisme mengakui manusia sebagai bagian dari alam yang berpendapat bahwa segala nilai, termasuk nilai religius bersumber pada manusia.⁶⁸

Humanisme sebagai filsafat menggambarkan suatu pandangan khusus dan langsung tentang alam, kodrat manusia dan penanganan persoalan manusia dari sudut manusianya. Sekalipun Humanisme secara substansial muncul pada abad ke-16, tetapi humanisme sebagai

⁶⁷ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), cet. 4, hal. 39-40

⁶⁸ Bambang Sugiharto, *Humanisme dan Humaniora...*, hal. 205.



filosof berkembang melampaui konsep abad tersebut. Akan tetapi, perlu digarisbawahi bahwa secara umum humanisme bukanlah suatu filsafat *per se*, melainkan suatu cara pandang hidup dengan kualitas manusia untuk mencapai satu-satunya cita-cita yaitu kebahagiaan manusia.

Sebagai konsep filosofis, humanisme sesungguhnya telah mekar sejak zaman filsafat Yunani Kuno yaitu pada abad ke- 4 dan ke- 5 Sebelum Masehi di tangan tokoh Plato, Aristoteles dan lain sebagainya. Walaupun mereka tidak menggunakan istilah humanisme secara spesifik, namun perhatian mereka terhadap manusia dan martabatnya selalu menghiasi lembaran-lembaran karya mereka. Melalui program *enkuklios paidea*, yaitu program yang berorientasi pada pendidikan dan kebudayaan, mereka mengembangkan kemampuan manusia seoptimal mungkin dan menghasilkan manusia seunggul mungkin dengan berbagai pelatihan-pelatihan⁶⁹.

Pada Abad Pertengahan, kaum terpelajar dan klerikus (kaum rohaniawan Katolik), yang mendapat pengaruh dari pandangan filosofis dan teologis Agustinus dan Thomas Aquinas, memandang manusia tidak hanya sekedar makhluk kodrati saja tapi juga makhluk Tuhan, dengan mengembangkan perbedaan antara *divinitas* (wilayah pengetahuan dan aktifitas yang diturunkan dari

⁶⁹ Bambang Sugiharto, *Humanisme dan Humaniora...*, hal. 206



Kitab Suci) dan humanitas (praktik kehidupan manusia dengan dunianya yang khas)⁷⁰.

Kalau perspektif humanisme pada masa Yunani Kuno berangkat dari pertimbangan-pertimbangan yang kodrati tentang manusia, maka perspektif humanisme pada Abad Pertengahan berangkat dari keyakinan dasar tentang manusia sebagai makhluk kodrati dan adikodrati. Namun, gerakan humanisme yang difahami secara spesifik dan murni sebagai gerakan kemanusiaan sebetulnya baru berkembang pada zaman Renaisans, terutama berkaitan dengan bangkitnya minat kaum terpelajar untuk mempelajari peninggalan-peninggalan klasik (Yunani dan Romawi) dan bahkan dijadikan sebagai bahan studi dan kajian ilmiah. Pada masa inilah istilah humanisme dikaitkan dengan gerakan kesadaran intelektual untuk menghidupkan kembali literature-literature klasik Yunani dan Romawi⁷¹.

Model humanisme yang kedua adalah neo-humanisme yang berkembang pada abad ke- 18 ketika para seniman, filosof, dan kaum intelektual berpaling kiblat karya-karya mereka ke zaman klasik Yunani dan Romawi. Cita-cita humanisme dilihat dalam gagasan Yunani kuno tentang pembedaan manusia yang selaras antara jiwa dan raganya. Sejak permulaan abad ke- 19 humanisme, menjadi suatu sikap social politik yang

⁷⁰ Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), hal. 126

⁷¹ Norman Richard, *On Humanism: Thinking in Action*, (London: Routledge, 2004), hal 9-10



diarahkan untuk memantapkan lembaga-lembaga hukum dan politik sesuai dengan cita-cita martabat manusia. Pada saat itu, faham tentang hak-hak azasi manusia sudah masuk ke panggung etika politik modern⁷².

Sejak akhir abad ke- 20, faham humanisme telah lepas dari kaitannya dengan kebudayaan Eropa, khususnya Yunani dan Romawi kuno. Humanisme sudah menjadi cita-cita transtruktural dan universal yang menyangkut dengan sikap-sikap dan mutu etis lembaga-lembaga politik yang menjamin martabat manusia. Humanisme adalah keyakinan bahwa setiap orang harus dihormati sebagai personal, sebagai manusia dalam arti yang sesungguhnya, bukan karena ia pintar atau bodoh, baik atau buruk, dan dengan tidak tergantung pada daerah asal-usulnya, komunitas etnik atau ummat beragama mana, dan apakah ia seorang laki-laki atau perempuan. Dalam konteks ini, Roger L. Shinn mendefinisikan humanisme sebagai penghargaan pada manusia dan nilai yang nyata dan potensial di dalam kehidupan manusia. Humanisme menghargai manusia bukan sebagai binatang, mesin, atau malaikat, akan tetapi sebagai manusia. Humanisme memperhatikan kemalangan dan keberuntungan dari spirit kemanusiaan bukan dari segi rasa, keagamaan, atau elit intelektual,

⁷² John R Hale, *Zaman Renaisans*, terj. Suwargono Wirono (Jakarta: Tira Pustaka, 1984), hal. 161; lihat juga Frans Magnis-Suseno *Humanisme Religius Vs Humanisme Sekuler? Dalam Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Sekuler*, ed. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 210



tetapi dalam keseluruhan wilayah sejarah dan pengalaman⁷³.

Sementara itu, Corliss Lamont dalam bukunya yang berjudul "*The Philosophy of Humanism*", memberikan sepuluh proposisi utama untuk filsafat humanisme modern yaitu: Yang pertama humanisme yakin pada metafisika naturalistic atau sikap terhadap alam semesta yang menganggap semua bentuk supranatural sebagai mitos, dan menganggap alam sebagai totalitas *being* dan sebagai satu system materi dan energy yang selalu berubah yang ada secara independent dari sikap pikiran atau kesadaran.

Kedua, berdasarkan pada hukum dan fakta-fakta ilmu, humanisme yakin bahwa manusia adalah produk evolusi alamiah semata. Humanisme juga yakin bahwa pikiran adalah terbagi sama dengan fungsi otak, dan bahwa sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan dari tubuh dan kepribadian kita boleh memiliki hidup sadar setelah kematian.

Ketiga, humanisme memiliki iman teratas untuk manusia, menyakini bahwa manusia memiliki kekuasaan atau potensi memecahkan masalah mereka sendiri, melalui ketergantungan terutama tergantung pada alasan dan metode ilmiah yang diterapkan dengan keberanian dan visi.

⁷³ Roger L. Shinn, *New Direction in Theology Today Volume VI. Man The New Humanism* (Philadelphia: The Westminster Press, 1952), hal 24



Keempat, humanisme bertentangan semua teori determinisme universal, fatalisme, atau predestinasi, yakin bahwa manusia memiliki kebebasan sejati berupa pilihan kreatif dan tindakan, dan dalam batas-batas tujuan tertentu, pembentuk dari taqdir mereka sendiri.

Kelima, humanisme yakin pada sebuah etika atau moralitas yang mendasari semua nilai-nilai kemanusiaan dalam pengalaman dan hubungan kemanusiaan, dan yang dipegang sebagai tujuan tertinggi adalah kebahagiaan duniawi, kebebasan, kemajuan ekonomi, budaya dan etika ummat manusia seluruhnya, terlepas dari ras, suku, bangsa dan agama.

Keenam, humanisme yakin bahwa individu dapat mencapai kehidupan yang baik dengan penggabungan yang harmonis antara kepuasan pribadi dan pengembangan diri terus menerus dengan pekerjaan yang signifikan dan kegiatan lain yang berkontribusi terhadap kesejahteraan masyarakat.

Ketujuh, humanisme yakin pada pengembangan seluas mungkin seni dan kesadaran keindahan, termasuk apresiasi keindahan alam dan kemegahan, sehingga pengalaman estetis dapat menjadi kenyataan meresap (*pervasive reality*) dalam kehidupan semua orang.

Kedelapan, humanisme yakin pada program social yang luas untuk pembentukan seluruh dunia demokrasi, perdamaian, dan standar hidup yang tinggi di atas



fondasi sebuah tatanan ekonomi berkembang, baik nasional maupun internasional.

Kesembilan, humanisme percaya pada implementasi social lengkap terhadap nalar dan metode ilmiah. Demikian halnya dalam prosedur demokratis dan pemerintahan parlementer dengan penuh kebebasan berekspresi dan kebebasan sipil, di semua bidang kehidupan ekonomi, politik dan budaya.

Kesepuluh, humanisme sesuai dengan metode ilmiah, yakin pada pertanyaan tanpa henti terhadap asumsi dasar dan keyakinan, termasuk pada diri sendiri. Humanisme bukan dogma baru, tetapi ia adalah filsafat berkembang yang terbuka untuk pengujian eksperimental, penemuan fakta baru, dan nalar yang ketat⁷⁴.

Ini adalah sepuluh karakter humanisme modern yang menurut Corliss Lamont dapat lebih eksplisit dicirikan sebagai humanisme ilmiah, humanisme sekuler, humanisme naturalistik, atau humanisme demokratis, tergantung pada penekanan yang ingin diberikan padanya. Humanisme ini akhirnya mencirikan kemanusiaan manusia yang terlepas dari unsur-unsur supranatural.

⁷⁴ Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, (New York: Humanist Press, 1997) hal. 49-51



C. Humanisme dan Kaitannya dengan Sastra

Sebuah teks sastra mempunyai kaitan yang sangat erat dengan kemanusiaan. Hal ini disebabkan karena karya sastra itu sendiri ditulis oleh manusia (bukan oleh malaikat atau jin) dan juga merespresentasikan realitas kehidupan ummat manusia dalam dunia ini. Dengan bahasa yang simple, Syauqi Dhaif, Ahmad Syayib dan beberapa kritikus sastra lainnya seperti Abrams mengatakan bahwa sebuah karya sastra merupakan cerminan dari realitas kehidupan manusia⁷⁵.

Oleh karena itu, untuk melakukan studi terhadap sebuah teks sastra, maka kritik sastra humanis merupakan salah satu pendekatan yang tepat untuk digunakan. Menurut Faruk yang dimaksud dengan kritik sastra humanis adalah kritik sastra yang melakukan pemahaman dan penilaian terhadap karya sastra atas dasar pandangan dunia yang menempatkan manusia sebagai pusat dunia, sebagai asal, dan sekaligus tujuan dari segala proses kehidupan yang berlangsung di dunia, baik kehidupan manusiawi maupun alamiah.

Lebih lanjut lagi Faruk mengatakan bahwa kritik sastra humanis itu merupakan bagian dari formasi diskursif yang lahir dan berkembang sejak sekitar awal

⁷⁵ Syauqi Dhaif, *Al-Adab Al-'Araby Al-Mu'ashir Fi Misr*, (Kairo: Dar al-Ma'rif, 1961), hal. 11; Ahmad Syayib, *Ushul fi al-Naqd al-Adaby* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1964), cet. VII, hal. 83; M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1971), hal. 31



abad XVI di dunia Eropa, yaitu diskursus yang berusaha membebaskan manusia dari belenggu sistem filsafat dan sosio kultural abad pertengahan yang menempatkan manusia dalam posisi yang hina dan tidak berdaya. Karena itu, menurut Faruk, perjuangan kritik sastra humanis adalah untuk menemukan kembali manusia sebagai makhluk yang bermartabat, sebagai subjek yang mandiri, dan sekaligus sebagai kekuatan yang formatif-determinatif terhadap lingkungan sekitarnya, baik lingkungan alamiah maupun manusiawinya. Tindakan penemuan kembali semua hal tersebut biasa disebut sebagai tindakan emansipatoris, tindakan emansipasi segala objek menjadi subjek, atau yang objektif menjadi subjektif⁷⁶.

Lagi pula, sebagaimana yang telah pernah disinggung sebelumnya, kehadiran humanisme pada abad pencerahan merupakan gerakan yang diprakarsai oleh para sastrawan Eropa untuk menghidupkan kembali karya-karya sastra Yunani dan Romawi Kuno. Bagi mereka satu-satunya kunci keberhasilan untuk bangkit dari keterpurukan dan keterbelakangan adalah dengan cara mempelajari karya-karya sastra klasik dan mengikuti gaya serta metodenya dalam penulisan karya sastra. Dengan bahasa lain bahwa para sastrawan Eropa menjadikan karya-karya sastra klasik sebagai kiblat dan

⁷⁶ Faruk, *Metode Penelitian sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), cet. I, hal, 61-62



pedoman dalam penulisan karya-karya sastranya. Dari sisi historis sudah sangat jelas bahwa kemunculan humanisme tidak terlepas dari peran para sastrawan, sehingga hubungan antara sastra dengan kemanusiaan itu sendiri tidak dapat dipisahkan.

Potret kemanusiaan yang terdapat di dalam sebuah karya sastra, muncul karena adanya kesadaran dalam pribadi seorang sastrawan bahwa ia memiliki tugas dan tanggungjawab untuk mengangkat harkat dan martabat manusia. Namun perlu digarisbawahi bahwa tidak semua pribadi sastrawan memiliki kesadaran akan tugasnya yang sangat mulia itu. Khususnya bagi sastrawan yang beraliran *al-fan li al-fan* atau dalam istilah lain penganut aliran *al-madrasah al-barnasiyah*⁷⁷ dimensi kemanusiaan tidak menjadi fokus utama dalam karyanya. Hal ini disebabkan karena yang melatarbelakangi penciptaan sebuah karya sastra hanya semata-mata untuk kepentingan nilai seni yang tulen, tanpa dibubuhi dengan kepentingan yang lain, termasuk kepentingan kemanusiaan. Tujuan akhir dari aliran sastra ini adalah nilai seni dan estetika, lalu dijadikan sebagai medium untuk hiburan dan kesenangan.

⁷⁷ Nama aliran ini menunjuk pada gunung Barnas di Yunani, tempat tinggal Apollo dan dewa seni dalam mitologi Yunani. Karena itu, kata ini sangat sulit mencari kata padanannya dalam bahasa Indonesia dan sesuai fungsinya sebagai tempat para dewa seni, maka aliran ini menganut seni untuk seni. Karena itu, bagi aliran ini bentuk atau struktur artistic merupakan sesuatu yang utama dan kebebasan berkarya adalah segalanya dengan tidak memperdulikan aspek social, moral dan agama. Lihat: Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab: Klasik dan Modern* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), cet. Hal. 178



Berbeda halnya dengan sastrawan yang berideologi *al-fan li al-insân*, maka seluruh karya-karya sastranya bertujuan untuk membela kepentingan umat manusia. Sementara nilai estetika dalam sebuah sastra bukanlah sebagai tujuan, melainkan sebagai alat untuk mencapai tujuan. Biasanya sastrawan yang menganut ideologi ini, selalu memperjuangkan kepentingan manusia di dalam sastranya. Dan oleh para peneliti dan kritikus sastra, sastrawan model ini dikategorikan sebagai sastrawan realis-sosialis, ataupun marxis. Hal ini disebabkan karena tujuan yang hendak diperjuangkan, baik oleh sastrawan maupun gerakan revolusi kemanusiaan (sosialis atau marxis) sama-sama untuk mengangkat harkat dan martabat manusia seutuhnya.

Di Indonesia misalkan, di antara tokoh sastrawan kontemporer yang terkenal sebagai penganut aliran realis sosialis menurut Eka Kurniawan adalah Pramoedya Ananta Toer⁷⁸. Selain itu, Romo Mangun wijaya juga terkenal sebagai sastrawan yang mengabdikan dirinya untuk kepentingan manusia dan ia dijuluki sebagai penganut setia humanisme⁷⁹. Sementara di Mesir, salah satu di antara tokoh sastrawan yang berhaluan ini adalah

⁷⁸ Lihat: Eka Kurniawan, *Pramoedya Ananta Toer dan Sastra Realisme Sosialis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006)

⁷⁹ Lihat: A. Ferry T. Indratno, ed., *Penziarahan Panjang Humanisme Mangunwijaya* (Jakarta: Kompas, 2009). Sebuah bulletin sastra yang berjudul Kuwera dalam edisinya yang ke- 62, secara khusus mengangkat tema tentang Jejak-Jejak Humanisme dalam Karya Sastra YB. Mangunwijaya, lihat: Buletin Kuwera, Nomor 62, Tahun X, Januari-Februari 2012, Yogyakarta.



Al-Manfalûthî, yang tidak lain dan tidak bukan adalah tokoh yang menjadi objek dalam penelitian ini.

Dalam dunia kesusastraan Arab, pembicaraan tema humanisme atau kemanusiaan bukanlah hal yang baru. Tema ini telah lama dibicarakan oleh para sastrawan sejak zaman jahiliyah dalam tulisan-tulisan syair mereka. Sebut saja misalnya buku yang ditulis oleh Muhammad Ibrahim Hur dengan judul *al-Niz'ah al-Insâniyah fi al-Syi'r al-'Arabi al-Qadîm*, setebal 239 itu, ia mengupas secara panjang lebar dimensi kemanusiaan yang terdapat dalam syair-syair masa jahilyah. Ia berhasil membuktikan bahwa ternyata di dalam syair-syair jahiliyah bukan hanya tema-tema seperti *al-ghazal*, *alhiġâ'*, *al-madh* dan tema-tema lainnya yang sudah terkenal di kalangan umum, namun juga terdapat tema-tema tentang kemanusiaan atau humanisme walaupun tidak terlalu mendominasi⁸⁰.

Tema-tema tentang humanisme atau kemanusiaan telah mendapat perhatian yang sangat intens dari para sastrawan masa modern, khususnya di kalangan sastrawan *al-mahjar*⁸¹. Di sini akan disebutkan sebagian

⁸⁰ Lihat: Muhammad Ibrahim Hur, *al-Niz'ah al-Insaniyah fi al-Syi'r al-'Arabi al-Qadim* (Abu Dhabi: Maktabah Maktabah, 985)

⁸¹ *Al-Mahjar* adalah nama sekelompok sastrawan Arab yang merantau atau hijrah dari kampung halaman mereka menuju negara Amerika Serikat dan beberapa negara-negara eropa lainnya. Alasan utama perantauan ini adalah untuk menyelamatkan diri dari konflik kemanusiaan atau peperangan, dan mencari kehidupan ekonomi yang lebih mapan di negara-negara maju, karena di negaranya sendiri sedang dilanda krisis ekonomi yang berkepanjangan. Informasi lanjut seputar kelompok sastrawan ini lihat misalnya: Wadi Rashid Khuri, *Zuhur wa Tatwwur al-Adab al-'Arabi fi al-Mahjar al-Amiriki* (Lebanon: Dar al-Rihani li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1969).



kecil buku-buku yang membicarakan tentang tema-tema kemanusiaan atau humanisme dalam karya sastrawan Arab perantauan. Di antaranya seperti karya Faslun Salim dengan judul bukunya *al-Niz'ah al-Insâniyah fi Shi'r al-Râbithah al-Qalamiyah* dan karya Adnan Yusuf dengan judul bukunya *al-Niz'ah al-Insâniyah 'inda Gibrân*. Dalam bukunya itu, Faslun Salim mengupas secara panjang lebar seputar tema-tema kemanusiaan yang dibicarakan oleh para sastrawan Arab perantauan yang beraliran *al-Râbithah al-Qalamiah*. Sedangkan karya Yusuf Adnan secara spesifik memfokuskan pembicaraannya tentang tema-tema humanisme dalam sastra Khalil Gibran. Selain itu, sebuah artikel yang ditulis oleh Ibrahim Musyarah dengan judul *al-Niz'ah al-Insâniyah fi al-Adab al-Mahjarî* juga membicarakan tentang tema-tema humanisme atau kemanusiaan dalam karya sastrawan Arab perantauan.⁸²

Dari uraian di atas, bisa difahami bahwasanya pembicaraan seputar tema humanisme atau kemanusiaan dalam kesusastraan Arab sudah pernah dilakukan oleh para pengkaji sastra, walaupun jumlah kuantitasnya belum begitu banyak bila dibandingkan dengan yang lain. Umumnya para pengkaji sastra Arab, melakukan studi terhadap sebuah karya sastra hanya dengan pendekatan strukturalisme⁸³ yang berorientasi pada sistem keilmuan

⁸² Ibrahim Musyarah, *al-Niz'ah al-Insaniyah fi al-Adab al-Mahjari* www.diwanalarab.com/spip.php?article10523. Diunduh tanggal 15 Oktober 2013

⁸³ Pendekatan strukturalisme adalah salah satu pendekatan yang ada dalam ranah ilmu kesusastraan. Adapun model kajian yang dilakukan terhadap teks sastra hanyalah



yang monodisiplin. Artinya, banyak pengkaji sastra yang hanya menggunakan disiplin ilmu sastra murni saja tanpa melibatkan bantuan pada disiplin ilmu yang lain. Sehingga orientasi kajian mereka sangat kaku, sempit, dan tidak luwes serta gersang dari nilai-nilai kemanusiaan.

Untuk perkembangan keilmuan yang sudah berkembang sangat pesat seperti saat ini, mengandalkan satu disiplin keilmuan semata sudah banyak ditinggalkan orang. Saat ini pendekatan interdisipliner keilmuan merupakan trend yang sedang digalakkan oleh para peneliti dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk sastra. Artinya, pengkajian dalam sebuah disiplin ilmu dilakukan dengan mengkolaborasi beberapa disiplin ilmu yang relevan. Oleh karena itu, penelitian ini pada prinsipnya juga merupakan salah satu model penelitian yang berorientasi pada interdisipliner keilmuan, karena terlibat teori humanisme, teori sosial, kebudayaan, feminisme dan beberapa disiplin keilmuan lainnya yang berkaitan erat dengan tema penelitian.

Adapun dimensi humanisme yang akan difokuskan di dalam penelitian ini adalah dibatasi pada lima pokok pembahasan, yaitu: pandangan tentang hakekat manusia,

menganalisa struktur-struktur instrinsik sastra semata, tanpa mengaitkannya dengan latar belakang social dan historis yang melahirkan karya sastra itu sendiri. Dalam istilah kritik sastra Arab pendekatan strukturalisme ini lebih dikenal dengan sebutan *al-Bunyawiyah*. Untuk informasi lebih lanjut seputar pembahasan ini lihat misalnya: A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2003); Yoseph Yapi Taum, *Pengantar Teori Sastra* (Folres: Nusa Indah, 1997);



pandangan tentang kebebasan dan otonomi manusia, pandangan tentang diri (*self*) dan konsep diri (*self concept*), pandangan tentang hak-hak perempuan dan yang terakhir pandangan tentang hak-hak fakir-miskin. Berikut penjelasan ringkas tentang kelima pokok pembahasan tersebut:

1. *Pandangan Tentang Hakekat Manusia*

Berbicara tentang hakekat manusia adalah membicarakan sebuah tema yang sangat luas dalam beraneka ragam sudut pandang, seperti agama, filsafat, pendidikan, psikologi, antropologi, sosiologi dan lain sebagainya. Berbagai macam pandangan yang dikemukakan oleh para ahli sesuai dengan disiplin ilmu masing-masing, sejak dari zaman Yunani Kuno hingga zaman post-modernisme seperti saat ini, seakan tiada titik penghabisan.

Dalam pandangan Islam, sebagaimana yang terdapat di dalam surat *al-Tîn* ayat 4 yang mengatakan bahwa manusia merupakan makhluk yang paling sempurna diciptakan oleh Allah di alam semesta ini.

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (التين: 4)⁸⁴

⁸⁴ Al-Quran, Surat *al-Tin*, Ayat 4



Sebagai makhluk Tuhan yang paling sempurna, maka manusia memiliki keunikan dan keistimewaan tersendiri yang berbeda dengan makhluk lain. Dalam kajian ilmu antropologi,⁸⁵ manusia dipandang sebagai makhluk individu, makhluk sosial, dan makhluk moral.⁸⁶ Sebagai makhluk individu, manusia memiliki hak privasi dan mempunyai kebebasan untuk menentukan arah perjalanan hidupnya. Sementara sebagai makhluk sosial, manusia membutuhkan interaksi dengan individu-individu yang lain dan ia tidak mungkin berdiri sendiri. Yang terakhir sebagai makhluk moral, manusia terikat dengan norma-norma yang mengatur batasan-batasan kehidupannya untuk membuat manusia menjadi bermartabat dan berbeda dengan makhluk lainnya seperti binatang.

Konsep hakikat manusia dalam pandangan humanisme menjadi sangat penting karena tanpa memahami terlebih dahulu tentang hakikat manusia, maka cita-cita humanisme untuk mengangkat harkat dan martabat manusia setinggi-tingginya menjadi terkendala. Dalam bahasa sederhananya, bahwa pemahaman hakikat manusia merupakan langkah awal untuk melaksanakan konsep-konsep lain yang ditawarkan oleh humanisme,

⁸⁵ Antropologi adalah ilmu yang mempelajari tentang manusia.

⁸⁶ Lihat: Eko A. Meinarno dkk., *Manusia dalam Kebudayaan Masyarakat: Pandangan Antropologi dan Sosiologi* (Jakarta: Salemba Humanika, 2011), hal. 45



sehingga cita-cita humanisme itu sendiri mencapai tepat sasaran.

2. Pandangan Tentang Kebebasan dan Otonomi Manusia

Sebagai makhluk yang sangat paripurna di atas permukaan bumi ini, kebebasan dan otonomi manusia merupakan kebutuhan yang paling mendasar yang harus dimiliki oleh tiap-tiap individu manusia secara fitrah. Mengingat betapa pentingnya kebebasan dan otonomi manusia ini, para pendiri bangsa Indonesia zaman dahulu telah mencantumkan hal tersebut di dalam pembukaan UUD 1945 yang berbunyi: "Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan." Inilah semangat kebebasan manusia yang diamanahkan oleh UUD 1945, supaya rakyat Indonesia sukses dalam menjalankan roda pemerintahannya, sesuai dengan cita-cita pendiri bangsa.

Atas pijakan itu, maka tidak ada manusia normal di atas permukaan bumi ini rela dibatasi gerak-langkahnya serta ekspresi mengeluarkan pendapatnya dicabut. Oleh karena itu, dalam konsep filsafat humanisme yang mengkultuskan manusia dikatakan bahwa kebebasan dan



otonomi manusia merupakan hak asasi setiap individu yang harus diperoleh secara seutuhnya⁸⁷.

Namun kebebasan ini juga harus diletakkan secara proporsional, bukan kebebasan tanpa batas (absolut). Dengan demikian, kebebasan seorang individu tidak boleh menyebabkan kebebasan individu lainnya terhalangi. Sebagai contoh bahwa setiap individu berhak untuk menghisap rokok. Namun pada sisi lain, setiap individu juga berhak untuk menghirup udara yang bersih dan segar. Oleh karena itu aktifitas merokok menjadi terbatas di ruang-ruang atau tempat-tempat tertentu dan tidak boleh di sebarang tempat. Pembatasan aktifitas merokok ini bukan menghalangi hak kebebasan individu sipperokok, melainkan untuk menjamin hak kebebasan individu lain untuk mendapatkan udara yang segar dan bersih. Atas dasar inilah bisa dikatakan bahwa tidak ada kebebasan manusia secara mutlak, kecuali bagi anak-anak dan orang gila (orang yang kehilangan akal pikiran).

3. Pandangan Tentang Diri (Self) dan Konsep Diri (Self Concept)

Konsep humansime selanjutnya adalah pandangan tentang diri (*self*) dan konsep diri (*self concept*). Walaupun sesungguhnya kedua hal ini merupakan konsep yang

⁸⁷ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007) cet. VII, hal. 8



bersumber dari ranah ilmu psikologi⁸⁸, namun konsep ini dinilai sangat urgent dalam pembahasan humanisme. Hal ini disebabkan karena tujuan humanisme adalah menghormati segala keunikan individu dan perbedaan dalam diri manusia.

Dalam konsep humanisme, tidak ada satu individupun di dunia ini yang memiliki persamaan, baik dalam kepribadiannya, sikap, karakter, dan pola pikir dengan individu yang lain. Walaupun saudara kembar yang seibu dan seayah sekalipun, namun antara keduanya tetap memiliki ciri khas masing-masing yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Menyadari hal demikian, maka pandangan tentang diri dan konsep diri ini menjadi bahan pembicaraan yang sangat penting dalam konsep humanisme, supaya tiap-tiap individu mendapat penghormatan terhadap keunikan atau perbedaannya masing-masing.

Adapun yang dimaksud dengan diri (self) di sini adalah personal individu seseorang. Dari sini tiap-tiap personal individu seseorang memiliki perbedaan dengan personal yang lain, seperti tiap-tiap individu memiliki sidik jari yang berbeda dengan individu yang lain. Biasanya perbedaan yang menjadi focus pada konsep ini adalah perbedaan secara fisik. Dalam konsep humanisme, segala bentuk perbedaan fisik ini harus dihargai dan

⁸⁸ Robert Burns, *Self-Concept Development And Education* (London: Holt, Rinehart and Wiston, 1982), hal. 32



dihormati serta tidak boleh menjadi sebab seseorang tidak mendapatkan haknya sebagai manusia normal. Kalau kasus ini di bawa ke dalam ranah pendidikan misalnya, maka kaum penganut humanisme akan mengatakan bahwa seorang yang memiliki tubuh yang cacat, ia masih tetap berhak mendapatkan kesempatan untuk belajar di perguruan tinggi umum sebagaimana manusia normal lainnya, tanpa ada perlakuan yang diskriminasi terhadapnya sedikitpun. Oleh karena itu, pihak kampus berkewajiban menyediakan fasilitas khusus buat mahasiswa ini. Demikian juga misalnya fasilitas umum seperti dalam sarana transportasi (baik darat, udara, maupun laut), rumah ibadat, maka negara berkewajiban menyediakan fasilitas khusus buat penyandang cacat, sehingga mereka sama-sama merasa diperlakukan sebagai manusia seutuhnya.

Sementara konsep diri (*self concept*) itu merupakan cara pandang seseorang terhadap dirinya sendiri. Hal ini tidak ubahnya seperti seseorang meletakkan cermin di depannya lalu kemudian ia mendeskripsikan dirinya secara apa adanya. Sebagai contoh, seseorang misalnya mendeskripsikan dirinya sebagai pribadi yang tampan, anggun, *smart*, sukses dalam karir dan keluarga, penuh percaya diri, rasa optimis yang tinggi dan berbagai penilaian positif lainnya. Sementara itu, ada juga orang yang mempersepsikan dirinya sebagai orang yang hina,



jelek, pesimis, tidak bernasib baik dan berbagai penilaian negative lain terhadap dirinya sendiri⁸⁹.

Dewasa ini, konsep diri seperti ini bahkan telah dimasukkan kedalam point penilaian yang sangat penting dalam penentuan kelulusan sebuah kompetensi ataupun ujian-ujian profesionalitas seperti sertifikasi dosen, ujian seleksi penerimaan mahasiswa level pascasarjana, seleksi penerimaan beasiswa atau bahkan untuk mendapatkan pekerjaan sekalipun. Hal tersebut dilakukan karena, melalui pembacaan terhadap konsep diri, sedikit banyaknya akan membantu kepanitiaan untuk menyaring sumber daya manusia yang berkualitas tinggi.

Akhirnya, dapat dikatakan bahwa pandangan tentang diri dan konsep diri dalam konsep humanisme, merupakan bagian dari keunikan atau ciri khas tiap-tiap individu manusia yang tentunya berbeda antara satu dengan lainnya. Perbedaan tersebut justru akan dihormati dan dijunjung tinggi, bukan malah dijadikan sebagai alasan untuk menghambat individu tertentu dalam memperoleh hak-haknya sebagai manusia normal.

⁸⁹ Siti M. Armando, *Komunikasi Massa dan Efek Media terhadap Individu*, diktat mata kuliah Psikologi Komunikasi, tidak diterbitkan.



4. *Pandangan Tentang Hak-Hak Perempuan*

Tema pembicaraan seputar hak-hak kaum perempuan menjadi tema yang sangat hangat dibicarakan, terutama di kalangan kaum feminis atau pejuang gender. Pada hakikatnya tidak ada persoalan yang signifikan terhadap hak-hak kaum perempuan, karena pada dasarnya antara kaum pria dengan kaum perempuan tidak ada perbedaan, kecuali pada hal-hal yang bersifat biologis semata. Namun realitas di lapangan terjadi kesenjangan yang berdampak pada kecemburuan sosial, sehingga muncullah gagasan atau ide untuk memperjuangkan hak-hak kaum perempuan dan kemudian lebih dikenal dengan gerakan feminisme atau kesetaraan gender.

Gerakan feminisme adalah gerakan kaum wanita untuk menolak segala sesuatu yang dimarginalisasikan, disubordinasikan, dan direndahkan oleh kebudayaan dominan, baik dalam bidang politik dan ekonomi maupun kehidupan sosial pada umumnya.

Sebagai gerakan modern, gerakan feminisme berawal dari dunia barat yang mulai muncul sejak awal abad ke- 20 yang dipelopori oleh Virginia Woolf dalam bukunya yang berjudul *A Room of One's Own* terbit tahun 1929.⁹⁰ Sementara di dunia Arab, gerakan

⁹⁰ Nyoman Kutha Ratna, SU, *Teori, Metode, dan Tehnik Penelitian Sastra dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme: Perspektif Wacana naratif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), cet. IX, hal. 183



perjuangan kesetaraan hak kaum perempuan dipelopori oleh Amin Qasim,⁹¹ dalam bukunya yang berjudul *Tahrîr al-Mar`ah* dan *al-Mar`ah al-Jadidah*. Namun, pada masa itu, ide-ide Qasim Amin belum bisa diterima oleh masyarakat muslim di Mesir dan banyak menuai kontroversi. Termasuk Al-Manfalûthî, juga salah seorang yang tidak sependapat dengan konsep kesetaraan gender yang diusung oleh Qasim Amin. Walaupun Al-Manfalûthî melalui karya sastra turut serta dalam mengangkat hak dan martabat kaum perempuan, namun ia tidak memiliki persamaan konsep dengan Qasim Amin. Kalau Qasim Amin lebih vocal, emosional dan modernis dalam merumuskan konsep emansipasi wanitanya, namun sebaliknya Al-Manfalûthî menempuh dengan cara yang lebih lembut dan masih konservatif.

Perbedaan pandangan antara Qasim Amin dengan Al-Manfalûthî dalam konsep kesetaraan kaum perempuan dengan laki-laki sangat bisa dimaklumi karena latar belakang pendidikan keduanya yang berbeda. Kalau Qasim Amin pernah menjalani studinya di luar negeri (Perancis), sehingga pemikiran dan cara pandanginya, sedikit banyaknya tetap dipengaruhi oleh gaya Eropa. Sementara Al-Manfalûthî, selain tidak pernah menempuh pendidikannya di negara luar, ia juga terkenal

⁹¹ Untuk informasi lebih lanjut mengenai tokoh ini, lihat: Muhammad Imarah, *Qasim Amin: Tahrîr al-Mar`ah wa al-Tamaddun al-Islâmi* (Kairo: Dar al-Suruq li al-Nashr wa al-Tawzi', 1988)



sebagai penganut setia pada tradisi-tradisi Islam secara tulen.⁹² Dengan demikian, dalam pandangan penulis, sangat wajar apabila antara keduanya berbeda pandangan walaupun memiliki satu tujuan yang sama yaitu untuk mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan.

5. *Pandangan Tentang Hak-Hak Fakir Miskin*

Fakir- miskin di sini merupakan representasi dari kelompok kecil yang termarjinalkan atau tersisihkan. Mereka identik dengan orang-orang yang serba berkekurangan, teraniaya, tertindas, fondasi ekonomi yang lemah dan hidupnya serba tergantung kepada keadaan. Profesi mereka biasanya sebagai pengangguran (*jobless*), walaupun mempunyai pekerjaan hanya sebatas buruh kasar atau orang-orang suruhan dengan pendapatan yang tidak berkecukupan. Dalam setiap komunitas masyarakat, dapat dipastikan mempunyai kaum faqir-miskin, termasuk di negara adijaya sekalipun seperti di Amerika Serikat. Hanya saja bagaimana cara mengelola kemiskinan itu sehingga keberadaan kaum lemah ini bisa diminimalisir dan tidak terdapat

⁹² Zulhelmi dalam tesisnya membuktikan bahwa tokoh Al-Manfalûthî merupakan sosok yang sangat setia pada nilai-nilai tradisi klasik warisan para leluhur. Namun meskipun ia terkenal sebagai tokoh yang konservatif, ia juga sangat terbuka pada perkembangan dan kemajuan zaman ,dan nilai-nilai modernitas sejauh tidak melanggar nilai-nilai normative dalam ajaran Islam. Lihat: Zulhelmi, *al-Ashâlah wa al-Mu'âshirah fi Adab Al-Manfalûthî: Dirâsah Tahlilyah Naqdiyah Likitâbihi al-Nadharât*, Tesis IIUM, 2008, tidak diterbitkan



kesenjangan yang berarti antara kelas masyarakat bawah ini dengan kelas masyarakat atas (orang-orang kaya).

Gerakan untuk memperjuangkan kaum fakir miskin dalam perjalanan sejarah masyarakat Eropa, telah dimulai sejak terjadinya revolusi industri sebagai bentuk perlawanan terhadap sistem kapitalis. Stephen K. Sanderson melukiskan bagaimana kondisi kaum fakir miskin dengan bahasanya yang sangat menggugah, seraya berkata:

Kaum pekerja sebagian besar terdiri dari buruh kasar -laki-laki, perempuan, dan anak-anak - yang bekerja di pabrik-pabrik. Dalam masa awal kapitalisme industri, para buruh kasar ini dipekerjakan dalam kondisi yang sangat menderita. Ada kerja lembur yang kejam di pabrik dan diwar dengan upah yang sangat rendah, dalam banyak kasus sangat jarang mereka dapat mencukupi kebutuhan hidup. Mereka tinggal di wilayah kumuh yang sangat bising dan sering menderita kekurangan gizi dan penyakit. Kebanyakan dari mereka adalah anak-anak yang bisa dibayar murah daripada orang-orang lelaki dan perempuan dewasa. Situasi di paruh awal abad ke- 19 masa industri di Inggris dicirikan oleh penindasan dan keterbelakangan sebagian besar penduduk.⁹³

⁹³ Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi...*, hal 200



Sebagai respon terhadap realitas sosial tersebut, Karl Marx⁹⁴ dengan segala kemampuan yang ia miliki berusaha untuk memperjuangkan kaum faqir miskin itu dengan konsep sosialisnya. Teori pertentangan kelasnya (kelas proletar dan kelas bourgeois) telah mengantarkan ia sebagai tokoh sosialis yang sangat intens membela kaum yang lemah dan tertindas, serta melawan kaum yang kaya-raya yang senantiasa mengeksploitasi kaum yang lemah.

Dalam ajaran agama Islam, Allah dan Rasulnya tidak pernah menafikan keberadaan orang-orang kaya dan orang-orang faqir-miskin. Ajaran Islampun tidak pernah melarang apalagi menghujat seseorang yang kaya raya. Semua orang diberikan hak yang sama untuk memperoleh harta kekayaan sebanyak-banyaknya, dengan catatan cara mendapatkan harta tersebut ditempuh secara baik dan benar. Hanya saja, agama Islam mewajibkan kepada orang-orang yang mempunyai kelebihan harta supaya memperhatikan nasib saudaranya yang tidak bernasib baik. Oleh karena itu di dalam Islam dikenal dengan zakat, infaq, shadaqah, waqaf, hibah sebagai bentuk perhatian orang kaya terhadap orang miskin. Islam menegaskan bahwa walaupun hak kepemilikan individu dijamin secara utuh, namun perlu

⁹⁴ Informasi lebih lanjut mengenai sosok Karl Marx, lihat: Sir Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment Fourth Edition*, (New York: Oxford University Press, 1978)



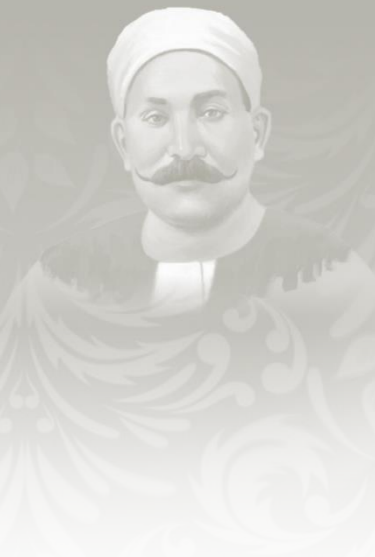
dingat bahwa di dalam harta orang kaya terdapat hak-hak orang faqir-miskin.

Dari sini, konsep Islam tentang jaminan sosial kepada orang faqir-miskin dan orang-orang lemah dapat teruji keampuhannya jika dipraktikkan secara kaffah oleh para pemeluknya. Yaitu pemberian hak-hak sepenuhnya kepada umat manusia tanpa membedakan ras dan entnis mereka.



BAB 4

DIMENSI HUMANISME DALAM AL- NADHARÂT



A. Pandangan Tentang Hakekat Manusia

Dalam konsep humanisme, pembahasan tentang hakekat manusia adalah landasan utama yang harus dilalui sebelum menyelami beberapa pokok-pokok pembahasan lainnya. Hal ini dikarenakan supaya cita-cita humanisme untuk memuliakan dan mengangkat harkat serta martabat manusia mencapai tepat sasaran. Bagaimana mungkin sebuah konsep bisa diimplementasikan secara riil di lapangan, sementara objek sarannya belum jelas atau masih samar-samar. Oleh karena itu, pembahasan tentang hakekat manusia perlu diperjelas, karena manusia tidak sama dengan



malaikat, binatang, tumbuh-tumbuhan atau sejenis makhluk Tuhan lainnya yang ada di atas permukaan bumi ini.

Dalam memberikan pandangannya tentang hakekat manusia, para ahli selalu berbeda-beda konsep sesuai dengan perpektif masing-masing⁹⁵. Namun walaupun mereka berbeda pandangan, namun ketika menjelaskan pandangan hakekat kemanusiaan masing-masing, semua bermuara pada satu kesimpulan bahwa sesungguhnya manusia adalah makhluk yang paling istimewa dan mulia serta mempunyai otoritas untuk mengelola alam semesta ini.

⁹⁵ Berdasarkan hasil bacaan beberapa literature yang didapatkan oleh penulis, maka di sini penulis bisa menyimpulkan sedikit ada 8 (delapan) pandangan para ahli tentang hakekat manusia yang sesuai dengan perspektif mereka masing-masing. Kedelapan pandangan tersebut adalah sebagai berikut: *Pertama*, manusia adalah makhluk yang memiliki tenga dalam yang dapat menggerakkan hidupnya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. *Kedua*, manusia adalah individu yang memiliki sifat rasional yang bertanggung jawab atas tingkah laku intelektual dan sosial. *Ketiga*, manusia adalah makhluk yang mampu mengarahkan dirinya ke tujuan yang positif, mampu mengatur, mampu mengontrol dirinya dan mampu menentukan nasibnya sendiri. *Keempat*, adalah makhluk yang dalam proses menjadi berkembang dan terus berkembang tidak pernah selesai (tuntas) selama hidupnya. *Kelima*, manusia adalah individu yang dalam hidupnya selalu melibatkan dirinya dalam usaha untuk mewujudkan dirinya sendiri, membantu orang lain dan membuat dunia lebih baik untuk ditempati. *Keenam*, manusia adalah suatu keberadaan yang berpotensi yang perwujudannya merupakan ketakterdugaan dengan potensi yang tak terbatas. *Ketujuh*, manusia adalah makhluk Tuhan yang memiliki potensi untuk berbuat baik atau jahat. *Terakhir*, manusia adalah individu yang sangat dipengaruhi oleh lingkungan terutama lingkungan sosial, bahkan ia tidak bisa berkembang sesuai dengan martabat kemanusiaannya tanpa hidup di dalam lingkungan sosial.



Sebagai sastrawan humanis yang sangat menitikberatkan kaya-karyanya pada dimensi kemanusiaan, al-Manfalûthî juga mempunyai konsep sendiri tentang hakekat manusia. Namun sudah barang tentu perspektifnya tentang hakekat manusia tidak sama dengan tokoh-tokoh lain, karena masing-masing melihatnya dari sudut pandang yang berbeda.

Untuk membahas persoalan hakekat manusia, dalam sebuah esainya berjudul "*al-Insâniyah al-'Âmmah*", Al-Manfalûthî mengagas terciptanya sebuah wadah perkumpulan manusia yang senantiasa menjadi payung bagi seluruh manusia setiap saat, baik di saat susah ataupun senang. Melalui wadah ini pula seluruh manusia yang menghuni dunia ini akan hidup secara aman dan tenteram, tanpa ada perselisihan dan percekocokan. Selain itu, wadah ini juga akan bisa memberikan rasa keadilan bagi seluruh manusia.

Bagi al-Manfalûthî, keberadaan wadah perkumpulan ini sangat urgen bagi keberlangsungan hidup manusia di atas permukaan bumi ini. Hal ini disebabkan karena wadah ini memiliki peranan yang sangat besar dalam mendampingi perjalanan hidup manusia dalam berbagai situasi dan kondisi tanpa ada bentuk perlakuan yang diskriminatif terhadap orang-orang tertentu. Wadah perkumpulan ini memperlakukan manusia sebagai makhluk yang memiliki derajat yang sama dan tidak membedakan antara satu dengan



lainnya. Untuk lebih jelasnya, penulis mengutip secara langsung pandangan Al-Manfalûthî tersebut sebagaimana yang tergambar dalam paragraph berikut ini:

Organisasi kemanusiaan adalah wadah komunitas universal yang berlandung ke dalamnya masyarakat ketika mereka mengalami krisis atau bencana. Yang darinya dipancarkan sinar kasih sayang terhadap alam semesta sehingga menerangi kegelapannya dan menyingkap tabirnya, yaitu peraturan yang adil yang dapat menyelesaikan problematika umat manusia ketika retak ikatannya. Organisasi kemanusiaan adalah organisasi substansial yang tetap berjalan searah dengan perjalanan umat manusia baik di darat maupun di laut, baik dalam kemudahan maupun dalam kesedihan, baik dalam kehidupan maupun dalam kematian, dan berputar bersamanya dalam keimanannya, kekufurannya, kebaikannya, kerusakannya, sikap istiqamahnya, ketimpangannya, yang tidak berubah warnanya dan tidak berubah naungannya.⁹⁶

Dari tulisan tersebut jelas bahwa Al-Manfalûthî melihat bahwa manusia ini memiliki potensi untuk

⁹⁶ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid II, hal. 167

الجامعة الإنسانية هي الجامعة الكلية العامة التي يلجأ إلى كنفها هذا المجتمع الإنساني كلما أزمته أزمة أو نزلت به نازلة. وهي المطلع الذي تشرق منه شمس الرحمة الأهلية على هذا الكون فتنبئ ظلماءه وتكشف غمائه. وهي الحكم العدل الذي يفصل في قضايا المجتمعات البشرية حين تنفصم عروتها... الجامعة الإنسانية هي الجامعة الجوهرية الثابتة التي تسير مع الإنسان حيث سار في بَرّه وبحره وسهله وحزنه وحياته وموته وتدور معه حيث دار في إيمانه وكفره وصلاحه وفساده واستقامته وأوجاجه لا يتغير لونها ولا يتحول ظلها...



menciptakan konflik dan pertikaian yang berakibat pada pencemaran nama baik manusia sebagai makhluk yang sangat mulia. Oleh karena itu, ia mendambakan terwujudnya sebuah organisasi kemanusiaan atau wadah tempat berkumpulnya semua manusia untuk merasakan kedamaian dan ketentraman dalam hidup ini.

Bahkan secara lebih luas lagi, Al-Manfalûthî menginginkan organisasi pemersatu ummat manusia itu menjadi landasan utama bagi organisasi-organisasi mikro lainnya seperti organisasi yang mengatasnamakan nasionalisme, agama, suku atau ras. Dengan bahasa lain bahwa organisasi kemanusiaan ini bersifat makro atau universal, serta harus menjadi acuan dalam setiap organisasi mikro lainnya yang bersifat khusus. Untuk itu, ia menyeru pendirian organisasi makro tersebut dengan kata-katanya sebagai berikut: “Tidak ada organisasi kemasyarakatan, etnisitas, keagamaan ataupun kekeluargaan kecuali ianya bersandar pada organisasi kemanusiaan dalam kiprahnya, dan memberikan perlindungan serta memberikan pembinaan.⁹⁷

Dengan demikian, seandainya gagasan ini terwujud dalam alam kenyataan dan bukan hanya dalam alam idealisme, maka secara otomatis akan melahirkan

⁹⁷ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid II, hal. 168

ما من جامعة من الجوامع القومية أو الجنسية أو الدينية أو الأهلية إلا وهي تعتمد على الجامعة الإنسانية في سيرها وتستظل بظلها وتمتدي هديها...



sebuah peraturan atau undang-undang yang melarang umat manusia untuk saling menghina karena adanya perbedaan agama atau bangsa. Semua manusia di bawah organisasi kemanusiaan ini menjadi saudara dan tidak diperbolehkan untuk memusuhi antar sesama karena adanya perbedaan. Perbedaan suku, ras, bangsa, agama, mazhab, dianggap bukan sebagai alasan untuk saling memusuhi, melainkan sebagai potensi untuk menjadikan umat manusia semakin kuat dan bersatu. Intinya, bahwa organisasi kemanusiaan ini membela kepentingan kemanusiaan secara menyeluruh dan tidak membela kepentingan suatu komunitas kecil yang sempit. Untuk memperkuat argumennya itu, ia berkata:

Tidaklah layak bagi seorang penduduk atau pemeluk suatu agama untuk mengatakan kepada penduduk negeri lain atau pemeluk agama lain bahwa “saya bukanlah kamu, maka aku akan menjadi musuhmu”. Karena, humanisme itu sendiri bukanlah perpecahan dan bukan perbedaan, dan karena perbedaan antar manusia dalam pandangan mereka, mazhab mereka, negara yang ditempati oleh mereka, warna kulit mereka, postur tubuh mereka, harga diri mereka, adalah merupakan ungkapan-ungkapan dan istilah-istilah dan perdebatan-perdebatan dan kesepakatan-kesepakatan yang timbul dari esensi kemanusiaan itu sendiri.⁹⁸

⁹⁸ Al-Manfalûthi, *al-Nadharât*, Jilid II, hal. 169



Dalam pandangan penulis, munculnya gagasan pendirian organisasi kemanusiaan makro ini sebagai respon Al-Manfalûthî terhadap realitas masyarakat global yang sering terjadi konflik yang disebabkan oleh keberagaman atau perbedaan yang ada di antara mereka. Mengapa orang-orang berkulit hitam pernah menjadi masyarakat kelas nomor dua di dalam sebuah bangsa? Mengapa terjadi kekerasan yang mengatasnamakan agama? Mengapa konflik dan pertumpahan darah terus saja terjadi di berbagai komunitas masyarakat di dunia ini? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang membuat kerisauan dan kegundahan yang sangat mendalam pada diri seorang sastrawan Al-Manfalûthî. Ia memimpikan bahwa tidak ada lagi konflik yang terjadi di antara umat manusia karena hakekat manusia yang sesungguhnya ada satu walau mereka berbeda.

Sesungguhnya, walaupun syeikh al-Manfalûthî menggunakan istilah organisasi makro kemanusiaan (*al-Jâmi'ah al-Insâniyyah al-'Âmmah*), namun dalam penilaian penulis bahwa organisasi tersebut bukan berwujud seperti lembaga yang formal, melainkan wujudnya abstrak yaitu berupa sebuah pandangan dunia atau

ليس لساكن وطن من الأوطان أو صاحب دين من الأديان أن يقول لغيره ممن يسكن وطناً غير وطنه أو يدين غير دينه أنا غيرك، فيجب أن أكون عدوك لأن الإنسانية وحدة لا تكثر فيها ولا غيرية ولأن هذه الفروق التي بين الناس في آرائهم ومذاهبهم ومواطن إقامتهم وألوان أجسادهم وأطوالهم وأعراضهم إنما هي إعتبارات وإصطلاحات أو مصادفات واتفاقات تعرض لجوهر الإنسانية"



ideologi yang melandasi setiap organisasi yang real. Lebih tegas lagi, bahwa al-Manfalûthî mengusung sebuah ideologi kemanusiaan yang universal untuk dijadikan sebagai landasan utama bagi organisasi-organisasi mikro yang memperjuangkan kepentingan manusia secara sempit seperti organisasi keagamaan, politik, ekonomi, dan lain sebagainya.

Menurut hemat penulis, konsep hakekat kemanusiaan yang diusung oleh sastrawan mempunyai padangan yang sama dengan pandangan dunia para pendiri bangsa Indonesia ketika merumuskan sebuah konsep untuk menyatukan keragaman dan perbedaan yang dimiliki oleh bangsa ini. Pandangan dunia tersebut adalah sebuah semboyan yang sangat terkenal yaitu “Bhineka Tunggal Ika”, yang mengandung makna bahwa walaupun berbeda-beda namun pada hakikatnya adalah satu.

Di sini, penulis menemukan benang merah antara konsep hakikat kemanusiaan yang diperjuangkan oleh al-Manfalûthî dengan semboyan negara Indonesia yang memiliki banyak keragaman. Antara sastrawan ini dan para pendiri bangsa Indonesia ini sama-sama mempunyai satu pandangan bahwa perbedaan suku bangsa, bahasa, agama, warna kulit, dan lain sebagainya merupakan sebuah sunnatullah yang tidak boleh digunakan untuk menjustifikasi pertikaian atau konflik kemanusiaan.



Walau dalam pelaksanaannya di lapangan masih jauh dari harapan, namun setidaknya semboyan Bhineka Tunggal Ika telah mengikat persatuan dan kesatuan masyarakat bangsa Indonesia yang hidup dalam banyak perbedaan, sejak awal didirikan bangsa ini hingga sampai sekarang.

Demikian juga dengan cita-cita luhur al-Manfalûthî untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan ummat manusia dalam sebuah pandangan dunia bahwa semua individu manusia di dunia ini adalah satu walau berbeda agama, bangsa, warna kulit ataupun bahasa. Oleh karena itu, seseorang tidak boleh menjadikan perbedaan-perbedaan tersebut sebagai alasan untuk menjustifikasi konflik kemanusiaan dan mengklaim bahwa hanya komunitas tertentu saja yang mulia dan terhormat, sementara komunitas lain dianggap hina dan rendah. Kesimpulannya bahwa konsep hakekat kemanusiaan yang selalu diperjuangkan oleh Al-Manfalûthî adalah bahwa sesungguhnya seluruh ummat manusia di atas permukaan bumi ini adalah satu dalam bingkai keanekaragaman.



B. Pandangan Tentang Kebebasan dan Otonomi Manusia

Sebagaimana yang telah pernah dijelaskan dalam bab tiga, bahwa konsep humanisme melihat kebebasan dan otonomi sebagai hak asasi yang harus diperoleh oleh setiap individu manusia. Karena ia sebuah konsep yang mengagungkan peranan manusia dalam pengelolaan alam semesta ini, maka hak kebebasan dan hak otonomi manusia adalah hak yang tidak bisa ditawar lagi⁹⁹. Konsep humanisme meyakini bahwa harkat dan martabat manusia terletak pada sejauh mana manusia itu merasakan kebebasan dan otonominya. Apabila kebebasan dan otonomi manusia dibelenggu dan dicekal, maka perbuatan tersebut dianggap sebagai pelecehan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, konsep humanisme sangat anti terhadap perbudakan atau penjajahan (*kolonialisme*) karena keduanya tidak sesuai dengan nilai-nilai prike-manusiaan. Perbudakan atau penjajahan dalam pandangan humanisme, menyebabkan manusia layaknya seperti sapi perah yang selalu dieksploitasi untuk menghasilkan produk susu segar, tanpa memperhatikan hak kebebasannya.

Pada tanggal 10 Desember 1948, Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) telah merealis

⁹⁹ Nico Syukur Dister, *Filsafat Kebebasan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hal. 5



Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia¹⁰⁰ yang kemudian dianggap oleh seluruh bangsa-bangsa di dunia sebagai akta kemanusiaan yang terpenting dan telah dijadikan sebagai landasan yuridis dalam menjamin hak-hak kemerdekaan dan otonomi manusia. Dengan bahasa sederhana, bahwa konsep humanisme yang menuntut keotonomian dan kebebasan manusia, secara konstitusional telah dijamin oleh lembaga PBB. Dan dalam ruang lingkup negara Indonesiapun, UUD 1945 telah mengamanatkan, baik dalam preambalnya ataupun isi pasal-pasalnyanya, untuk menjamin hak kemerdekaan dan otonomi individu manusia. Inilah cita-cita yang selalu diperjuangkan oleh konsep humanisme supaya harkat dan martabat manusia selalu dijunjung tinggi.

Sebagai sastrawan humanis yang selalu memperhatikan persoalan-persoalan kemanusiaan, Al-Manfalûthî juga turut membicarakan secara khusus tentang tema hak kebebasan dan otonomi manusia dalam karyanya al-Nadharat. Menurut penulis, Al-Manfalûthî menganggap tema kebebasan manusia sebagai tema yang urgent dibicarakan, karena ada tiga faktor utama. Yang pertama karena sebagai pengalaman pribadinya ketika menuntut ilmu di Universitas Al-Azhar. Sebagaimana yang telah pernah dibahas dalam bab dua, bahwa Al-Manfalûthî ketika belajar di Al-Azhar merasakan

¹⁰⁰ Lihat *Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia*, tanggal 10 Desember 1948 melalui resolusi 217 A (III)



pengalaman pahitnya karena system pendidikan yang jumud dan kaku. Dengan model pendidikan yang demikian, para pelajar tidak dibenarkan untuk menggunakan akal fikirannya secara bebas dan hanya dipaksa untuk menerima materi dari sang guru dengan metode *talqin*. Model ini sangat bertentangan dengan naluri Al-Manfalûthî yang gemar menggunakan akal fikiran yang kritis dalam mempelajari materi-materi pelajaran. Selain itu, ia juga dihalang-halangi oleh para gurunya untuk membaca dan mempelajari karya sastra, karena dianggap sebagai perbuatan yang sia-sia. Hati kecil Al-Manfalûthî tidak bisa menerima perlakuan gurugurunya itu yang menghalangi pengembangan bakat minatnya dalam bidang sastra. Hingga akhirnya ia kemudian bertemu dengan Syeikh Muhammad Abduh dan menjadi murid kesayangannya. Al-Manfalûthî sempat berguru kepada syeikh Muhammad Abduh selama 10 tahun dan setelah itu sang guru meninggal dunia.

Pertemuannya dengan Syeikh Muhammad Abduh merupakan faktor kedua yang menyebabkan ia semakin yakin bahwa kebebasan manusia adalah hal yang sangat penting untuk kemajuan suatu ummat. Abduh menekankan pentingnya menggunakan rasio/akal fikiran dalam memahami ajaran-ajaran agama Islam. Ia mendoktrin kepada murid-muridnya bahwa kebebasan menggunakan akal fikiran dalam memahami ajaran



agama adalah sesuai dengan semangat Al-Quran. Oleh karena itu, ia tidak mau taqlid kepada hasil-hasil ijtihad ulama-ulama masa lalu. Selain dalam bidang keagamaan, Abduh juga mendorong kepada penulis-penulis muda untuk meninggalkan pola-pola atau model-model penulisan klasik dan menyarankan mereka untuk bebas berkreasi dalam merangkai kata-kata tanpa terikat dengan tradisi penulisan yang klasik dan kuno.

Faktor terakhir yang menyebabkan Al-Manfalûthî menyadari pentingnya nilai kebebasan manusia adalah sebagai respon terhadap realitas kemanusiaan dalam kehidupan masyarakatnya. Saat itu, Mesir belum menjadi sebuah negara yang berdaulat, karena masih berada di bawah wilayah kekuasaan Inggris. Karena berada di bawah penguasaan Inggris, segala aktifitas individu manusia di Mesir dikontrol, diawasi dan dibatasi oleh Inggris¹⁰¹. Al-Manfalûthî sangat prihatin dengan kondisi masyarakatnya itu. Mereka diperlakukan seperti sapi perah oleh kolonial Inggris. Semua sumber kekayaan alam Mesir disedot oleh kolonial untuk kepentingan ekonominya, sementara kondisi masyarakat Mesir sendiri dalam keadaan miskin dan kelaparan.

Atas dasar beberapa faktor itulah, Al-Manfalûthî merasa penting untuk membicarakan tema kebebasan dan otonomi manusia. Secara khusus, ia membicarakan

¹⁰¹ Untuk mengetahui lebih lanjut kondisi bangsa Mesir pada masa ini, lihat: Ira M Lapidus, *Sejarah Sosial...* hal 101 hingga seterusnya



tentang tema ini dalam sebuah makalahnya yang berjudul *al-Hurriyah*. Untuk mengetahui bagaimana konsep kebebasan dan otonomi manusia dalam al-Nadharât, berikut penulis tampilkan beberapa paragraph tulisannya dalam *al-Hurriyah*:

Suatu pagi aku terbangun karena suara kucing mengeong di samping tempat tidurku dan mengelus-ngelus pada kulitku. Pada saat itu ia mendesak dengan desakan yang aneh yang membuatku menuruti permintaannya dan memahami keinginannya. Aku pun berkata dalam benakku “mungkin ia lapar”, lalu aku bangkit dan memberikannya makanan tetapi ia hanya melihat-lihatnya dan berpaling dari nya. Selanjutnya aku bergumam; “mungkin ia haus”, lalu aku memberinya air, akan tetapi ia berpaling darinya, kemudian ia memandang aku dengan pandangan yang mengisyaratkan apa yang dialami pada dirinya akan kesakitan dan kesedihan. Pandangannya yang tajam membuat diriku sangat terkesan, sehingga berandai-andai jikalau aku menjadi Nabi Sulaiman yang mengerti bahasa hewan pasti aku mengerti apa yang kucing itu butuhkan dan dapat menghilangkan penderitaannya. Pada saat itu pintu tertutup, saya melihatnya terus memandang pintu itu dan mengelus kulitku setiap ia melihat aku menghadap ke arah pintu tersebut, akupun menyadari maksudnya dan mengetahui keinginannya agar aku membuka pintu untuknya. Lalu dengan segera aku



membuka pintu, dan pandangannya pun tertuju ke alam bebas dan melihat langit, sehingga berubahlah keadaannya yang tadi sedih sekarang menjadi bahagia dan senang. Dan kucing itu pun pergi ke arah tujuannya dan aku pun kembali ke tempat tidur sambil meletakkan kepala ke tangan dan aku pun mulai berpikir tentang kejadian kucing ini. Aku pun terkesan dengan kejadian ini dan berkata; “sungguh kucing ini memahami arti kebebasan, dimana dia sedih karena kehilangan kebebasan dan senang karena mendapatkannya kembali”? Ia benar, sungguh kucing memahami arti kebebasan yang sesungguhnya. Dan bukanlah kesedihannya, tangisannya, juga menahan untuk tidak makan dan tidak minum, kecuali hanyalah untuk mendapatkan kebebasan. Dan juga bukanlah permintaannya, harapannya, desakannya, kecuali hanyalah untuk berusaha mendapatkan kebebasan.¹⁰²

¹⁰² Al-Manfalûthî, *al-Nadharât*, Jilid I, hal. 147

استيقظت فجر يوم من الأيام على صوت هرة تموء بجانب فراشي وتمسح بي. وتلح في ذلك الحاحاً غريباً فرابي أمرها، وأهمي همها وقلت: لعلها جائعة، فهضيت، وأحضرت لها طعاما فعافته، وانصرف عني. فقلت: لعلها ظمانة، فأرشدتها إلى الماء فلم تحفل به، وأنشأت تنظر إلي نظرات تنطق بما تشتمل عليها نفسي من الآلام والأحزان. فأثرت في نفسي منظرها تأثيراً شديداً، حتى تمنيت أن لو كنت سليمان أفهم لغة الحيوان لأعرف حاجتها وأفرج كربتها. وكان باب الغرفة مرتجياً، فرأيت أنها تطيل النظر إليه وتلتصق بي كلما رأتي أوجه نحوها. فأدركت غرضها وعرفت أنها تريد أن أفتح لها الباب، فأسرعرت بفتحه فما وقع نظرها على الفضاء، ورأت وجه السماء، حتى استحالت حالتها من حزن وهم إلى غبطة وسرور، وانطلقت تعدوا في سبيلها، فعدت إلى فراشي وأسلمت رأسي إلى يدي. وأنشأت أفكر في أمر هذه الهرة، وأعجب لشأنها وأقول: ليت شعري هل تفهم هذه الهرة معنى الحرية فهي تحزن لفقدانها وتفرح بلبقياها؟ أجل، إنها تفهم معنى



Tulisan di atas itu adalah paragraf pembuka dari tulisan Al-Manfalûthî tentang kebebasan manusia. Dari paragraf pembuka ini ia memulai pembicaraannya tentang pentingnya kebebasan dalam kehidupan ummat manusia. Ia memberikan perumpamaan pada seekor kucing yang ternyata juga mempunyai kesadaran akan makna kemerdekaan dan kebebasan. Ia ingin mengatakan bahwa jangankan manusia, binatangpun butuh pada kebebasan dan kemerdekaan. Nampaknya ia sengaja memulai pembicaraannya itu dengan membandingkan manusia dengan seekor kucing dalam memahami makna kebebasan. Hal itu ia lakukan karena bertujuan untuk menyentuh hati dan sanubari serta menggugah perhatian para pembaca.

Ia menceritakan bahwa pada suatu pagi, ia mendengar suara kucing mengeong-ngeong karena terkurung di dalam kamar tidurnya. Ia menyangka bahwa kucing tersebut sedang lapar, namun ketika ia menyodorkan makanan, si kucing menolaknya. Kemudian ia mencoba menyodorkan minuman karena ia mungkin sedang kehausan. Namun lagi-lagi ia menolaknya dan masih tetap mengeong-ngeong. Karena ia tidak bisa memahami bahasa binatang sebagaimana keahlian yang dimiliki oleh Nabi Sulaiman, ia berusaha

الحرية حق الفهم. وما كان حزنها وبكاؤها وامساكها عن الطعام والشراب إلا من أجلها. وما كان تضرعها ورجاؤها وتمسحها وإلحاحها إلا سعيا وراء بلوغها.



memahami isyarat yang diberikan oleh kucing itu. Akhirnya ia mengetahui bahwa kucing itu ingin keluar dan iapun membukakan pintu kamarnya, hingga kemudian kucingpun keluar dengan perasaan gembira.

Dari kejadian tersebut, ia tertekun sesaat sambil memikirkan hikmah di belakang kejadian tadi. Ia menyimpulkan bahwa ternyata binatang seperti kucing, juga membutuhkan kebebasan dan kemerdekaan. Ia tidak mau dikurung di dalam kamar yang sempit walaupun makanan dan minuman tersedia lengkap. Ia ingin keluar ke alam bebas tanpa ada skat-skat yang membatasi gerak langkahnya. Jikalau kucing sebagai binatangpun membutuhkan kebebasan, apalagi manusia sebagai makhluk yang paling istimewa di alam semesta ini.

Beginilah cara al-Manfalûthî mulai menggugah perhatian masyarakat Mesir supaya mereka sadar akan pentingnya makna kebebasan dalam kehidupan mereka. Lebih lanjut lagi, ia menuntun masyarakatnya supaya memahami pentingnya kebebasan dengan lanjutan tulisan berikutnya:

Jika seseorang tahu nilai kebebasannya yang dirampas darinya dan benar-benar mengetahui bahwa belunggu yang menghalangi jiwa dan akalnya, sungguh ia akan bunuh diri seperti burung bulbul yang bunuh diri jika pemburu menahannya dalam sangkar, hal itu lebih baik daripada hidup ditempat dimana dia tidak dapat



melihat sedikit cahaya kebebasan dan tidak menghirup sedikit udara kebebasan.¹⁰³

Masih dalam artikel yang sama, al-Manfalûthî melanjutkan pembicaraan seputar seberapa penting kebebasan bagi kehidupan manusia. Ia mengandaikan seumpamanya manusia ini sudah sadar akan pentingnya makna kebebasan dan otonomi dalam hidupnya, maka kematian lebih baik bagi mereka jikalau hak untuk bebas itu dicekal. Lagi-lagi ia mengumpamakan seperti burung Bulbul yang rela mati bunuh diri jika dikurung di dalam sangkar untuk selamanya. Dalam pandangan Al-Manfalûthî, kematian lebih baik daripada hidup tanpa memperoleh hak otonomi dan kebebasan. Ini bermakna bahwa kebebasan dan otonomi adalah hak yang mutlak harus dimiliki oleh tiap-tiap individu manusia.

Untuk menguatkan lagi pandangan di atas, ia meneruskan lagi pembicaraannya dengan mengatakan bahwa kebebasan dan otonomi adalah hak manusia yang tidak bisa ditawar lagi, karena kunci kebahagiaan hidup itu terletak pada kebebasan. Ia berkata; “Tidak ada kebahagiaan dalam kehidupan apabila manusia tidak mendapatkan kebebasan yang sebenarnya, tidak boleh

¹⁰³ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal. 148

...لو عرف الإنسان قيمة حريته المسلوبة منه وأدرك حقيقة ما يحيط بجسمه وعقله من السلاسل والقيود لانتحر كما ينتحر البلبل إذا حبسه الصياد في القفص. وكان ذلك خيراً له من حياة لا يرى فيها شعاعاً من أشعة الحرية ولا تخلص إليه نسمة من نسماها...



ada beban atas tubuhnya, dirinya, perasaannya dan pikirannya, kecuali nilai jiwa".¹⁰⁴

Dari sini jelas bahwa Al-Manfalûthî sangat serius dengan pentingnya kebebasan dan otonomi bagi manusia. Manusia harus mendapatkan hak kebebasannya dalam hidup ini. Tidak boleh ada yang membatasi atau menghalangi gerak langkahnya, pola pikirnya, jiwanya, ekspresi untuk emosinya dan lain sebagainya. Semua itu adalah hak manusia yang tidak boleh dibatasi.

Dalam bidang pola pikir, manusia diberikan potensi akal sebagai modal utama untuk menciptakan peradaban di muka bumi ini serta sebagai bentuk implementasi kerja sebagai khalifah Allah di atas bumi ini. Akal hanya diberikan oleh Allah SWT kepada manusia saja, tidak kepada binatang. Oleh karena itu, manusia harus menggunakan akal fikiran secara maksimal supaya membedakan ia dengan makhluk yang lain. Menggunakan akal fikiran secara maksimal berarti seseorang tidak boleh taqlid kepada hasil karya orang lain sebelumnya, melainkan ia mesti menciptakan hasil kreasi dan inovasi yang baru yang berbeda dengan orang lain. Dalam Al-Quran sendiri banyak sekali terdapat ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk mempergunakan

¹⁰⁴ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal. 148

لا سبيل إلى السعادة في الحياة إلا إذا عاش الإنسان فيها حراً مطلقاً لا يسيطر على جسمه وعقله ونفسه ووجدانه وفكره مسيطراً إلا أدب النفس.



akalnya secara maksimal¹⁰⁵. Dengan demikian Islam merupakan agama yang memiliki dimensi rasionalitas yang tinggi. Pandangan Al-Manfalûthî dalam penggunaan akal fikiran secara bebas dan terbuka adalah hasil pengaruh ajaran-ajaran gurunya Syeikh Muhammad Abduh, tokoh ulama yang terkenal sebagai penganut rasionalitas yang tinggi¹⁰⁶.

Selain kebebasan dalam berfikir, manusia juga memiliki hak untuk bebas dalam gerak gerik langkahnya, mengungkapkan perasaan emosionalnya, mengekspresikan pendapatnya dan lain sebagainya. Tidak ada kekuatan satupun dan manapun yang berhak membatasi kebebasan manusia itu, kecuali dalam batas-batas norma yang telah disepakati bersama. Artinya, walaupun Al-Manfalûthî memperjuangkan hak kebebasan dan otonomi manusia, namun bukan bermakna kebebasan secara mutlak (kebebasan absolut), akan tetapi ada batasan-batasan normative yang harus diikuti. Selain itu, kebebasan satu individu manusia juga tidak boleh menjadi sebab terhalangnya kebebasan individu manusia lainnya.

¹⁰⁵ Satu di antara sekian banyak ayat-ayat tersebut adalah seperti: Surat Al-Mukminun ayat 80 yang berbunyi:

وهو الذي يحيي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون (المؤمنون: 80)

Artinya: "Dan Dialah yang menghidupkan dan mematikan, dan Dialah yang (mengatur) pertukaran malam dan siang. Maka apakah kamu tidak memahaminya?"

¹⁰⁶ Lihat Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987)



Berikutnya, Al-Manfalûthî mengibaratkan kemerdekaan dan kebebasan itu laksana matahari yang harus terbit dari tiap-tiap individu manusia. Barang siapa yang tidak memiliki kebebasan dalam hidupnya, maka ia hidup seperti dalam kegelapan. Selain itu, orang yang tidak memiliki kebebasan dalam hidupnya juga diumpakan seperti mainan anak-anak berupa robot kontrol yang gerak-geriknya selalu dikontrol dengan alat remote. Robot itu tidak memiliki kebebasan untuk menentukan arah langkah dan gerak-geriknya. Gerak langkahnya berada di tangan anak-anak yang dikontrol melalui remote. Demikian perumpamaan Al-Manfalûthî pada orang-orang yang hidupnya tidak bebas. Ia berkata:

Kebebasan itu ibarat matahari yang menyinari setiap jiwa, siapa saja yang terhalang dari cahaya tersebut maka hidupnya dalam kegelapan yang sangat pekat, mulai dari kegelapan kandungan sampai akhirnya pada kegelapan kuburan. Kebebasan adalah kebebasan, tanpa kebebasan sungguh hidup manusia seperti mainan yang dikendalikan oleh anak-anak sesuai gerakan buatan.¹⁰⁷

Terakhir, ia menekankan bahwa pembicaraan seputar hak kebebasan dan otonomi manusia bukanlah

¹⁰⁷ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal. 149

الحرية شمس يجب أن تشرق في كل نفس، فمن عاش محروماً منها عاش في ظلمة حالكة يتصل أولها بظلمة الرحم وآخرها بظلمة القبر. الحرية هي الحرية ولو لاها لكانت حياة الإنسان أشبه شيء بحياة اللعب المتحركة في أيدي الأطفال بحركة صناعية.



tema pembicaraan yang kontemporer atau janggal atau aneh. Karena sesungguhnya kebebasan adalah hak manusia secara fitrah. Dengan demikian, orang-orang yang memperjuangkan untuk mendapatkan hak-hak kemerdekaan dan kebebasan dalam hidupnya adalah sebuah keniscayaan karena ia menuntut haknya sendiri yang telah dirampas oleh ketamakan dan keserakahan manusia lain. Untuk itu ia berkata:

*Kebebasan dalam sejarah umat manusia bukanlah hal yang baru atau sesuatu kebetulan, bahwasanya kebebasan merupakan bawaan sejak lahir, sejak hewan bisa memanjat dan bergantung di dahan-dahan. Sesungguhnya manusia yang mengadahkan tangannya untuk mencari kebebasan bukanlah mengemis dan bersujud, sungguh dia hanya meminta hak yang dirampas darinya oleh keserakahan umat manusia. Jika dia beruntung maka tidak ada satupun makhluk dapat menghentikannya dan tidak ada satupun dapat menguasainya.*¹⁰⁸

Demikianlah konsep Al-Manfalûthî tentang hak kebebasan dan otonomi manusia. Konsep tersebut ditulis karena ia ingin menyadarkan masyarakat Mesir supaya mereka mendapatkan hak-hak kemanusiaanya yang

¹⁰⁸ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal. 149

ليست الحرية في تاريخ الإنسان حادثاً جديداً أو طارئاً غريباً وإنما هي فطرته التي فطر عليها مذ كان وحشاً يتسلق الضخور، ويتعلق بأغصان الأشجار، إن الإنسان الذي يمد يده لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد وإنما هو يطلب حقاً من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية. فإن ظفرها فلا منة لمخلوق عليه ولا يد لأحد عنده



sedang dibelenggu oleh imperialisme Inggris. Sebagai masyarakat yang hidup di bawah kekuasaan penjajah, tentu kehidupan mereka berada di bawah control penjajah dan mereka tidak bisa menentukan arah masa depannya sendiri. Oleh Karena itu, Al-Manfalûthî berusaha untuk membangkitkan semangat patriotisme bangsa Mesir supaya mereka bisa menjadi bangsa yang mandiri dan tidak diatur oleh bangsa lain. Inilah sesungguhnya cita-cita yang diperjuangkan oleh konsep humanisme, untuk mengangkat harkat dan martabat manusia itu sendiri.

C. Pandangan Tentang Diri (*The Self*) dan Konsep Diri (*Self Concept*)

Konsep humanisme selanjutnya adalah pandangan tentang diri (*self*) dan konsep diri (*self concept*). Pandangan ini dianggap penting dalam konsep humanisme karena humanisme sangat menghargai keunikan dari tiap-tiap individu manusia. Sebagaimana yang telah pernah dibahas sebelumnya bahwa setiap individu manusia memiliki ciri khas atau karakter yang berbeda antara satu dengan lainnya. Dalam konsep humanisme, perbedaan ini harus dijunjung tinggi dan tidak boleh dijadikan alasan untuk memperlakukan manusia secara diskriminatif. Perbedaan yang melekat pada tiap-tiap individu manusia inilah dalam bahasa sederhananya disebut sebagai diri (*self*). Sedangkan konsep diri (*self concept*) adalah cara



pandang seseorang terhadap dirinya sendiri. Sebagai contoh seseorang mendeskripsikan dirinya sendiri sebagai orang yang baik, mulia, terhormat dan berbagai penilaian positif lainnya. Juga tidak menutup kemungkinan seseorang mendeskripsikan dirinya sebagai pribadi yang hina, tidak terhormat dan berbagai penilaian negative lainnya¹⁰⁹.

Sebagai tokoh sastrawan yang perhatian terhadap persoalan kemanusiaan, Al-Manfalûthî turut membicarakan persoalan tentang diri dan konsep diri ini. Dalam sebuah makalahnya yang berjudul *Aina al-Fadhilah* ia menuturkan:

Saya membaca dalam sebagian riwayat, bahwa ada seorang pemuda yang menghabiskan sebagian waktunya dengan kecintaan yang sangat mendalam kepada seorang gadis dalam khayalannya, yang belum pernah ia lihat sama sekali sepanjang hidupnya, tetapi ia hanya membayangkan di dalam pikirannya gambar yang ia dapatkan dari berbagai macam keindahan pada bentuk manusia. Tatkala gambar tersebut terukir di dalam khayalannya maka terbentuklah di kedua matanya, kemudian ia melihatnya sehingga ia mencintainya dengan cinta yang menguasai hatinya dan menghalangi antara ia dan dirinya dan membawanya pergi ke arah yang tidak menentu. Kemudian dia bergegas mencari tau tentangnya di antara pendengaran bumi dan penglihatannya, dalam waktu

¹⁰⁹ Lihat: Siti M. Armando, *Komunikasi Massa dan Efek Media terhadap Individu*, diktat mata kuliah Psikologi Komunikasi, tidak diterbitkan.



yang lama sehingga ia mendapatinya. Sungguh aku tidak bisa mendustai kisah ini, karena akulah pemuda tersebut yang sesungguhnya. Tidak berbeda antara aku dan dirinya melainkan bahwa ia menamakannya barang yang hilang darinya itu al-Fatât (pemudi) sedangkan aku menyebutnya al-Fadhîlah. Dan bahwasanya ia mencari tau tentangnya maka ia mendapatinya sementara aku mencari tau tentangnya sehingga aku terperdaya dengannya, lantas aku tidak mendapati jalan untuk menuju kepadanya.

Aku mencari kebajikan di toko para pedagang, aku melihat para pedagang mencuri pada harga jual beli, aku mendapatkannya menjual barang kepadaku dengan harga dua dinar, yang mana harga sebenarnya satu dinar maka aku mengetahui bahwasanya ia seorang pencuri terhadap dinar yang kedua... Aku mencari kebajikan di majlis kehakiman, aku melihat hakim yang paling adil adalah yang sangat berhati-hati agar tidak salah dalam mengambil keputusan hukum, kehati-hatian yang diperhitungkan karena seseorang yang telah memberikan jabatan ini, juga karena takut akan dicopot kewenangannya... Aku mencari kebajikan dari para orang kaya, maka aku mendapatkan orang kaya itu pelit dan kikir... Aku mencari kebajikan pada para politikus maka aku mendapatkan bahwa perjanjian, kesepakatan, peraturan dan syarat adalah sinonim dalam pengertian dusta... Aku mencari kebajikan pada pemuka agama dan wartawan, aku menemukan mereka memperjual belikan pemikiran mereka pada orang-orang awam... Aku mencari kebajikan disetiap tempat, yang aku tahu di situ



tempatnyanya kebajikan dan di situ habitatnya kebajikan, tapi aku tidak mendapatkannya. Semoga, apakah aku akan mendapatkannya pada para pedanggang atau di tempat-tempat prostitusi, apakah di tempat persembunyiaan maling atau di dalam penjara... Semua manusia mengakui kebajikan dan menyatakannya, mereka semua seolah-olah memakainya seperti memakai baju atau bersorban, disiapkan agar terkesan seperti para cendikiawan atau dermawan, sebuah penampilan untuk menipu manusia dengan seburuk-buruk prasangka. Maka siapakah yang mampu menghantarkan aku untuk memperoleh kebajikan di kegelapan pekat dan malam gelap gulita ini.¹¹⁰

¹¹⁰ Al-Manfalûthi, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal. 58

قرأت في بعض الروايات أن فتى قضى حقة من دهره مولعاً بحب فتاة خيالية لم يرها مرة واحدة في حياته وإنما تخيل في ذهنه صورة ألفها من شتى المحاسن ومتفرقاتها في صور البشر. فلما استقرت في مخيلته تجسمت في عينيه فرأها فأحبها حباً ملك عليه قلبه وحال بينه وبين نفسه وذهب به كل مذهب. فأنشأ يفتش عنها بين سمع الأرض وبصرها أعواماً طوالاً حتى وجدها. لا أستطيع أن أكذب هذه القصة لأنني أنا ذلك الفتى بعينه، لا فرق بيني وبينه إلا أنه يسمى ضالته الفتاة وأسمها الفضيلة، وأنه فتش عنها فوجدها وفتشْتُ عنها حتى عييت بأمرها فما وجدت إليها سبيلاً.

فتشْتُ عن الفضيلة في حوانيت التجار، فرأيت التاجر لصباً في أثواب بائع، وجدته يبيعي بدينارين ما ثمناه دينار واحد، فعلمت أنه سارق للدينار الثاني... فتشْتُ عن الفضيلة في مجالس القضاء، فرأيت أن أعدل القضاة من يحرض الحرض كله على أن يهفو في تطبيق القانون الذي بين يديه هفوة يحاسبه عليها من محنه هذا الكرسي الذي يجلس عليه مخافة أن يسلبه إياه... فتشْتُ عن الفضيلة في قصور الأغنياء فرأيت الغني إما شحيحاً أو متلافياً... فتشْتُ عنها مجالس السياسة فرأيت أن المعاهدة والاتفاق والقاعدة والشرط ألفاظ مترادفة معناها الكذب... فتشْتُ عنها بين رجال الدين ورجال الصحف فرأيت أنهما يتجران بالعقول في أسواق الجهل... فتشْتُ عنها في كل مكان أعلم أنه تربتها وموطنها فلم أعثر بها، فليت شعري هل أجدها في الحانات والمواخير أو في مغارات اللصوص أو بين جدران السجون... كل الناس يدعي الفضيلة ويتحلها وكلهم يلبس لباسها ويرتدي رداءها ويعد لها عدتها من منظر يستهوي الأذكى والأغبياء ومظهر يخدع أسوأ الناس بالناس ظناً. فمن لي بالوصول إليها في هذا الظلام الحالك واللبل الأليل.



Dalam makalah tersebut, sastrawan mendeskripsikan tentang diri dan konsep dirinya yang yang baik dan ingin membawa kebaikan kepada orang lain. Ia memberikan tamsilan bahwa dirinya seperti seorang pemuda lajang yang sedang mencari sosok wanita ideal yang akan menjadi pendamping hidupnya. Si pemuda itu telah berusaha semaksimal mungkin untuk menemukan wanita yang dia impikan selama ini. Namun ia gagal mencarinya di dunia nyata. Sosok wanita tersebut hanya ada dalam alam imajinasinya saja.

Demikian juga dengan dirinya yang ingin menjadi pribadi yang baik dan selalu mengajak pribadi-pribadi lain menjadi baik pula. Ia merasa kepayahan dan hampir putus asa karena sangat susah untuk mendapatkan pribadi-pribadi yang baik, jujur, terhormat dan mulia. Pribadi-pribadi yang berkarakter baik itu bagaikan sosok wanita ideal yang dicari-cari oleh pemuda di atas. Pribadi-pribadi tersebut sangat langka ditemukan dan hanya ada dalam alam ideal saja bukan alam realita.

Ia memberikan contoh pribadi atau karakter jahat yang melekat pada hampir semua orang. Misalnya ia ingin mencari pribadi yang mulia pada seorang pedagang, namun yang ia dapatkan bahwa ternyata pedagang itu berbuat curang terhadap pembeli. Kemudian ia ingin mencari pribadi yang luhur pada seorang hakim yang bekerja di kantor pengadilan (mahkamah) untuk memberikan keadilan bagi semua



orang, namun yang ia temukan hakim itu seorang yang zalim dalam mengambil keputusan sebuah perkara. Lalu ia mencari pribadi yang baik pada orang-orang kaya, namun ternyata mereka orang-orang kikir atau pelit yang tidak memiliki rasa kepekaan sosial terhadap orang-orang miskin di sekitarnya. Seterusnya pencarian itu masih tetap berlanjut pada pribadi politikus, namun lagi-lagi ia mendapatkan mereka sebagai pembohong yang selalu mengatasnamakan kepentingan rakyat untuk kepentingan pribadi dan kelompok. Selanjutnya ia masih mencari pribadi yang luhur pada tokoh-tokoh pemuka agama, namun yang ia temukan justru pribadi yang menjual ayat-ayat Tuhan kepada kaum awam untuk kepentingan pribadi mereka sendiri. Dan pencarian yang terakhir kepada pribadi para wartawan yang dianggap sebagai pembela kaum lemah dan menjadi corong aspirasi mereka, namun para wartawan juga tidak ada yang idealis. Mereka adalah wartawan yang “berorientasi amplop” dalam mengerjakan tugas-tugas kemanusiaan.

Proses pencarian yang sangat panjang itu dan tidak mendapatkan hasil yang diinginkan, berakhir pada satu kesimpulan besar bahwa tidak ada satupun orang yang idealis dalam mengerjakan profesinya masing-masing. Mereka semuanya adalah pecundang yang bermuka dua. Tidak ada lagi satupun pribadi yang bisa dipercaya, karena hati mereka sudah kotor dan busuk.



Kegalauan al-Manfluthi semacam ini merupakan respon dia terhadap realitas yang terjadi di Mesir pada saat itu. Ia mengalami kebingungan siapa sebenarnya orang yang masih bisa dipercaya di saat semua orang berkarakter ganda ¹¹¹ . Ia tidak sanggup melihat kemunafikkan yang terjadi di kalangan masyarakatnya. Oleh karena itu, ia berusaha untuk melakukan transformasi total terhadap seluruh dimensi kehidupan masyarakatnya. Adapun caranya dalam pandangan Al-Manfalûthî adalah menganjak tiap-tiap individu manusia untuk menjadi pribadi-pribadi yang baik, mulia, terhormat, penuh kasih-sayang, toleransi, dan berbagai macam kepribadian yang positif lainnya.

Menurut pandangan penulis, realitas yang terjadi di Mesir pada saat Al-Manfalûthî masih hidup, tidak ada bedanya dengan realitas yang terjadi pada bangsa Indonesia saat ini. Masyarakat Indonesia bisa melihat misalnya, bagaimana pribadi politikus yang katanya selalu memperjuangkan hak-hak rakyat, namun ternyata ia menghisap darah rakyat ¹¹² . Masyarakat juga menyaksikan bagaimana pribadi seorang Ketua Mahkamah Konstitusi, seorang yang sangat disegani

¹¹¹ Di depan berkepribadian baik, namun di belakang sesungguhnya ia berkepribadian jahat

¹¹² Lihat misalnya kasus penganggaran dana untuk melantik Wali Nanggroe di provinsi Aceh yang disusulkan oleh anggota DPRD sebanyak 50 Milyar rupiah dan usulan tersebut disetujui oleh Gubernur selaku lembaga eksekutif di Aceh. Baca harian Serambi Indonesia tanggal 3 Oktober 2013.



karena kewibawaan dan kehormatan profesinya dan lembaga yang dipimpinya, namun ternyata ia adalah pribadi yang kotor karena ia menjadi tersangka sebagai penerima suap (sogok) dan mengkonsumsi narkoba¹¹³. Masyarakat Indonesia juga melihat bagaimana pribadi-pribadi penegak hukum (dalam hal ini lembaga kepolisian) yang seharusnya menjadi pelindung bagi rakyat, namun ternyata lembaga ini dipenuhi oleh pribadi-pribadi yang jahat, beringas dan dibenci oleh rakyat, khususnya rakyat yang lemah. Tidak ada lagi pribadi-pribadi yang baik, jujur, terhormat dan mulia yang bisa dipercaya sepenuhnya untuk mengabdikan pada rakyat. Pribadi-pribadi yang baik hanya ada dalam dunia ilusi semata, sehingga sangat susah untuk menyelesaikan persoalan bangsa kita saat ini.

Dengan demikian, al-Manfalûthî melalui tulisannya itu, mengajak semua pihak untuk menjadi pribadi yang baik, mulia, terhormat, jujur dan bisa dipercaya untuk mengemban amanah khayalak ramai. Hanya dengan menjadi pribadi pribadi yang baik saja, persoalan bangsa bisa diselesaikan. Inilah konsep diri yang diharapkan oleh Al-Manfalûthî, dengan harapan bisa diikuti oleh para pembaca al-Nadharât, sehingga pribadi-pribadi yang baik itu menjadi kenyataan bukan lagi impian di siang bolong.

¹¹³ Lihat misalkan harian Kompas, tanggal 8 Oktober 2013 dan beberapa media massa lain yang sedang hangat membicarakan kasus Ketua Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Muhammad Akil Mochtar.



Selain dalam makalah *Aina al-Fadhilah*, Al-Manfalûthî juga menulis dalam beberapa makalah lain yang berisi tentang ajakannya untuk menjadi pribadi-pribadi yang mulia dan terhormat. Dalam makalahnya yang berjudul *al-Rahmah* misalnya, ia mengajak para pembaca untuk menjadi pribadi-pribadi yang penyayang terhadap kaum yang lemah. Dalam bahasanya yang menyentuh, ia berkata:

أيها الرجل السعيد: كن رحيماً، أشعر قلبك الرحمة، ليكن قلبك الرحمة بعينها... إن الرحمة كلمة صغيرة ولكن بين لفظها ومعناها من الفرق مثل ما بين الشمس في منظرها والشمس في حقيقتها... وجماع القول أنه لا يمكن أن تجتمع رحمة الرحماء وشقوة الأشقياء في مكان واحد، إلا إذا أمكن أن يجتمع في بقعة واحدة الملك الرحيم والشيطان الرجيم، إن من الناس من تكون عنده المعونة الصالحة للبر والإحسان فلا يفعل... أيها الإنسان، ارحم الأرملة التي مات عنها زوجها، ولم يترك لها غير صبية صغار ودموع غزار... ارحم الزوجة أم ولدك وقعيدة بيتك ومراة نفسك وخادمة فراشك لأنها ضعيفة ولأن الله قد وكل أمرها إليك... ارحم ولدك وأحسن القيام على جسمه ونفسه فإنك إلا تفعل قتلته أو أشقيته فكن أنت أظلم الظالمين... ارحم الجاهل لا تتخذ عقله متجراً تربح فيه ليكون من الخاسرين، إرحم الحيوان لأنه يحس



كما تحس ويتألم كما تتألم ويبكى بغير دموع.... ارحم الطير لاتحبسها في
أقفاصها ودعها تهيم في فضاءها حيث تشاء.... أيها السعداء أحسنوا إلى
البائسين والفقراء وامسحوا دموع الأشقياء وارحموا من في الأرض
يرحمكم من في السماء.¹¹⁴

Dari tulisan di atas, pembaca bisa mengetahui secara jelas bahwa Al-Manfalûthî ingin mengajak para pembacanya untuk menjadi pribadi-pribadi yang penuh dengan kasih-sayang, baik kepada sesama manusia maupun kepada makhluk Tuhan lainnya seperti binatang. Memang ia mengakui bahwa kata-kata kasih sayang itu sangat ringan diucapkan, namun dalam praktik kehidupan sehari-hari, kasih-sayang sangat susah dan tidak seringan ketika kata-kata itu diucapkan. Akan tetapi walaupun demikian, dalam setiap kesempatan, ia selalu mengajak para pembacanya untuk menjadi pribadi yang penuh kasih sayang.

Selain itu, Al-Manfalûthî juga menegaskan bahwa antara kasih-sayang dengan keberingasan itu tidak mungkin bisa bertemu dalam sebuah tempat, karena kedua sifat tersebut adalah saling bertentangan. Ia mengatakan seandainya kedua sifat tersebut bisa bersatu, maka antara malaikat yang memiliki kasih-sayang dengan

¹¹⁴ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal. 67-71



syaitan yang terkutuk, juga bisa bertemu di dalam satu tempat. Dan hal tersebut adalah tidak mungkin sama sekali. Hal ini ditegaskan olehnya, supaya para pembaca tidak mencampuradukkan dan bisa membedakan secara jelas antara kasih-sayang dengan keberingasan. Kasih-sayang adalah sifat yang terpuji, sementara keberingasan adalah sifat yang tidak terpuji dan harus dijauhi.

Selanjutnya Al-Manfalûthî menuturkan bahwa sesungguhnya di antara manusia terdapat orang-orang yang mempunyai kemampuan untuk berbuat kebaikan, namun mereka enggan melakukannya. Keengganan ini bisa jadi disebabkan karena mereka tidak ikhlas (hanya mengharap keridhaan Allah) dan mengharap balasan materi yang setimpal dari perbuatan mereka. Bisa juga karena hidup mereka sangat individualistis yang hanya mementingkan kepentingan diri sendiri dan keluarganya saja. Menyadari keadaan yang demikian, Al-Manfalûthî tiada bosan-bosannya mengajak dan terus menyadarkan para pembacanya untuk senantiasa berbuat kebaikan atas nama kemanusiaan.

Hal ini bisa dilihat dalam makalah di atas, di mana ia menyeru kepada para pembacanya untuk berbuat baik dan menyayangi para janda, isteri, anak-anak, orang bodoh, hewan dan burung. Semua yang disebutkan itu adalah termasuk dalam kategori orang-orang lemah yang membutuhkan perhatian dari publik. Bahkan ia tidak



membatasi kasih-sayang pada manusia yang lemah saja, melainkan juga pada binatang-binatang.

Bagi Al-Manfalûthî perempuan-perempuan janda ini patut mendapatkan kasih sayang, karena mereka ditinggal mati oleh suaminya tanpa mewarisi harta kekayaan kecuali hanya mewarisi bayi yang masih kecil atau bahkan mewarisi hutang barangkali. Selain itu istri juga harus mendapatkan kasih-sayang dari suaminya karena istri mempunyai peranan yang sangat penting dalam sebuah keluarga, seperti mengurus anak-anak serta mengurus dapur, sumur dan kasur. Berikutnya, anak-anak sebagai generasi bangsa di masa yang akan datang, juga perlu mendapatkan kasih-sayang dan perhatian dari seorang ayah. Ayah juga wajib memperhatikan tumbuh kembang anak-anaknya, baik secara fisik maupun secara non-fisik, karena kalau tidak, maka ayah itu adalah ayah yang tidak bertanggungjawab dan menjadi orang yang paling dhalim di dunia ini. Selanjutnya orang-orang awam yang berpengetahuan rendah perlu mendapatkan kasih-sayang dari kaum cerdik-pandai yang memiliki ilmu pengetahuan yang luas. Ilmu yang telah diberikan oleh Allah itu merupakan amanah besar yang harus disampaikan kepada orang-orang awam dan tidak boleh dikomersialkan untuk meraup keuntungan pribadi.

Tidak hanya kepada sesama manusia, Al-Manfalûthî juga mengajak para pembacanya untuk berbuat baik dan menyayangi binatang. Karena walaupun binatang



sesungguhnya tidak memiliki akal-fikiran seperti manusia, namun sebagai makhluk Tuhan, ia juga mempunyai perasaan (*insting*) untuk bersedih atau berbahagia. Secara lebih khusus lagi, ia menekankan pada burung supaya tidak dikurung dalam sangkar karena akan membuatnya hidupnya menderita dan merana. Sesungguhnya burung juga ingin bebas dan merdeka sebagaimana layaknya manusia. Ia ingin terbang tinggi tanpa ada skat-skat yang menghalanginya dan membatasinya. Penekanan terhadap kebebasan burung ini diperlukan, karena ia mendapatkan sebagian masyarakatnya mempunyai hobi untuk memelihara burung dalam sangkar. Dalam pandangannya, hobi tersebut sangat menyalahi hak kebebasan dan kemerdekaan burung.

Atas beberapa paparan di atas, bisa diambil kesimpulan bahwa Al-Manfalûthî selalu berusaha untuk mengajak masyarakatnya untuk menjadi pribadi yang mulia, luhur, bijaksana dan terhormat. Untuk menjadi pribadi yang demikian, ia menyeru masyarakatnya untuk mempunyai rasa kasih-sayang dan perhatian terhadap orang-orang yang lemah. Inilah pandangan tentang diri (*self*) dan konsep diri (*self konsep*) yang diusung oleh Al-Manfalûthî, yaitu perbedaan status social seseorang tidak boleh menghalangi seseorang hidup sebagai manusia normal yang mempunyai harkat dan martabat. Oleh karena itu, diperlukan peranan orang-orang yang selain



kuat dan mapan, juga memiliki pribadi-pribadi yang luhur, baik, dan mulia. Dari pribadi-pribadi demikianlah, terbuka kesempatan dan peluang kepada mereka yang lemah untuk bisa hidup secara bermartabat sebagaimana cita-cita konsep humanisme.

D. Pandangan Tentang Hak-Hak Perempuan

Allah menciptakan manusia dengan dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Begitu juga dengan makhluk-makhluk lainnya, juga mempunyai jenis kelamin jantan dan betina. Adanya laki-laki dan perempuan merupakan bagian dari sunnatullah yang diciptakan secara berpasang-pasangan, seperti siang dan malam. Seseorangpun tidak bisa memilih jenis kelamin untuk dirinya sendiri, karena itu merupakan bagian dari takdir yang sudah tercatat di dalam *Lauh Mahfûz*. Dengan demikian, kehormatan atau kehinaan seseorang tidak bisa diukur dengan jenis kelaminya, melainkan dari amal perbuatannya. Seseorang tidak bisa didiskriminasikan atau dimarginalkan karena adanya perbedaan jenis kelamin ini. Secara normatif, ajaran agama Islam telah menegaskan hal demikian, baik di dalam al-Quran,¹¹⁵

¹¹⁵ Lihat misalkan ayat Alquran, surat al-Hujurat, ayat 13, yang artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari jenis kelamin laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.



maupun hadis Nabi Muhammad SAW. Namun dalam sejarah perjalanan panjang manusia, perbedaan jenis kelamin tersebut telah menjadi salah satu penyebab terjadinya konflik atau kesenjangan dalam kehidupan.

Walaupun permasalahan harkat dan martabat kaum perempuan sudah dianggap tuntas dengan datangnya Islam sebagai agama *rahmatan lil `âlamîn*, namun dalam praktik keseharian ummat Islam masih jauh dari anjuran agama. Buktinya permasalahan kaum perempuan terus menjadi bahan pembicaraan, baik di kalangan akademisi maupun non-akademisi. Apalagi sejak tumbuhnya gerakan feminisme atau perjuangan kesetaraan gender, tema-tema tentang perempuan selalu mendominasi di setiap media, forum, ataupun buku-buku karya ilmiah.

Sebagai tokoh yang peduli dengan realitas kemanusiaan, Al-Manfalûthî juga menjadikan tema tentang perempuan sebagai salah satu fokus pembicaraannya dalam karya *al-Nadharât*. Ia merasa prihatin dengan realitas kaum perempuan di Mesir yang diperlakukan secara semena-mena oleh sebagian besar kaum lelaki. Berbagai persoalan yang dihadapi oleh kaum perempuan Mesir seperti kebodohan, pengangguran, kekerasan dalam rumah tangga, perlakuan yang semena-mena, dan selalu dipandang sebelah mata¹¹⁶, membuat

¹¹⁶ Untuk informasi lebih mendalam seputar keadaan perempuan Mesir pada awal abad ke- 20, lihat: HamkaHasan, *Tafsir Gender: Studi Perbandingan antara Indonesia*



Al-Manfalûthî semakin prihatin. Dalam sebuah tulisannya yang berjudul *al-Baisat*, ia mendeskripsikan bagaimana realitas kaum perempuan Mesir sebagai berikut:

إن المرأة المصرية شقية بأسة ولا سبب لشقائها وبؤسها إلا جهلها
وضعف مداركها... يأيها المحسنون، والله لا أعرف لكم باباً في الإحسان
تفقدون منه إلى عفو الله ورحمته أوسع من باب الإحسان إلى المرأة،
افتحوا لها المكاتب، وابتوا لها المدارس، وعلموها من العلم ما يرفع همتها،
ويرقي آدابها، ومن الصناعة ما يناسب قوتها، وما يشبع جوعتها... علموها
لتجعلوا منها مدرسة يتعلم فيها أولادكم قبل المدرسة، وأدبوها ليتربي في
حجرها المستقبل العظيم، للوطن الكريم.¹¹⁷

Dari tulisan di atas, Al-Manfalûthî mengkritik kondisi para wanita di Mesir yang hidup dalam kebodohan dan penderitaan. Menurutnya, kondisi tersebut disebabkan karena akses untuk mendapatkan pendidikan bagi mereka tidak ada. Pendidikan untuk kaum wanita sangat penting untuk meningkatkan harkat dan martabat mereka. Oleh karena itu, Al-Manfalûthî memberikan solusi terhadap permasalahan ini berupa

dan Mesir, Disertasi Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008. Tidak diterbitkan.

¹¹⁷ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid I, hal 294



membuka akses pendidikan kepada kaum wanita seluas-luasnya. Saat itu, kaum perempuan di Mesir tidak diberikan kesempatan untuk mendapatkan pendidikan sebagaimana kaum lelaki. Gerak-geriknyapun dibatasi dalam tiga wilayah saja yaitu, kasur, dapur dan sumur. Mereka tidak dibenarkan untuk keluar dari rumah kecuali untuk kepentingan yang tidak bisa dielakkan. Oleh karena itu, untuk mengangkat hak dan martabat kaum perempuan, maka mereka harus diberikan kesempatan untuk mengenyam pendidikan, karena hanya dengan pendidikan bisa merobah pola pikir manusia ke arah yang lebih baik.

Selain memberikan hak untuk mendapatkan pendidikan, Al-Manfalûthî juga menyarankan supaya kaum wanita diberikan keahlian (*skill*) agar bisa bekerja mencari uang sendiri dan tidak tergantung kepada orang lain. Keahlian (*skill*) yang dimaksud di sini tentunya keahlian yang sesuai dengan kodrat seorang perempuan dan tidak akan menjatuhkan harkat dan martabatnya. Al-Manfalûthî sangat menyadari bahwa kekuatan fisik seorang perempuan berbeda dengan seorang laki-laki. Daya tahan fisik seorang laki-laki lebih kuat bila dibandingkan dengan daya tahan fisik seorang perempuan.¹¹⁸ Dengan demikian, pemilih pekerjaan yang

¹¹⁸ Walaupun memang ada juga sekelompok orang yang tidak setuju pembedaan kekuatan fisik antara kaum perempuan dengan kaum laki-laki (biasanya dari aktifis gender beraliran ekstrem) yang dibuktikan dengan adanya jenis perlombaan



sesuai keahlian untuk seorang perempuanpun harus dilihat jenis pekerjaan tersebut, apakah pekerjaan itu layak dilakoni oleh seorang perempuan ataupun tidak. Jadi Al-Manfalûthî juga tidak setuju kalau semua jenis pekerjaan itu bisa diemban oleh kaum perempuan, karena itu bisa menjatuh harkat dan martabat mereka sendiri serta menyalahi norma-norma yang berlaku di dalam masyarakat.¹¹⁹

Selain itu, Al-Manfalûthî juga mengingatkan kepada kaum pria untuk tidak menganggap remeh peran kaum wanita dalam kehidupan. Ia mengatakan bahwa kaum wanita (para istri) adalah orang yang paling bertanggung jawab pada pendidikan anak-anak dalam keluarga, sebelum mereka diantar ke sekolah. Keberhasilan atau kegagalan pembangunan sebuah bangsa juga sangat ditentukan oleh peran wanita dalam mendidik anak-anak

olah raga seperti sepak bola yang dimainkan oleh kaum wanita, namun secara umum ketidaksetujuan tersebut tidak bisa dipertahankan. Penulis terinspirasi dari sebuah film yang berjudul Titanic, dimana ketika kapal Titanic hampir tenggelam, maka dalam proses penyelamatan penumpang kaum perempuan dan anak-anak adalah yang sangat diprioritaskan. Semua penumpangpun setuju bahwa kaum perempuan dan anak-anak harus didahulukan daripada kaum laki-laki. Seandainya pandangan kaum aktifis gender yang beraliran eksterm tersebut diterapkan, maka prioritas perempuan dalam proses penyelamatan itu tidak akan pernah ada.

¹¹⁹ Tentunya norma-norma yang berlaku di dalam komunitas masyarakat itu tidak sama atau berbeda antara satu dengan yang lain. Di Aceh misalkan, kalau perempuan itu berprofesi sebagai kondektur atau supir bus, maka profesi tersebut sangat tabu dan bisa dianggap menjatuhkan harkat dan martabat seorang perempuan. Namun berbeda halnya kalau di Jakarta atau kota-kota besar lainnya, maka profesi itu adalah hal yang biasa dilakoni oleh seorang perempuan dan tidak ada stigma negative terhadapnya.



generasi bangsa. Dengan demikian, kaum wanita adalah partner kerja bagi kaum lelaki untuk bersama-sama membangun bangsa.

Dalam tulisannya yang lain, Al-Manfalûthî menyeru kepada kaum lelaki untuk menghargai dan menghormati kaum wanita karena sesungguhnya Allah SWT menciptaka kaum lelaki dengan kaum perempuan untuk saling melengkapi, bukan untuk dieksploitasi. Ia berkata dalam makalahnya yang berjudul *Ihtirâm al-Mar`ah*:

نعم إن الرجال قوامون على النساء كما يقول الله تعالى في كتابه العزيز ولكن المرأة عماد الرجل وملاك أمره وسر حياته من صرخة الوضع إلى آنة النزاع، لا يستطيع الأب أن يحمل بين جانحيته لطفه الصغير عواطف الأم... ولا يستطيع الرجل أن يكون رجلاً تام الرجولة حتى يجد إلى جانبه زوجة تبعث في نفسه روح الشهامة... وجملة القول أن الحياة مسرات وأحزان، أما مسراتها فنحن مدينون بها للمرأة لأنها مصدرها وينبوعها الذي تندفق منه. وأما أحزانها فالمرأة هي التي تتولى تحويلها إلى مسرات أو ترويحها عن نفوس أصحابها على الأقل، فنحن مدينون للمرأة بحياتنا كلها.¹²⁰

Dari tulisan ini, Al-Manfalûthî tidak dengan serta merta berusaha untuk menafsirkan ayat al-Quran yang

¹²⁰ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid III, hal. 113-115



mengatakan bahwa kaum lelaki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, sebagaimana biasanya dilakukan oleh para aktifis gender lainnya. Ia tidak berkeinginan untuk mendekonstruksi penafsiran ayat tersebut, untuk mengangkat martabat kaum perempuan. Namun yang ia lakukan adalah berusaha memberikan pemahaman kepada kaum lelaki bahwa kaum perempuan (istri) mempunyai peranan yang sangat penting dalam kesuksesan seorang laki-laki (suami).

Dalam pandangan penulis, pendapat Al-Manfalûthî tentang peranan penting yang dimainkan oleh seorang istri dalam kesuksesan karier suaminya adalah bisa diterima dan telah dibuktikan kebenarannya. Beberapa tokoh penting di Indonesia misalkan, di belakang kesuksesan karier mereka terdapat peranan seorang istri yang selalu menjadi sumber inspirasi dan motivasi. Sebagai contoh, Ibu Tien Soeharto, Ibu Ainun Habibie dan Ibu Ani Susilo Bambang Yudhoyono. Mereka adalah tokoh-tokoh perempuan yang memainkan peranan penting dalam tugas-tugas sang suami. Bisa dibayangkan, bagaimana seorang presiden yang memimpin negara ini tanpa didampingi oleh seorang istri, maka hampir bisa dipastikan bahwa tugas-tugas kenegaraannya banyak mengalami masalah besar¹²¹. Baru-baru ini (pada tahun

¹²¹ Oleh karena pentingnya peranan seorang istri bagi seorang presiden, maka menurut prediksi penulis bahwa tokoh Prabowo yang saat ini sedang gencar-gencarnya melakukan kampanye dirinya untuk pemilihan presiden RI tahun 2014



2012) sebuah film yang menceritakan kisah perjalanan kehidupan Mantan Presiden RI yang ke- 3, BJ. Habibie telah direalis dengan judul *Habibie dan Ainun*. Kisah ini membuktikan bahwa peranan mantan ibu negara RI, Ibu Ainun, sangat penting dalam kesuksesan karier Bapak Habibie. Hal itu juga diakui sendiri oleh Bapak Habibie ketika peluncuran pertama film tersebut. Bahkan penggarapan film *Habibie dan Ainun* sendiri didedikasikan kepada almarhumah ibu Ainun yang meninggal pada tanggal 22 May 2010 di German.

Selain tokoh-tokoh negarawan di atas, peranan seorang istri terhadap kesuksesan karir suami juga dibuktikan oleh Bapak Mario Teguh, seorang motivator ulung yang terkenal dengan program *Mario Teguh Golden Ways* di Metro TV. Dalam setiap kesempatan¹²², Mario Teguh selalu mengatakan bahwa para suami harus menyanyangi dan memuliakan istrinya, karena dengan demikian Allah SWT akan senantiasa membuka pintu rezeki selebar-lebarnya kepada mereka. Ia juga menjelaskan bahwa seorang wanita yang bernama Ibu Lina, yaitu isterinya sendiri, mempunyai peranan yang sangat penting dalam kesuksesan kariernya. Ia menjadi

nanti, hampir bisa dipastikan akan mengalami masalah besar, karena hingga saat ini ia belum menikah setelah sebelumnya bercerai dengan istri pertamanya Siti Hediati Hariyadi, anak keempat dari mantan presiden RI ke- 2, Soeharto.

¹²² Lihat program Mario Teguh Golden Ways yang ditayangkan setiap Minggu mulai jam 19.05 sampai dengan 20.30 WIB di Metro TV



tokoh yang terkenal dan sedang “naik daun” saat ini adalah semata-mata karena memuliakan seorang istri.

Atas dasar itulah, menurut Al-Manfalûthî, dalam kehidupan ini para lelaki sangat berhutang budi kepada kaum perempuan karena tanpa peranan mereka segala karier yang ditempuh oleh orang laki-laki tidak berjalan lancar dan selalu mengalami permasalahan. Lebih lanjut lagi ia mengatakan bahwa kejantanan seorang lelaki bisa dipertanyakan jika ia tidak memiliki seorang istri. Artinya, ada sesuatu yang tidak lengkap atau sesuatu yang kurang jika seorang lelaki tidak mempunyai seorang istri. Oleh karena besarnya peranan seorang istri, maka seorang suami harus memperlakukan secara baik dan bijaksana, penuh kasih sayang, kelembutan dan tidak boleh berlaku kasar.

Selain seruannya untuk berbuat baik kepada kaum perempuan dan memperlakukan mereka dengan penuh kasih sayang dan rasa prikemanusiaan, Al-Manfalûthî juga mengkritik secara tajam kebijakan publik yang memperlakukan kaum perempuan secara tidak adil dalam masalah hukum. Hukum selalu berpihak kepada orang-orang yang kuat dan sementara orang-orang yang lemah seperti kaum perempuan diperlakukan secara tidak adil dan zalim.

Suatu hari, Al-Manfalûthî ditanyai pendapatnya oleh para penggemarnya tentang keadilan hukum yang dirasakan oleh kaum perempuan. Saat itu ada kejadian



sebuah kasus “mesum” antara sepasang anak manusia. Setelah perbuatan tersebut diketahui, mereka disidangkan. Ternyata hasil persidangan memutuskan bahwa pelaku mesum perempuan mendapat hukuman yang berat, sementara pelaku mesum laki-laki dibebaskan tanpa syarat dari segala bentuk hukuman.

Menanggapi permasalahan keadilan hukum itu, Al-Manfalûthî menulis dalam makalahnya yang berjudul *al-Rajul wa al-Mar`ah*, sebagai berikut:

سيدي المحترم: لا تعجب أن رأيت إعجابي بك ظاهرا في كل سطر من سطور كتابي هذا وإنما انطلق بلسان كثير من العقلاء الذين يحبونك حبا جما ويعتقدون إنك فريد في أدبك، فريد في قلبك، فريد في تسامحك وتساهلك، لذلك أردنا أن نوجه إليك السؤال الآتي رجين منك الإجابة عليه: لماذا نرى الهيئة الإجتماعية تحكم على المرأة الفاسقة حكما صارما فتبذها وتحتقرها، ولا تحكم على الرجل الفاسق مع أن جريمتها واحدة؟ هذا ما أردنا أن نسترشد برأيك فيه والسلام (السائل). يعتقد كثير من الناس أن الرجل والمرأة سواء في الذكاء والعقل وعندني إنهم أصابوا في الأولى وأخطأوا في الأخرى.....يمشي الرجل وراء عقله فيديه، ويمشي المرأة وراء قلبها فيفضلها فما وقفت معه في موقف إلا سقطت بين يديه عجزا وضعفا، لأنه يعرف السبيل إلى قلبها ولا تعرف السبيل إلى عقله.....وجملة القول أن حكم المجتمع الإنساني بإدانة المرأة الزانية



وبراءة الرجل الزاني حكم ظالم. ولو أنه أنصفهما لعرف فرق ما بينهما في القوة العقلية فجعل عقاب الرجل القوي المهاجم فوق عقاب المرأة الضعيفة المدافعة. ولكنه لا يفعل ذلك لأن رجاله ظلمة جائرون.¹²³

Dari tulisannya di atas dapat diketahui bahwa Al-Manfalûthî tidak setuju perlakuan hukum yang tidak adil terhadap kaum perempuan. Padahal seharusnya yang patut mendapatkan hukuman lebih berat menurutnya adalah pelaku mesum laki-laki, karena kekuatan akal fikiran laki-laki lebih kuat daripada perempuan. Kalau kaum perempuan lebih menonjolkan perasaan yang halus daripada akal/logika. Oleh karena itu, masyarakat yang telah mengutuk pelaku mesum perempuan, menghukumnya serta membebaskan pelaku mesum laki-laki, maka hal tersebut adalah dianggap sebagai hukum yang dhalim dan tidak adil.

Bedasarkan paparan di atas, maka dapat dikatakan bahwa Al-Manfalûthî sangat peduli dengan realitas kaum perempuan dan selalu berusaha untuk mengangkat harkat dan marbatabat mereka sebagaimana layaknya manusia biasa. Ia mengkritisi kultur dan budaya masyarakatnya yang memandang kaum perempuan sebagai makhluk yang rendah dan hina. Dalam setiap

¹²³ Al-Manfalûthî, *al-Nadharât*, Jilid II, hal. 344



kesempatan ia memperjuangkan hak-hak kemanusiaan kaum perempuan sebagaimana yang sering diperjuangkan oleh kaum feminis atau aktifis jender lainnya.

E. Pandangan Tentang Hak-Hak Fakir Miskin

Keberadaan kaum faqir-miskin dalam masyarakat, khususnya masyarakat negara-negara yang sedang berkembang, tidak dapat dinafikan, bahkan mereka biasanya menjadi kelompok yang dominan. Kalau boleh dianalogikakan, sebuah bangunan Pyramid yang bentuknya semakin ke atas semakin meruncing, maka kaum faqir miskin berada yang paling bawah dan jumlah kuantitas mereka adalah yang terbanyak. Biasanya profesi mereka adalah sebagai pengangguran (*jobless*), buruh kasar, tukang cleaning service, dan berbagai jenis pekerjaan lain yang berpendapatan rendah. Sementara kelompok yang berada di tengah-tengah adalah kelas masyarakat yang sederhana, hidup berkecukupan dan tidak ada kekurangan dalam menutupi kebutuhan hidup sehari-hari. Biasanya profesi mereka adalah sebagai pegawai negeri, guru, karyawan di perkantoran dan berbagai profesi lain yang berpendapatan tidak rendah dan tidak tinggi. Sedangkan kelompok masyarakat yang terakhir adalah masyarakat kaya-raya yang posisinya berada paling atas, dengan jumlah kuantitas mereka sangat sedikit. Biasanya mereka itu adalah pejabat negara,

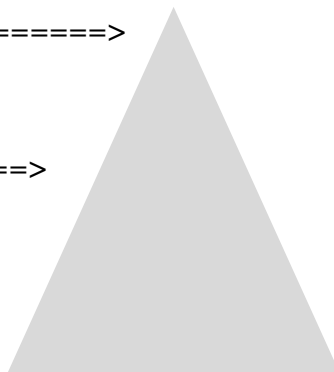


kontraktor, pengusaha, dan berbagai jenis profesi lain yang berpendapatan melimpah ruah. Untuk deskripsi analogi di atas bisa dilihat pada gambar berikut:

Kaum Kaya Raya =====>
(Kelas Atas/High Class)

Kaum Menengah =====>
(Kelas Menengah/Middle Class)

Kaum Faqir-Miskin =====>
(Kelas Bawah/Low Class)



Sebagai seorang sastrawan yang mempunyai kepekaan yang tinggi terhadap realitas sosial-kemanusiaan di lingkungannya, Al-Manfalûthî sangat prihatin dengan keadaan perekonomian rakyat Mesir yang sedang carut marut. Saat itu, Mesir belum menjadi sebuah negara yang berdiri sendiri yang berdaulat, melainkan masih berada di wilayah kekuasaan Inggris¹²⁴. Himpitan ekonomi yang sangat dahsyat, menyebabkan banyak rakyat Mesir hidup di bawah garis kemiskinan. Golongan masyarakat Mesir yang berada di kelas bawah,

¹²⁴ Untuk mengetahui lebih lanjut kondisi Mesir pada saat ini, lihat: Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufron A. Mas'adi, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), hal. 101



banyak mengalami kelaparan akibat ketidak mampuan mereka untuk mengakses bahan-bahan makanan.

Namun ironisnya, di tengah-tengah kondisi “darurat kemanusiaan” itu berlangsung, ternyata ada segolongan masyarakat kelas atas yang sama sekali tidak merasakan penderitaan saudara-saudaranya itu. Bahkan yang terjadi adalah kesenjangan sosial yang sangat jauh antara masyarakat kelas bawah dengan masyarakat kelas atas. Dengan bahasa lain, masyarakat yang miskin semakin miskin dan masyarakat yang kaya semakin kaya-raya. Tidak ada bentuk perhatian dan kasih sayang dari mereka yang memiliki harta yang melimpah ruah terhadap mereka yang tidak memiliki apa-apa.

Menanggapi realitas ini, Al-Manfalûthî mengkritik pedas sikap orang-orang kaya-raya yang hidup secara mewah dan selalu berfoya-foya. Ia menulis sebuah makalahnya yang berjudul “*al-Ghanî wa al-Faqir*” dengan bahasa yang sangat menyentuh dan menggugah sebagaimana yang terlihat berikut ini:

مررتُ ليلةً أمسُ برجلٍ بائسٍ فرأيتُهُ واضعاً يده على بطنه كأنما يشكو
المأفرئته لحاله وسألته ما باله فشكا إليَّ الجوع ففثأته عنه ثم تركته
وذهبتُ إلى زيارة صديق لي من أرباب الثراء والنعمة، فأدهشني أني
رأيتُهُ واضعاً يده على بطنه وأنه يشكو من الألم ما يشكو ذلك البائس
الفقير، فسألته عما به، فشكا إليَّ البطنة. فقلتُ يا للعجب: لو أعطى



الغني الفقيرَ ما فضل عن حاجته من الطعام ما شكا واحد منهما سُقماً
ولا أماً، لقد كان جديراً به أن يتناول من الطعام ما يشبع جوعته،
ويطفيء غلته، ولكن محبا لنفسه، مغاليا بها، فضم إلى مائدته ما اختلسه
من صحفة الفقير فعاقبه الله على قسوته بالبطنة، حتى لا يهنأ للظالم ظلمه
و لا يطيب عيشه، وهكذا يصدق المثل القائل: بطنة الغني انتقام لجوع
الفقير.¹²⁵

Dalam tulisannya “*al-Ghanî wa al-Faqîr*” ini, Al-Manfalûthî mengkritik kesenjangan sosial antara orang kaya dengan orang miskin. Ia mengkritik sikap orang yang mempunyai kelebihan harta, namun tidak memperhatikan orang-orang miskin yang ada di sekitarnya. Ia mendeskripsikan seorang yang kaya-raja sedang mengeluh sakit perut karena makan terlalu banyak dan berlebihan. Sementara di rumah orang miskin, orang yang serba berkekurangan itu juga mengeluh sakit perut, namun penyebabnya karena perutnya kosong karena tidak ada makanan yang bisa mengisi perutnya itu.

Lalu Al-Manfalûthî memberikan saran sebagai solusi untuk mengatasi persoalan itu. Ia mengatakan bahwa orang-orang kaya yang mempunyai banyak kelebihan makanan seharusnya memberikan sebagiannya

¹²⁵ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid, I, hal. 76



kepada orang-orang faqir-miskin yang sedang dilanda kelaparan. Lebih lanjut lagi, ia menyarankan supaya orang-orang kaya mengkonsumsi makanan dan minum cukup sekedar untuk menghilangkan rasa lapar dan rasa hausnya saja dan tidak boleh berlebih-lebihan atau berfoya-foya yang berakibat kepada perbuatan yang mubazir. Orang-orang kaya sebaiknya tidak hanya mementingkan diri sendiri (*individualisme*) atau keluarganya saja, namun mereka harus mempunyai rasa sensitifitas terhadap keadaan orang-orang lain yang di sekitarnya.

Menurut Al-Manfalûthî, seandainya saja orang kaya tadi yang mengeluh sakit perut mau memberikan sebagian makanannya kepada orang miskin, yang juga sama-sama mengeluh sakit perut, maka kedua-keduanya tidak akan pernah merasakan sakit perut. Hal ini disebabkan karena perut orang kaya terisi secara normal dan juga perut orang miskin terisi secara normal atau tidak kosong. Oleh karena itu, sesungguhnya rasa sakit perut yang dialami oleh orang kaya itu, menurut Al-Manfalûthî merupakan sebagai balasan atau azab dari Allah SWT atas perbuatannya yang rakus dan tidak peduli kepada sesama manusia.

Sesungguhnya apa yang dibicarakan oleh tersebut adalah upaya untuk menafsirkan kembali ayat-ayat sosial dalam al-Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad SAW. Islam tidak hanya memerintahkan pemeluknya untuk



menjaga hubungan baik dengan Tuhan, namun Islam juga sangat menitikberatkan supaya pemeluknya menjaga hubungan yang baik antara sesama manusia melalui ibadah-ibadah sosial. Dengan demikian, dalam ajaran Islam dikenal perbuatan atau amalan-amalan ibadah sosial seperti memberikan zakat, shadaqah, infaq, hibah, dan berbagai macam bentuk filantropi lainnya. Salah satu ayat al-Quran yang memerintahkan pemeluknya untuk membagikan sebagian hartanya adalah sebagai berikut:

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ
 شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...¹²⁶

Selain itu, Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadisnya juga pernah bersabda yang berbunyi:

إِذَا طَبَخْتَ مَرَقَةً فَأَكْثِرْ مَاءَهَا وَتَعَاهَدْ جِيرَانَكَ¹²⁷

Dari sepotong ayat Al-Quran dan Hadist Nabi di atas nampak jelas bahwa ummat Islam diperintahkan untuk memiliki rasa kepekaan sosial antara sesama manusia. Walaupun Islam mengakui hak kepemilikan individu, namun di dalamnya terdapat hak orang lain yang harus disalurkan. Inilah konsep sosial yang

¹²⁶ Al-Qura'an Surat Ali Imran, ayat180

¹²⁷ Kitab Hadis Shahih Muslim, Bab Berbuat Baik Kepada Tetangga, nomor: 4764



ditawarkan oleh Islam, yang kemudian diolah kembali oleh Al-Manfalûthî dengan gaya bahasanya yang indah.

Dalam tulisannya yang lain yang berjudul *Qatîlah al-Jû'*, Al-Manfalûthî juga menghujat sikap orang-orang kaya yang hidup sangat individualistik, tanpa memperdulikan orang-orang miskin yang ada di sekitarnya. Bahkan dalam tulisannya itu ia menuduh bahwa orang-orang kaya telah melakukan tindakan kriminal yang paling besar, karena membiarkan seorang wanita malang mati dalam keadaan lapar yang berkepanjangan. Ia melukiskan kejadian tragis dengan berkata:

قرأت في بعض الصحف منذ أيام أن رجال الشرطة عثروا بجثة امرأة في جبل المقطم فظنوها قتيلة أو منتحرة حتى حضر الطبيب، ففحص أمرها وقرر أنها ماتت جوعاً، تلك أول مرة سمعت فيها بمثل هذه الميته الشنعاء في مصر، وهكذا أول يوم سجلت فيه يد الدهر في جريدة مصائبنا ورزاياتنا هذا الشقاء الجديد... لم ذهبت هذه البائسة المسكينة إلى جبل المقطم في ساعاتها الأخيرة؟ لعلها ظنت أن الصخر ألين قلباً من الإنسان فذهبت إليه تبثه شكواها أو أن الوحش أقرب رحمة لئلا تستجديه فضلة طعامه... لم يكن لها جار يسمع أنينها في جوف الليل ويرى عدوها ورواحها حائرة ملتاعة في طلب القوت فيكفيا أمره... فهاهم الفقراء يموتون جوعاً بين كثبان الرمال وفوق شعاف الجبال من حيث لا راحم



و لا معين...لقد كان في استطاعة تلك المرأة المسكينة أن تسرق رغيفاً تبليغ به أو درهما تبتاع به رغيفاً فلم تفعل...لأنها امرأة شريفة تفضل أن تموت بحسرتها على أن تعيش بعارها. فما أعظم جريمة الأمة التي لا يموت فيها جوعاً غير شرفائها أو عفاؤها.¹²⁸

Tulisan ini mengisahkan seorang wanita malang yang mati di sebuah gunung yang bernama al-Muqattam. Setelah dilakukan otopsi terhadap mayatnya, maka dokter memastikan bahwa ia mati karena kelaparan. Al-Manfalûthî sangat menyayangkan mengapa kejadian ini harus terjadi. Ia bertanya apakah sudah sedemikian keras hati manusia sehingga tidak ada yang mau membantu saudara-saudaranya yang kelaparan? Apakah batu lebih lembut dari hati manusia, sehingga menjadi tempat berkeluh kesah wanita malang itu? Apakah binatang buas lebih penyayang bila dibandingkan dengan manusia, sehingga wanita malang itu mendatanginya dengan harapan mendapatkan bekal makanan? Lagi-lagi bentuk pertanyaan ini merupakan kritikan tajam yang dialamatkan kepada orang-orang kaya yang bersifat kikir atau bakhil yang tidak mau berbagi kepada sesama manusia yang membutuhkan. Menurut Al-Manfalûthî, orang-orang kaya di Mesir pada saat itu tidak memiliki rasa kepekaan terhadap orang-orang faqir-miskin.

¹²⁸ Al-Manfalûthî, *Al-Nadharât*, Jilid III, hal. 20-22



Mereka hidup sangat individualistik yang hanya mementingkan dirinya atau keluarganya sendiri dan tidak memperdulikan orang-orang lain yang ada di sekitarnya.

Selanjutnya, Al-Manfalûthî memuji sang wanita malang itu dengan alasan bahwa ia rela mengorbankan nyawanya demi mempertahankan kemuliaan budi pekerti yang baik, sehingga ia tidak melakukan tindakan criminal untuk mempertahankan kehidupannya. Bagi wanita itu menurut Al-Manfalûthî, mati kelaparan jauh lebih baik bila dibandingkan hidup tapi melakukan tindak criminal seperti mencuri, merampok, membunuh atau lainnya, walaupun bertujuan untuk mempertahankan hidupnya. Oleh karena itu, menurut Al-Manfalûthî, sesungguhnya orang-orang kaya telah melakukan tindakan criminal yang sangat keji karena membiarkan manusia yang miskin mati dalam keadaan lapar yang berkepanjangan.

Selain mengkritik kesenjangan sosial antara orang-orang kaya dan orang-orang miskin, serta menghujat orang-orang kaya yang bakhil atau kikir, Al-Manfalûthî dalam makalah lainnya yang berjudul *al-Nâsyi' al-Shaghîr* juga mengkritik orang-orang kaya yang tidak memiliki kepekaan sosial dan menjuluki mereka sebagai pelaku kriminal tingkat tinggi yang sesungguhnya. Ia mengatakan:



يقولون إن الفقر يدفع إلى الجرائم والقتل وارتكاب السرقات، وأنا أقول إننا إذا استطعنا أن نفهم الجريمة بمعناها الحقيقي وأن لا نخذع بصور الألفاظ وألوانها، فإن للأغنياء جرائم كجرائم الفقراء بل أشد منها خطراً وأعظم هولاً، فإن كان بين الفقراء اللصوص والقتلة والعيارون وقاطعو الطريق، فبين الأغنياء المحتالون والمزورون والمغتصبون والخائون والمداهنون... على أن جرائم اللصوصية والسرقة والقتل ليست جرائم الفقر بل جرائم الغني، فلو لا شخ الأغنياء بأموالهم... لما وجد في الأرض قاتل ولا سارق ولا قاطع طريق... ليفتح الأغنياء المدارس وليبنوا الملاجئ ولينشئوا المصانع والمعامل... لا أريد أن أقول إن الغني علة فساد الأخلاق، وأن الفقر علة صلاحها، ولكن الذي أستطيع أن أقوله عن تجربة واستقراء، إني رأيت كثيراً من أبناء الفقراء ناجحين، ولم أر إلا قليلاً من أبناء الأغنياء عاملين.¹²⁹

Dengan bahasa yang sangat lantang, Al-Manfalûthî mengatakan bahwa pelaku criminal tingkat tinggi yang sesungguhnya adalah orang-orang kaya, bukan si pencuri atau pembunuh yang berasal dari orang miskin. Karena sesungguhnya orang-orang miskin yang melakukan tindak criminal tersebut bertujuan untuk mempertahankan hidupnya supaya tidak mati kelaparan

¹²⁹ Al-Manfalûthî al-Nadharât, *al-Nashi-u al-Faqiru*, Jilid III, hal. 22-24



dan ingin menikmati hidup layaknya seperti manusia yang normal. Seandainya saja orang-orang kaya tidak bersikap kikir atau pelit dan mau menyisihkan sebagian hartanya untuk kepentingan masyarakat yang miskin, maka kejahatan-kejahatan kriminal tidak akan terjadi.

Sesungguhnya, menurut Al-Manfalûthî, masyarakat membutuhkan sekolah sebagai tempat untuk memperoleh pendidikan, pabrik atau perusahaan yang bisa menampung tenaga kerja, rumah layak huni bagi mereka yang tinggal di gubuk-gubuk penderitaan. Dengan demikian, Al-Manfalûthî menyarankan supaya harta-harta orang kaya yang telah disisihkan itu dipergunakan untuk membangun sarana dan prasarana umum untuk kepentingan khayalak ramai, sehingga orang-orang miskin bisa mengakses segala kebutuhan hidupnya, sebagaimana semestinya.

Dari berbagai uraian di atas nampak bahwa Al-Manfalûthî sangat peduli terhadap realitas kemiskinan yang terjadi di dalam masyarakatnya. Melihat realitas tersebut ia tidak hanya tinggal diam, melainkan turut serta membantu mereka yang kesusahan melalui kritikan-kritikan pedasnya terhadap orang-orang kaya yang hidup secara individualistic. Atas dasar perjuangan itulah, oleh sebagian kritikus sastra menjuluki Al-Manfalûthî sebagai satrawan sosialis sebagaimana yang dikatakan oleh Umar



al-Dasuki dalam bukunya yang berjudul *Nash`ah al-Nasr al-Hadist wa Tathawwuruhu*¹³⁰.

Menurut hemat penulis, julukan sebagai sastrawan sosialis terhadap Al-Manfalûthî sangat tepat, bahkan apa yang ia lakukan sebenarnya tidak ada bedanya dengan apa yang dilakukan oleh tokoh sosialis terkemuka Karl Marx. Kedua-duanya sama-sama membela kepentingan rakyat miskin yang tidak berdaya dan “menghantam” orang-orang kaya yang arogan dan tidak mempunyai prikemusiaan. Hanya saja, sosialisme yang diusung oleh Al-Manfalûthî berlandaskan al-Quran dan Hadist Nabi Muhammad SAW, sementara sosialisme yang diusung oleh kaum Marxist adalah hanya semata-mata sebagai respon terhadap realitas social masyarakat, tanpa melibatkan wahyu Tuhan atau Kitab Suci agama. Akibatnya konsep sosialisme yang diusung oleh kaum Marxist hanya berlaku untuk zaman tertentu saja, tidak bersifat universal, dan selalu mendapat bantahan atau kritikan dari teori-teori kemanusiaan berikutnya. Sedangkan konsep sosialisme yang diusung oleh Al-Manfalûthî tidak hanya berlaku untuk zamannya saja, bersifat universal, serta mendapat dukungan sepanjang perjalanan sejarah kehidupan ummat manusia.

Oleh karena itu, konsep sosialisme Al-Manfalûthî menurut pandangan penulis, masih bisa diterapkan untuk

¹³⁰ Umar al-Dasuki, *Nasy'ah al-Nasr al-Hadîts wa Tathawwuruhu* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt) hal. 196



merespon realitas social yang terjadi di negara Indonesia saat ini. Diakui atau tidak, bahwa di negara Indonesia saat ini masih terdapat kesenjangan yang sangat jauh antara orang-orang kaya dengan orang-orang miskin. Orang-orang kaya misalkan, selain hidup secara individualistic, mereka juga memiliki mobil mewah yang banyak dan menyebabkan kemacetan di jalan raya, membangun rumah seperti istana, menguasai lahan-lahan ekonomi secara monopoli. Sedangkan kehidupan orang-orang miskin, untuk makan sehari-hari saja susah, tinggal di gubuk-gubuk penderitaan, pengangguran, tidak mendapatkan akses pendidikan, kesehatan, ekonomi dan lain sebagainya. Program pemerintah untuk mengentaskan kemiskinanpun sepertinya hanya berlaku di atas kertas saja, karena yang menjalankan program itu sendiri adalah orang-orang yang tidak memiliki rasa sensitivitas kemanusiaan. Semoga saja suatu saat nanti orang-orang faqir-miskin di negara Indonesia khususnya, dan di berbagai negara-negara lain umumnya, akan bisa merasakan kehidupan yang normal sebagaimana cita-cita dari konsep humanisme.





BAB 5

PENUTUP



Dari uraian bab-bab terdahulu dapat diambil beberapa kesimpulan. Bahwa, Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî dengan kematangan intelektual dan karakteristik kepengarangannya telah melandasi perasaan dan kepekaan jiwanya terhadap masalah-masalah kemanusiaan dalam karyanya *al-Nadhar â t*. Seperti komitmen untuk menegakkan tradisi dan nilai-nilai masyarakat, komitmen untuk melakukan reformasi sosial dan pembelaan terhadap orang-orang yang tertindas, pembelaan terhadap orang-orang tertindas dan



para fakir miskin, dengan ekspresi idenya yang berbasis khazanah budaya Arab.

Adapun penyebab Al-Manfalûthî memilih tema-tema humanisme dilatarbelakangi antara lain seperti kondisi masyarakat Mesir yang hidup di bawah tekanan penjajahan Inggris, hidup mereka tidak sedikit yang terselimuti putus asa dan kesengsaran. Kondisi ini menggiring Al-Manfalûthî menulis tema-tema humanisme dalam karya *Al-Nadh arâ t*-nya untuk mengekspresikan perasaan dan emosi kemanusiaannya. Pada sisi lain dimensi humanisnya telah memberikan pengaruh terhadap kebangkitan dan masa depan kemanusiaan; seperti pandangannya tentang hakekat manusia, kebebasan dan otonomi manusia, tentang diri (*the self*) dan konsep diri (*self concept*), hak-hak perempuan, dan hak-hak fakir miskin yang telah terlembagakan dalam tema-tema esainya di dalam karya *al-Nadharât*.

Dalam merefleksikan hakikat manusia, Al-Manfalûthî menjelaskan bahwa secara hakikat manusia merupakan makhluk yang mulia dan memiliki hak untuk hidup secara aman dan tenteram, tanpa ada perselisihan dan percekocokan. Bisa hidup dalam berbagai situasi dan kondisi tanpa ada bentuk perlakuan yang diskriminatif terhadap orang-orang tertentu, karena secara komunitas manusia merupakan makhluk yang memiliki derajat yang sama dan tidak membedakan antara satu dengan lainnya. Secara substansial sastrawan ini menjelaskan



bahwa semua manusia pada hakikatnya bersaudara dan tidak diperbolehkan untuk memusuhi antar sesama karena adanya perbedaan. Perbedaan suku, ras, bangsa, agama, mazhab, dianggap bukan sebagai alasan untuk saling memusuhi, melainkan sebagai potensi untuk menjadikan ummat manusia semakin kuat dan bersatu.

Dalam hal kebebasan dan otonomi manusia secara mendasar, Al-Manfalûthî menjelaskan dalam essai "*al-Huriyyah*" bahwa kebebasan adalah mutlak harus diperoleh oleh setiap individu, dan seandainya tidak ada kebebasan, maka mati adalah lebih baik dari pada hidup. Dalam konteks ini, tidak boleh ada yang membatasi atau menghalangi gerak langkah seseorang, pola pikirnya, jiwanya, ekspresi untuk emosinya dan lain sebagainya. Semua itu adalah hak manusia yang tidak boleh dibatasi. Sastrawan ini menggambarkan bahwa barangsiapa yang tidak memiliki kebebasan dalam hidupnya, maka ia hidup seperti dalam kegelapan. Selain itu, orang yang tidak memiliki kebebasan dalam hidupnya juga diumpakan seperti mainan anak-anak berupa robot kontrol yang gerak-geriknya selalu dikontrol dengan alat remote.

Dalam pandangannya tentang diri (*self*) dan konsep diri (*self concept*), Al-Manfalûthî berpendapat bahwa perbedaan yang melekat pada tiap-tiap individu manusia inilah dalam bahasa sederhananya disebut sebagai diri (*self*). Sedangkan konsep diri (*self concept*) adalah cara pandang seseorang terhadap dirinya sendiri. Dalam



konsep sastra ini, bawa pribadi yang baik adalah yang baik bagi dirinya dan ingin membawa kebaikan kepada orang lain.

Bahwa manusia yang ingin menjadi pribadi yang baik dan selalu mengajak pribadi-pribadi lain menjadi baik pula. Sastrawan ini mengaku sulit dan hampir putus asa karena sangat susah untuk mendapatkan pribadi-pribadi yang baik, jujur, terhormat dan mulia. Sehingga di mengajak tiap-tiap individu manusia untuk menjadi pribadi-pribadi yang baik, mulia, terhormat, penuh kasih-sayang, toleransi, dan berbagai macam kepribadian yang positif lainnya.

Lebih dari itu, Al-Manfalûthî sangat memberikan perhatian khusus terhadap persoalan hak-hak perempuan yang sering kali diperlakukan diskriminatif oleh masyarakat pada zamannya. Hal ini dilatarbelakangi oleh persoalan perempuan Mesir saat itu berada dalam kondisi kebodohan, pengangguran, kekerasan dalam rumah tangga, perlakuan yang semena-mena dan selalu dipandang sebelah mata. Al-Manfalûthî memberikan solusi terhadap permasalahan ini berupa membuka akses pendidikan kepada kaum wanita seluas-luasnya, untuk mengangkat hak dan martabat kaum perempuan, dan untuk merobah pola pikir manusia ke arah yang lebih baik.

Selain memberikan hak untuk mendapatkan pendidikan, Al-Manfalûthî juga menyarankan supaya



kaum wanita diberikan keahlian (*skill*) agar bisa bekerja mencari uang sendiri dan tidak tergantung kepada orang lain. Keahlian (*skill*) yang dimaksud di sini tentunya keahlian yang sesuai dengan kodrat seorang perempuan dan tidak akan menjatuhkan harkat dan martabatnya. Demikian juga, Al-Manfalûthî mengingatkan kepada kaum pria untuk tidak menganggap remeh peran kaum wanita dalam kehidupan. Bahwa kaum wanita (para istri) adalah orang yang paling bertanggung jawab pada pendidikan anak-anak dalam keluarga, sebelum mereka diantar ke sekolah. Keberhasilan atau kegagalan pembangunan sebuah bangsa juga sangat ditentukan oleh peran wanita dalam mendidik anak-anak generasi bangsa. Dengan demikian, kaum wanita adalah partner kerja bagi kaum lelaki untuk bersama-sama membangun bangsa.

Terakhir, sastrawan ini memberikan perhatian khusus kepada hak-hak fakir miskin untuk memperoleh kehidupan yang layak dan memperoleh pendidikan berkualitas. Dalam essainya berjudul "*al-Ghanî wa al-Faqir*" dia mengkritik kesenjangan sosial antara orang kaya dengan orang miskin. Ia mengkritik sikap orang yang mempunyai kelebihan harta, namun tidak memperhatikan orang-orang miskin yang ada di sekitarnya.







DAFTAR KEPUSTAKAAN



A. Buku

`Abd Mu`ammar, *Al-Manfalûthî Râid al-Natsr al-Hadîts*,
Majallah Nahjah al-Islam, Vol 49, th. XIII, Apolo 1992

A. Ferry T. Indratno, ed., *Penziarahan Panjang Humanisme
Mangunwijaya*, Jakarta: Kompas, 2009

A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2003

Abbas Bayumi `Ajlan, *Al-Manfalûthî wa al-Nadharât*,
Iskandaria: Muassasah Syabab al-Jami`ah, 1987

Achmat Ahdie Jappie, *The Development of the Arabic Essay
and Short Story with Paticular Reference to the*



- Contribution of Musthafa Luthfi al-Manfaluthi, November 2005, University of South Africa
- Achmat Ahdie Jappie, *The Development of the Arabic Essay and Short Story with Paticular Reference to the Contribution of Musthafa Luthfi al-Manfaluthi*, November 2005, Disertasi S3 di University of South Africa, tidak diterbitkan
- Ahmad Al-Syayib, *Ushul Al-Naqd Al-Adabi*, Cairo: Maktabah Al-Nahdhah Al-Masyriyyah, 1964
- Ahmad Muhammad AH, *Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Mu'allafâtuhu*, Cairo: al-Maktabah al-Tsaqafiyah, 2002
- Ali Hasjimy, *Apa Tugas Sastrawan Sebagai Khalifah Allah*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984
- Ali Rahnama (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, London: Zed BooksLtd,1994
- Alwi, dkk. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2003
- Anis al-Muqaddasi, *Al-Funun al-Adabiyah wa 'Alamuha fi al-Nahdhah al-'Arabiyah al-Hadisah*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1984
- Bambang Sugiharto [ed], *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya Dengan Pendidikan*, Yogyakarta: Jalasutra, 2008
- Buletin Kuwera, Nomor 62, Tahun X, Januari-Februari 2012, Yogyakarta.
- Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, New York: Humanist Press, 1997
- Departement Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994



- Eka Kurniawan, *Promoedya Ananta Toer dan Sastra Realisme Sosialis*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006
- Eko A. Meinarno dkk., *Manusia dalam Kebudayaan Masyarakat: Pandangan Antropologi dan Sosiologi*, Jakarta: Salemba Humanika, 2011
- F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007, cet. VII
- Faruk, *Metode Penelitian Sastra; Sebuah Penjelajahan Awal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Franzs Magnis-Suseno *Humanisme Religius Vs Humanisme Sekuler? Dalam Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Sekuler*, ed. Kamdani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Hamka Hasan, *Tafsir Gender: Studi Perbandingan antara Indonesia dan Mesir*, Disertasi Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008. Tidak diterbitkan.
- Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* Depok: Penerbit Universitas Indonesia, 1987
- Hasan al-Syarif, *Al-Majmû` al-Kâmilah Li Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthi*, Bairut: Muassasah al-Ma`arif, 1982
- Hassan Shadily (editor), *Ensiklopedi Indonesia*, Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1982
- I Nyoman Yasa, *Teori Sastra dan Penerapannya*, Bandung: Karya Putra Darwati, 2012
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj.Ghufron A. Mas'adi, (Jakarta: PT Raja GrafindoPersada,1999)



- J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1984
- John R Hale, *Zaman Renaisans*, terj. Suwargono Wirono, Jakarta: Tira Pustaka, 1984
- Joynal Abedin, *Contribution of Mustafa Lutfi al-Manfaluti to Arabic Short Story: A Brief Study*, Journal of Humanities And Social Science, Volume 10, Issue 3, Mar-April 2013
- Kamil Muhammad M. `Uwaidhah, *Al-Manfalûthî; Hayâtuhu wa Adabuhu*, Bairut: Darul Kutub al-`Ilmiyyah, 1993
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002, cet. II
- M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford: Oxford University Press, 1971
- Mangun Harjana, *Isme-Isme dari A Sampai Z*, Yogyakarta: Kanisius, 1997
- Miles B. Dan Mettew Micheal A., *Analisis Data Kualitatif*, Terj. Tjetjep Rehendi Rihidi, Jakarta: UI Press, 1992
- Mirena Christoff, *Translation as a Creative Device: The Contribution of Mustafa Lutfi al-Manfaluti (1876-1924) to The Formation of Modern Arabic Narrative in Egypt*, 2002, Disertasi S3 di University of California, Los Angeles, Jurusan Near Eastern Languages and Cultures, tidak diterbitkan.
- [Moustafa Amine Youssef](#), *Saad Zaghlul: Leader of the Egyptian Revolution*, New York: the University of Michigan Publisher, 2008
- Muhammad Abd al-Mun'in al-Khuffaji, *Dirasat fi al-Adab al-Araby al-Hadist wa Madarisuhu*, Beirut: Dar al-Jil, 1992, Jilid II



- Muhammad Abu al-Anwar, *Musthafâ Luthfî Al-Manfalûthî; Hayâtuhi wa Adabuhu*, Cairo: Maktabah Al-Syabab, 1981
- Muhammad Ali Hasan, *al-Tarikh al-Adabi li al-‘Ahsraini al-Ustmani wa al-Hadist*, Kairo: Jumhuriyah Misr al-‘Arabiyah al-Azhar al-Idarah al-‘Ammah li al-Ma’ahid al-Azhariyah
- Muhammad Ibrahim Hur, *al-Niz’ah al-Insaniyah fi al-Syi’r al-‘Arabi al-Qadim*, Abu Dhabi: Maktabah Maktabah, 1985
- Muhammad Imarah, *Qasim Amin: Tahrir al-Mar’ah wa al-Tamaddun al-Islami*, Kairo: Dar al-Suruq li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1988
- Muhammad Kamil al-Fata, *Al-Azhar wa Astaruhu fi Al-Nahdhah al-Adabiyah al-Hadistah*, Kairo: Al-Mathba’ah al-Munirah bi al-Azhar al-Syarif, jilid II
- Muhammad Mustafa Hadarah, *Buhust fi al-Adab al-‘Arabi al-Hadist*, Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyah, tt
- Muhammad Syalabi, *Musthafâ Luthfî Al-Manfalûthî; al-Adîb al-Istirâki*, Cairo: Maktabah al-Jaisy, tt, cet. I
- Muhidin M. Dahlan, *Aku Mendakwa Hamka Plagiat: Skandal Sastra Indonesia 1962-1964*, Jakarta: Scripta Manent, 2011
- Mustafa Lutfi Al-Manfaluthi, *Al-Majmû`ah al-Kâmilah*, Beirut: Muassah al-Ma’arif, 2011
- _____, *Al-Nadharât*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982
- _____, *Silsilah ‘Amal al-Majhulah*, editor: Ali Syalas, London: Riyahd al-Rais li al-Kutub wa al-Nasyar, 1987



- Nico Syukur Dister, *Filsafat Kebebasan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Norman Richard, *On Humanism: Thinking in Action*, London: Routledge, 2004
- Nyoman Kutha Ratna, *Paradigma Sosiologi Sastra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- _____, *Teori, Metode, dan Tehnik Penelitian Sastra dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme: Perspektif Wacana naratif* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. IX
- Robert Burns, *Self-Concept Development And Education* London: Holt, Rinehart and Wiston, 1982
- Roger Allen (Editor), *Essays in Arabic Literary Biography* Holland: Harrassowitz Verlag and Wiesbaden, 2010
- Roger L. Shinn, *New Direction in Theology Today Volume VI. Man The New Humanism*, Philadelphia: The Westminster Press, 1952
- Said Mursi Abu Zikra, *Al-Maqal wa Tathawwuru fi al-Adab al-Mu'ahir*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1982
- Sir Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment Fourth Edition*, New York: Oxford University Press, 1978
- Siti M. Armando, *Komunikasi Massa dan Efek Media terhadap Individu*, diktat mata kuliah Psikologi Komunikasi, tidak diterbitkan
- Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial Edisi Kedua*, terj. Farid Wajidi dan S. Menno, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000 cet. III.



- Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab: Klasik dan Modern*, Jakarta: Rajawali Press, 2009, cet. I
- Supadi Djojo Damono, *Sosiologi Sastra; Sebuah Pengantar*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1980
- Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra*, Jakarta: Pustaka Widyatama, tt
- Syauqi Dhayyif, *Al-Adab Al-'Arabî Al-Mu`âshir Fi Misr*, Cairo: Dar al-Ma`rif, 1961
- Thaha Wadi, *Musthafâ Luthfi Al-Manfalûthî*, Cairo: al-Syarikah al-Misriyyah al-`Alamiyah, tt
- Umar Dasuqi, *Nasy-ah al-Nasr al-Hadist wa Tathawwuruhu*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt
- Wadi Rashid Khuri, *Zhuhur wa Tatwwur al-Adab al-‘Arabi fi al-Mahjar al-Amiriki*, Lebanon: Dar al-Rihani li al-Tiba’ah wa al-Nashr, 1969
- Wahyudi Siswanto, *Pengantar Teori Sastra*, Jakarta; Grasindo, 2008
- Yoseph Yapi Taum, *Pengantar Teori Sastra*, Folres: Nusa Indah, 1997
- Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006, cet. 4
- Zulfa Hanum, *Kritik Sastra; Sebuah Pernilaian Terhadap Karya Sastra*, Tangerang: Pustaka Mandiri, 2012
- Zulfan Taufik, *Ilusi dan Harapan: Pembacaan Humanisme Ali Shari’ati*, Ciputat: Imprensa Publishing, 2012, cet. I
- Zulhelmi, *Al-Ashalah wa al-Mu’ashirah fi Adab al-Manfaluthi*, tesis magister International Islamic University Malaysia, 2008, tidak diterbitkan



B. Harian Umum

Kompas, tanggal 8 Oktober 2013

Serambi Indonesia tanggal 3 Oktober 2013.

C. Media Internet

Ibrahim Musyarah, *al-Niz'ahal-Insaniyah fi al-Adab al-Mahjari*

www.diwanalarab.com/spip.php?article10523. Diunduh

tanggal 15 Oktober 2013





TENTANG PENULIS



Syarifuddin, MA., Ph.D., merupakan seorang dosen tetap pada Fakultas Adab dan Humaniora UIN Ar Raniry Darussalam Banda Aceh dengan pangkat dan Gol. Lektor Kepala/ (IV/a), kelahiran di Banda Aceh pada tanggal 1 Januari 1970. Sekarang beralamat di Jl. Jurong Dagang Lor K. Saman No. 3 Desa Ceurih Kecamatan Ulee Kareng Banda Aceh E-mail: cekdinsolong@yahoo.com





DIMENSI HUMANISME

DALAM KARYA SASTRA

AL-ANFALÛTHÎ

Sebuah Kritik Sastra Humanis dalam Karya "Al-Nadhâr"

Sayid Mustafa bin Muhammad bin Muhammad bin Hasan bin Muhammad bin Luthfi dilahirkan pada tahun 1876 Masehi, disebuah perkampungan yang bernama Al-Manfalûth. Al-Manfaluti sejak kecil sudah terbiasa membaca bahkan menghafal syair-syair Arab. Dari sini, bakat Al-Manfalûthi kecil untuk menjadi seorang sastrawan terkemuka sudah tumbuh sedikit demi sedikit. Sebagaimana anak-anak Arab Mesir lainnya, Al-Manfalûthi kecil mendapatkan pendidikan dasarnya pada sebuah Kuttab Jalaluddin Al-Sayuthi yang dikelola oleh Syeikh Muhammad Ridwan. Syeikh Muhammad Ridwan merupakan salah seorang ulama dalam bidang fiqih yang sangat terkemuka pada saat itu dan ia telah banyak mengkader generasi muda di wilayah provinsi Al-Asyuth menjadi para ulama dan para sastrawan. Buku yang berjudul "Dimensi Humanisme dalam Karya Sastra Al-Manfalûthi" (Sebuah Kritik Sastra Humanis dalam Karya al-Nadhârât) merupakan sebuah Karya yang merupakan sebuah upaya tafsir dan kritik humanis dalam karyanya sastra Al-Manfalûthi al-Nadhârât, untuk menganalisa konstruksi pemikiran kritik humanismenya yang terlembagakan dalam karyanya seperti komitmen untuk menegakkan tradisi dan nilai-nilai humanis, komitmen untuk melakukan reformasi sosial dan pembelaan terhadap orang-orang yang tertindas.

Visi dan Misi Yayasan Pena

Yayasan PeNA adalah yayasan yang memfokuskan diri pada masalah pendidikan dan pengembangan SDM di Nangro Aceh Darussalam. Visi yayasan ini mewujudkan suatu tatanan masyarakat yang madani, egaliter, demokratis, menjunjung tinggi nilai keadilan, kemanusiaan, dan nilai persaudaraan (ukhuwah). Oleh karena itu misi yang diemban adalah menghadirkan lembaga pendidikan yang professional dan berkualitas serta melakukan transformasi ilmu pengetahuan kepada masyarakat melalui penerbitan buku dan jurnal ilmiah.



Yayasan PeNA Aceh Divisi Penerbitan

Jl. Tgk. Chik Ditiro No:25 Gp. Baro
(Depan Masjid raya Baiturrahman Banda Aceh)
Anggota IKAPI No:005/DIA/003
HP: 0811682170 - 0811682171
Email : pena_bna@yahoo.co.id
Website: tokobukupena.com

