

POSISI AKHBĀR AL-ĀKHIRĀT DALAM KONFLIK ANTAR-PANDANGAN KEHIDUPAN BERAGAMA DI ACEH ABAD KE-17 (TINJAUAN SOSIOLOGI SASTRA)

Adib Sofia

Pendahuluan

Pada masyarakat yang telah mengenal tulisan, segala proses kehidupan yang dialami oleh masyarakat itu dituangkan dalam sejumlah karya tulis, di antaranya melalui karya sastra. Selain mencerminkan kehidupan zamannya, karya sastra juga memiliki berbagai fungsi seperti media sosialisasi dan media penyebaran misi. Meskipun demikian, karya sastra memiliki karakteristik tersendiri seperti bermedium bahasa ragam sastra, berdasarkan fakta-imajinatif, dan mengandung nilai-nilai universal.

Penyebaran Islam di Indonesia juga tidak terlepas dari peran penting karya sastra. Islamisasi dilakukan melalui bidang sastra karena pada masyarakat Indonesia kegiatan bersastra dipandang sebagai sarana yang efektif bagi penyampaian suatu misi dalam kegiatan apa pun. Efektivitas sastra dalam fungsi pragmatis ini dimanfaatkan oleh pembawa ajaran Islam untuk menyampaikan ajarannya. Hal ini terutama dilakukan pada awal Islam masuk di kepulauan Nusantara.¹

Dari sejumlah karya sastra ditemukan wujud nyata adanya percampuran tradisi Islam dengan tradisi sebelumnya, sebagaimana yang terdapat dalam *Hikayat Berma Shahdan*, *Hikayat Seri Rama*, *Hikayat Nakhoda Muda*, *Hikayat Si Miskin*, *Hikayat Indera Jaya*, *Hikayat Ahmad Muhammad*,

¹ Siti Chamamah-Soeratno, "Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia" dalam Atik Triratnawati dan Mutiah Amini, *Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2005), hlm. 10.

*Hikayat Bayan Budiman, Hikayat Indera Bangsawan, dan Hikayat Jaya Langkara.*² Ciri-ciri karya sastra pada zaman ini ialah (1) Tuhan yang dijunjung tinggi adalah Dewata Raya Mulia, Raja Syah Alam, maupun Allah Swt; (2) menggunakan cerita dengan motif cerita dari India; (3) tokoh utama atau pahlawan dalam cerita itu menggunakan nama Islam.³

Pada tahap berikutnya, terdapat kesusastraan zaman Islam yang terdiri atas hikayat tentang Nabi Muhammad, para sahabat Nabi Muhammad, para nabi, ahli tafsir, serta penyebar dan pahlawan Islam. Selain itu, terdapat pula sastra yang memiliki muatan agama yang ditulis oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin As-Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniri, Abdur Rauf As-Singkili, dan sebagainya.⁴ Penulis-penulis ini datang ke Aceh karena pada waktu itu tuntutan masyarakat akan studi Islam sangat tinggi. Sementara itu, ulama setempat belum mampu melayani kebutuhan masyarakat sehingga ulama-ulama dari luar sangat diperlukan di Aceh.⁵

Penulisan gagasan pengetahuan pada masa itu dikemas dalam formasi hikayat, pantun, dan syair. Karya-karya sastra itu ditulis oleh minoritas kreatif yang merupakan intelektual kerajaan. Mereka yang mendapatkan *privileged status* dari kerajaan itu merupakan kelompok cendekiawan yang kreatif, mampu menggerakkan wacana pengetahuan masyarakat sekaligus kreatif dalam melepaskan diri dari kepenatan kekuasaan, serta secara mandiri memberikan gagasan terbaiknya bagi kemajuan kerajaan dan masyarakat. Mereka merupakan ulama atau guru moral yang tekun menguraikan masalah-masalah agama sekaligus empu sastra terbaik melalui tulisan-tulisan sastra yang menggugah rasa dan pikiran.⁶

² Sir Richard Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (London: Oxford University Press, 1969), hlm. 70-83.

³ Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik* (Singapura: Pustaka Nasional, 1975), hlm. 102-128.

⁴ Bedakan antara Liaw Yock Fang (1972), Sir Richard Winstedt (1969), dan Teuku Iskandar (1996b).

⁵ Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2010), hlm. 35.

⁶ Teuku Ibrahim Alfian, *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Cenninets Press, 2005), hlm. xii.

Karya sastra oleh para ulama Aceh pada sekitar abad ke-16 tersebut dapat diidentifikasi sebagai ajaran tasawuf.⁷ Demikian kuatnya posisi aliran tasawuf ini di kalangan masyarakat waktu itu sehingga tasawuf dijadikan sebagai mazhab resmi kerajaan.⁸ Popularitas Islam tasawuf pun terus berkembang hingga mencapai puncaknya pada saat Hamzah Fansuri mengajarkan *wahdatul wujud*. Ajaran ini berpijak pada hadis *qudsi* yang berbunyi *man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu* 'barangsiapa telah mengenal atau mengetahui dirinya, maka pasti ia telah mengetahui Tuhannya'. Ajaran ini meyakini bahwa *dzat* dan hakikat Tuhan sama dengan *dzat* dan hakikat alam semesta seisinya. Hamzah dianggap dipengaruhi oleh para sufi awal, termasuk Ibnu Arabi.⁹ Pemikiran Hamzah Fansuri ini diikuti oleh muridnya yang menjadi guru dan penasihat Sultan Iskandar Muda di Aceh, yakni Syamsuddin as-Sumatrani. Meskipun berpijak pada konsep *wahdatul wujud*, tetapi pemikiran Syamsuddin as-Sumatrani ini dikemas dalam formulasi yang berbeda. Pemikirannya dikenal lebih rasional, sistematis, dan filosofis.

Dalam perkembangannya, konsep *wahdatul wujud* mendapat tentangan keras dari ulama masyhur berikutnya, yaitu Nuruddin Ar-Raniri yang memiliki nama lengkap Nuruddin bin Ali bin Hasandji bin Muhammad Hamid. Dalam konflik inilah terlahir karya-karya yang mendukung penentangan Ar-Raniri terhadap pandangan Hamzah Fansuri. Posisi karya-karya itulah yang akan diuraikan hubungannya dalam tulisan ini, terutama posisi salah satu karya Nuruddin Ar-Raniri yang berjudul *Akhhār al-Ākhirāt fi Ahwal al-Qiyāmat* yang lebih dikenal dengan *Akhhār al-Ākhirāt*.

Konflik di Aceh Abad ke-17

Nuruddin bin Ali bin Hasandji bin Muhammad Hamid atau lebih dikenal

⁷ Siti Baroroh-Baried, "Kedatangan Islam dan Penyebarannya di Indonesia: Suatu Kajian Lewat Naskah Melayu" dalam Adiwimarta, dkk. (ed.) *Pendar Pelangi* (Jakarta: Fakultas Sastra UI dan Obor, 1997), hlm. 189-192.

⁸ Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2010), hlm. 36.

⁹ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), hlm. 14.

dengan Nuruddin Ar-Raniri merupakan penulis yang berpengaruh di Aceh setelah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani. Kata *Raniri* yang digunakan di belakang namanya merupakan pengejaan yang dilakukan orang dari daerah Arab di Gujarat pada awal abad ke-17 untuk menyebut kota Rander, salah satu kota tertua di Gujarat Selatan, India. Sementara itu, kata *nji* dalam nama Hasanji menunjukkan bahwa kakek Nuruddin Ar-Raniri adalah pendiri kota Rander. Kota ini pernah makmur hingga perdagangannya ke Malaysia dan Sumatra, tetapi kemudian menjadi kota mati yang terpuruk. Pada saat itu doktrin *wahdatul wujud* di India mendapatkan perlawanan teologis dan secara sosial tidak disukai. Sebagai cendekia, Nuruddin Ar-Raniri tidak menemukan kesempatannya untuk mengembangkan diri. Selama di Gujarat, ia pun belajar bahasa Melayu. Selanjutnya, di Malaysia ia mempertajam kemampuannya untuk misi ke Indonesia.¹⁰

Ulama yang datang ke Aceh pada 6 Muharram 1047/31 Mei 1637 ini beranggapan bahwa Islam di Aceh telah dikacaukan oleh kesalahpahaman atas doktrin sufi. Dengan alasan ini Ar-Raniri pun melancarkan pembaruan Islamnya di Aceh. Ia hidup di Aceh selama tujuh tahun sebagai seorang alim, mufti, dan penulis produktif yang mencurahkan tenaganya untuk menentang doktrin wujudiyah. Sampai pada suatu hari ia ditunjuk menjadi Syaikh al-Islam, salah satu kedudukan tertinggi di kesultanan Aceh. Kedudukan Ar-Raniri ini berada langsung di bawah sultan dan lebih berpengaruh dibandingkan dengan dua pejabat tertinggi lainnya. Dalam posisi ini Ar-Raniri melangkah jauh dengan melakukan diskusi terbuka bersama pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani, baik di luar maupun di dalam istana. Pada akhirnya, ia pun memvonis kaum *wujudiyah* sebagai orang yang murtad dan halal dibunuh jika tidak bertobat. Ia kemudian mengeluarkan fatwa yang mengarah pada perburuan terhadap orang-orang yang dianggap sesat serta membunuh orang-orang yang menolak melepaskan keyakinan dan meninggalkan praktik-praktik sesat mereka. Ar-Raniri bahkan memerintahkan untuk membakar buku-buku mereka

¹⁰ G. W. J. Drewes, "De Herkomst van Nuruddin al-Raniri dalam *BKI* 111 (1955), hlm. 137-151.

sehingga peninggalan Hamzah Fansuri sulit ditemukan lagi. Dengan sikap intoleransinya terhadap ajaran *wahdatul wujud* inilah akhirnya Ar-Raniri mempertahankan kedudukannya di istana selama tujuh tahun. Tepatnya pada 1054/1644 Ar-Raniri meninggalkan Aceh menuju kota kelahirannya, Ranir, India.¹¹

Dalam pandangan Ar-Raniri pemikiran dan ajaran Hamzah Fansuri harus ditolak karena (1) pemikiran Hamzah Fansuri tentang Tuhan, dunia, manusia, dan hubungan di antara mereka atau realitas identik dengan pandangan filsuf, zoroaster, metempsikosis, inkarnasionis, dan Brahmana; (2) keyakinan Hamzah Fansuri adalah panteistik dalam pengertian bahwa esensi Tuhan adalah benar-benar imanen di dunia; (3) Hamzah Fansuri percaya bahwa Tuhan adalah wujud sederhana; (4) Hamzah Fansuri percaya bahwa Alquran itu diciptakan sebagaimana aliran Qadariyah dan Mu'tazilah; dan (5) Hamzah Fansuri mempercayai kekekalan dunia.¹²

Menurut Ar-Raniri, *wujudiyah* terbagi menjadi dua, yaitu *wujudiyah* yang menguatkan tauhid (*muwahiddah*) dan wujudiyah yang melenceng dari kebenaran (*mulhidah*). Ia menganggap Hamzah Fansuri sebagai yang melenceng dari kebenaran.¹³ Selama tujuh tahun di Aceh itu Nuruddin Ar-Raniri bertekad menjadikan Kerajaan Aceh sebagai benteng kekuatan Islam di Nusantara. Penguatan ajaran Islam dalam masyarakat Aceh pun dilakukan dengan mendirikan banyak lembaga pendidikan dan mendatangkan para ulama dari luar, terutama dari Timur Tengah. Nuruddin Ar-Raniri mudah memainkan perannya di Aceh karena proses islamisasi itu tidak hanya melibatkan unsur keagamaan, seperti Syaikh al-Islam dan para ulama, melainkan juga semua perangkat kerajaan, termasuk angkatan bersenjata. Dalam konteks ini, tradisi keislaman dan adat kerajaan telah sulit dipisahkan atau telah menjadi satu.¹⁴

¹¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), hlm. 169–177.

¹² Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of*, hlm. 31.

¹³ *Ibid*, hlm. 177.

¹⁴ Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2010), hlm. 249-253.

Selama tujuh tahun di Aceh, Nuruddin Ar-Raniri telah menyebarkan Islam sesuai dengan pemahaman kehidupan beragama yang diyakininya dengan beberapa cara, di antaranya melibatkan penguasa; memanfaatkan posisinya sebagai alim ulama, mufti, dan syaikhul Islam, melakukan debat terbuka dan memerintahkan untuk memburu serta membunuh pengikut *wahdatul wujud*; membakar karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani; mendirikan lembaga-lembaga pendidikan; dan menulis berbagai karya.

Konflik antar pengikut Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri memang telah dibuktikan dalam penelitian-penelitian yang bersifat ke-sejarahan maupun filologis. Akan tetapi, pencarian posisi karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dalam konflik itu masih belum banyak dilakukan. *Akhbār al-Ākhirāt* yang diuraikan dalam tulisan ini juga telah banyak diteliti, tetapi dengan lebih memfokuskan pada persoalan eskatologis, yaitu kajian tentang kepercayaan yang dikaitkan dengan peristiwa-peristiwa akhir atau final, seperti kematian, hari pengadilan, kiamat, saat terakhir sejarah, serta hubungan manusia dengan semua hal itu.¹⁵ Oleh karena itu, posisi *Akhbār al-Ākhirāt* yang homolog dengan pandangan dunia penulis dan fakta sosial yang melingkupinya diuraikan dalam tulisan ini.

Ekspresi Kebahasaan dan Kesastraan *Akhbār al-Ākhirāt*

Selama tujuh tahun di Aceh, Nuruddin Ar-Raniri menulis sebanyak 31 karya, yaitu *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* (ditulis pada 1056 H.), *Ma' ul-Ḥayat li Ahl al-Mamāt*, *Nubdhah fī Da'wa adh-dhil ma'a Ṣaḥibih*, *Ḥill adh-Dhill*, *Ḥujjat aṣ-Ṣiddiq li Daf' az-Zindiq*, dan *Al-Faḥ al-Mubin 'ala al-Mulhidīn*, *Aṣ-Ṣirāt al-Mustaqīm* (ditulis pada 1044 H. — 1054 H.); *Dhurrat al-Fara'id bi Syarḥ al-'Āqa'id* (ditulis sebelum 1045 H.); *Hidayat al-Ḥabīb fī at-Targhib wa at-Tarhib* (1045 H./1636 M.); *Bustan as-Salātīn fī Dhikr al-Awwalīn wa al-Akhirīn* (dimulai pada 1047 H.); *Laṭaif al-Asrār*; *Asrār al-Iḥsan fī Ma'rifat ar-Rūḥ wa ar-Raḥmān* (diperkirakan selesai pada 1050 H.); *Akhbār al-Ākhirāt fī Aḥwal al-Qiyāmat* (1052 H.); *Jawahir al-'Ulūm fī*

¹⁵ Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 98.

Kashf al-Ma'lūm (selesai 1052 H.); *'Ain al-'Alam qabl an Yukhlaq* (sebuah tulisan tentang dunia yang sebelum dicipta); *Syifa al-Qulūb* (1068 H.); *Al-Lam'a fi Takfir Man Qāla bi Khalq al-Qur'ān*; *Ṣawarim aṣ-Ṣiddiq li Qath'i az-Zindiq*; *Rahiq al-Muḥammadiyah fi Tariq aṣ-Ṣufiyah* (karangan terakhir, selesai 19 Dzulhidjah 1069 H.); *Bad'u Khalaq as-Samawāt wa Arḍ*; *Kaifiyat aṣ-Ṣalat*; *Hidayat al-Imām bi Faḍl al-Mannan*; *'Alaqaṭ Allāh bi al-'Alam*; *Muḥammadat al-I'tikad*; *'Aqa'id aṣ-Ṣufiyah al-Muwahhidīn*; *Al-Faṭḥ al-Wadūd fi Bayān Waḥdat al-Wujūd*; *'Ain al-Jawād (Jud) fi Bayān Waḥdat al-Wujūd*; *Auḍah as-Sabīl wa ad-Dalīl laisa li Abaṭ al-Mulḥidīn Ta'wīl*; *Auḍah as-Sabīl laisa li Kalām al-Mulḥidīn Ta'wīl*; *Syadhaz al-Mazīd*; *Terjemahan dari Ḥasyiat Tuḥfat al-Mursalat*; dan *Umdat al-I'tikad*.¹⁶

Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān merupakan karya yang unik karena pada saat itu kebanyakan sastra kitab memuat fiqih, ushul fiqih, hadis, tafsir, kalam, dan tasawuf. Namun *Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān* memuat informasi-informasi yang sangat kaya yaitu agama-agama dengan sekte-sekte yang pernah ada dengan menggunakan perspektif sejarah. Karya puncak Ar-Raniri ini memuat konflik keagamaan, ketidakstabilan, dan pluralisme yang terjadi di Aceh. Dengan perintah Sultanah Safituddin Syah, *Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān* ditulis dan dibahas dalam kitab yang lain yaitu *Ma' ul-Ḥayat li Ahl al-Mamāt* dan *Jawahir al-'Ulūm fi Kashf al-Ma'lūm*.¹⁷

Sementara itu, *Ma' ul-Ḥayat li Ahl al-Mamāt* merupakan salah satu karya Ar-Raniri yang berisi polemik ajaran tasawuf Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani dengan ajaran tasawuf Ar-Raniri, terutama yang terkait dengan konsep rasa bersatunya manusia dengan Tuhannya. Dalam hal ini Nuruddin menentang keras penjelasan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani karena menurutnya alam semesta dan seisinya merupakan ciptaan Tuhan dan Tuhan adalah penciptanya. Ajaran Ar-Raniri ini dijadikan pedoman bagi masyarakat maupun raja pada

¹⁶ Ahmad Daudy, "Tinjauan atas *Al-Faṭḥ al-Mubīn 'ala Al-Mulḥidīn*: Karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri" dalam Ahmad Rifa'i, ed., *Hasan Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1990), hlm. 24-26; Lihat pula Tudjimah, *Asrār al-Insān fi Ma'rifa al-Rūh wa 'l-Rahmān* (Jakarta: Penerbitan Universitas, 1960), hlm. 9-22.

¹⁷ Alef Theria Wasim, "*Tibyānfi Ma'rifat a;-Adyān*: Suntingan Teks, Karya Intelektual Muslim, dan Karya Sejarah Agama-Agama Abad ke-17," dalam *Al-Jamī'ah* No. 59, (1996), hlm. 217.

waktu itu dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.¹⁸

Selanjutnya, *Al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin* memuat peristiwa yang memperlihatkan aksi dari polemik di atas. Dalam karya ini tampak bahwa jalan bagi Ar-Raniri untuk memerangi ajaran tasawuf Hamzah dan Syamsuddin semakin terbuka. Atas anjuran dan nasihat Ar-Raniri, Sultan Iskandar Tsani memerintahkan untuk membakar kitab-kitab karangan Hamzah dan Syamsuddin di depan masjid Baiturrahman, Banda Aceh serta membunuh para pengikutnya yang tidak mau bertobat.¹⁹

Di luar ketiga karya di atas, secara umum tulisan Ar-Raniri memuat empat perkara, yaitu iman, Islam, makrifat, dan tauhid.²⁰ Tauhid ini identik dengan iman yang bagi Ar Raniri terdiri atas dua macam. *Pertama*, iman yang bersifat umum, yaitu iman kepada Allah beserta sifat-sifat-Nya dan iman kepada Rasul beserta sabdanya. *Kedua*, iman terperinci yang sering dikenal dengan rukun iman yang terdiri atas (1) iman kepada Allah dan Nabi Muhammad; (2) iman kepada malaikat; (3) iman kepada kitab-kitab suci; (4) iman kepada para Rasul Allah; (5) iman kepada hari akhirat; (6) dan iman kepada takdir.²¹

Meskipun demikian, ditemukan pula sejumlah tulisan Ar-Raniri yang mengekspresikan sikap intoleran dan menempatkan pengikut *wujudiyah* sebagai kelompok yang bersalah. Melalui tulisannya Ar-Raniri menggambarkan kejadian-kejadian yang menakutkan dan kepedihan akan siksa api neraka.²² Oleh karena itu, gambaran mengenai peristiwa ketakutan dan siksa neraka ini yang ditulis oleh Ar-Raniri perlu dikaji secara khusus dan diuraikan dalam tulisan ini.

¹⁸ Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin Ar Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm. 8.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 7.

²⁰ Ahmad Daudy, "Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar- Raniri," dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 192.

²¹ Kun Zachrun Istanti, "Analisis Fungsi Beberapa Karya Nuruddin Ar Raniri," *Laporan Penelitian Fakultas Sastra UGM Yogyakarta*, (1992), hlm. 20.

²² G. W. J. Drewes dan L. F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal, Land-en Volkenkonden. 1986), hlm. 17.

Ar-Raniri menguraikan persoalan hari kiamat dan siksa neraka ini secara khusus dalam *Akhhbār al-Ākhirāt*. Karya ini merupakan karangan Ar-Raniri yang sangat terkenal dan telah beberapa kali diterjemahkan ke dalam bahasa Aceh dan bahasa Indonesia lainnya. Karya ini dikarang pada 1052 H. atas perintah Sultanah Safiatuddin.²³ *Akhhbār al-Ākhirāt* ini pun menjadi dasar bagi karya kiamat yang lain.²⁴ Karya ini merupakan karya Ar-Raniri yang sangat populer hingga diterjemahkan dari waktu ke waktu, baik dalam bahasa Aceh maupun dalam bahasa daerah lain di Indonesia.²⁵ Setidaknya terdapat 12 judul karya eskatologis di Indonesia yang memiliki kaitan dengan *Akhhbār al-Ākhirāt*.

Di antara sebelas versi *Akhhbār al-Ākhirāt* yang terdapat di Jakarta, Aceh, Leiden, Deventer, Berlin, dan Oxford tulisan ini mengacu pada naskah aslinya yang berupa mikrofilm di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia dengan kode MI. 804 (Br. 275). Naskah tersebut berukuran 21 X 17 cm dan terdiri atas 238 halaman. Setiap halamannya terdapat 12-16 baris dengan tulisan Arab-Melayu yang cukup jelas. Keadaan naskahnya baik dan utuh, tidak ada yang rusak. Kolofon dalam naskah itu tertulis Kamis, 12 Rajab 1127 H. Naskah ini ditulis dalam kertas tebal tanpa garis dengan tulisan yang rapi, tetapi tidak bagus. Sisi kiri dan kanan halaman diberi garis pembatas. Sebagian besar teksnya ditulis dengan menggunakan tinta hitam. Namun, untuk menuliskan kata-kata dan kalimat bahasa Arab digunakan tinta merah.

Akhhbār al-Ākhirāt terdiri atas tujuh bab, yaitu (1) kejadian Nur Nabi Muhammad; (2) kejadian Adam a.s.; (3) maut dan sakaratul maut; (4) alamat atau tanda-tanda kiamat; (5) hal kiamat; (6) neraka dan segala isinya; serta (7) sifat surga dan segala isinya. Halaman pertama naskah ini dijelaskan "Maka inilah suatu kitab pada menyatakan daripada cerita hari kiamat". *Akhhbār al-Ākhirāt* ini menggambarkan doktrin eskatologis

²³ Tudjimah, *Asrār al-Insān fi Ma'rifa al-Rūh wa 'l-Rahmān* (Jakarta: Penerbitan Universitas, 1960), hlm. 17; Lihat juga Sir Richard Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (London: Oxford University Press, 1969), hlm. 146.

²⁴ Teuku Iskandar, *Kesusastraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Jakarta: Libra, 1996), hlm. 434; Lihat juga Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), hlm. 51.

²⁵ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), hlm. 27.

bahwa pada saat kematian datang, malaikat pencabut nyawa akan muncul dan orang tersebut akan dihadapkan pada sorga, pembakaran dosa, dan neraka, kedatangan Imam Mahdi, hari kiamat, dan sebagainya.²⁶

Tulisan ini tidak akan menyinggung tentang doktrin ekstologi *Akhhbār al-Ākhirāt*, tetapi menguraikan ekspresi-ekspresi yang terdapat di dalamnya untuk mencari hubungannya dengan karya-karya Ar-Raniri yang lain. Tulisan ini juga berupaya menjelaskan hubungan antara *Akhhbār al-Ākhirāt* dengan fakta yang melingkupi pengarang dan menjadi pandangan dunianya. Namun, mengingat luasnya bagian dalam *Akhhbār al-Ākhirāt*, tulisan ini akan mengambil contoh dari salah satu bagian dalam *Akhhbār al-Ākhirāt* yang berjudul "Tanda-Tanda Kiamat". Bagian ini dipilih mengingat representasi atas kehidupan setelah kematian atau kisah eskatologis sangat dominan dalam bagian ini.

Kisah dalam bagian ini dimulai dari sebelum kiamat terjadi, sejumlah negeri akan dibinasakan terlebih dahulu oleh Allah swt. Selanjutnya, dikisahkan kehancuran Mekah, Madinah, Basrah, Armaniyah, Kufah, Bahli, Khurasan, Isfahani, Parsi, Yaman, Hindustan, dan Mesir dengan sebab kehancuran dan tragedi yang berbeda-beda.

Dalam bagian cerita berikutnya dijelaskan *tanda batin* dan *tanda zahir* kiamat. Di antara *tanda batin* kiamat ialah banyak masjid yang kurang jamaah; banyak orang yang mengumpat dan tidak mengajak pada kebenaran; banyak perempuan mengendarai kuda; laki-laki dan perempuan menjadi serupa; laki-laki tertarik dengan laki-laki dan perempuan tertarik dengan perempuan; banyak orang berbuat aniaya; banyak orang "menuruk" kubur dan mengafani; banyak orang fasik menjadi aniaya dan mukmin menjadi saleh; banyak orang "bermukamuka" di dalam agama, menghina para hakim, membunuh manusia, memutuskan silaturahmi dengan keluarga; mengajarkan Alquran sebagai mata pencaharian; berbangsa sebagai mata pencaharian; dan bapak mengkafirkan anaknya serta anak mengkafirkan bapaknya.

Sementara itu, *tanda zahir* kiamat adalah keluarnya asap di seluruh dunia; keluarnya Imam Mahdi, keluarnya Dajjal, keluarnya *Dabbatu al-*

²⁶ Sayyid Husein Nasr, *Islam: Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjayanto (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 296.

Arq, terbitnya matahari dari Maghrib (Barat), turunnya Nabi Isa, dan keluarnya Ya'juj wa Ma'juj. Selain itu, ditambahkan pula bahwa tiga bukit akan terbang, yaitu dari Masyriq, Maghrib, dan benua Arab. Api pun digambarkan keluar dari telaga negeri Aden dan telaga benua Arab menghalau manusia ke Padang Mahsyar. Dijelaskan pula dalam bagian cerita ini keluarnya As'ad dari negeri Jazirah, Muawiyah, Imam Mahdi, dan munculnya Sufyan. Kemunculan tokoh-tokoh tersebut digambarkan dengan berbagai tragedi yang diwarnai dengan pembunuhan dan pembinasaan. Dalam bagian ini dijelaskan pula tentang sosok Dajjal yang memiliki kendaraan keledai besar dan banyak pengikutnya. Ia bersenjatakan lembing besar dan anak panah yang dapat menjangkau awan. Ia diiringi oleh bangsa jin yang kukunya panjang. Jika Dajjal berjalan, bukit pun mengikutinya. Suatu ketika Dajjal sampai ke negeri Babil dan bertemu dengan Nabi Khidir. Nabi Khidir pun mengatakan, "*Kazzabta, kazzabta*" yang artinya 'dusta engkau'. Dajjal pun dibunuh oleh Nabi Khidir hingga tiga kali.

Tokoh ketiga yang dihadirkan dalam tanda kiamat adalah Nabi Isa. Nabi ini muncul dari langit keempat bersama dengan Jibrail. Nabi Isa digambarkan rambutnya berminyak dari surga, bersorban hijau, membawa pedang dan lembing, dan turun bersama 70.000 malaikat. Ia bertemu dengan Imam Mahdi di Baitul Keduanya pun berhadapan dan membuka kota Baitul Maqdis yang dikepung oleh Dajjal. Saat itu Dajjal menyerang bersama 70.000 Yahudi. Ketika melihat Nabi Isa, Dajjal pun berlari dan ditikam oleh Nabi Isa. Pasukan Dajjal pun bersembunyi di tumpukan batu dan kayu, tetapi batu dan kayu dapat berkata tentang persembunyian mereka hingga binasalah semua pasukan Dajjal.

Tokoh berikutnya adalah Ya'juj wa Ma'juj. Untuk menjelaskan tokoh ini, cerita meloncat pada sosok Nabi Nuh yang memiliki dua anak bernama Syam di Mesir dan Yapis di Hindustan. Yapis memiliki cicit bernama 'Unuq. Suatu ketika 'Unuq datang ke kerajaan Rum untuk memperoleh istri. 'Unuq mengancam, jika tidak dicarikan istri akan dikaramkannya negeri itu. Oleh Raja Rum 'Unuq diminta pergi dan dijanjikan akan dicarikan istri. Setelah 'Unuq pergi, Raja Rum dan segala rakyatnya membuat bukit yang dibentuk seperti perempuan dan diberi segala jenis

daging binatang. Ketika 'Unuq datang, bukit itu dijima' sehingga daging-daging binatang itu tercampur dengan maninya dan menjadi Ya'juj wa Ma'juj. Ya'juj wa Ma'juj inilah yang membinasakan bumi dan Allah membinasakan Ya'juj wa Ma'juj dengan ulat yang masuk ke telinganya. Karya ini juga memberikan versi yang lain, yaitu Ya'juj wa Ma'juj binasa dengan cara hanyut ke sungai. Dalam cerita yang lain, Ya'juj wa Ma'juj dibinasakan dengan tentara jin Husuf atas doa dari Nabi Isa.

Tanda-tanda kiamat yang keenam adalah terbitnya matahari dari Maghrib atau Barat. Cerita ini menunjukkan bahwa setiap hari matahari, bulan, dan bumi memohon kepada Allah untuk berputar seperti biasa. Ketika kiamat akan datang Allah menahan perputarannya hingga tiga hari lamanya. Hanya orang-orang yang ahli ibadah dan senantiasa membaca Alquran yang menyadari keadaan ini. Matahari dan bulan pun menghitam dan mereka menangis sambil melaksanakan tugas. Sementara itu, manusia saling berjabat tangan, menangis, dan orang-orang yang hamil pun mengalami keguguran. Pada hari kiamat itu telah ditutup pintu taubat manusia. Selanjutnya, cerita beralih kepada Rasulullah yang menjawab pertanyaan Umar mengenai pintu taubat. Menurutnya, pintu taubat ada di belakang Maghrib dan merupakan salah satu pintu surga. Daun pintu taubat itu ada dua dan bertahtakan mutiara. Luas pintu itu dapat dilalui dengan empat puluh tahun perjalanan kuda yang tangkas. Pintu itu selalu terbuka, tetapi tidak untuk saat itu.

Tanda kiamat yang terakhir adalah keluarnya *Dabbatul arḍ* dan segala isinya. Dideskripsikan bahwa *Dabbatul arḍ* itu memiliki kepala seperti lembu dan matanya seperti mata babi. Sementara itu, telinganya seperti telinga gajah dan tanduknya seperti tanduk rusa. Batang leher *Dabbatul arḍ* seperti leher burung unta, dadanya seperti dada harimau, pinggangnya seperti pinggang kucing, ekornya seperti biri-biri, dan giginya seperti gigi onta. *Dabbatul arḍ* itu keluar dari antara Shafa dan Marwa dan naik ke udara hingga antara Masyriq dan Maghrib (Timur dan Barat). *Dabbatul arḍ* dikisahkan sebagai tongkat Nabi Musa dan cincin Nabi Sulaiman. Ia hadir di bumi selama empat puluh malam. Melihat *Dabbatul arḍ*, wajah orang kafir menjadi hitam sehingga pada waktu itu sangat berbeda antara yang Islam dan yang kafir. Orang-orang alim

dan Alquran pun diangkat oleh Allah selama seratus tahun lamanya sehingga di bumi tidak ada lagi yang mengucapkan *lā ilāha illallāh*. Di bumi hanya tinggal orang dengan sejahat-jahatnya manusia. Pada waktu itulah kiamat datang membatalkan seluruh aktivitas penduduk bumi.

Dalam teks *Akhbār al-Ākhirāt* diberikan berbagai gambaran bahwa posisi seorang hamba berbeda dengan *Dzat* Allah yang Maha Kuasa. Berbagai gambaran Ar-Raniri tentang kiamat dalam teks ini mengarah pada pemahaman bahwa kebaikan dan ketidakbaikan akan ada sampai hari akhir. Orang-orang atau hamba Tuhan yang memilih kebaikan itulah yang merupakan orang yang selamat. Keselamatan adalah akhir yang ingin dicapai oleh seseorang yang berislam. Karya ini merupakan sarana bagi Ar-Raniri untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat Nusantara mengenai ajaran Islam menurut pandangannya setelah masyarakat mengenal paham *wahdatul wujud* oleh Hamzah Fansuri.

Salah satu persoalan menarik dalam *Akhbār al-Ākhirāt* adalah penjabaran atas firman Allah. Di dalamnya terdapat firman Allah yang tidak secara tepat terjemahkan, misalnya Q.S. Surat Al-Isra' (17) ayat 58 mengenai negeri yang binasa. Ayat ini diceritakan oleh Ar-Raniri dengan kebinasaan kota Mekkah, Madinah, Basrah, Kuffah, Armaniyah, Balhi, Khurasan, Isyfahani, Parsi, Hindusta, dan Mesir berikut berbagai tragedi yang menimpa. Dengan demikian, penjelasan Ar Raniri lebih pada penjelasan geografis, bukan penjelasan mengenai manusia yang mengalami kebinasaan. Konsep "dia" dalam ayat di atas menjadi tidak terjemahkan.

Demikian pula dalam menjelaskan Q.S. Al-Anbiya (21) ayat 96, Ar-Raniri menghubungkannya dengan kematian Ya'juj dan Ma'juj yang kurang relevan. Ayat tersebut diterjemahkan dengan "...Adalah Yajuj wa Majuj itu terlalu pantas berjalan dari kotanya kepada segala pihak negeri itu". Sementara itu, apabila dilihat unsur bahasanya terjemah yang lebih tepat ialah "...dan mereka turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi".

Cerita mengenai munculnya *Dabbatu al-Ard* dikemas dengan mengutip potongan Q.S. An-Naml (27) ayat 82, "Tatkala datanglah tanda yang dijanjikan Allah Ta'ala kepada manusia maka kami keluarkan

kepada mereka itu *Dabbatu al-Ard* dipertakutinya akan mereka itu..." Penerjemahan ini menghadirkan gambaran sosok *Dabbatu al-Ard*, sebagai sosok yang mengerikan. Penerjemahan yang dilakukan oleh Departemen Agama berikut ini dapat menjadi perbandingan, yaitu "Dan apabila perkataan telah jatuh atas mereka, Kami keluarkan sejenis binatang melata dari bumi yang akan mengatakan kepada mereka..."

Penjelasan Ar-Raniri terhadap persoalan ini mempertahankan istilah asli untuk menyebut suatu makhluk, yaitu *Dabbatu al-Ard*. Sebelum mengutip ayat itu, Ar Raniri memberikan gambaran bahwa *Dabbatu al-Ard* adalah makhluk dengan kepala seperti lembu, matanya seperti babi, telinganya seperti telinga gajah, tanduknya seperti tanduk rusa, batang lehernya seperti batang leher burung unta, dadanya seperti harimau, warnanya seperti centara (dalam tulisan ini belum diketahui maknanya), pinggangnya seperti pinggang kucing, ekornya seperti biri-biri, dan giginya seperti gigi onta.

Selain beberapa hal yang dikemukakan di atas, dalam *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* terdapat berbagai penggambaran yang menggunakan medium bahasa sastra, bersifat imajinatif, dan mengandung nilai universal. Corak karya sastra yang demikian tentu memiliki kaitan dengan pandangan dunia pengarangnya yang merupakan intelektual istana. Karya ini juga memiliki relasi dengan karya-karya Ar-Raniri yang lain yang memiliki kecenderungan menentang pandangan kehidupan beragama yang berbeda dengannya, terutama dalam menekankan posisi seorang hamba berbeda dengan *Dzat* Allah yang Maha Kuasa.

Sastra dalam Perbedaan Pandangan

Hubungan antara *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* dengan fenomena sosial di Aceh pada abad ke-17 di atas dapat dipahami karena adanya homologi antara struktur karya sastra dengan struktur masyarakat. Keduanya merupakan produk dari aktivitas strukturasi yang sama. Hubungan antara struktur karya sastra dengan fenomena sosial masyarakat itu tidak dipahami sebagai hubungan determinasi langsung, melainkan dimediasi oleh pandangan dunia atau ideologi. Pandangan dunia merupakan

gagasan-gagasan, aspirasi-aspirasi, dan perasaan-perasaan yang menghubungkan anggota-anggota kelompok sosial tertentu dan yang mempertentangkannya dengan kelompok sosial lainnya. Pandangan dunia ini berkembang sebagai hasil dari situasi sosial dan ekonomik tertentu yang dihadapi oleh subjek kolektif yang memilikinya.²⁷ Jika dalam kehidupan yang terekam dalam sejarah, terdapat konflik antara Nuruddin Ar-Raniri dan Hamzah Fansuri, pandangan dunia itu akan mempengaruhi penulisan karya-karya yang hidup pada masa itu.

Dengan demikian, *Akhbār al-Ākhirāt* merupakan ekspresi pandangan dunia Ar-Raniri secara imajiner. Dalam usaha mengekspresikan pandangan dunia itu ia menciptakan semesta tokoh-tokoh, objek-objek, dan relasi-relasi secara imajiner.²⁸ Nama tokoh, letak geografis, alur cerita yang menyerupai deskripsi dalam referensi keagamaan dikemasnya dalam relasi-relasi imajiner yang menimbulkan efek-efek tertentu, seperti efek penyangatan, kengerian, dan sebagainya.

Dalam hal ini Ar-Raniri dipandang sebagai anggota masyarakat yang telah dibentuk oleh lingkungannya melalui serangkaian proses formal dan informal yang menjadi bekal untuk dituangkan dalam sejumlah karya. Secara langsung maupun tidak langsung hal ini dapat menjadi manifestasi dirinya maupun refleksi semangat zaman (*the spirit of age*) pada masa Ar-Raniri. Semangat zaman atau *zeitgeist* itulah yang membentuk fantasi pribadi pengarang yang tertuang secara tersurat maupun tersirat dalam karya sastra ciptaannya.²⁹

Dalam pengamatan yang lebih komprehensif, mistisisme Hamzah Fansuri pada dasarnya dapat dibuktikan memiliki *wujudiyah* yang mengokohkan tauhid. Ia memang memiliki gaya atau model sufi klasik, tetapi tidak menyimpang dari yang dituduhkan oleh Ar-Raniri. Hamzah Fansuri justru perlu dianggap sebagai orang pertama yang menyusun aspek doktrin sufi di Melayu. Bahkan, sebelum Hamzah Fansuri belum ada karya sastra yang berbahasa Melayu. Studi mistisisme Hamzah Fansuri justru menunjukkan bahwa ia sangat berperan dalam islamisasi

²⁷ Goldmann, *The Hidden God* (London: Routledge and Kegan Paul, 1997), hlm. 17-18.

²⁸ Goldmann, *Method in the Sociology of Literature* (England: Basil Blackwell Publisher, 1981), hlm. 55-74.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 3-7.

di Melayu dan berhasil mentransformasikan pandangan dunia Melayu ke dalam Islam.³⁰

Sementara itu, Ar-Raniri dinilai keliru memahami konsep-konsep yang dikemukakan oleh Hamzah Fansuri, misalnya dalam konsep *wujud* atau 'ada'. Ar-Raniri juga terbukti meninggalkan bagian-bagian pendahuluan pada penjelasan Hamzah Fansuri terhadap dalil *man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu* 'barangsiapa mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya'. Pada bagian lain, Ar-Raniri mengutip pernyataan Hamzah Fansuri dengan tidak sama. Ar-Raniri dinilai tergesa-gesa dalam menyalahkan Hamzah Fansuri sebab pada dasarnya pandangan Hamzah Fansuri adalah pandangan sufi murni. Sanggahan-sanggahan Ar-Raniri terhadap kitab *Al-Muntahi* karya Hamzah Fansuri menunjukkan bahwa Ar-Raniri menginterpretasikan pandangan Hamzah Fansuri secara vulgar karena kurang pemahaman terhadap sufi. Perbandingan definisi 'ada' yang dilakukan oleh Ar-Raniri justru menunjukkan bahwa pada dasarnya Ar-Raniri mengatakan hal yang sama dengan Hamzah Fansuri.³¹

Mencermati tindakan Ar-Raniri kepada pengikut Hamzah Fansuri, terlihat bahwa ada suatu proses yang tidak seharusnya terjadi dalam dialog antar pandangan tentang kehidupan beragama. Hal ini karena Alquran yang merupakan kitab suci dan menjadi pedoman hidup umat Islam memuat konsep-konsep penting tentang kehidupan beragama, di antaranya adalah konsep *rahmatan lil-'alamin* 'rahmat bagi semesta alam'³². Ayat ini sering dikaitkan dengan karakter Muhammad saw. yang mengedepankan rahmat dalam menyebarkan ajarannya. Dalam hadis yang juga merupakan pedoman hidup umat Islam, secara tegas disebutkan pendapat Muhammad saw. tentang rahmat ini dalam pernyataan, "Aku diutus bukanlah sebagai pembawa kutukan, tetapi aku diutus sebagai pembawa rahmat"³³. Selain konsep *rahmatan lil-'alamin*, dalam Islam dikenal pula konsep *basyiran wa nadhīran lil-'ālamīn* 'pembawa

³⁰ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of*, hlm. 178-186.

³¹ *Ibid.*, hlm. 38-65.

³² Q.S. Al-Anbiya' (21): 107

³³ Hadis Riwayat Muslim

kabar gembira dan pemberi peringatan kepada seluruh alam'³⁴. Dakwah atas suatu pandangan tentang kehidupan beragama dalam teks-teks Islam pada dasarnya dilakukan dengan rahmat dan kasih sayang.

Selain itu, dalam Islam juga ditemukan ajaran tentang prinsip persaudaraan di antara orang-orang beriman dan cara memeliharanya. Hal ini terdapat dalam Q.S. *al-Hujurāt* ayat 11 yang artinya "Wahai sekalian orang-orang yang beriman, janganlah ada suatu kaum di antara kamu yang memandang rendah kaum yang lain, kalau-kalau mereka yang dipandang rendah itu lebih baik daripada mereka yang memandang rendah." Melalui ayat ini terlihat pula bahwa pada dasarnya interaksi antarkelompok yang memiliki perbedaan pandangan harus tetap mengedepankan perdamaian.

Peristiwa kematian dan ekspresi-ekspresi kebahasaan yang mendatangkan rasa ketakutan ini perlu dilihat lebih jauh karena pada dasarnya ciri-ciri dan kondisi tasawuf terdiri atas tujuh identifikasi. Di antara identifikasi itu ialah (1) cahaya eksistensi batin (*the subjective light*); (2) ketinggian moral (*moral elevation*); (3) pancaran akal (*intellectual illumination*); (4) perasaan akan keabadian (*sense of immortality*); (5) hilangnya rasa takut dari kematian (*less of fear of death*); (6) hilangnya perasaan berdosa (*loss of sense of sin*); dan (7) keterkejutan (*suddenness*).³⁵ Sementara itu, *Akhbār al-Ākhirāt* justru menunjukkan hal-hal yang menimbulkan ketakutan, perasaan berdosa, dan keterkejutan.

Sikap intoleransi yang dilakukan oleh Ar-Raniri terhadap ajaran *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri telah banyak diungkap dalam karya-karya sejarah karena rangkaian peristiwa-peristiwa tercatat dalam berbagai dokumen sejarah. Akan tetapi, sikap intoleransi Ar-Raniri yang merupakan dampak absolutisme pemahamannya terhadap dasar agama ini juga dapat terlihat dalam pikiran-pikirannya yang tertuang dalam *Akhbār al-Ākhirāt* justru menunjukkan hal-hal yang menimbulkan ketakutan, perasaan berdosa, dan keterkejutan sebagai dijelaskan di atas.

³⁴ Q.S. Saba' (34): 28

³⁵ Abu Wafa' al Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam* terj. Subkhan Anshori (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 3.

Oleh karena itulah, dengan diamatinya ekspresi kebahasaan dan kesastraan *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* sebagai warisan intelektual masa lampau, dapat ditemukan nilai bagi masyarakat saat ini dan menjadi modal dalam interaksi antarmasyarakat, terutama dalam menyikapi perbedaan pandangan tentang kehidupan umat beragama.

Struktur teks *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* di atas bukan merupakan sesuatu yang stabil atau sama dengan yang tertera dalam Alquran maupun teks keagamaan yang lain, melainkan berubah sesuai dengan horizon harapan, kondisi, dan konteks penerimaan serta pemahaman Ar-Raniri. Hal ini karena kondisi pada saat ayat-ayat Alquran itu diturunkan memiliki jarak estetik dengan Ar-Raniri. *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* yang banyak menuliskan hal-hal yang menimbulkan rasa ketakutan, perasaan berdosa, dan keterkejutan ini ditulis dalam keadaan masyarakat Aceh tengah dilingkupi oleh paham *waḥdatul wujūd* atau paham yang meyakini bahwa *Dzat* dan hakikat Tuhan sama dengan *dzat* dan hakikat alam semesta dan seisinya.

Penutup

Dari uraian di atas dapat diperoleh kesimpulan bahwa *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* tidak dapat dilepaskan dari karya-karya Ar-Raniri lainnya yang ditulis selama di Aceh. Karya ini memang tidak secara langsung memberikan pernyataan-pernyataan menentang paham *waḥdatul wujūd* yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri sebagaimana dalam *Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān*, *Ma' ul-Ḥayat li Ahl al-Mamāt*, *Nubdhah fi Da'wa adh-dhil ma'a Ṣaḥibih*, *Ḥill adh-Dhill*, *Ḥujjat aṣ-Ṣiddiq li Daf' az-Zindiq*, dan *Al-Faḥ al-Mubin 'ala al-Mulḥidīn*.

Meskipun demikian, *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* tetap menunjukkan hubungan homologi antara karya sastra dengan pandangan dunia dan fakta sosial yang melingkupinya. *Akhh̄bār al-Ākhh̄rāt* memuat ekspresi-ekspresi kebahasaan dan kesastraan yang menimbulkan rasa ketakutan, perasaan berdosa, dan keterkejutan. Perasaan seperti ini justru jauh dari ajaran tasawuf yang menekankan pada cahaya eksistensi batin, ketinggian moral, pancaran akal, perasaan akan keabadian, hilangnya rasa takut

dari kematian, hilangnya perasaan berdosa, dan keterkejutan. Dengan demikian, *Akhhbār al-Ākhirāt* bukan menjadi naskah utama dalam penentangan paham Nuruddin Ar-Raniri terhadap Hamzah Fansuri, tetapi naskah ini secara halus menyapa pembaca untuk lebih taat pada syariat sebagaimana yang menjadi penekanan ajaran Nuruddin Ar-Raniri dan perbedaan pandangan yang dimilikinya dengan Hamzah Fansuri. Hal yang perlu ditekan pula bahwa *Akhhbār al-Ākhirāt* sangat menekankan akan posisi seorang hamba yang berbeda dengan *Dzat Allah* yang Maha Kuasa.

Secara keseluruhan *Akhhbār al-Ākhirāt* tidak lepas dari cirinya sebagai karya sastra klasik yang menghasilkan kreasi dan variasi. Wujud resepsi dan transformasi atas ajaran Islam terjadi karena suatu karya sastra tidak hadir dalam situasi kekosongan budaya. Sebagai penyambut, Nuruddin Ar-Raniri mempunyai peranan kunci karena perubahan dari suatu karya ke karya lain merupakan adaptasi dan integrasi dalam budaya yang bersangkutan. Penjelasan terhadap tanda-tanda kiamat yang terdapat dalam *Akhhbār al-Ākhirāt* merupakan petunjuk tekstual mengenai corak tulisan Ar-Raniri di tengah proses islamisasi di Nusantara.

Daftar Pustaka

- al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *Raniri and The Wujudiyah of 17th Centery Acheh*. Singapura dan Malaysia: MBRAS, 1966.
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Alfian, Teuku Ibrahim. *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Ceninets Press, 2005.
- al-Taftazani, Abu Wafa' al Ghanimi. *Tasawuf Islam*. Diterjemahkan oleh Subkhan Anshori. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.

- Baroroh-Baried, Siti. "Kedatangan Islam dan Penyebarannya di Indonesia: Suatu Kajian Lewat Naskah Melayu" dalam Adiwimarta, dkk. ed. *Pendar Pelangi*. Jakarta: Fakultas Sastra UI dan Obor, 1997.
- Bruinessen, Martin van. "Studies of Sufism and The Sufi Orders in Indonesia" dalam *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 38, Issue 2. Juli, hlm. 192-219. BRILL., 1998.
- Chamamah-Soeratno, Siti, dkk. "Memahami Karya-Karya Nuruddin Arraniri". Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982.
- Chamamah-Soeratno, Siti. "Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia" dalam Triratnawati, Atik dan Amini, Mutiah. *Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2005.
- Daudy, Ahmad. "Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar- Raniri," dalam Hasan, Ahmad Rifa'i. *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 1983.
- Daudy, Ahmad. "Tinjauan atas *Al-Fath al-Mubin 'ala Al-Mulhidin*: Karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri" dalam Rifa'i, Ahmad, ed., *Hasan Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1990.
- Drewes, G. W. J. "De Herkomst van Nuruddin al-Raniri dalam *BKI* 111 (1955).
- Drewes, G. W. J. dan Brakel, L. F. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal, Land-en Volkenkunden. 1986.
- Fang, Liaw Yock. *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*. Singapura: Pustaka Nasional, 1975.
- Goldmann. *Method in the Sociology of Literature*. England: Basil Blackwell Publisher, 1981.
- Goldmann. *The Hidden God*. London: Routledge and Kegan Paul, 1997.
- Habermas, Jürgen. "Intolerance and Discrimination". I. CON. Volume 1 number 1, Oxford University Press and New York University School of Law, 2003.
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2010.

- Iskandar, Teuku. *Kesusastaan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Jakarta: Libra, 1996.
- Istanti, Kun Zachrun. "Analisis Fungsi Beberapa Karya Nuruddin Ar Raniri," *Laporan Penelitian Fakultas Sastra UGM Yogyakarta*, 1992.
- Medri. "Intrik Syekh Nuruddin Ar Raniri" dalam *Modus Aceh* Edisi Minggu I, Desember, 2008.
- Nasr, Sayyid Husein. *Islam: Agama, Sejarah, dan Peradaban*. Diterjemahkan oleh Koes Adiwidjayanto. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Riddel, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World*. London: C. Hurst & Co Publisher, 2001.
- Sangidu. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin Ar Raniri*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Sofia, Adib. "Resepsi Transformatif Ayat-ayat Alquran dalam *Akhhbār al-Ākhirāt fī Aḥwāl al-Qiyāmat* Karya Nuruddin Ar-Raniri" dalam *Prosiding Seminar Ilmiah Peneliti Kebahasaan dan Kesastraan Kemendikbud*. Yogyakarta: Balai Bahasa DIY, 2012.
- Steenbrink, Karel A. "The Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims: A Survey" dalam *Numen*, Vol. 37, Fasc. 2. Desember (1990), hlm. 141-167.
- Tim Penulis Rosda. *Kamus Filsafat*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.
- Tudjimah. *Asrār al-Insān fī Ma'rifa al-Rūh wa 'l-Rahmān*. Jakarta: Penerbitan Universitas, 1960.
- Wasim, Alef Theria. "*Tibyānfi Ma'rifat a;-Adyān*: Suntingan Teks, Karya Intelektual Muslim, dan Karya Sejarah Agama-Agama Abad ke-17," dalam *Al-Jami'ah* No. 59, (1996).
- Winstedt, R. O. "Review of Twee Maleise Geschriften van Nurrudin Ar-Raniri" dalam *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Nomor 3/4 Oktober (1955), hlm. 179-180.
- Winstedt, Sir Richard. *A History of Classical Malay Literature*. London: Oxford University Press, 1969.