

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

1.1.1 Sastra Arab pada pertengahan zaman Abbasiyah

Dalam sejarah kesusastraan Arab, zaman Abbasiyah (750-1258 M /132-659 H.) merupakan zaman yang sangat penting. Zaman ini tidak hanya ditandai oleh pesatnya perluasan pemerintahan Islam ke wilayah-wilayah luar Jazirah Arab, tetapi juga ditandai oleh pesatnya perkembangan peradaban Islam. Pada zaman itu terjadi perkembangan dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan termasuk bidang kesusastraan. Berbeda dengan periode sebelumnya, yakni zaman awal datangnya Islam (622-662 M.) dan zaman Umayyah (662-750 M./ 41-132 H.) yang masing-masing berjalan dalam waktu kurang dari satu abad, zaman Abbasiyah berjalan selama lebih dari lima abad. Dalam kurun waktu yang relatif lama itu, telah banyak dihasilkan karya sastra Arab, baik puisi maupun prosa yang mencerminkan kemajuan dan kemajemukan dilihat dari berbagai aspeknya.

Zaman Abbasiyah merupakan zaman yang sangat dinamis karena masyarakatnya merupakan masyarakat campuran dari berbagai bangsa, agama, dan budaya. Kehidupan politik dan budayanya dipengaruhi oleh unsur-unsur dari luar Arab, seperti Persia, Turki dan India. Dilihat dari kecenderungan dominasi pengaruh yang masuk, zaman Abbasiyah dapat dibagi dalam lima periode, yaitu (1) pengaruh Persia pertama (750-874 M./ 132-260 H.), (2) pengaruh Turki (874-945 M./260-334 H.), (3) pengaruh Persia kedua (Dinasti Buwaih) (945-1055 M./334-447 H.), (4) pengaruh Dinasti Saljuk (1055-1194 M./447-592 H.), dan (5) desentralisasi kekuasaan Islam di berbagai wilayah di luar kota Bagdad (1194-1258 M./592-659 H.). Periode ketiga (945-1055 M.) dapat dikatakan

sebagai puncak kejayaan Abbasiyah. Pada periode itu kekuasaan Dinasti Abbasiyah meliputi berbagai bangsa, agama dan budaya (Farrukh, 1984: 57).

Pada periode pertama hingga ketiga zaman Abbasiyah, sejarah Islam ditandai dengan prestasi intelektual yang cemerlang, tetapi di sisi lain terjadi perpecahan secara bertahap dalam bidang politik, yang berpengaruh pada memudarnya kemegahan pemerintahan pusat Khalifah Abbasiyah di Bagdad. Kekuasaan-kekuasaan baru yang bersifat lokal bermunculan di luar Irak, seperti Saffariyah di Persia (867-908 M), Sammaniyah di Tranoxania (874-979 M.); Gaznawiyah di Punjab Afganistan (962-1186 M.); Fatimiyyah di Mesir (909-1171 M.), Umayyah di Spanyol (912-1031 M.). Sementara Pusat kekuasaan Islam di Bagdad didominasi keluarga Buwaih (946-1055 M) (Farrukh, 1984: 59).

Masyarakat Abbasiyah pada tiga periode pertama secara umum merupakan masyarakat yang sejahtera. Mereka yang hidup di perkotaan, terbiasa menghabiskan waktunya dengan bersenang senang, di tempat minum yang disebut "*majlis al-syarāb*". Di sana mereka bergembira, menyaksikan segala jenis hiburan, bernyanyi, menari, atau bermain catur, sambil minum-minuman keras, dikelilingi wanita-wanita penghibur. Di banyak tempat di Bagdad terdapat perdagangan budak yang disebut "*sya'āri dār al-raqīq*", tempat jual beli budak, mulai budak hitam yang berasal dari Sudan dan sebelah selatan Jazirah Arab dan sebelah utara Afrika, sampai budak putih dari Turki, Sisilia dan lain-lain. Masyarakat Abbasiyah pada masa itu adalah masyarakat plural, karena di sana bercampur berbagai bangsa yang berbeda jenis agamanya, seperti Islam, Kristen, Yahudi, Zoroaster, Manu dan lain-lain (al-Fakhuri, 1956).

Corak masyarakat majemuk pada zaman Abbasiyah berpengaruh pada tema tulisan yang dipilih para sastrawan. Hal ini menunjukkan adanya kecenderungan yang berbeda dengan perhatian sastrawan pada zaman Umayyah. Pada zaman Umayyah, pilihan para sastrawan lebih banyak pada tema-tema yang berhubungan dengan ajaran keagamaan (Islam). Tujuannya lebih bersifat keagamaan. Karya yang mereka hasilkan misalnya, tentang kumpulan Hadis Nabi, oleh Nu'mān ibn Bāsyir (w. 64 H./ 684 M); ilmu tentang gramatika Arab oleh Abū al-Aswad al-Du'alī (w. 68 H./688 M.), ilmu tentang tanda baca pelafalan teks al-Qur'an oleh Hajjāj ibn Yūsuf (w.96 H./ 715 M.), dan ilmu fikih oleh Muhammad ibn Abd al-Rahmān al-Amri (w. 120 H/ 738 M.) (Farrūkh. I, 1984: 395-396). Sementara, pada zaman Abbasiyah karya-karya yang muncul lebih bervariasi, selain bertema keagamaan, juga banyak yang bertema keduniaan (sekuler). Tujuannya tidak lagi mengajarkan sesuatu tentang agama, melainkan untuk hiburan atau kesenangan duniawi.

Contoh paling awal karya yang dianggap sekuler ialah *Kalīlah wa Dimnah* yang disusun oleh Ibn al-Muqaffā (720-756 M.), sastrawan keturunan Persia. Kondisi masyarakat Islam pada saat itu belum secara tulus dapat menerima kehadiran karya sastra dan sastrawan yang dianggap sekuler. Ibn Muqaffā, sebagai penyusun karya tersebut dituduh sebagai anggota kelompok *zindiq*¹ yang telah menghina Nabi Muhammad dan al-

¹ Kata *zindiq* memiliki banyak arti. Antara lain berarti: 'unbeliever, freethinker, atheist (Wehr, 1980: 383); 'orang kafir yang pura-pura beriman (Yunus, 1972: 158). Menurut Khalid (1997: 72-73), kata *zindiq* awalnya berasal dari bahasa Persia, berarti 'golongan yang menafsirkan secara menyimpang buku 'afesta' (ajaran Zaradusy). Kata ini menjadi populer pada zaman Abbasiyah, akibat berkembangnya fenomena melecehkan ajaran agama Islam pada sebagian masyarakat, sebagai 'seruan atau hasrat untuk menghidupkan ajaran Majusi, Zaradusy dan agama Persia kuno'; 'orang yang gemar hiburan dan perbuatan maksiat atau menyeleweng dari ajaran agama'. Sikap *zindiq* ini sering dikaitkan dengan sikap 'ateis' yaitu tidak mempercayai adanya Tuhan. Dalam Pustaka Azet (1988: 506 dan 778) disebutkan bahwa pengertian *zindiq* ini kemudian meluas menjadi sebutan bagi 'orang yang membolehkan praktek homoseksual dan lesbian, dan melarang penyembelihan hewan kecuali jika hewan itu sudah mati'; Kata *zindiq* juga sinonim dengan kata *mulhid*: orang yang percaya kepada Tuhan berdasarkan akalnyanya, bukan berdasarkan wahyu.

Qur'an, dituduh terlibat dalam suatu pemberontakan; dan akhirnya dihukum mati pada tahun 756 M. (Watt, 1990: 146, Farrukh. II, 1985: 56-59).

Pada zaman Abbasiyah, muncul pula gerakan *syu'ūbiyyah* di kalangan sastrawan. Pelopornya antara lain Basysyar ibn Burd (714-784 M.) dan al-Jāhiz (773-890 M.), kemudian diikuti oleh Ibn Durayd (w. 933 M.) dan al-Bīrūnī (973-1048 M.) (Hitti, 2005: 503). Gerakan ini berusaha mengkritik pandangan bahwa bangsa Arab lebih terhormat dari bangsa-bangsa lain.

Basysyar ibn Burd adalah salah satu penyair kelompok *syu'ūbiyyah* yang terkenal dengan sebutan penyair *muḥad'ramīn* (hidup pada dua zaman, zaman Umayyah dan Abbasiyah), keturunan Persia yang sangat mahir berbahasa Arab, dan pandai berpuisi. Di antara puisinya ada yang bernada kecaman terhadap orang-orang Arab bahkan menuduh beberapa sahabat Nabi Muhammad, sebagai orang kafir (Watt, 1990: 146). Ada pula puisinya yang menyatakan bahwa iblis lebih baik dari pada manusia (al-Ma'arri, 2004: 158). Karena itu oleh sebagian masyarakat, ia juga dituduh sebagai sastrawan *zindiq*. Walaupun demikian, ia mendapat perlakuan yang baik dari masyarakat karena ia seorang sastrawan tuna netra yang karyanya digemari sebagian masyarakat waktu itu. Karya-karya Basysyār diabadikan dalam sumber sejarah kesusatraan Arab, sebagai kritik terhadap keangkuhan bangsa Arab, juga sebagai sarana hiburan bagi orang-orang non-Arab (Watt, 1990: 146).

Nama Basysyar dan karyanya mendapat perhatian para kritikus sastra dan lembaga-lembaga penerbitan kesusastraan Arab. Sumber-sumber tentang Basysyār dan karyanya antara lain ialah *Dīwān Basysyār ibn Burrd* edisi Tahir Asyur, Kairo 1950, dan 1957. Edisi Husain al-Qarni berjudul *Basysyār Syi'ruhu wa Akhbāruhu* (Kairo,

1925). Kemudian edisi dan seleksi puisi-puisi Basysyār dilakukan oleh Badrudin Alwi dalam : *al-Mukhtārāt min Syi'r Basysyār ibn Burd* (Kairo,1934). Sumber-sumber lain tentang sejarah hidup Basysyār dan komentar tentang kehidupannya, antara lain dapat dilihat dalam *Basysyār ibn Burd* oleh Ahmad Husein Mansur (Kairo, t.t), Ibrāhim Abdul Qādir al-Māzini (Kairo 1944), Umar Farrukh (Beirut, 1949), Tāhā al-Hasyim (Beirut, 1950) dan Muhammad al-Nuwaihi (Kairo, 1954). Ulasan tentang Basysyār juga dapat ditemukan dalam Fihrist: 159, al-Agāni III, 135-250, dan Brockelmann 1932.I.: 72. (Farrukh I, 1984: 96).

Pada zaman Abbasiyah, muncul pula karya sastra yang bergaya humor yang dihasilkan oleh Al-Jāhiz (773-890 M). Menurut para ahli, karyanya tidak kurang dari 350 buah, membahas bidang yang beraneka ragam, seperti filsafat dan teologi, politik dan ekonomi, sosial dan akhlak, sejarah dan geografi, kritik sastra dan puisi. Karyanya yang paling terkenal ialah *Kitāb al-Bayān wa al-Tabyīn*, *Kitāb al-Hayawān*, *Kitāb al-Bukhalā'*, dan *Risālah al-Tarbī' wa al-Tadwīr* (Husayn, 1939: 5).

Selain karya yang bergaya humor, pada zaman Abbasiyah juga berkembang kumpulan puisi yang bertema pujian terhadap minuman keras. Puisi seperti ini disebut *al-khamriyyāt*. Penyair yang terkenal menulis puisi *al-khamriyyāt* ialah Abū Nuwās (757-813 M.). Karya-karyanya banyak menggambarkan kegemaran minum-minuman keras dan pergaulan bebas dengan wanita. Kumpulan puisi Abū Nuwās diterbitkan dalam judul *Dīwān Abī Nuwās*, di Kairo 1880 M., kemudian di Berlin 1884 M; Terbit pula berbagai edisi tentang kumpulan puisi Abū Nuwās dengan judul yang sama, seperti edisi Ahmad Abdul Majid, (Kairo, 1953), edisi Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr, (Kaior, 1958) dan edisi Dār Ṣādir, (Beirut 1962). (Farrukh, II 1985: 158-162).

Kontak kebudayaan Arab dengan kebudayaan lain menjadi salah satu pendorong berkembangnya kehidupan maksiat. Salah satunya ialah munculnya kecenderungan penyimpangan seksual, yaitu pergaulan intim sesama jenis. Sejalan dengan kecenderungan itu, muncul puisi Arab yang bertemakan pujian (*al-madh̄h*), yang tidak hanya ditujukan untuk memuji kecantikan kaum perempuan, tetapi juga terhadap ketampanan kaum laki-laki. Tema semacam ini terlihat dalam puisi H̄usayn al-Daḥḥāk, penyair dari Basrah (772-864 M). Ia adalah pengagum karya-karya Abū Nuwās, dikenal sebagai penyair istana dan menjadi teman minum putera-putera Khalifah Harun al Rasyid. Kumpulan puisinya, terbit di Beirut berjudul *Asy'ār al-Khāli' al-Daḥḥāk*, 1960 (Farrukh. II. 1985: 45, Khalid 1997: 61).

Selain terjadi fenomena kehidupan yang cenderung melecehkan agama, pada zaman Abbasiyah juga muncul kecenderungan hidup zuhud, yakni sikap menghindari kemewahan dunia, sebagai reaksi terhadap kehidupan mewah dan maksiat yang terjadi pada masyarakat bangsawan di perkotaan. Sekelompok orang yang disebut *wā'izūn* (pendakwah) bergabung dalam kegiatan berdakwah, mengajak masyarakat supaya menjauhkan diri dari kehidupan maksiat dan tidak tertipu oleh kemewahan dunia. Kelompok ini lebih mementingkan kehidupan akhirat dari pada kehidupan dunia. Mereka menyeru kepada kehidupan sederhana, dan mengisi kehidupan dengan memperbanyak ritual agama, sebagai bekal untuk kebahagiaan ahirah. Fenomena kehidupan zuhud ini tidak saja terjadi pada para pendakwah, melainkan juga mendapat tempat dalam karya sastra. Contohnya ialah dalam karya-karya penyair sufi, antara lain Rabi'ah al-Adawiyah, lahir di Basrah (717-801 M.), yang terkenal dengan puisi cinta (*al-ḥubb*), dan Abu al-Atahiyah, lahir di Kufah (748-826 M.), yang terkenal dengan puisi asketis

(*mutasya`im*). Karya kedua penyair tersebut terkenal dengan sebutan puisi *Zuhdiyyat*. (Khalid, 1997: 64, Girbal: 1966: 717, 748).

Penyair lain yang terkenal pada zaman Abbasiyah ialah Abū Tammām (804-846 M.). Karyanya didominasi tema pujian terhadap Khalifah dan para pejabat negara. Puisinya mengandung ajaran filsafat yang sangat menghargai kemampuan akal. Karyanya banyak dibicarakan dan dipelajari orang pada masanya, karena dianggap mengandung nilai pemikiran yang berharga. Kumpulan puisinya, berjudul *Dīwān Abī Tammām* terbit di Beirut, 1889, kemudian judul yang sama terbit dari edisi Ahmad Husain al-Majid (Kairo 1942). Terbit pula ulasan tentang karyanya, *Syarḥ Dīwān Abī Tammām* di Kairo, 1951. (Farrukh. II. 1985: 252-258).

Ada pula penyair lain yang diberi julukan *al-Mutanabbī*. Ia lahir di kota Kufah (916-965 M.), nama aslinya ialah Abū Ṭayyib ibn Husayn. Ia dikenal sebagai penyair yang berambisi untuk mendapatkan kehormatan dan harta. Ia dicintai oleh para pengikutnya, tetapi dimusuhi oleh orang-orang yang membencinya. Suatu ketika para penggemarnya melaporkan kepada Gubernur Hims (Syria) bahwa Abū Ṭayyib mengaku dirinya menjadi nabi karena keindahan puisinya. Gubernur itu menolak pengakuan Abū Ṭayyib dan memasukkannya ke penjara untuk beberapa tahun. Sejak itu ia lebih dikenal dengan julukan *al-Mutanabbī* (orang yang mengaku Nabi). Setelah keluar dari penjara ia pergi ke kota Aleppo, bergabung dengan penguasa Saifuddaulah. Untuk menghindari gangguan orang-orang yang membencinya, ia kemudian pindah ke Mesir, bergabung dengan pembesar Mesir bernama Kafur. Di sana, para musuhnya juga terus mengejanya dan akhirnya ia pindah ke Kufah. Di tengah perjalanannya ia meninggal dibunuh oleh seorang bernama Fatik ibn Abi Jahal pada 965M.

Puisi al-Mutanabbī secara umum berisi tentang pujian kepada para khalifah yang simpati kepadanya, dan kata-kata hikmah yang mendorong semangat generasi muda untuk maju dan percaya diri demi kemajuan dan meraih cita-cita. Antologi puisinya, *Dīwān al-Mutanabbī*, terbit di Kalkuta (1814), di Bombay (1855), di Mesir (1861) kemudian di Damaskus (1898); di Beirut (1900) edisi Butrus al-Bustani dan di Kairo terbit pula edisi Umar al-Rafi'i (1315 H). Pembahasan tentang kumpulan karya al-Mutanabbī (*Syarḥ Dīwān al-Mutanabbī*) terbit di Berlin 1861, kemudian edisi Nasif an-Yajizi, terbit di Kairo (1884) dan edisi Dar al-Sadir terbit di Beirut (1964). (Farrukh. II. 1985: 458-60).

Pada zaman Abbasiyah muncul pula karya sastra yang mengangkat tema lain, yang belum pernah ada sebelumnya, yaitu tema yang berhubungan dengan alam akhirat atau alam sesudah mati. Dalam pandangan umum, hal-hal yang berhubungan dengan alam akhirat disebut eskatologi. Sastrawan yang menulis tema ini ialah Abu al-'Alā al-Ma'arrī, kelahiran Syria (973-1057 M.). Alam akhirat atau alam kehidupan sesudah mati, merupakan salah satu bidang teologis yang menjadi bahan perdebatan di antara kelompok Islam sejak zaman Umayyah. Perdebatan ini masih terus berlanjut pada zaman Abbasiyah (Fakhry, 1987: 82). Pemicu perdebatan ini ialah kelompok Jabariyah² dan Mu'tazilah³.

² *Jabariyah* ialah aliran teologi Islam yang didirikan oleh Jaham ibn Safwan (w.745 M.). Aliran ini menyatakan kemutlakan kekuasaan Tuhan atas manusia. Manusia sedikitpun tidak memiliki kemerdekaan berkehendak. Manusia makhluk yang lemah, tidak bisa dimintai tanggung jawab atas tindakannya, karena ia hanya pelaku dari kehendak Tuhan. Karena keyakinannya dianggap menyimpang dari ajaran Islam, Jaham ibn Safyan dijatuhi hukuman mati oleh penguasa Islam saat itu yang dipimpin oleh Marwan II (al-Zereky, 1969. Jld. II. :141).

³ Secara bahasa, kata *mu'tazilah* berarti 'memisahkan diri'. Kata ini semula merujuk kepada peristiwa pemisahan diri Wāsil ibn 'Aṭā (w.130 H/ 748 M.) dari gurunya Hassān al-Basri (w 110 H / 729 M.) karena berbeda pendapat tentang kedudukan akal dalam Islam. Selanjutnya, kata *mu'tazilah* menjadi nama sebuah golongan atau aliran dalam Islam yang dipimpin Wasil ibn Ata. Golongan ini dianggap sebagai golongan rasionalis Islam, karena menempatkan rasio atau akal pada posisi yang paling tinggi dalam memahami

Tampaknya perdebatan panjang tentang masalah-masalah teologis - termasuk masalah eskatologis - telah ‘meresap’ pada karya-karya al-Ma’arrī yang menampilkan tema-tema kehidupan di alam akhirat.

Kata eskatologi berasal dari kata *eschalos*, bahasa Yunani yang berarti ‘yang terakhir’, ‘yang selanjutnya’, dan ‘yang paling jauh’. *Eschalos* secara umum merupakan keyakinan terhadap kejadian-kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, hari kiamat, hari berakhirnya dunia, atau akhir sejarah kehidupan dunia (Eliade, 1987: 145).

Keragaman tema sastra yang muncul pada zaman Abbasiyah, mulai dari tema hiburan, *zuhud*, filsafat, minuman keras, pujian kepada kaum laki-laki, hingga tema tentang alam eskatologis, merupakan refleksi dari sejarah panjang masyarakat Abbasiyah yang plural yang terdiri dari berbagai bangsa, agama dan budaya. Masalah-masalah metafisika dan teologis yang ditulis para pemikir Muslim dan sastrawan pada zaman Abbasiyah sering kali mengundang kontroversi, dan menyebabkan perdebatan terbuka di antara para ahli, sekaligus memunculkan tuduhan negatif terhadap penulisnya, yaitu sebagai sastrawan yang *ateis*, *mulhid* atau *zindiq*. Munculnya tuduhan negatif terhadap para sastrawan dan pemikir Muslim, merupakan akibat dari adanya keinginan sebagian masyarakat untuk mempertahankan kemurnian tradisi Islam Arab. Di sisi lain, merupakan akibat dari masuknya kebudayaan non Arab seperti kebudayaan Yunani, Romawi, Persia, Mesir, dan India.

ajaran Islam. Salah satu doktrin penting dari aliran ini ialah bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak masuk surga dan tidak pula masuk neraka, melainkan berada dalam ‘posisi tengah’ (*manzilah bayna manzilatain*). Lihat Watt, 1990: 142, Tim Pustaka Azet. *Leksikon Islam*. 1988. jld II. hlm. 513.

1.1.2 Al-Ma'arrī dan Karyanya

Al-Ma'arrī (973-1057 M./ 363-449 H.) dilahirkan di kota al-Ma'arrat al-Nukmān, Syria bagian utara; nama lengkapnya ialah Abū al-'Alā ibn Abdullāh ibn Sulaymān al-Ma'arrī. Ia dibesarkan dalam keluarga yang taat. Pengetahuan agama Islam diperolehnya dari ayahnya sejak ia masih kecil. Di usia empat tahun ia menderita suatu penyakit yang mengakibatkan matanya buta. Namun, kebutaannya tidak menghalanginya menuntut ilmu. Menginjak usia dewasa ia pindah ke kota Aleppo, di sana ia mempelajari kesusastraan Arab. Kemudian pergi ke Bagdad selama 18 bulan sampai 1007 M, memperdalam ilmu kesusastraan Arab dari para sastrawan Arab. Dengan bantuan mereka, ia berhasil menghafal banyak puisi Arab yang tersimpan di berbagai perpustakaan di kota Bagdad (Husayn, 1958: 241). Sekembalinya ke Ma'arrat, Al-Ma'arrī menjadi penyair yang terkenal, karena sangat produktif menghasilkan karya sastra. Kegemarannya menulis puisi sejak usia 11 terus dikembangkan hingga lanjut usia (Husayn, 1958: 194). Sastrawan Arab yang ia kagumi sejak usia muda ialah Basysyar ibn Burd, Abū Nuwās, Abū Tammām, dan al-Mutanabbī (al-Tibi, 2005: 11).

Selama hidupnya, al-Ma'arrī tidak menikah dan sejak usianya yang keempat puluh, ia menjadi seorang vegetarian, tidak makan daging atau makanan yang berasal dari makhluk yang bernyawa, seperti madu, susu dan telur. Sejak usia itu pula, ia hidup sebagai penyair *zuhdiyāt* (menghindari kesenangan duniawi) dan menghabiskan masa tuanya dalam keterasingan. Para ahli sejarah kesusastraan Arab memberi gelar kepadanya sebagai 'tawanan dua penjara' (*rāhin al-maḥbasayn*), yakni penjara karena buta dan karena mengasingkan diri. Namun demikian, justru pada masa pengasingan inilah ia banyak menulis karya-karyanya dan banyak pula orang datang untuk

mendengarkan ceramahnya. Seluruh harinya ia gunakan untuk menciptakan karya sastra dibantu oleh para relawan yang bersedia membantunya (Khalid, 1997: 143).

Sosok al-Ma'arrī sebagai sastrawan Arab telah mengundang banyak komentar dari para peneliti dan sejarawan. Ada yang menganggapnya sebagai seorang sastrawan yang humanis dan pemikir besar, tetapi karya-karyanya menunjukkan bahwa ia seorang yang skeptis (ragu-ragu), pesimistis dan asketis (Hasting, 1961: 222). Sikap pesimisnya itu menurut para ahli, adalah akibat dari matanya yang buta sejak usia 4 tahun (Girbal, 1959, Nicholson, 1921).

Para peneliti umumnya menilai karya-karya al-Ma'arrī memiliki banyak keistimewaan. Menurut al-Yizī, keistimewaan karya-karya al-Ma'arrī secara umum, terletak pada nilai seni dan gagasan yang dikandungnya. Karya-karya al-Ma'arrī menjadi bahan diskusi para kritikus sastra, sekaligus mendorong mereka membicarakan status kepakaran al-Ma'arrī, ada yang menggolongkannya sebagai penyair sekaligus filosof, ada pula yang menganggapnya hanya sebagai penyair saja (al-Yizī, 1981: 60).

Lebih lanjut, Al-Yizī (1981: 63-64) dalam penelitiannya tentang kumpulan puisi al-Ma'arrī *Luzūm Mā lā Yalzam*, menyebutkan pendapat sejumlah orientalis tentang status kepakaran al-Ma'arrī. Ia menyebutkan perbedaan pendapat di antara empat orang orientalis, yaitu Fon Kromer, Margoloth, Nicholson dan Alfred G. Fon Kromer menganggap al-Ma'arrī sebagai seorang filosof yang banyak menyoroti filsafat moral. Sementara Margoloth menganggapnya sebagai penyair yang punya pandangan negatif, pesimis dan ragu-ragu tentang kehidupan. Nicholson menganggap al-Ma'arrī sebagai penyair sekaligus filosof yang berhasil memotret kejadian-kejadian pada masyarakat zamannya dengan pandangan yang pesimistis. Gejolak masyarakat yang diakibatkan

perselisihan dan pertentangan teologis dan politik, digambarkan oleh al-Ma'arrī dalam bentuk pengungkapan gagasan yang kontradiktif dan berubah-ubah, sehingga terkesan karya-karyanya bersifat ambigu, tidak mengajarkan suatu gagasan yang jelas. Sementara menurut Alfred G, al-Ma'arrī bukan sekedar penyair bangsa Arab, melainkan penyair dunia, karena ia berhasil menampilkan gagasan-gagasan yang baru; Ia adalah penyair masa depan, karena dapat melihat wilayah pemikiran, etika, politik dan agama untuk masa yang akan datang.

Al-Yizī (1981: 61) juga menyebutkan pendapat T.J. De Boor bahwa al-Ma'arrī bukan seorang filosof, ia hanyalah seorang penyair. Menurut De Boor, karya-karya al-Ma'arrī menampilkan gagasan yang cukup rasional. Ungkapan-ungkapannya sederhana; gayanya indah; maknanya berbobot, tetapi tidak bisa digolongkan dalam karya filsafat. Menurut De Boor, andai saja ia hidup pada zaman yang penuh kedamaian, pasti ia akan mengajak untuk mencintai hidup dalam kebahagiaan. Lebih lanjut dikatakannya, bahwa al-Ma'arrī bosan dengan gejolak yang ada pada masyarakat, akibat perselisihan di antara kelompok Muslim saat itu. Ia ingin menyatakan keburukan masyarakat, tetapi tidak bisa memberi jalan keluar. Ia terpisah dari orang-orang sezamannya yang berperan dalam masyarakat. Ia mampu menggambarkan keadaan masyarakat, tetapi tidak bisa mengubahnya. Menurut De Boor, gagasan al-Ma'arrī tidak membawa hasil yang konkret, alias 'mandul'.

Al-Yizī (1981: 62) juga mengutip pendapat Amīn al-Khūlī, bahwa al-Ma'arrī tidak termasuk filosof. Menurut al-Khūlī, karya-karya al-Ma'arrī tidak mengungkapkan pemikiran yang filosofis. Ia hanya mengungkapkan tentang keterbatasannya dalam kemampuan berfikir, sambil meyakinkan masyarakat tentang hidup yang penuh misteri.

Karya-karya al-Ma'arrī, menurut al-Khūlī pada umumnya mempertanyakan kembali konsep-konsep kemutlakan yang dilontarkan sebagian kaum agamawan dan ilmuwan yang dianggapnya telah melakukan kebohongan publik. Karya-karya itu menggambarkan sikap pasrah al-Ma'arrī, yang menyerahkan seluruh peristiwa di dunia ini, sepenuhnya kepada kehendak Tuhan..

Berbeda dengan pendapat al-Khūlī, Husayn (1958: 254) menganggap al-Ma'arrī sebagai filosof. Menurut Husayn, filsafat al-Ma'arrī adalah hasil dari semua gejolak yang terjadi di sekelilingnya. Kesederhanaan hidupnya berlawanan dengan kehidupan masyarakat di sekelilingnya. Ia senantiasa menekuni ilmu. Menekuni ilmu adalah berfikir, dan dari kegiatan berfikir itulah, muncul gagasan-gagasan filosofis yang khas al-Ma'arrī.

Kontroversi tentang status kepenyairan al-Ma'arrī juga menjadi perhatian para pemerhati sastra Arab masa kini. Khamis, misalnya (dalam *www.nizwa.com*. 2008: 2) menyebutkan bahwa para kritikus yang melakukan pembahasan tentang sosok dan karya-karya al-Ma'arrī, pada umumnya lebih menyoroti segi-segi yang kontroversial, antara kufur dan iman, akal dan wahyu, halal dan haram, pahala dan dosa, dan surga dan neraka. Para kritikus itu kurang memperhatikan aspek-aspek toleransi, dialog dan aspek lain yang berkaitan dengan dinamika pemikiran manusia yang selalu berkembang. Menurut Khamis, para pembahas terdahulu sebagian besar terdiri dari ahli ilmu agama, seperti al-Jawzī, al-Žahabī, Ibnu Kašīr dan Imam al-Syafi'ī. Adapun para kritikus sastra yang hidup pada zaman sesudahnya, lebih menyoroti unsur-unsur sastra al-Ma'arri dari pada masalah-masalah yang menyangkut akidah.

Al-Zāhir, (dalam *www.al-Motsaqqaf.com*.2008: 2) menganggap bahwa al-Ma'arrī termasuk orang yang ragu-ragu tentang alam akhirat atau tidak percaya sama sekali. Menurut al-Zāhir, al-Ma'arrī dalam sebagian karyanya telah berolok-olok dan berseloroh tentang alam akhirat. Namun ia juga berhasil meredam kebencian sebagian masyarakat yang membencinya dengan keterampilannya menyusun kalimat-kalimat yang indah disertai dengan kutipan ayat-ayat al-Qur'an.

Sementara itu, al-Malāzī (dalam *www.emadzayed.com*. 2008: 1) menganggap al-Ma'arrī telah berjasa meningkatkan peran sastra dalam menumbuhkan kesadaran beragama. Menurut al-Malāzī, surga al-Ma'arrī dalam *Risālah al-Gufrān*, adalah surga yang penuh kebahagiaan yang dihuni oleh para sastrawan. Dalam hal ini, secara tidak langsung al-Ma'arrī telah mengangkat status karya sastra sebagai salah satu sarana manusia untuk mendapatkan syafa'at dari Nabi Muhammad, dan ampunan dari Tuhan di alam akhirat kelak.

Karya al-Ma'arrī cukup banyak, terdiri dari antologi puisi, esai dan prosa. Al-Tībī dalam edisinya tentang *Rasa'il al-Ma'arrī (Surat-surat al-Ma'arrī)* (2005: 22) menyebutkan daftar karya al-Ma'arrī dalam berbagai jenisnya, seluruhnya berjumlah seratus dua buah.

Diantara judul-judul karyanya yang diberi ulasan agak panjang oleh al-Tibi, ialah sebagai berikut:

a). Judul-judul esainya antara lain:

- *Al-Fuṣūl wa al-Gāyāt*
- *al-Mukātabāt*
- *Adab al-'Uṣfūr*
- *Is'āf al-Ṣadīq*
- *Iqlid al-Gāyāt*
- *Al-Algāz*

- *Amālī Abī al-Alā*
- *Amālī min Hadis Rasūl al-Lāh*
- *Khutbah al-Fāṣṡih*
- *Khutbah Khatm al-Qur'ān*
- *Khamāsiyyah al-Rūh*
- *Du'ā` Sā'ah*
- *Al-Anwā'*
- *Al-Ayk wa al-Gusūn*
- *Tāj al-Hurrah*
- *Al-Sādān*

b) Judul-judul yang berbentuk prosa dan surat antara lain:

- *Risālah al-Gufrān*
- *Risālah al-Malā'ikah*
- *Risālah al-Jinn*
- *Risālah al-Sāhil wa al-Syāji'*
- *Risālah al-Dab'īn*
- *Risālah al-Ṭayr*
- *Risālah alā Lisān Malak al-Mawt*
- *Risālah al-Igrīd*
- *Risālah al-Munīh*
- *Risālah al-Fallāh*
- *Risālah al-Nikāh*
- *Risālah al-Hanā'*
- *Risālah al-Ta'ziyah*

c) Judul-judul puisinya antara lain:

- *Luzūm Mā Lā Yalzam*
- *Saqṡ al-Zand*
- *Saja' al-Hamā'im*
- *Al-Saj' al-Ṣultāniyy*
- *Saja' al-Mudṡarrīn*
- *Sayf al-khaṡb*
- *Daw' al-Saqṡ*
- *Garīb bimā fī Jāmī' al-Awzān*
- *'Abas al-Walīd*
- *'Izat al-Sūr*
- *Al-'Izah wa al-Zuhd*
- *Mu'jiz Aḡmad*
- *Malqā al-Sabīl*

Kumpulan puisinya yang terkenal, berjudul *Luzūm Mā Lā Yalzam* (*Kelaziman yang Tidak Lazim*) secara umum mengungkapkan pemikiran dan renungan al-Ma'arrī tentang ajaran moral dan gambaran alam akhirat. Antologi ini terbit di Bombay (1301 H.), Kairo (1924), dan Beirut (1969), kemudian terbit pula ulasan (*syarḥ*) dari *Luzūm Mā Lā Yalzam* edisi Husayn, Kairo 1954. *Luzūm Mā Lā Yalzam* pernah diteliti oleh Ṣalih Hasan al-Yīzī pada tahun 1998 M. di Iskandariyah. Sedangkan *Saqṭ al-Zand* terbit di Beirut 1884, dan 1957; kemudian di Kairo 1301 H. Esainya yang terkenal berjudul *al-Mukātabāt* (Surat-surat) dan *al-Fuṣūl wa al-Gāyah* (*Fasal-fasal dan Tujuan*), berisi uraian tentang moral, etika dan kritik sastra. Adapun karya yang berbentuk cerita diantaranya ialah *Risālah al-Gufrān* (*Surat Ampunan*), *Risālah al-Munīh* (*Surat Orang yang Meratap*), dan *Risālah al-Malā'ikah* (*Surat Malaikat*). Dari sejumlah karya prosanya, yang paling banyak mendapat perhatian para peneliti ialah *Risālah al-Gufrān*. (Girbal, 1959; Nicholson, 1953).

Sebagian besar karya al-Ma'arrī dianggap mengandung tema-tema yang kontroversial dan ambigu, antara gambaran tentang ketaatan beragama dan pengingkarannya (Farrukh, III. 1989: 135); antara gambaran keimanan pada doktrin wahyu yang bersifat mutlak dan pendewaan terhadap akal dan logika, dalam memaknai agama dan kehidupan (al-Khatib, 1980: 78). Tema-tema seperti ini ditanggapi secara berbeda oleh para kritikus, yang kemudian dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok besar. Kelompok *pertama* menempatkan al-Ma'arrī sebagai sastrawan muslim yang kreatif, kritis, sekaligus taat dan beriman (Khalid, 1997: 145). Sedangkan kelompok *kedua* menempatkan al-Ma'arrī sebagai sastrawan muslim yang *zindiq* (Badawi, 2003: 53). Bahkan kedudukan *zindiq*nya disamakan dengan dua filsuf muslim

lain yang dianggap atheis, yaitu Ibn al-Rawandī (820-859 M.) dan Abu Ḥayyān al-Tawhīdī (w. 1010 M.) (al-Khatib: 1980: 78).

1.1.3 Gambaran Umum *Cerita Risālah al-Ghufrān*

Risālah al-Ghufrān (selanjutnya ditulis *RG*) yang dikaji dalam penelitian ini secara umum menggambarkan cerita perjalanan tokoh Syekh, - alias Ibn al-Qāriḥ, alias Alī ibn Manṣūr, - di alam akhirat, yakni di surga, alam mahsyar, surga ifrit, dan di neraka. Cerita ini terdiri atas enam bagian yang ditandai dengan judul-judul bab, masing-masing (1) *في الجنة* /*Fi al-Jannah*/ ‘Di surga’; (2) *موقف الحشر* /*Mawqif al-Ḥasyr*/ ‘Padang Mahsyar’; (3) *عودة إلى الجنة* /*’Awdah ilā al-Jannah*/ ‘Kembali ke Surga’; (4) *جنة العفاريث* /*Jannah al-’Afarīṭ*/ ‘Surga Ifrit’; (5) *الجحيم* /*al-Jahīm*/ ‘Neraka Jahim’; dan (6) *عودة إلى الجنة* / *’Awdah ilā al-Jannah* / ‘Kembali ke Surga’. Judul-judul itu memperlihatkan struktur alur yang seakan-akan terpisah-pisah. Peristiwa-peristiwa yang dialami dan diceritakan tokoh-tokoh cerita seakan akan tidak memiliki hubungan satu sama lain.

Dalam cerita itu, dikisahkan bahwa Syekh bertemu dengan berbagai jenis makhluk, yakni manusia, jin, malaikat, bidadari dan sejumlah binatang. Syekh berdialog dengan tokoh-tokoh lain yang dijumpainya, yang umumnya berprofesi sebagai penyair. Nama tokoh-tokoh itu dimabil dari nama sejumlah sastrawan Arab yang tercantum dalam sejarah kesusastraan Arab. Pada beberapa bagian sekaligus diulas karya-karya mereka. Di antara mereka ada juga nama orang-orang yang dianggap suci menurut ajaran Islam, seperti Nabi Adam, Nabi Muhammad, Siti Fatimah (puteri Nabi Muhammad), Ali ibn Abi Talib (menantu Nabi Muhammad), dan Hamzah (paman Nabi Muhammad).

Dialog-dialog Syekh, umumnya berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang diakui sebagai pernah dialami tokoh-tokoh cerita sewaktu hidup di dunia. Peristiwa-peristiwa itu didiskusikan dan dihubungkan dengan keberadaan mereka, baik yang di surga maupun yang di neraka. Syekh secara maraton, berdiskusi dengan tokoh-tokoh yang dijumpainya, tentang berbagai hal, seperti tentang penyebab masuk surga atau neraka; tentang kelebihan dan kekurangan puisi mereka; tentang deksripsi surga dan neraka, dan tentang makhluk-makhluk gaib di tempat-tempat yang dikunjungi.

Dilihat dari latar cerita, karya ini mirip dengan kisah peristiwa *Isrā dan Mi'rāj* Nabi Muhammad – yang dalam sejarah Islam- terjadi pada tahun 622 M. Dalam peristiwa itu, Nabi Muhammad melakukan perjalanan di waktu malam (*isrā*) dari Masjid Haram (Mekah) ke masjid Aqsa (Palestina). Kemudian ia naik ke langit hingga langit ketujuh (*mi'rāj*), akhirnya sampai ke *Sidrat al-Muntahā* (*Tangga Terakhir*, 'Singgasana Allah'). Dalam perjalanan itu, Nabi Muhammad bertemu dengan empat Nabi terdahulu, yaitu Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa dan Nabi Isa. Nabi Muhammad juga bertemu dengan sejumlah makhluk gaib seperti jin dan malaikat, dan akhirnya bertemu dengan Allah untuk menerima perintah salat lima waktu, sebagai salah satu rukun Islam (Haikal, 1994: 151-153).

Berbeda dengan kisah peristiwa *mi'rāj*, *RG* tidak mengungkapkan gambaran tentang pertemuan manusia dengan Tuhan. Yang ada ialah perjalanan tokoh ke mahsyar, surga, surga ifrit, dan neraka. Yang dijumpai tokoh bukan Tuhan, melainkan sejumlah manusia, binatang, dan makhluk gaib, yakni jin malaikat dan bidadari. Walaupun demikian, penyebutan nama “Allah” di dalam teks cukup banyak, yaitu seratus tujuh puluh empat kali, jumlah yang tertinggi dibanding penyebutan objek lain yang ditemui

Syekh. Nama Allah disebutkan dengan sifat-sifat-Nya yang baik, seperti Yang Maha Kuasa (*al-Qādir*), Yang Maha Agung (*al-‘Azīm*), Maha Pengasih (*al-Rahmān*), Penyayang (*al-Rahīm*), dan Pengampun (*al-Gafūr*); Karya ini menyebutkan Allah sebagai tumpuan segala rasa syukur tokoh-tokoh cerita; sebagai Tuhan yang telah mengampuni dosa sebagian besar mereka, dan Tuhan yang telah menempatkan sebagian mereka di surga, di neraka, dan di surga ifrit.

1.2 Permasalahan

Gambaran tentang alam akhirat atau alam eskatologis dan peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalamnya, berikut dialog-dialog para tokoh cerita, serta gagasan-gagasan yang terkandung di dalam dialog-dialog, membuat cerita ini menarik untuk diteliti. Berdasarkan uraian yang dikemukakan dalam gambaran umum di atas, maka yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimanakah struktur karya ini, yang tampak seperti bagian-bagian yang terlepas-lepas dan tidak saling berhubungan satu sama lain; (2) Sebagai karya yang lahir pada masa kejayaan peradaban Islam yang masyarakatnya majemuk, di manakah letak persamaan dan perbedaan gagasan karya ini, dibandingkan dengan gagasan-gagasan keislaman yang berlaku.

1.3 Tujuan

Penelitian ini bertujuan (1) memperoleh suatu gambaran tentang struktur cerita *Risālah al-Gufrān* dan makna-makna yang terkandung di balik struktur karya itu; (2) mengungkapkan gagasan-gagasan pemikiran yang terdapat dalam karya ini, terutama gagasan eskatologis yang menjadi bagian dari ajaran Islam.

1.4 Sumber Data

Data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah teks cerita berjudul '*Riwāyah al-Gufrān*'. Cerita ini terdapat dalam sebuah buku berjudul *Risālah al-Gufrān* karya Abū al-‘Alā al-Ma’arrī, edisi Dar al-Sadr, Beirut, 2004. Buku ini terdiri dari tiga bagian. Bagian pertama, berjudul *Waṣf Risālah Ibn al-Qāriḥ*, ‘Gambaran surat Ibn al-Qariḥ’ (h.15-21), bagian kedua berjudul *Riwāyah al-Gufrān/ ‘Riwayat Ampunan*’ (h. 22-218); dan bagian ketiga berjudul *al-Radd ‘Alā Ibn al-Qāriḥ*, ‘Jawaban Atas Surat Ibn al-Qariḥ’(h.219-412).

Ada perbedaan antara judul teks yang dibahas dengan judul buku itu. Akan tetapi hampir semua sumber yang ditemukan selalu menyebut judul teks ini dengan *Risālah al-Gufrān*, bukan *Riwāyah al-Gufrān*. Agar tidak terjadi perbedaan istilah dengan penelitian-penelitian yang pernah dilakukan, penelitian ini tidak menyebut teks ini sebagai '*Riwāyah al-Gufrān*' melainkan '*Risālah al-Gufrān*' (RG). Dua judul lainnya dalam buku ini tidak dibahas, karena selain bentuknya lebih menyerupai esai dari pada cerita, isinya pun seperti tidak langsung berkaitan dengan teks yang dibahas dalam penelitian ini. Untuk itu, penelitian ini lebih difokuskan kepada bagian kedua, yaitu teks *Riwāyah al-Gufrān*, yang disesuaikan judulnya dengan sumber-sumber lain menjadi *Risālah al-Gufrān* (RG).

1.5 Metodologi Penelitian

Rifaterre (dalam Zaimar 1991:26), berpendapat bahwa sebuah teks mengandung banyak makna. Teks bagaikan gunung yang muncul di permukaan laut. Sebenarnya puncak gunung yang tampak itu adalah sebagian kecil dari badan gunung, yang lain

tersembunyi di dalam laut. Demikian pula dengan kata-kata yang muncul dari dalam karya sastra. Pemahaman tentang “badan gunung yang tersembunyi itu” memerlukan proses yang tidak sederhana. Proses itu harus dilakukan dengan tepat dan cermat, berpijak kepada landasan teori yang jelas. Untuk menentukan pemahaman tentang karya ini, terlebih dahulu dikemukakan gambaran umum tentang metode yang akan menjadi landasan penelitian, yakni metode struktural dan semiotik. Setelah itu akan dipaparkan beberapa teori yang akan digunakan.

Metode struktural dalam penelitian sastra ialah sebuah metode yang menganggap bahawa karya sastra memiliki struktur, yaitu sebuah bangun abstrak yang terdiri dari sejumlah komponen yang berkaitan satu sama lain untuk membentuk struktur itu. Komponen-komponen itu berkaitan satu sama lain di dalam susunan tertentu. Kaitan antar komponen itu disebut relasi atau jaringan (Hoed, 2007: 27).

Struktur biasanya dibicarakan bersamaan dengan sistem. Jaringan antar struktur dapat membentuk relasi. Dan relasi antar jaringan disebut sistem. Setiap komponen suatu struktur pada gilirannya juga mempunyai relasi tertentu dengan entitas di luar struktur itu secara asosiatif. Jaringan relasi itu juga disebut sistem. Seperti juga struktur, sistem dapat terdiri dari sistem-sistem yang lebih kecil, tetapi berkaitan satu sama lain untuk membentuk sistem yang lebih besar. Relasi dalam suatu sistem dapat merupakan relasi intrastruktur (di dalam struktur). Relasi ini disebut relasi *sintagmatik*. Dapat pula merupakan relasi antar komponen suatu unsur dengan entitas di luar struktur yang bersangkutan. Relasi ini disebut relasi asosiatif atau *paradigmatik*. Jadi sistem dapat melampaui batas struktur. (Hoed, 2007: 28). Sebuah struktur mempunyai tiga sifat utama, yaitu (1) merupakan satu totalitas; (2) dapat bertransformasi (susunannya dapat

berubah); dan (3) dapat mengatur dirinya sendiri (oto regulatif) bila terjadi perubahan pada susunan komponen-komponennya (Hoed, 2007: 27).

Untuk menambah pemahaman terhadap karya ini diperlukan semiotik yaitu ilmu yang mempelajari tanda. Dengan demikian, karya ini tidak hanya dilihat sebagai struktur, tetapi juga sebagai sistem tanda.

Semiotik diperkenalkan oleh sejumlah ilmuwan yang secara garis besar pandangan mereka dapat digolongkan menjadi dua kelompok, yaitu pandangan *trikotomis* atau *triadik*, yang dipelopori oleh Charles Sanders Peirce (1839-1914), dan Charles William Morris (1901-1979); dan pandangan *dikotomis* atau *diadik*, yang dipelopori antara lain oleh Ferdinand de Saussure dan (1857-1913) Roland Barthes (1915-1980). (Hoed, 2007: 5).

Penelitian ini menggunakan metode semiotik model Barthes, hal ini disesuaikan dengan banyaknya unsur dalam karya yang lebih memungkinkan untuk dikaji dengan semiotik model ini.

Model semiotik *dikotomis* atau *diadik*, melihat tanda sebagai hubungan antara dua komponen secara terstruktur, yaitu *signifiant* 'penanda', dan *signifie* 'petanda'. (Nöth, 1990: 11-74, Barthes 1993: i, Hoed, 2007: 5). Ferdinand de Saussure berpendapat bahwa semiotik adalah ilmu yang mempelajari tentang sistem tanda yang meliputi bahasa, kode, sistem signal dan lain-lain. Definisi ini menjadikan bahasa sebagai bagian dari semiotik. Roland Barthes dalam karyanya *Mythologies* (1972) menunjukkan cara kerja semiotik, yaitu mengacu kepada hubungan antara dua komponen: yaitu *signifiant* 'penanda', dan *signifie* 'petanda'. Petanda adalah konsep, sedang penanda adalah imaji bunyi (yang bersifat psikis). Hubungan antara konsep dan imaji itulah yang disebut tanda.

1.6. Kerangka Teori

1.6.1 Teori signifikasi Roland Barthes

Barthes mengembangkan konsep *signifiant-signifié* yang digagas Saussure, menjadi konsep *denotasi-konotasi*. *Signifiant* dikembangkan menjadi “ekspresi” (E), sedangkan *signifié* menjadi “isi” (Prancis: *contenu* (C)). Tanda adalah relasi (R) di antara (E) dan (C). Dengan demikian, Barthes mengemukakan konsep tanda dengan model E-R-C (Nöth, 1990: 11-74, Barthes 1993: i Hoed, 2007: 41).

Menurut Barthes, Relasi antara E dan C dalam gejala kehidupan sehari-hari tidak tunggal, melainkan bertahap-tahap. Pada tahap awal, tahap dasar atau primer, relasi itu disebut denotasi, yakni makna yang dikenal secara umum. Selanjutnya, pemakai tanda dapat mengembangkan pemaknaan ke dua arah, bisa ke arah E (ekspresi), bisa juga ke arah C (isi).

Pengembangan ke arah E (ekspresi) terjadi bila pemakai tanda memberikan bentuk yang berbeda untuk makna yang sama. Untuk makna “orang yang pintar dalam bidang agama (Islam)” selain kata “kiaí”, dapat digunakan pula istilah “ulama”, “ustaz”, “mu’allim”, “da’i” atau “ajengan”. Proses ini merupakan pengembangan berbagai jenis ekspresi untuk makna yang sama; disebut *metabahasa*, atau retorika bahasa (bahasa dalam arti umum). Dari proses ini terjadilah R baru (R_2) yang berbeda dengan asalnya. Rumusnya adalah $E_1-R_1-C_1$ menjadi $E_2 (E_1-R_1-C_1)-R_2-C_2$. (Hoed, 2007: 41).

Proses pengembangan bisa juga terjadi ke arah C (isi). Proses ini disebut konotasi. Konotasi adalah sistem kedua yang terbentuk akibat munculnya makna baru yang diberikan oleh pemakai tanda sesuai keinginannya, latar belakang pengetahuan, sosial dan budayanya, atau konvensi yang ada dalam masyarakatnya. Prosesnya adalah dari E_1-

R_1-C_1 menjadi $E_2-R_2-C_2$ ($E_1- R_1-C_1$). Konsep konotasi ini digunakan Barthes untuk menjelaskan bagaimana gejala budaya – yang dilihat sebagai tanda – memperoleh makna khusus dari anggota masyarakat (Hoed, 2007: 41). Contohnya ialah kata ‘batu’. Pada saat kata ‘batu’ dianggap sebagai batu semata, ia hanyalah benda material, atau benda padat yang berbeda dengan air atau udara (denotatif). Tetapi apabila batu tersebut dimanfaatkan, misalnya sebagai *jimat*, maka batu tersebut sudah berubah menjadi memperoleh makna khusus, yaitu benda yang memiliki kekuatan magis tertentu (konotasi).

Teori signifikasi Roland Barthes dalam penelitian ini digunakan untuk mengungkapkan tahapan-tahapan relasi makna dan menggali makna konotasi dari sejumlah kata atau ungkapan yang mewakili sesuatu yang lain. Misalnya kata tali, berarti benda panjang untuk mengikat atau menghubungkan satu benda dengan benda-benda lain (denotasi). Dalam konteks tertentu kata tali mempunyai makna pegangan hidup (konotasi), yang akhirnya dalam karya al-Ma’arri bermakna penyelamat dari neraka. Teori ini diperlukan untuk mengungkapkan makna dalam teks *RG*.

1.6.2 Teori Wacana

Ada beberapa pengertian tentang wacana. Zaimar (dalam Sutanto. 2003: 117-131) memberi beberapa pengertian sebagai berikut:

Dalam buku Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia (Hasan Alwi, et al., 1993: 43) dikatakan bahwa wacana adalah rentetan kalimat yang bertautan sehingga terbentuklah makna yang serasi di antara kalimat-kalimat itu. Sementara itu, dalam Kamus Linguistik (Kridalaksana: 1993) dijelaskan bahwa wacana adalah satuan bahasa terlengkap, dalam hierarki gramatikal merupakan satuan gramatikal tertinggi atau terbesar. Wacana ini direalisasikan dalam bentuk karangan yang utuh (novel, buku,

seri ensiklopedia dll.) paragraf atau kata yang membawa amanat yang lengkap.

Sementara itu, Zaimar (dalam Sutanto, 2003: 117) menyebutkan pendapat Dominique Maingueneau, bahwa wacana adalah ujaran dan pengujarannya. Wacana harus mempunyai pesan yang jelas, harus memperhitungkan konteks situasinya; dan tidak mempunyai bentuk yang pasti. Dapat terdiri dari satu kata saja, satu kalimat, satu paragraf, satu artikel, satu buku, juga beberapa buku bahkan juga satu bidang ilmu, misalnya wacana sastra wacana politik dan sebagainya. Sementara, teks mempunyai wilayah yang lebih khusus dari pada wacana; teks mempunyai struktur yang lebih kuat, dan secara relatif, teks bebas dari konteks, misalnya teks sastra.

Dalam pengembangannya kemudian, istilah teks banyak digunakan dalam linguistik tekstual. Wacana dihubungkan dengan situasi pengujaran yang khusus, sedangkan teks terfokus pada keutuhan ujaran itu yang menjadikannya suatu totalitas dan bukan hanya rangkaian kalimat.

1.6.2.1 Jenis Wacana

Nida (1982: 132) membagi wacana atas tiga jenis, yaitu naratif, deskriptif dan argumentatif. Sementara itu, Zaimar (dalam Sutanto 2003: 117-131) membuat klasifikasi yang lebih detil. Menurut Zaimar, jenis wacana atau teks tergantung dari enam hal yang mendasarinya, yaitu (1) sarana penyampaiannya: teks lisan dan teks tertulis, (2) partisipan komunikasinya: teks pengumuman, teks teatrikal, dan teks pidato, (3) hubungannya dengan dunia nyata: teks fiksi dan teks non-fiksi, (4) bidang pembicaraannya: teks politik, teks sastra, teks hukum dan lain-lain, (5) bidang fungsi

bahasa yang digunakannya: sesuai fungsi bahasa menurut Jacobson, dan (6) bentuk penyajian dan isinya, yang terbagi atas enam macam, yaitu (a) deskriptif, (b) naratif, (c) argumentatif, (d) eksplikatif, (e) instruktif, dan (f) teks informatif.

Dalam penelitian ini, pengertian wacana mengacu kepada jenis wacana yang keenam, yaitu wacana yang berdasarkan bentuk penyajian dan isinya. Sebagaimana disebutkan di atas, wacana jenis ini terbagi dalam enam macam. Akan tetapi sesuai dengan unsur yang dominan di dalam karya yang dibahas, dari enam jenis wacana itu, akan digunakan empat jenis saja, yaitu wacana deskriptif, wacana naratif, wacana argumentatif dan wacana eksplikatif. Kedua jenis wacana terakhir (instruktif dan informatif) tidak digunakan karena tidak menonjol dalam karya yang dibahas.

Teks deskriptif adalah teks yang mengemukakan representasi atau gambaran tentang sesuatu atau seseorang yang biasanya ditampilkan secara rinci. Ciri deskripsi adalah hubungan spasial (kesatuan tempat). Dalam teks deskriptif, susunan sekuen bersifat fakultatif. Artinya, sampai batas-batas tertentu susunan dapat dipertukarkan karena gambaran bersifat statis, atau bisa juga mengemukakan perubahan gradual. Detil-detil yang digambarkan mempunyai hubungan satu sama lain dan tidak merupakan hubungan yang bercerai berai. Gambaran itu bersifat simultan (hadir bersamaan). Sifat inilah yang membedakannya dengan teks naratif. Dalam teks naratif peristiwa-peristiwa yang ditampilkan bersifat berurutan (Zaimar & Ayu B. Harahap: 2009: 18).

Teks naratif biasanya disebut cerita dan merupakan rangkaian peristiwa yang terjadi pada seorang atau beberapa tokoh. Peristiwanya bisa nyata bisa fiktif. Teks naratif ditandai oleh adanya hubungan waktu. Peristiwanya bisa disusun secara kronologis, bisa juga tidak. Yang penting harus ada hubungan waktu, dan di antara peristiwa-peristiwa itu

ada kesatuan tindakan. Unsur cerita adalah subjek (tokoh yang melakukan tindakan), predikat (tindakan) dan temporalitas (hubungan waktu). Peristiwa-peristiwa itu dikemukakan dalam suatu wacana yang utuh. Dalam cerita, yang terpenting bukan hubungan kronologis, melainkan hubungan logis atau hubungan sebab akibat antar satuan cerita yang fungsional. Hubungan sebab akibat inilah yang membentuk struktur cerita. (Zaimar & Ayu B. Harahap, 2009: 24)

Teks argumentatif bertujuan mempengaruhi, mengubah pendapat, sikap atau tingkah laku, bahkan menggoyahkan keyakinan lawan bicara. Mengubah pendapat ini dilakukan dengan argumen-argumen yang logis sehingga dapat dipercaya kebenarannya. Penanda utama teks argumentatif adalah hubungan logis. Untuk mempengaruhi pihak yang menjadi sasarannya, bisa juga dikemukakan dengan berbagai strategi persuasif (Zaimar & Ayu B. Harahap, 2009: 23).

Teks eksplikatif mengandung suatu penjelasan dan bertujuan agar pembaca memahami sesuatu. Wacana ini tidak digunakan untuk mengubah pendapat orang, melainkan untuk memberikan sesuatu pengetahuan, memperluas pandangan, atau menerangkan suatu pokok permasalahan. Jenis teks ini sering digunakan untuk menampilkan uraian ilmiah. Bahasa yang digunakannya adalah bahasa objektif bukan bahasa subjektif. Ciri teks eksplikatif adalah suatu pertanyaan sebagai titik awal. Jawaban atas pertanyaan itu terdapat dalam keseluruhan penjelasan yang dikemukakan dalam teks (Zaimar & Ayu B. Harahap, 2009: 20)

1.6.2.2 Analisis Wacana

Gee (1999: 85-86) berpendapat bahwa Analisis wacana terfokus pada aspek kebahasaan yang digunakan dalam jaringan situasi tertentu dan bisa dimulai dari mana saja. Sementara, bahasa, baik lisan maupun tulis terdiri dari seperangkat isyarat dan petunjuk yang tersusun secara gramatikal yang dapat membantu pendengar atau pembaca untuk memahami makna situasional. Makna situasional ini dibentuk oleh enam hal penting, yaitu (1) sistem tanda (*semiotic building*), menggunakan sistem tanda untuk mencapai situasi makna, apakah sistem tanda atau sistem pengetahuan itu sesuai dan berguna atau tidak; (2) bangun kebahasaan (*word building*), untuk menjawab apa saja yang terjadi saat ini, di sini, apa yang ada dan tidak ada, yang nyata dan tidak nyata, yang mungkin dan yang tidak mungkin, (3) bangun aktivitas (*activity building*), untuk mengetahui aktivitas apa yang sedang terjadi yang terdiri dari tindakan yang spesifik. (4) bangun nilai-nilai etika dan moral (*Socioculturally-situated, identity and relationship building*), untuk mengetahui apakah sikap, nilai, perasaan, cara berpikir dan berkeyakinan itu sesuai, (5) bangun politik (*political building*), apakah aspek-aspek sosial, seperti status, kekuasaan dan aspek sosial lainnya seperti kecantikan, humor, atau segala impian itu sesuai; dan (6) bangun interaksi sosial (*connection building*). membentuk perkiraan-perkiraan bagaimana masa lalu dan masa mendatang tentang lisan dan tulisan, yang dihubungkan dengan kesempatan saat ini, dan satu sama lain interaksi itu selalu memiliki tingkat keragaman yang koheren.

Menurut Gee, jika kita sedang membaca sebuah teks, keenam langkah itu dilakukan untuk menegosiasi atau berkolaborasi dengan penulis teks dalam segala yang disamarkan, seperti penulis yang nyata, atau penulis yang diasumsikan atau narator. Kita

juga berkolaborasi dengan hal-hal lain yang berhubungan dengan teks lain yang sudah kita baca, pengetahuan sosial budaya yang kita terapkan dalam teks dan diskusi yang pernah kita lakukan dengan orang lain.

Analisis wacana dalam penelitian ini digunakan untuk mengungkapkan wacana apa saja yang dominan dan bagaimana hubungan satu sama lainnya dalam penyajian berbagai gagasan yang terkandung di dalam cerita.

1.6.3 Teori Struktural Todorov Tentang Tiga Aspek Karya Sastra

Todorov dalam *Tata Sastra* (1985), menyebutkan, bahwa teks (sastra) memiliki unsur-unsur yang jumlahnya tak berhingga dan setiap unsur berhubungan dengan unsur lainnya. Hubungan antarunsur teks sastra dapat dikelompokkan ke dalam tiga aspek, yaitu aspek sintaksisi, aspek semantik dan aspek verbal.

Aspek sintaksis – yang disebut juga hubungan *in praesentia* (hubungan yang hadir bersama) atau hubungan sintagmatik,-- pada hakikatnya merupakan konfigurasi yang membentuk struktur naratif teks. Hubungan ini dinyatakan ke dalam tiga jenis, yaitu 1) hubungan logis (sebab akibat), 2) hubungan temporal (kronologis), dan 3) hubungan spasial, yang biasanya menonjol pada puisi modern. Aspek sintaksis meliputi hubungan antar unsur-unsur yang hadir bersama, seperti alur dan pengaluran (Todorov, 1985: 13).

Aspek semantik, yang bisa disebut hubungan paradigmatis, meliputi hubungan unsur-unsur yang hadir (*in praesentia*) dan unsur-unsur yang tidak hadir (*in absentia*). Aspek semantik merupakan hubungan perlambangan: penanda tertentu mengacu pada penanda lain. Suatu unsur mengungkapkan unsur lain, suatu peristiwa menjelaskan peristiwa yang lain, dan seterusnya. Aspek semantik terbagi dalam dua jenis, yaitu semantik formal dan semantik substansial. Semantik formal yaitu: apakah suatu

perlambangan itu muncul dalam teks; sedangkan semantik substansial, yaitu: apakah makna suatu teks sastra, dan bagaimana teks sastra itu menggambarkan dunia acuannya (Todorov, 1985: 13).

Aspek verbal membicarakan wujud penyajian cerita dalam sistem rekaan, yang terdiri dari lima sub aspek, yaitu modus, kala, sudut pandang, pencerita, dan ragam bahasa. Kelima sub aspek ini masing-masing memiliki kategori yang kemunculannya merupakan *parole* untuk suatu teks sastra (Todorov, 1985: 25-30).

Teori struktural Todorov dalam penelitian ini digunakan untuk mengungkapkan struktur cerita, bagaimana hubungan antar bagian-bagian cerita dalam membentuk satu keutuhan. Sedangkan untuk menemukan maknanya digunakan teori signifikasi Barthes.

1.6.4 Teori Intertekstual Kristeva

Teori intertekstual atau hubungan antar teks pertama kali dikembangkan oleh Julia Kristeva (Teeuw. 1988: 145). Teori ini mengemukakan bahwa setiap teks sastra dibaca dan harus dibaca dengan latar belakang teks-teks lain. Tidak ada sebuah teks pun yang sungguh-sungguh mandiri, dalam arti bahwa penciptaan dan pembacaannya tidak dapat dilakukan tanpa adanya teks-teks lain sebagai contoh, teladan, atau kerangka. Sebuah teks selain dapat meneladani teks lain atau mematuhi kerangka yang telah diberikan lebih dahulu, dapat pula menyimpang dan melakukan transformasi. Peniruan, pemberontakan atau penyimpangan mengandaikan adanya sesuatu yang ditiru, diberontaki dan disimpangi. Pemahaman sebuah teks memerlukan latar belakang pengetahuan tentang teks-teks yang mendahuluinya.

Lebih lanjut, Culler (dalam Teeuw, 1988: 146) berpendapat bahwa setiap teks pada dasarnya merupakan mosaik kutipan-kutipan, peresapan, dan transformasi teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitan atau pertentangan dengan teks-teks lain yang menjadi kisi. Lewat kisi itu teks dibaca dan diberi struktur dengan menimbulkan harapan yang memungkinkan pembaca memetik ciri-ciri menonjol dan menemukan makna yang lebih dalam. Teori intertekstual ini memungkinkan efek *signification*, atau pemaknaan yang bermacam-macam. Konsep intertekstualitas ini memainkan peranan yang sangat penting dalam semiotik sastra. Konsep ini memberikan sepenuhnya kepada kebebasan pembaca untuk melakukan interpretasi. Akan tetapi bagaimanapun interpretasi sebuah karya tidak akan mencapai taraf yang sempurna. Karena tidak ada pembaca yang sepenuhnya ideal yang memungkinkan dapat mengungkapkan semua arti.

Menurut Kristeva (dalam Allen, 2000: 35) sebuah teks bukan kode individual yang terisolasi, melainkan sebuah kumpulan dari konteks kebudayaan yang melingkupinya. Penulis tidak mencipta dari pemikiran aslinya, melainkan dipengaruhi teks-teks lain yang pernah dibacanya.

Teori intertekstual dalam penelitian ini digunakan untuk mengungkapkan hubungan gagasan yang terdapat dalam cerita – yang terungkap lewat dialog antar tokoh, pengalaman dan pikira-pikiran tokohcerita – dengan gagasan-gagasan keislaman, terutama mengenai masalah-masalah eskatologi. Dengan menggunakan teori ini akan terungkap aspek-aspek gagasan cerita, baik yang sesuai, meupun yang menyimpang dari konsep-konsep eskatologi Islam. Masalah-masalah eskatologi ini pernah menjadi bahan perdebatan di antara kelompok-kelompok Islam, sejak zaman sebelum karya ini dibuat,

maupun pada zaman sesudahnya. Selain itu, teori intertekstual juga menampilkan kehidupan masyarakat pada zaman karya ini ditulis yaitu pada masa Abbasiyah, bahkan masa-masa sebelumnya.

1.6.5 Konsep-konsep eskatologi

Mengingat karya yang dibahas dalam penelitian ini berhubungan erat dengan masalah-masalah eskatologi, maka penulis merasa perlu untuk mengemukakan konsep-konsep eskatologi, baik dalam pengertian umum maupun dalam pengertian khusus, yaitu eskatologi Islam.

1.6.5.1 Eskatologi dalam pengertian umum

Kata **Eskatologi** berasal dari kata *eschalos*, bahasa Yunani yang berarti ‘yang terakhir’, ‘yang selanjutnya’, dan ‘yang paling jauh’. *Eschalos* secara umum merupakan keyakinan terhadap kejadian-kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, hari kiamat, hari berakhirnya dunia, saat akhir sejarah dan lain-lain (Eliade, 1987: 145). Ketika kata *eschalos* disandingkan dengan kata *logos* maka muncullah istilah bahasa Indonesia “eskatologi” berarti ilmu atau pengetahuan tentang hal-hal akhir, hal-hal paling jauh, atau yang menyangkut realitas akhirat sebagai akhir kehidupan, seperti kematian, hari berbangkit, pengadilan terakhir, serta kiamat sebagai akhir dunia.

Edwards (1972: 48) dalam *The Encyclopaedia of Philosophy*, menyebutkan bahwa *eskatology* adalah suatu doktrin atau teori tentang “akhir”. " Akhir" Di sini dapat mempunyai dua maksud, (a) berarti ujung masing-masing hidup manusia secara individual, (b) berarti berakhirnya dunia atau minimal bangsa ras manusia. Arti yang

pertama lebih bersifat perseorangan, merupakan catatan pertanggungjawaban perseorangan yang ditunggu setelah terjadi kematian. Sedangkan arti yang kedua, yaitu berakhirnya cosmos alam ini, merupakan suatu uraian tentang selesainya sejarah kehidupan. Berakhirnya alam ini bisa untuk selamanya, bisa juga untuk segera terbentuk alam yang lain yang menggantikannya. Menurut Edwards (1972: 48), setiap agama pada umumnya mengapresiasi berbagai gagasan, konsep, atau mitologi mengenai permulaan segala sesuatu, menyangkut persoalan Tuhan, dunia, dan manusia. Sama halnya dengan perhatiannya pada masalah-masalah akhir dari kehidupan ini, dan balasan di kemudian hari.

Masalah eskatologi yang menyangkut ruh dan hari kebangkit, sebetulnya sudah menjadi pembicaraan sejak zaman Plato. Dalam hal ini Edwards (1972: 48) menyebutkan bahwa Plato mengingkari terjadinya hari kebangkitan, di mana semua manusia terkumpul di suatu tempat. Ia dan para pengikutnya tidak percaya akan adanya hari kebangkit, tempat dikembalikannya semua ruh pada jasadnya masing-masing. Plato percaya bahwa ruh itu kekal. Setelah terjadi kematian, ruh itu berpindah ke alam ruh, ia bisa bahagia bisa sengsara. Tergantung pada apa yang telah dilakukannya di dunia. Ruh itu akan kembali kepada kesuciannya setelah dilakukan berbagai macam ujian. Badan akan hancur dimakan tanah, tetapi ruh itu akan tetap kekal, baik dalam kesengsaraannya, maupun dalam kebahagiaan. Di alam gaib, ruh-ruh yang jahat akan dicuci dan dibersihkan. Ruh yang jahat dan tidak pernah baik, akan disucikan agar sesuai dengan kondisi alam gaib. Karena itu, bagi plato tidak ada neraka yang didalamnya ada siksaan untuk orang kafir yang jahat yang disiksa oleh para malaikat penyiksa. Di sana disediakan semacam jasa dan lembaga untuk mencuci hati para pembangkang dan

pendosa agar mereka memasuki alam yang kekal. Hal ini digambarkan pula oleh Dante dalam *Divine Komedie*, yang memunculkan suatu tempat antara surga dan neraka yang bernama “al-Mathar”. Ruh di sini tidak disiksa, tidak juga dibakar di atas api; melainkan dibersihkan. Di sana tidak ada besi dan rantai yang panas yang mengikat leher manusia. Semua ruh kembali dalam keadaan senang.

Adapun dalam Islam, di akhirat Tuhan tidak mengampuni dosa besar, terutama syirik (menyekutukan Allah). Orang musyrik (menyekutukan Allah) yang tidak bertobat sampai ajal tiba tidak akan mendapat ampunan Tuhan. Cukup banyak gambaran siksa neraka di dalam al-Qur’an. Dalam Islam tidak ada tempat antara. Yang ada hanya surga atau neraka. Tidak ada penyucian dosa, yang ada ialah catatan amal manusia, *syafa’at* Nabi Muhammad yang dapat meringankan siksaan atau menambah pahala bagi orang yang berhak, yang pada akhirnya diikuti oleh datangnya ampunan atau siksaan dari Allah.

Eliade (1987: 149-156) menyebutkan bahwa pengetahuan tentang eskatologi terdapat dalam banyak kepercayaan dan agama-agama di dunia, seperti dalam agama Hindu, Budha, Zoroaster, Yahudi, Kristen dan Islam.

1.6.5.2 Eskatologi Islam

Menurut Eliade (1987: 152) dari sejumlah agama monoteisme, Islam memiliki latar belakang persilangan budaya yang paling kompleks dan luas. Di dalamnya terkumpul pengaruh ajaran dan praktik ritual agama-agama lain seperti Yahudi, Nasrani, dan Zoroaster. Tipe eskatologi Islam dan bentuk yang diperkenalkannya, secara umum sudah diperkenalkan dalam agama-agama lain. Hanya saja Islam melontarkan keterpaduan unsur-unsur agama lain secara lebih dalam dan terperinci. Pada akhirnya,

perpaduan antar unsur geografi dan ideologi yang terjadi awal abad tiga belas dan sejalan dengan ekspansi Islam, menjadi semakin terlihat pada abad 14 M. dan abad 15 M., saat dimulainya pertumbuhan pemikiran modern.

Selanjutnya, menurut Eliade (1987: 152), hampir setiap ayat al-Qur'an yang menunjuk pada gagasan eskatologi selalu dihubungkan dengan masalah pembalasan yang konkret dari seluruh amal perbuatan manusia, yakni nikmat di surga dan siksaan di neraka. Hal ini menurut Eliade berhubungan dengan keterangan dari sejumlah ayat al-Qur'an. Contohnya, dalam al-Qur'an disebutkan bagaimana orang-orang kafir mempertanyakan hari kebangkitan. *“Apakah apabila kami telah mati dan telah menjadi tanah serta menjadi tulang belulang, apakah benar-benar kami akan dibangkitkan (kembali)?(QS. Al Shafat [37]: 16).*

Di bagian lain, al-Qur'an menggambarkan penyesalan mereka yang dahulu menyangsikan hari kebangkitan. Karena apa yang mereka pertanyakan itu benar-benar menjadi kenyataan di hari kemudian. Dalam hal ini al-Qur'an menyatakan, *“Dan mereka berkata: "Aduhai celakalah kita!" Inilah hari pembalasan (QS al-Shafat [37]: 20).* Kemudian al-Qur'an menyatakan pula bahwa itulah hari yang pernah mereka dustakan di dunia, *“Inilah hari keputusan yang kamu selalu mendustakannya“(QS al-Shafat [37]: 21).* Al-Qur'an juga menyatakan bahwa orang musyrik dan kafir akan menghuni neraka jahanam, seperti disebutkan di bawah ini:

Sesungguhnya orang-orang yang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang yang musyrik (akan masuk) ke neraka Jahannam; mereka kekal di dalamnya. Mereka itu adalah seburuk-buruk makhluk.(QS al-Bayyinah [98] : 6)

Sementara, orang yang beriman dan beramal salih akan mendapat nikmat di surga sebagaimana digambarkan dalam ayat berikut:

Sesungguhnya penghuni syurga pada hari itu bersenang-senang dalam kesibukan (mereka). 56. Mereka dan isteri-isteri mereka berada dalam tempat yang teduh, bertelekan di atas dipan-dipan. 57. Di syurga itu mereka memperoleh buah-buahan dan memperoleh apa yang mereka minta. (QS Yasin [36]: 55-57)

Berdasarkan contoh-contoh ayat di atas, al-Qur'an secara tegas menyatakan adanya surga dan neraka, serta adanya kelompok manusia yang akan menghuninya. Hal itu dinyatakan sebagai suatu kepastian.

Berita-berita maupun tanda-tanda tentang hari akhir banyak disinggung dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Kata-kata yang digunakan dalam al-Qur'an yang menunjukkan kepastian Hari Akhir cukup beragam, antara lain ialah Hari Penegasan (*yaum al-qiyamah*), Hari Akhir (*yaum al-akhir*), Hari yang Dijanjikan (*yaum al-mau'ud*), dan Hari Kaputusan (*yaum al-Fasl*).

Dalam filsafat Islam, perbincangan tentang eskatologi menjadi sebuah bidang tersendiri sebagai refleksi pengungkapan dimensi-dimensi metafisis dan ketuhanan yang berlandaskan pada ayat-ayat al-Quran. Walaupun demikian pembahasan tentang eskatologi ini mengundang perdebatan yang sangat krusial di antara para pemikir Islam, filsuf, dan lain-lain. Sebagai contoh ialah Imam al-Gazali yang dalam *Tahafut al-Falasifah*, cenderung mengkafirkan para filsuf Islam, pendiri neoplatonisme Arab, di antaranya al-Farabi (w. 950 M) dan Ibnu Sina (w. 1037 M), karena tiga sebab yang salah satunya ialah persoalan eskatologi. Perbincangan seputar persoalan-persoalan eskatologi melahirkan asketisme, sebuah pandangan hidup yang menjadikan alam akhirat sebagai tujuan utama hidup, melebihi kewajiban-kewajiban di dunia (Fakhri, 1986: 191).

Alam akhirat atau alam sesudah mati termasuk ke dalam wilayah eskatologis yang tidak bisa dibuktikan secara ilmiah, tetapi diyakini sebagai sesuatu yang bakal terjadi. Gambaran kongkret alam akhirat, disebutkan dalam al-Qur'an, Hadis, dan sumber-sumber lain yang ditulis oleh para pemikir Islam dari generasi ke generasi. Segala persoalan yang menyangkut alam sesudah mati, yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, telah memberi inspirasi kepada sejumlah pemikir Islam untuk menuangkan gagasannya dalam banyak karya. Ada banyak sudut pandang yang kadang-kadang berbeda, yang berkembang menjadi polemik, bahkan memuncak pada usaha saling mengkafirkan satu sama lain.

Tanggapan manusia terhadap eksistensi alam akhirat berbeda-beda. Menurut Zakkiyunnuha (2008: 10-11), sedikitnya ada empat kelompok manusia yang memberi tanggapan berbeda terhadap alam akhirat. *Pertama*, kelompok yang paling ekstrem, berkeyakinan bahwa akhirat itu tidak ada. Setelah mati, manusia tidak akan menjumpai apa pun. Ia meninggal, ditimbun tanah, dibakar, atau diurai oleh bakteri pengurai, sehingga menjadi tanah atau abu. *Kedua*, kelompok yang apatis, tidak memiliki pendapat apa pun mengenai kehidupan akhirat. Mereka tidak berminat memikirkan akhirat. Segala energi dan pikirannya hanya ditujukan untuk kehidupan di dunia ini. *Ketiga*, kelompok yang bingung dan Rau-Ragu. Kelompok ini berpendapat bahwa setelah kematian ada kehidupan akhirat, tetapi bentuk dan cara menyikapinya tidak diketahui. *Keempat*, kelompok yang yakin bahwa ada kehidupan akhirat setelah kehidupan dunia ini. Keyakinan mereka bukan berasal dari penemuan yang berdasarkan ilmu pengetahuan, melainkan berdasarkan ajaran agama.

Kelompok yang keempat, beranggapan bahwa kehidupan manusia di dunia ini diliputi oleh banyak misteri. Banyak rahasia dan teka-teki di alam ini yang sulit dijelaskan dan dicari jawabannya. Banyak pula fenomena, kemungkinan, dugaan, dan pencarian, yang tidak bisa dijawab secara memuaskan, karena diselimuti oleh misteri yang sulit ditembus akal manusia. Jika kehidupan dunia ini penuh dengan misteri, alam akhirat lebih misterius lagi. Bagi kelompok ini, informasi dari ajaran agamalah yang dapat dijadikan sumber pengetahuan untuk menjawabnya.

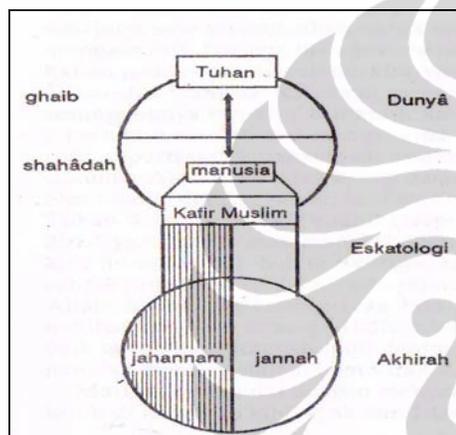
Kepercayaan terhadap alam sesudah mati juga telah ada pada Bangsa Mesir kuno yang meyakini, bahwa kelanjutan hidup setelah mati hanya berlaku bagi manusia-manusia yang berbuat kebaikan dalam kehidupan dunianya, sedang orang jahat dibiarkan begitu saja di alam kubur (Shihab, 2006: 106). Sementara itu, para penganut Budhisme dan Hinduisme, meyakini adanya konsep reinkarnasi atau 'kelahiran kembali' sebagai hukum alam yang niscaya dan berlaku bagi manusia bahkan semua makhluk hidup (Setiawan, 2005: viii). Menurut kepercayaan ini, manusia tidak akan punah. Dia hanya berpindah dari satu wadah jasad ke wadah jasad yang lain, yang dapat bermacam-macam jenisnya. Kalau amalnya buruk, dia akan memperoleh wadah jasad yang buruk, misalnya, menjadi binatang yang hina dan menjijikkan, dan bila keburukannya telah dibersihkan, ia beralih lagi ke jasad yang yang lebih berkualitas.

1.6.5.3 Tahapan-tahapan Eskatologi Islam

Informasi tentang alam akhirat telah banyak dibahas dalam berbagai sumber. Izutsu (2003: 57) misalnya, membagi alam semesta ke dalam tiga bagian, yaitu (1) alam dunia, (2) alam eskatologi, dan (3) alam akhirat yang terdiri dari surga dan neraka.

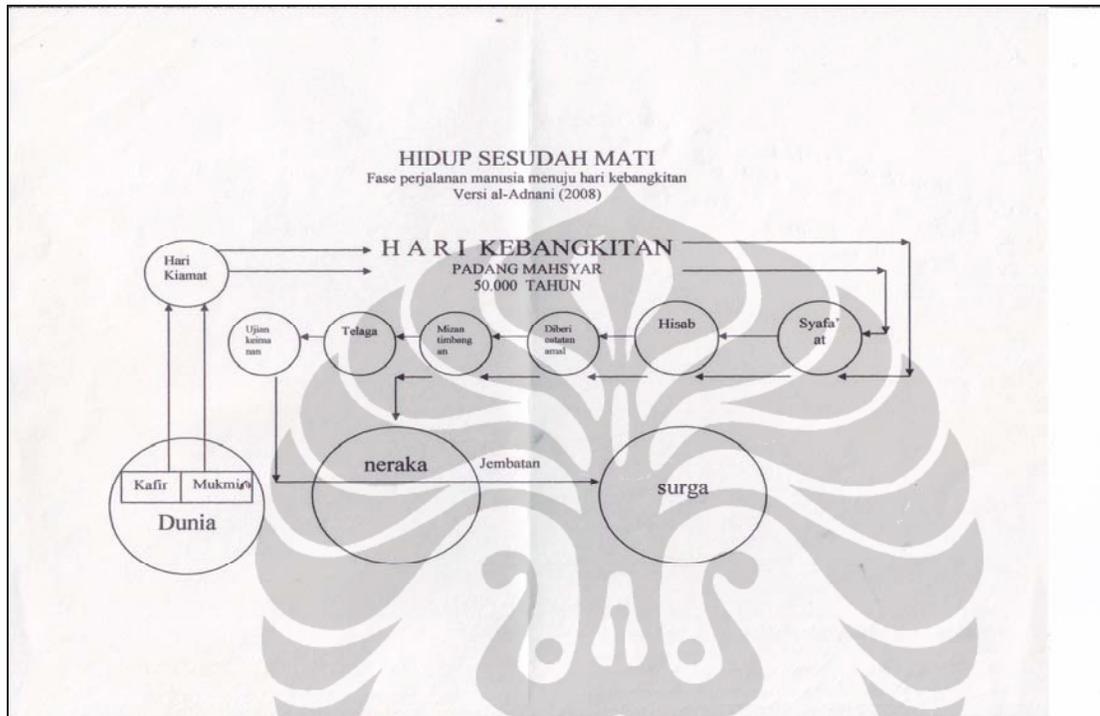
Izutsu dalam hal ini menempatkan wilayah eskatologi sebagai wilayah perantara antara alam dunia dan alam akhirat, sementara yang disebut alam akhirat adalah surga dan neraka.

Izutsu dalam bukunya *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, membuat gambar sebagai berikut (2003: 57).



Gambar di atas menyajikan dua buah lingkaran, yaitu lingkaran bagian atas menunjukkan dunia, dan di bagian atasnya lagi ada persegi empat yang menunjukkan Tuhan. Tuhan menciptakan manusia. Di antara manusia dan Tuhan ada hubungan vertikal yang ditampilkan dalam bentuk panah berkepala dua. Panah tersebut sekaligus menunjukkan adanya dunia nyata dan dunia gaib. Manusia ada yang Kafir dan ada pula yang Muslim. Adapun lingkaran di bagian bawah menunjukkan alam akhirat. Di antara dunia dan akhirat terdapat alam eskatologi. Lingkaran akhirat terbagi dalam dua bagian, yaitu jannah atau surga untuk kelompok Muslim, dan neraka jahannam untuk kelompok Kafir.

Al-Adnani dalam bukunya *Hidup Sesudah Mati* (2008: 128) menggambarkan alam eskatologi sebagai berikut:



Gambar di atas menunjukkan fase perjalanan manusia menuju hari kebangkitan, yang dimulai dari lingkaran sebelah kiri bawah yang menunjukkan alam dunia. Di dalam lingkaran itu ada dua persegi empat yang menunjukkan dua kelompok manusia, yaitu Kafir dan Muslim. Dari lingkaran ini ada panah menuju ke lingkaran bagian atas menunjukkan kematian manusia hingga sampai datangnya hari kiamat. Setelah terjadi Kiamat, kedua kelompok manusia itu - yang ditampilkan sebagai panah itu - memasuki suatu wilayah yang disebut Padang Mahsyar yang lamanya sekitar 50.000 tahun. Lingkaran berikutnya yang dimasuki manusia, berturut-turut dari kanan ke kiri ialah (1) syafa'at (2) hisab, (3) catatan amal, (4) timbangan amal, (5) dan telaga tempat sebagian

manusia yang diizinkan dapat meminum airnya. Setelah itu, orang Kafir langsung masuk neraka, sedangkan orang Muslim harus melalui ujian keimanan (6). Selesai ujian keimanan orang Muslim menyeberangi jembatan, yang di bagian bawahnya ada neraka (7), manusia Muslim yang berhasil menyeberangi jembatan akan masuk surga. Sementara, muslim yang berdosa, dengan kadar dosanya bisa terjerumus ke neraka, bisa juga memasuki surga, setelah mendapat syafa'at Nabi Muhammad dan mendapat ampunan Tuhan.

Kedua gambar di atas memperlihatkan adanya perbedaan, gambar yang dikemukakan al-Adnani tampak lebih detil dari pada gambar yang dibuat Izutsu. Yang sama ialah adanya dua kelompok manusia yaitu Muslim dan Kafir, serta adanya dua tempat, yaitu surga dan neraka.

Girbal (1959: 1411) menyebut alam akhirat dengan istilah hari Kiamat (*Yaum al-Qiyamah*) atau hari Berbangkit (*Yaum al-Ba's*). Menurut pendapat ini, hari Kiamat ialah hari dibangkitkannya semua manusia yang sudah mati dari kuburnya. Ruh semua manusia dikembalikan ke jasadnya untuk diperiksa. Pada hari Kiamat, akan terjadi enam peristiwa penting, yaitu (1) bangkitnya manusia dari kubur (*al-bi's*), (2) berkumpulnya manusia di Padang Mahsyar (*al-hasyr*), (3) penghitungan semua amal manusia (*al-hisāb*), (4) semua manusia menyebrangi jembatan (*al-ṣirāṭ*), dan (5) sebagian manusia menerima syafa'at (*al-syafa'ah*). Setelah tahapan-tahapan itu dilalui, perjalanan manusia berakhir di (6) surga atau neraka.

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam akhirat, juga dibahas dalam beberapa sumber lain, seperti Al-Adnani (2008), Shihab (2006), Zakkiyunnuha (2008) dan al-Qadi (2005). Dengan merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis, sumber-sumber itu

secara umum memiliki kesamaan bahwa alam eskatologi dalam Islam dibagi atas enam tahap: dimulai dari (1) peristiwa kematian, (2) alam kubur, (3) hari Kiamat, (4) Padang Mahsyar – yang di dalamnya ada - telaga (*al-ḥawd*), (*al-ṣirāṭ*), jembatan timbangan (*al-mīzān*) -, dan (5) neraka, atau (6) surga.

1.7 Kemaknawian Penelitian

Melihat adanya hubungan antara gagasan yang terkandung di dalam karya dengan fenomena yang terjadi pada masyarakat Arab zaman al-Ma'arrī, dapat dikatakan bahwa karya ini merupakan refleksi dari sejumlah gagasan al-Ma'arrī, tentang dinamika kehidupan sosial, politik dan agama pada masyarakat 'plural' zaman Abbasiyah. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pengetahuan kepada pembaca di Indonesia, tentang karya sastra Arab yang muncul pada zaman Abbasiyah. Penelitian ini juga diharapkan menjadi salah satu acuan bagi para peneliti kesusastraan Arab.

1.8 Penelitian terdahulu

Cerita *Risālah al-Gufrān* (*Surat Ampunan*) (dalam uraian selanjutnya disingkat menjadi *RG*, ditulis pertama kali oleh al-Ma'arrī pada tahun 424 H (1032 M.), kemudian diterbitkan pertama kali dalam bentuk buku oleh Nicholson pada 1900, dan dibahas pertama kali oleh Asin Palacios pada 1919 dalam *Islam and The Divine Comedy* (Bint al-Syati, dalam [http://www. Seenjem.com](http://www.Seenjem.com), 2008: 2)

Sebagai karya yang terbit pada zaman yang penuh dinamika, *RG* telah mendapat sambutan yang beragam di kalangan pemerhati sastra, baik masyarakat Arab maupun non

Arab, sejak abad-abad yang lalu hingga abad ini. Karya ini dianggap memiliki keunggulan dilihat dari berbagai seginya. Berikut ini dikemukakan beberapa penelitian terdahulu yang berhasil ditemukan.

1.8.1 Taha Husayn

Taha Husayn (1958: 228-240) menganggap karya ini sebagai *Āyāt al-Ādab al-‘Arabī*, ‘simbol sastra Arab’ terkemuka, bahkan simbol liberalisme atau pembebasan sebuah karya, karena dilihat dari segi keindahan bahasanya tiada yang menandingi selain al-Quran. Menurut Husayn, di dalam karya ini terkandung persoalan penting menyangkut masalah-masalah keagamaan dan filsafat. Keunggulan nilai sastranya, menurut Husayn, terletak pada kekuatan bahasa atau estetikanya, sekaligus nilai ideologi yang dikandungnya, karena di dalamnya penuh dengan gagasan teologi dan filsafat. Gagasan-gagasan itu dikemas dengan gaya mengejek (*al-sukhriyyah*) dan imajinasi yang tinggi (*al-khayāl*); Di dalamnya terkandung sindiran dan bantahan terhadap sekelompok masyarakat yang meyakini bahwa sangat banyak manusia yang akan menjadi penghuni neraka. Menurut Husayn, orang yang ingin mengetahui makna karya ini harus membacanya dengan teliti, cermat, bijaksana dan berpandangan luas. Jika tidak, maka buku ini hanya akan dianggap sebagai buku agama.

1.8.2 Palacios

Asin Palacios dalam penelitiannya yang berjudul *Islam and The Divine Comedy*, (terjemahan Harold Sutherland, 1968: 54-67) menyebutkan bahwa salah satu tujuan ditulisnya *RG* ialah untuk memberi tahu manusia bahwa manusia yang berdosa bisa

mendapat ampunan Tuhan. Menurut Palacios, karya ini adalah sebuah tiruan yang cermat (*skillful imitation*) dari kisah perjalanan Nabi Muhammad, dalam peristiwa *mi'rāj*. Dalam penelitiannya itu, Palacios membahas dua puluh contoh peristiwa yang digambarkan dalam *RG*. Ia melihat unsur-unsur yang khas dalam karya ini, baik dari segi tokoh, alur, dan latarnya. Menurut Palacios, ada dua hal penting yang perlu dicatat dari karya ini, yaitu (1) dengan gaya ironi yang khas, karya ini mencela keburukan moral manusia dan memuji kemurahan Tuhan yang tak terbatas, dan (2) karya ini menolak anggapan sekelompok orang bahwa sangat banyak sastrawan, terutama penyair yang masuk neraka, hanya karena manusia menganggapnya kafir dan berdosa.

1.8.3 Umar Farrukh

Farrukh dalam karyanya berjudul *Tārikh al-Adāb al-'Arabi* (1984: III, 124-137), menganggap bahwa *RG* mengandung kritik sosial dan agama (Islam). Menurut Farrukh, seperti karya-karyanya yang lain, al-Ma'arrī dalam karya ini melontarkan berbagai gagasan yang berhubungan dengan peradaban zamannya. Dari karya ini, Farrukh melihat gagasan al-Ma'arrī, bahwa agama pada dasarnya mengandung dua aspek utama, yaitu keimanan dan ketentuan hukum (*syari'at*). Aspek keimanan itu sama untuk semua manusia, tetapi hanya sedikit ahli pikir saja yang menyadarinya. Sementara, *syari'at* berbeda-beda dan perbedaan inilah yang membuat manusia berselisih, berdebat, dan bermusuhan. Menurut Farrukh, Al-Ma'arrī adalah seorang sastrawan mukmin yang taat. Namun mempunyai pandangan yang negatif tentang masyarakat zamannya (*mutasya'im fī ra'yihī al-ijtima'iyy*). Menurut Farrukh, Al-Ma'arrī sangat menjunjung tinggi akhlak mulia dan menganjurkan untuk tetap dipelihara. Namun di sisi lain, ia menganggap

bahwa sifat manusia itu pada awalnya adalah jahat. Melalui karya ini, manusia diajak untuk berbuat baik karena berbuat baik itu adalah baik, tanpa harus menunggu balasan di akhirat. Perbuatan baik itu tidak akan terhapus atau hilang, baik di hadapan manusia maupun dihadapan Tuhan.

Menurut Farrukh (1989: III: 130), al-Ma'arrī menulis kisah ini tidak hanya untuk menjelaskan betapa luasnya kasih sayang Tuhan, tetapi juga untuk memberi tahu manusia bahwa sangat banyak manusia – baik yang beragama Islam maupun yang non Islam, yang hidup pada zaman Jahiliyah dan dianggap sebagai ahli neraka, -- bisa memperoleh ampunan Tuhan, bebas dari api neraka dan dapat menjadi penghuni surga. Hal ini sangat mungkin terjadi bila manusia itu memiliki rasa iman kepada Tuhan; selalu berprasangka baik dan berbuat baik terhadap sesama manusia. Menurut Farrukh, dalam kisah ini, al-Ma'arrī mengkritik pendapat sejumlah ilmuwan, sastrawan, ahli bahasa dan ahli fiqh, tentang berbagai hal, seperti kedudukan akal manusia, hakikat karya sastra, masalah-masalah agama dan keimanan. Seperti halnya pendapat Husayn, Farrukh juga mengakui, bahwa al-Ma'arrī mengisahkan ceritanya dengan nada sinis, jenaka dan sedikit mengejek.

1.8.4 Salih Hasan Al-Yīzī

Al-Yīzī dalam bagian akhir penelitiannya, tentang antologi puisi al-Ma'arrī *Luzūm Mā lā Yalzam* (1981: 367-376) memberi ulasan tentang aspek kebahasaan dalam *RG*. Ia menyimpulkan bahwa al-Ma'arrī dalam *RG* berhasil mengkombinasikan bentuk prosa dan puisi secara terpadu. Pada bagian-bagian tertentu terdapat ungkapan-ungkapan yang berbentuk prosa berirama. Dialog antar tokoh banyak diwarnai oleh masalah kebahasaan menyangkut kajian morfologis dan gramatika. Dialog-dialog itu secara

umum, memperlihatkan kematangan al-Ma'arrī dalam bidang bahasa dan puisi Arab, yang dapat menambah wawasan kebahasaan bagi pembacanya. Deskripsi tentang kelezatan makanan dan minuman di surga diungkapkan dengan memadukan keteraturan rima akhir puisi dengan keselarasan komposisi nama dan jenis bahan baku yang diramu menjadi makanan dan minuman surga.

Al- Yīzī i (1981: 35) menyebutkan bahwa *RG* telah mengalami edisi ulang tidak kurang dari sebelas kali oleh para editor dan lembaga penerbitan, antara tahun 1923-2004. Sementara, jumlah penelitian tentang karya ini (dalam bahasa Arab) tidak kurang dari lima, antara tahun 1902-1954.

1.8.5 Husayn Al-Wād

Al-Wād dalam *al-Bunyah al-Qaṣaṣiyyah fī Risālah al-Gufrān* (1993: 1-4) menyebutkan bahwa *RG* mengandung tiga gagasan penting, yaitu gagasan kesusastraan, gagasan keagamaan dan gagasan sosial kemasyarakatan. Dalam kaitannya dengan kesusastraan, al-Ma'arri, dalam karya ini menyindir profesi sastrawan. Contohnya, di bagian dialog Syekh dengan Nabi Adam, karya ini mencemooh profesi sastrawan. Tuduhan Nabi Adam terhadap Syekh, bahwa Syekh adalah seorang sastrawan yang hanya pandai melakukan kebohongan, dan sebagai 'pengangguran', mengisyaratkan adanya nada ejekan terhadap profesi sastrawan. Begitu pula komentar Iblis yang melecehkan pekerjaan Syekh, bahwa kegiatan sastra yang hanya dilakukan untuk mendapat belas kasihan dari para raja dan pembesar, adalah pekerjaan yang rendah dan hina, tidak akan mendatangkan kebahagiaan.

Dalam kaitannya dengan akidah dan keyakinan beragama, Al-Wād melihat, bahwa *RG* ingin membeberkan buruknya keyakinan beragama pada sebagian masyarakat Islam waktu itu. Kesucian ajaran agama dikotori oleh tindakan melanggar norma-norma agama dari orang-orang Islam sendiri. Orang yang mengaku memiliki pengetahuan tentang agama, justru melakukan kebohongan publik dan kemunafikan. Ajaran agama dipermainkan dan diubah sesuai dengan selera mereka. Surga dan neraka digambarkan sesuai paham dan keyakinan mereka. Selanjutnya, al-Ma'arrī menyaksikan kumpulan ahli fikih (hukum agama) sebagai orang-orang munafik yang menghalalkan segala yang dilarang oleh agama untuk kepentingan kelompok mereka. Mereka melakukan dosa besar dan kecil sekaligus, seolah tidak ada yang mengontrol, atau mengingatkan. Dengan demikian, kesucian agama menjadi tercemar. Di sisi lain, al-Ma'arrī juga menyindir ahli tasawuf yang berusaha menghindar dari kehidupan maksiat di dunia, hanya semata-mata karena mengharapkan pahala di akhirat, serta takut menjadi penghuni neraka. Kritik ini ditujukan kepada orang-orang yang memahami ajaran agama secara harfiah dan dangkal, tidak mendalam.

Dari sisi kemasyarakatan, menurut al-Wād, karya ini secara tersirat menggambarkan kesenjangan yang sangat lebar antara kehidupan mewah para pejabat dan bangsawan di pusat-pusat kota dengan kemiskinan penduduk di desa-desa. Al-Wād menganggap bahwa *RG* menggambarkan hal-hal yang kontradiktif, seperti kehidupan surga yang penuh dengan kemewahan diwarnai makananan minuman lezat serta, hiburan bersama para bidadari cantik, dikontraskan dengan penderitaan di neraka yang diwarnai dengan kelaparan dan siksaan. Kisah-kisah pendek itu dijalin dengan nada mengejek dan berolok-olok. Pada bagian akhir, al-Wād menganggap karya ini sebagai karya yang

memiliki ciri khas dilihat dari bentuknya, yaitu sebagai kumpulan fragmen yang terpisah satu sama lain, mirip sebuah kisah perjalanan.

Terlihat adanya beberapa kecenderungan khusus dari sumber-sumber di atas. Ulasan Husayn dan Farrukh, cenderung menekankan gagasan keagamaan dan filsafat yang terkandung dalam karya. Sementara Palacios lebih menekankan unsur-unsur karya yang dihubungkan dengan unsur-unsur yang terdapat dalam *Divine Comedi*, karya Dante. Al-Yīzī cenderung menyoroiti masalah kebahasaan. Dan akhirnya, ulasan al-Wād menyoroiti gagasan-gagasan karya yang dihubungkan dengan konteks zaman al-Ma'arrī. Ulasan al-Wād ini secara umum memperlihatkan adanya ulasan secara struktural. Dalam ulasannya terlihat pembahasan tentang struktur, bahwa karya ini merupakan kumpulan episode yang membentuk cerita perjalanan. Dan terlihat pula digunakannya metode semiotik, yang menganggap karya sebagai tanda, yang mengandung makna konotasi tentang konteks zaman dan tempat dimana karya ini dilahirkan.

Kelima sumber di atas secara hampir sama menyimpulkan bahwa cerita *Risālah al-Gufrān*, merupakan cerita yang menggambarkan perjalanan manusia ke alam gaib, yakni surga dan neraka, sebuah gambaran yang dianggap asing pada zamannya. Sumber-sumber itu menekankan bagian-bagian tertentu, dan belum menggambarkan kesimpulan yang menyeluruh, namun merupakan informasi yang sangat berharga dalam penelitian ini untuk berusaha melakukan pembahasan yang lebih menyeluruh, walaupun tidak mungkin mencapai kesempurnaan. Ulasan lain tentang karya ini umumnya ditulis bersamaan dengan ulasan tentang profil al-Ma'arrī dan karya-karyanya yang lain, seperti dalam Ghirbal, 1959: 1720, al-Zerekli, 1986: I: 157; Watt. 1990: 230; dan Walid. 1997: 145. Dalam sumber lain disebutkan bahwa karya ini juga telah diterjemahkan ke dalam

bahasa lain, seperti Persia (1968), Perancis (1984), Inggris (1997) dan Jerman (2002) (<http://www.Fadakbooks@sbcglobal.net>, 2007).

Dari sumber-sumber di atas dapat diketahui bahwa *RG* merupakan karya yang kontroversial, karena di dalamnya terdapat gambaran alam akhirat atau alam eskatologis, suatu wilayah yang banyak diperdebatkan baik pada zaman al-Ma'arrī maupun pada zaman sebelum dan sesudahnya.

Pengetahuan tentang alam eskatologis merupakan sebuah misteri yang hanya dapat diketahui melalui pendekatan ajaran agama. Sumber-sumber yang diperoleh tentang eskatologi Islam secara umum memiliki kesamaan, walaupun ada beberapa perbedaan dalam detilnya. Sementara gagasan-gagasan eskatologis yang terkandung dalam karya ini ada yang sesuai dengan sumber-sumber Islam, ada pula yang tidak sesuai. Karena itulah maka karya ini dapat dikatakan sebagai karya yang kontroversial, ditanggapi secara beragam oleh masyarakat pada zamannya dan para peneliti sesudahnya, ada yang menganggapnya sebagai karya yang melecehkan ajaran agama, ada pula yang menyatakan tidak.

Satu hal yang selalu disebutkan dalam sumber-sumber di atas, ialah bahwa karya ini merupakan sebuah cerita perjalanan manusia ke surga dan neraka. Tokoh utamanya mewawancarai sejumlah penyair dari berbagai periode mulai zaman pra Islam, hingga zaman Abbasiyah. Tokoh-tokoh yang diwawancarai, ada yang di neraka ada pula yang di surga. Ada yang mendapat ampunan Tuhan ada pula yang sedang disiksa. Peristiwa-peristiwa yang digambarkan dalam karya ini mengundang para kritikus sastra dan tokoh agama untuk melakukan penelitian, baik terhadap karya *RG* maupun karya-karya al-

Ma'arrī yang lain, bahkan meluas ke segala sesuatu yang berhubungan dengan status keimanan dan ideologi al-Ma'arrī.

1.9 Sistematika Penulisan

Penelitian ini dibagi dalam enam bab. Bab pertama membahas tentang pendahuluan, yang terdiri dari latar belakang, permasalahan, tujuan, metodologi penelitian kerangka teori dan sistematika penulisan. Bab dua membahas analisis wacana, yang meliputi penjelasan tentang percampuran wacana dan jenis wacana yang dominan di dalam teks. Bab tiga membahas analisis sintaksis naratif yang meliputi penjelasan tentang urutan satuan cerita dan pengelompokan menurut pusat-pusat cerita. Bab empat, membahas analisis semantik yang terdiri dari analisis tokoh. Bab lima, membahas analisis verbal yang terdiri dari analisis isotopi, motif dan tema. Sedangkan bab enam adalah kesimpulan.

Disertasi ini dilengkapi dengan lampiran yang terdiri dari tiga bagian. Lampiran pertama (halaman 265-297) adalah kutipan teks berbahasa Arab yang dikutip langsung dari teks *RG*. Setiap kutipan dalam pembahasan disertasi ini diberi nomor urut, dan nomor halaman teks yang merujuk pada lampiran tersebut. Lampiran kedua yaitu Daftar Pengulangan Komponen Makna (isotopi) (halaman 298-303), dan lampiran ketiga adalah Daftar Urutan Satuan Teks (sekuen) (halaman 304-313).