

Volume 6 No. 2, Desember 2019
 P-ISSN: 2406-808X // E-ISSN: 2550-0686
<https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/ikhtibar>
<https://doi.org/10.32505/ikhtibar.v6i2.609>

KONSEP AL-MAHDI DALAM TEOLOGI SYI'AH DAN SUNNI

Muhammad Nuh Rasyid
 Institut Agama Islam Negeri Langsa
muhammadnuhrasyid@iainlangsa.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konsep Al-Mahdi di kalangan Syiah dan Sunni, latar belakang munculnya konsep Al-Mahdi di kalangan Syiah dan Sunni, dan implikasi konsep Al-Mahdi terhadap perilaku keagamaan di kalangan Syiah dan Sunni. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang Library Researh (Studi Kepustakaan) yaitu meneliti tentang konsep Al-Mahdi dalam Teologi Syiah dan Sunni. Adapun yang menjadi sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua bagian yaitu sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah buku-buku tentang Al-Mahdi yang ditulis dan beredar di kalangan Syiah dan Sunni serta buku tentang Syiah dan Sunni yang ditulis oleh para pakar.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa: (1) Paham Al-Mahdi dalam pandangan Syiah merupakan doktrin yang mengajarkan tentang adanya Imam sebagai juru selamat yang akan menyelamatkan umat manusia dari segala penindasan dan Imam tersebut berasal dari keturunan Ali ra. dan Fatimah ra. Sementara itu paham Mahdiisme di kalangan Sunni dipahami sebagai simbolis akan adanya para pembaharu yang akan datang untuk memperbaiki umat manusia dan ia bisa berasal dari keturunan mana saja, baik Ali ra. maupun yang lainnya, (2) Latar belakang munculnya paham Mahdiisme di kalangan Syiah, didominasi adanya faktor kekalahan politik pada masa lalu. Sementara itu, di kalangan Sunni paham Mahdiisme muncul sebagai tandingan terhadap paham Mahdiisme Syiah, dan (3) Implikasi paham Mahdiisme di kalangan Syiah adalah munculnya gerakan politik, sosial dan keagamaan pengikutnya. Sementara itu di kalangan Sunni, paham Mahdiisme memberikan harapan, akan tetap adanya manusia – baik sendiri atau bersama-sama – untuk memperbaiki umat manusia.

Kata Kunci: *Al Mahdi, Teologi, Sunni, Syi'ah*

Pendahuluan

Manusia sebagai makhluk berakal dan beragama tetap memiliki kebebasan berkehendak untuk menyatakan pikiran, ide, dan menentukan jalan hidupnya. Dalam kaitan ini Islam menjamin kebebasan tersebut dengan suatu pertanggungjawaban dalam

arti yang sebenarnya. Akidah tauhid yang merupakan sokoguru kesatuan bagi ummat Muslim yang diliputi oleh suasana persaudaraan, sejak zaman Nabi Saw., menjadi goyah terutama menjelang berakhirnya dekade kedua masa Khulafa'ur Rasyidin yaitu di akhir pemerintahan Khalifah 'Usman ibn 'Affan. Sebab utama goyahnya kesatuan ummat Muslim tersebut, berpangkal pada pertikaian politik yang bercorak keagamaan di antara kelompok-kelompok Muslim yang sedang bersaing. Peristiwa tersebut merupakan awal masa desintegrasi yang dalam perkembangan selanjutnya, terutama sesudah terbunuhnya khalifah ketiga, benar-benar mendorong lahirnya sekte-sekte dalam Islam dengan doktrin atau ajaran masing-masing yang berbeda-beda.

Kambuhnya semangat fanatisme golongan di satu pihak, dan munculnya sikap kultus individu terhadap diri 'Ali ibn Abi Talib dan Ahl al-Bait di pihak lain, tampaknya sangat berpengaruh terhadap lahirnya doktrin teologi kaum Syi'ah dalam penalaran sejarahnya.¹ Kekalahan mereka di bidang politik dan militer, selama pemerintahan Bani Umayyah dan Bani 'Abbasiyyah, yang menyebabkan banyak di antara para imam mereka menjadi korban politik, rupanya merupakan faktor penting yang mendorong lahirnya ide atau mitos tentang Imam Mahdi atau al-Mahdi al-Muntazar.

Keanekaragaman aspirasi politik dan doktrin yang dibawa oleh berbagai sekte dalam Islam itu, berdampak negatif sebagai akibat terjadinya akulturasi budaya dan keyakinan, sesudah meluasnya daerah kekuasaan Islam. Rupanya Alquran dan Sunnah Rasul tidak lagi dijadikan sebagai rujukan oleh sekian banyak aliran yang muncul waktu itu guna mencari titik temu. Akan tetapi sebaliknya, justru keduanya mereka jadikan sebagai dasar untuk menguatkan doktrin atau paham mereka masing-masing. Sikap demikian ini mendorong mereka kepada tindakan-tindakan yang ekstrem dan permusuhan dengan sesama Muslim, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh golongan Syi'ah maupun Ahmadiyah dalam mewujudkan dan menyebarkan ide serta pengaruh mereka masing-masing.

Paham Mahdi atau Mahdiisme, sebagaimana diketahui dalam sejarah, adalah ajaran yang meyakini akan datangnya seorang tokoh Juru Selamat atau Messias pada ummat yang tertindas, akibat merajalelanya kezaliman penguasa. Tokoh tersebut dikenal sebagai al-Mahdi yang ditunggu-tunggu. Gagasan tentang Mahdi tidak semata-mata dimonopoli oleh Islam, meskipun nama Mahdi itu merupakan nama Islam. Memang, gagasan tentang penyelamat terakhir merupakan suatu gagasan yang usianya setua agama itu sendiri.² Seperti dikutip oleh Henry Corbin, bahwa esoterisme Syi'ah mengajarkan hierarki mistis yang tidak kasat mata. Ide dasarnya yang paling khas adalah *gaiban (gaybah)* atau absennya imam.³ Ide hierarki semacam ini identik—untuk tidak mengatakan sama—dengan berbagai agama yang menguasai dunia, seperti Hindu, Budha, Kristen, Zoroaster dan Islam, bahwa terdapat petunjuk tentang orang yang akan datang selaku juru selamat bagi umat manusia. Agama-agama ini biasanya memberi kabar gembira tentang kedatangan “sang juru selamat”, meskipun tentunya terdapat perbedaan tertentu dalam

¹Ahmad Muhammad Subki, *Nazariyat al-Imamat lada al-Syi'ah Isna Asyariyah Tahlil al-Falsafi li al-Qaidah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.), hal. 40.

²Mohammad Saeed Bahmanpour, “Prawacana” dalam Oliver Leaman, *Pemerintahan Akhir Zaman*, terj. 'Ali Yahya (Jakarta: al-Huda, 2005), hal. xvi.

³Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. M. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 16.

perinciannya, yang bisa diketahui apabila diadakan perbandingan yang cermat tentang agama-agama ini.

Paham yang millenaristis ini, juga pernah muncul di Indonesia sekitar abad XIX-XX, khususnya di Jawa pada masa pemerintahan kolonial Belanda. Tokoh gerakan tersebut oleh sebagian masyarakat Jawa dikenal pula dengan nama Ratu Adil.⁴ Dengan demikian, corak gerakan Mahdiisme dapat dikatakan sebagai modus gerakan masyarakat belum maju yang tertindas serta mengalami perubahan tata sosial yang drastis untuk melakukan protes sosial terhadap penguasa yang lalim guna memperoleh kejayaan mereka kembali. Lahirnya Mahdiisme juga bermula dan protes-protes sosial sebagai akibat pergolakan politik yang didorong oleh ambisi ingin merebut kekuasaan dari sekian banyak kelompok Muslim yang saling bermusuhan pada permulaan sejarahnya.

Dari serangkaian kegagalan pemberontakan bersenjata yang dimotori oleh kaum Syi'ah selama kurang lebih dua abad lamanya, mereka mengalami kekecewaan yang mendalam, kekalahan serta penderitaan yang beruntun, dan selalu menjadi korban kekerasan lawan-lawan politiknya. Di samping itu, tidak sedikit di antara para imam mereka menjadi korban kekerasan politik; dan ini menyebabkan kecintaan mereka kepada imam-imam tersebut semakin mendalam. Keadaan seperti inilah yang menyebabkan kaum Syi'ah mudah mencerna *'aqidah ar-raj'ah* dan masalah *al-gaibah*, dua masalah yang tampaknya merupakan faktor dominan dalam mempercepat proses lahirnya sikap menunggu-nunggu kehadiran kembali para imam mereka yang telah wafat atau yang tidak mereka akui kematiannya.⁵

Kepercayaan seperti ini tidak dikenal oleh umat Muslim sebelumnya. Oleh karena itu, doktrin Mahdiisme, yang semula lahir sebagai penggerak gerakan keagamaan yang bersifat politis, berkembang menjadi doktrin teologi yang eskatologis. Paham Mahdiisme ini semakin luas pengaruhnya dan bahkan akhirnya menjadi milik berbagai aliran dalam Islam.⁶

Paham Mahdi semula muncul di kalangan Syi'ah Kaisaniyyah, aliran ini berkeyakinan bahwa Muhammad ibn Hanafiyah adalah al-Mahdi al-Muntazar. Menurut keyakinan mereka, dia masih hidup dan tinggal di bukit Radwa, dan kehadirannya kembali senantiasa mereka tunggu. Dalam hubungan ini timbul pertanyaan, mengapa paham Mahdi ini tidak tumbuh di kalangan kaum Khawarij? Jawaban terhadap pertanyaan ini cukup jelas: bahwa kaum Khawarij tidak mengenal *'aqidah ar-raj'ah* dan *al-gaibah*, sekalipun sekte tersebut juga mengalami nasib yang sama dengan nasib kaum Syi'ah.

Selanjutnya paham Mahdi ini pun muncul di kalangan sekte Syi'ah al-Jarudiyyah. Para pengikut keyakinan sekte ini selalu menunggu kehadiran kembali imam mereka, Muhammad ibn 'Abdullah, atau yang dikenal dengan sebutan an-Nafsuz-Zakiyyah, sebagai al-Mahdi.⁷

Di kalangan Syi'ah Imamiyyah, terdapat dua kelompok pengikut paham Mahdi yang besar pengaruhnya dan terkenal dalam sejarah, yaitu sekte Syi'ah Sab'iyyah (Syi'ah Tujuh) atau yang dikenal dengan Syi'ah Isma'iliyyah atau Syi'ah Batiniyyah, dan kedua adalah sekte Isna 'Asyariyyah (Syi'ah Duabelas). Dalam merealisasikan ide kemahdiannya kedua aliran tersebut tampaknya terdapat perbedaan yang cukup

⁴Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hal. 57.

⁵*Ibid.*, hal. 20.

⁶*Ibid.*

⁷Corbin, *Imajinasi*, hal. 31.

menonjol. Jika kemahdian Syi'ah Isma'iliyyah lebih bersifat realistik, maka kemahdian Syi'ah Isna 'Asyariyyah lebih bersifat idealis. Menurut sekte yang disebut pertama, al-Mahdi itu telah mengejawantah pada diri Abdullah ibn Muhammad, dan ia berhasil membentuk dinastinya di Magrib (Afrika), sedangkan menurut sekte yang disebut kedua, al-Mahdi itu terjelma pada diri Muhammad ibn Hasan al-'Askari (Imam keduabelas) sesudah ia dinyatakan hilang secara misterius dan dinyatakan pula sebagai yang ditunggu-tunggu tanpa batas waktu tertentu.

Masalah Mahdi tersebut di atas, rupanya tidak disinggung sama sekali baik dalam Alquran maupun dalam Hadis, sebagaimana dikenal dalam sejarah.⁸ Akan tetapi, bagi kaum Syi'ah, hadis-hadis Mahdiyyah yang terdapat di dalam kitab-kitab Sunan mereka pandang sebagai hadis mutawatir (otentik). Oleh sebab itu aliran ini menjadikan paham Mahdi sebagai prinsip keyakinan. Mereka beranggapan bahwa seorang Muslim yang menolak Mahdi, berarti Islamnya belum benar. Sikap dan anggapan seperti ini sering menimbulkan perselisihan dan permusuhan.

Di pihak lain, ternyata paham al-Mahdi juga masuk dalam teologi Sunni (Ahlu Sunnah wal Jamaah). Meskipun berbeda dengan teologi Syiah, paham al-mahdi di kalangan Sunni juga berbicara tentang adanya juru selamat yang akan menyelamatkan dunia dari kejahatan dan kemaksiatan.

Berdasarkan uraian di atas, maka konsep Al-Mahdi dalam teologi Sunni perlu dikaji lebih lanjut dan peneliti merasa tertarik untuk menuangkannya dalam penelitian dengan judul: *Konsep Al-Mahdi dalam Teologi Sunni*.

Latar Belakang Lahirnya Paham Syi'ah dan Sunni

Sunni

Sejarah Sunni dimulai ketika ricuhnya perpolitikan yang mengatasnamakan Islam. Nabi Muhammad wafat sebelum menunjuk pengganti. Oleh karena itu, terjadi konflik tentang siapa yang paling pantas menggantikan beliau sebagai khalifah. Setelah ketegangan dan tarik-ulur selama dua hari sehingga menunda pemakaman jasad Nabi Muhammad, ditunjuklah Abu Bakar as-Shiddiq sebagai khalifah.⁹ Penunjukan ini tidak memuaskan beberapa kalangan. Bahkan, kalangan yang mengklaim bahwa Ali bin Abi Thalib lebih sah menjadi khalifah kemudian memisahkan diri dan membentuk Syiah.

Sementara itu, golongan yang lebih umum, kemudian disebut Sunni. Golongan ini hingga saat ini terbagi dalam empat mazhab berbeda. Yang perlu dicatat, empat mazhab tersebut tidak menandakan perpecahan. Perbedaan empat mazhab hanya terletak pada masalah-masalah yang bersifat "abu-abu", tidak diterangkan secara jelas oleh Alquran atau hadis seiring dengan kemajuan zaman dan kompleksitas hidup muslim.¹⁰

Empat Imam utama Sunni yaitu Imam Abu Hanifah, Imam Syafii, Imam Malik, dan Imam Ahmad bin Hambal. Mereka sama-sama mengambil ijtihad (upaya) dalam menyelesaikan masalah yang bersifat "abu-abu" tersebut.¹¹

Adapun empat mazhab Sunni adalah sebagai berikut:

a. Mazhab Hanafi

⁸Dwight M. Donaldson, *'Aqidah asy-Syi'ah* (Mesir: Matba'ah as-Sa'adah, tt.), hal. 231.

⁹Dewan Redaksi, *Ensiklopedi*, hal. 521.

¹⁰*Ibid.*

¹¹*Ibid.*, hal. 522.

Mahzab ini didirikan oleh Imam Abu Hanifah. Mahzab ini diikuti oleh 45% muslim dunia; jumlah yang paling besar di dunia. Penganut mahzab Hanafi kebanyakan terletak di Asia Selatan dan Asia Tengah. India, Libanon, dan Pakistan termasuk negara-negara yang berkiblat pada Imam Abu Hanifah.

b. Mahzab Syafi'i

Mahzab ini didirikan oleh Imam Syafi'i. Jumlah pengikutnya mencapai 28% muslim dunia. Umat Islam negara kita, Indonesia, dan beberapa negara Asia Tenggara lainnya (Malaysia, Brunei, Thailand, Singapura) berbasis pada mahzab ini.

c. Mahzab Maliki

Mahzab ini didirikan oleh Imam Malik. Penganutnya tersebar luas di daerah Afrika Barat dan Utara. Jumlah pengikutnya mencapai 20% muslim.

d. Mahzab Hanbali

Mahzab ini digagas oleh murid Imam Ahmad bin Hanbal. Meskipun hanya dianut oleh 5% muslim dunia, mahzab inilah yang dipegang oleh negara Arab Saudi. Yang menarik, Arab Saudi yang didirikan oleh Klan Saud termasuk dalam negara yang juga berpegang teguh pada sikap eksklusif Wahhabiyah, yang kadang dikaitkan dengan "terorisme Islam".¹²

Kemudian daripada itu, dalam peta politik Islam, Sunni adalah kelompok mayoritas yang selalu memegang supremasi kekuasaan. Pemikiran politik Sunni sering dijadikan sebagai alat legitimasi bagi kekuasaan yang sedang berkembang di dunia Islam. Beberapa tokoh Sunni merumuskan pemikiran politik mereka yang cenderung bersifat akomodatif terhadap kekuasaan dan pro pada status quo. Pandangan mereka yang bersifat khalifah sentris adalah ciri umum paradigma politik Sunni. Kepala negara atau khalifah memegang peranan penting dan memiliki kekuasaan yang sangat luas. Rakyat dituntut untuk mematuhi kepala negara, bahkan di kalangan sebagian pemikir Sunni kadang-kadang sangat berlebihan. Biasanya mereka mencari dasar legitimasi keistimewaan kepala negara atas rakyatnya pada Al-Quran dan Hadis Nabi Saw. Di antaranya yang mereka jadikan landasan adalah surat al-Nisa, 4:59 yang memerintahkan umat Islam untuk patuh kepada Allah, Rasul-Nya dan *ulu al-amr* di antara mereka. Selain itu juga surat al-An'am, 6:165 yang menyatakan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di bumi dan melebihkan sebagian atas yang lain.

Keberadaan kelompok Sunni dimulai sejak berakhirnya pemerintahan *al-Khulafa' al-Rasyidun*. Selain dinamakan Sunni, kelompok ini juga dikenal dengan nama *ahl al-hadis wa al-sunnah*, *ahl al-haqq wa al-sunnah* dan *ahl al-haqq wa al-din wa al-jama'ah*.¹³ Secara sederhana dapat dikatakan bahwa paham Sunni adalah paham yang berpegang teguh pada tradisi salah satu mazhab dari mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) dalam bidang fikih; ajaran Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi dalam bidang teologi; ajaran al-Junaid dan al-Ghazali dalam bidang tasawuf¹⁴ serta ajaran/pemikiran kelompok mayoritas ulama seperti al-Mawardi, al-Ghazali serta Ibn

¹² Syarafuddin Al-Musawi, *Dialog Sunnah dan Syi'ah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1983), hal. 23.

¹³ Muhammad Amin Suma, "Kelompok dan Gerakan," dalam Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 358; lihat juga Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 64-65.

¹⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hal. 149.

Taimiyah dalam bidang politik (*siyasa*). Istilah Sunni dikenal pemakaiannya dalam konteks politik dan untuk membedakannya dengan kelompok-kelompok politik lain seperti Khawarij dan Syi'ah.

Setelah Nabi Saw. wafat terjadi perdebatan di kalangan umat Islam tentang siapa yang akan menggantikan beliau sebagai pemimpin umat Islam. Sebelum wafat Nabi tidak memilih dan menunjuk tentang siapa penggantinya kelak. Akhirnya, dalam sebuah pertemuan di Saqifah Bani Sa'idah, terpilihlah Abu Bakar sebagai pengganti Nabi. Setelah itu berturut-turut terpilih Umar ibn al-Khattab, Usman ibn Affan dan Ali ibn Abi Thalib sebagai pemimpin umat Islam. Mereka kemudian dikenal sebagai Khulafa al-Rasyidin.

Setelah berakhir masa khalifah yang empat tersebut, naiklah Mu'awiyah yang membangun Dinasti Bani Umayyah. Namun naiknya Mu'awiyah mendapat tantangan dari sebagian umat Islam yang mendukung Ali (Syi'ah) dan kelompok sempalan Khawarij. Akhirnya pada periode awal umat Islam terpecah menjadi tiga kelompok, yaitu mayoritas pendukung Mu'awiyah yang kemudian dikenal dengan jamaah (Sunni), pendukung Ali (Syi'ah dan Khawarij. Dalam perkembangan selanjutnya, kelompok Sunnilah yang paling mendominasi peredaran politik Islam.

Sebagai kelompok mayoritas, ciri umum pemikiran politik Sunni ditandai oleh pandangan mereka tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, khalifah sentris atau kewajiban taat kepada kepala negara, pengutamaan suku Quraisy sebagai khalifah, penolakan terhadap oposisi dan akomodatif terhadap kekuasaan. Pandangan-pandangan demikian akhirnya melahirkan prinsip lebih mengutamakan keharmonisan dalam politik Islam.

Dalam pandangan tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, menurut tokoh Sunni, al-Mawardi, negara dibentuk untuk menggantikan posisi kenabian dalam rangka memelihara agama dan mengatur kehidupan dunia.¹⁵ Pelembagaan negara merupakan *fardhu kifayah* berdasarkan ijma' ulama. Pandangan al-Mawardi ini didasarkan atas realitas sejarah *al-Khulafa' al-Rasyidun* dan khalifah-khalifah sesudah mereka, baik Bani Umayyah maupun Bani Abbas, yang merupakan lambang kesatuan politik umat Islam. Pandangan al-Mawardi ini juga sejalan dengan kaidah ushul fiqh *ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib* (suatu kewajiban tidak sempurna terpenuhi kecuali melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat tersebut juga wajib dipenuhi). Artinya, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah wajib, maka mendirikan negara sebagai sarana menciptakan kemaslahatan tersebut juga wajib.

Pendapat al-Mawardi di atas juga sejalan dengan pemikiran al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Di sinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, lanjut al-Ghazali, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akhirat kelak. Berdasarkan pandangan di atas al-Ghazali berpendapat bahwa kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara bukanlah berdasarkan pertimbangan rasio, melainkan berdasarkan kewajiban agama (Syar'i). Hal ini dikarenakan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan akhirat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar.¹⁶

¹⁵ Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.tp.), hal. 5.

¹⁶ Al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk fî Nâshihât al-Mulûk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, (Bandung: Mizan, 1994), h. 136; lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hal. 74-76.

Berbeda dengan dua pemikir Sunni di atas, Ibn Taimiyah berpendapat bahwa mengatur urusan umat memang merupakan kewajiban agama yang terpenting, tetapi hal ini tidak berarti pula bahwa agama tidak dapat hidup tanpa negara.¹⁷ Ibn Taimiyah menolak landasan *ijma`* sebagai alasan pembentukan negara seperti dalam pandangan al-Mawardi. Ia lebih menggunakan pendekatan sosiologis. Menurut Ibn Taimiyah, kesejahteraan manusia tidak dapat tercapai kecuali hanya dalam satu tatanan sosial di mana setiap orang saling bergantung dan membutuhkan antara satu dengan yang lainnya. Bagi Ibn Taimiyah, penegakan institusi negara bukanlah atas dasar agama, melainkan hanya kebutuhan praktis saja.

Dalam masalah kedua, semua pemikir Sunni yang menjadi objek penelitian ini sepakat tentang pentingnya kepatuhan kepada kepala negara. Mereka menganggap kepala negara sebagai sosok sentral dalam pemerintahan Islam. Otoritasnya tidak boleh digugat dan perintahnya tidak boleh dibantah. Dalam batas-batas tertentu bahkan kepatuhan ini bersifat mutlak.

Al-Mawardi memulai pendapatnya tentang kepatuhan kepada kepala negara dengan proses pemilihan kepala negara. Menurut al-Mawardi, pemilihan kepala negara harus memenuhi unsur *ahl al-ikhtiyar* (orang yang berhak memilih) dan *ahl al-imamah* (orang yang berhak menduduki jabatan kepala negara). Unsur pertama harus memenuhi kualifikasi adil, mengetahui dengan baik kandidat kepala negara serta mempunyai wawasan yang luas dan kebijakan, sehingga dapat mempertimbangkan hal-hal yang terbaik untuk negara. Kemudian, calon kepala negara harus memenuhi tujuh persyaratan, yaitu adil, memiliki ilmu yang memadai untuk berjihad, sehat panca indranya, punya kemampuan menjalankan perintah agama demi kepentingan rakyat, berani melindungi wilayah kekuasaan Islam, berjuang memerangi musuh serta berasal dari keturunan Quraisy.

Pemilihan kepala negara ini diawali dengan adanya kontrak antara *ahl al-ikhtiyar* dan *ahl al-imamah* ini. Dari kontrak ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik antara kepala negara sebagai pemegang amanah dan rakyat sebagai pemberi amanah. Kepala negara wajib menjalankan pemerintahannya dengan baik dan sesuai dengan ajaran-ajaran agama. Sebagai balasannya, kepala negara berhak mendapatkan kepatuhan dari rakyat. Di sisi lain, rakyat yang telah memberikan bai`at mereka atas kepala negara wajib taat kepada kepala negara. Kewajiban taat ini tidak terbatas hanya untuk kepala negara yang baik dan adil, tetapi juga untuk kepala negara yang jahat.

Al-Mawardi melandaskan pandangannya pada surat al-Nisa' ayat 49 yang mewajibkan umat Islam taat kepada Allah, Rasul-Nya dan ulul amri di antara mereka. Selain itu, al-Mawardi juga mengutip hadis Nabi dari Abu Hurairah, "*Kelak akan ada pemimpin-pemimpin kamu sesudahku, baik yang adil maupun yang jahat. Dengarkan dan taatilah mereka sesuai dengan kebenaran. Kalau mereka baik, maka kebaikan itu untuk kamu dan mereka. Jika mereka jahat, maka akibat baiknya untuk kalian dan kejahatannya akan kembali kepada mereka.*"

Ibn Taimiyah mengembangkan konsep *ahl al-syaukah* dalam teori politiknya. Menurut Ibn Taimiyah, *ahl al-syaukah* ini merupakan orang-orang yang berasal dari

¹⁷ Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar`iyah fî Ishlâh al-Râ`i wa al-Ra`iyyah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1969), hal. 161.

berbagai kalangan dan kedudukan yang dihormati dalam masyarakat. *Ahl al-syaukah* inilah yang memilih kepala negara dan melakukan bai`at yang kemudian diikuti oleh rakyat. Seseorang tidak dapat menjadi kepala negara tanpa dukungan dari *ahl al-syaukah*.

Al-Ghazali juga merumuskan syarat-syarat kepala negara secara rinci. Menurutnya, kepala negara harus memenuhi kualifikasi dewasa, otak yang sehat, merdeka, laki-laki, keturunan Quraisy, memperoleh hidayah dan ilmu pengetahuan serta wara'. Bagi al-Ghazali, karena kekuasaan kepala negara tidak datang dari rakyat, seperti pendapat al-Mawardi, tetapi dari Tuhan, maka kekuasaan kepala negara adalah suci dan tidak boleh dibantah. Kepala negara menempati posisi sentral dalam negara.¹⁸

Berbeda dengan al-Mawardi dan al-Ghazali yang merumuskan kualifikasi kepala negara secara rinci, Ibn Taimiyah hanya menetapkan syarat kejujuran (*amanah*) dan kewibawaan atau kekuatan (*quwwah*) bagi seorang kandidat kepala negara dan tidak memutlakkan suku Quraisy. Indikasi kejujuran seseorang dapat dilihat dari ketakwaannya kepada Allah, ketidakbersediaannya menjual ayat-ayat Allah demi kekayaan duniawi dan kepentingan politik praktis serta sikap tidak takutnya kepada manusia selama ia berada dalam kebenaran. Untuk mendukung pendapatnya, Ibn Taimiyah mengutip ayat Al-Quran surat al-Nisa', 4:58, yang memerintahkan umat Islam untuk menyerahkan amanah kepada yang berhak menerimanya.

Sementara syarat *quwwah* memegang peranan penting dalam konsepsi politik Ibn Taimiyah, karena seorang kepala negara adalah pembimbing dan pengayom masyarakat. Tugas dan tanggung jawabnya sangat berat dengan otoritas tertinggi yang diperolehnya dalam masyarakat. Menurutnya, kewajiban kepala negara adalah menegakkan institusi *amar ma'ruf nahy munkar*, sehingga hal-hal yang dikehendaki Allah dapat terwujud dalam kehidupan umat Islam dan hak-hak individu terjamin dalam masyarakat.

Kelanjutan dari pendapat Ibn Taimiyah ini adalah penekanannya terhadap kepatuhan rakyat pada kepala negara. Memang, sebagaimana halnya al-Mawardi, Ibn Taimiyah memandang figur kepala negara memegang posisi penting dalam negara. Sebagai pemimpin umat Islam, kepala negara harus ditaati, bahkan sekalipun zalim. Menurut Ibn Taimiyah, sebuah masyarakat yang enam puluh tahun dipimpin oleh kepala negara yang zalim lebih baik daripada masyarakat tanpa negara dan pimpinan, meskipun hanya semalam.

Dari pemikiran tentang kekuasaan kepala negara di atas, ketiga ulama Sunni ini merumuskan pemikiran bahwa tidak boleh ada oposisi atau perlawanan terhadap kepala negara. Al-Mawardi menyatakan hadis Nabi, seperti dikutip di atas untuk mendukung pendapatnya bahwa kepala negara bersifat mutlak kekuasaannya. Melakukan oposisi, meskipun al-Mawardi mengembangkan teori kontrak sosial, adalah hal yang dilarang. Hal yang sama juga ditegaskan oleh al-Ghazali. Bagi *Hujjah al-Islam* ini, wajib hukumnya atas rakyat dari tingkat mana pun untuk taat mutlak kepada kepala negara dan melaksanakan perintahnya.

Larangan oposisi dalam pemikiran politik Sunni klasik ini lebih didasarkan pada akibat buruk yang mungkin terjadi dalam masyarakat. Sangat mungkin timbul suasana *chaos* dalam negara bila rakyat melakukan oposisi terhadap kepala negara. Karena itu, bagi mereka, menghindarkan kekacauan yang lebih besar merupakan hal yang perlu diambil.

¹⁸ Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunah al-Nabawiyah II*, (Riyadh : Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.t.), hal. 209.

Lebih baik dalam suasana pemerintahan yang despotik, umpamanya, namun masyarakat tidak bergolak, daripada menolak kepemimpinannya sehingga menimbulkan gejolak dalam masyarakat. Bagi ketiga pemikir Sunni ini, kepala negara adalah bayang-bayang Allah di muka bumi.

Syi'ah

Masalah khalifah sesudah Rasul wafat, merupakan fokus perselisihan diantara tiga golongan besar, yaitu: Golongan Ansar, Muhajirin, dan Bani Hasyim. Selain itu, sebenarnya masih ada kelompok terselubung yang cukup potensial dalam mewujudkan ambisinya sebagai penguasaan tunggal, ialah golongan Bani Umayyah. Sikap golongan terakhir ini, tercermin pada sikap tokoh utamanya yaitu Abu Sufyan yang enggan membai'at Khalifah Abu Bakr, sekembalinya dari Saqifah menuju masjid Nabawi bersama-sama dengan ummat Islam lain, sebagai yang dilakukan oleh kaum Bani Hasyim.¹⁹

Prakarsa pemilihan khalifah di Saqifah yang dimotori oleh Sa'ad ibn 'Ubadah adalah benar-benar menggugah kembali bangkitnya semangat fanatisme golongan dan permusuhan antar suku yang pernah terjadi sebelum Islam. Kiranya dapat dipahami bahwa pemilihan khalifah tersebut, tanpa keikutsertaan 'Ali sebagai wakil Bani Hasyim, tampaknya membawa kekecewaan mereka yang menginginkan hak legitimasi kekhilafahan di tangan 'Ali, yang saat itu sedang mengurus jenazah Nabi. Mereka beralasan bahwa 'Ali adalah lebih berhak dan lebih utama menggantikannya, karena dia adalah menantunya, dan selain itu ia juga seorang yang mula-mula masuk Islam sesudah Khadijah, istri Rasulullah. Selanjutnya tak seorang pun yang mengingkari perjuangan, keutamaan, dan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Di antara mereka yang berpendapat demikian adalah salah seorang dari golongan Ansar yaitu Munzir ibn Arqam, ia menyatakan dalam suatu pertemuan di Saqifah: "... Kami tidak menolak keutamaan orang-orang yang kalian sebutkan (Abu Bakr, Umar, dan Ali), sebenarnya ada di antara mereka itu, seorang yang seandainya ia menuntut (kekhilafahan), tak seorang pun yang akan menentanginya ('Ali ibn Abi Talib).²⁰

Peristiwa pembaiatan Abu Bakr pada tahun 12 H (634 M), tanpa sepengetahuan 'Ali, tampaknya melahirkan berbagai pendapat yang kontroversial tentang siapa diantara tokoh-tokoh sahabat itu yang lebih berhak menduduki jabatan khalifah. Selain itu, juga merupakan awal terbentuknya pemikiran golongan ketiga yakni Bani Hasyim, di samping golongan Muhajirin dan Ansar. Oleh karenanya tidak mengherankan jika saat itu ada orang yang ingin membai'at 'Ali ibn Abi Talib. Keinginan tersebut secara tegas ditolak 'Ali dan sebagai akibatnya, para pendukung 'Ali menunda-nunda pembaiatan mereka pada Khalifah Abu Bakr.²¹

Memang benar, bahwa sesudah 'Ali membaiat Khalifah pertama ini, isu politik tentang hak legitimasi Ahlul-Bait, sebagai pewaris kekhilafahan sesudah Nabi, berangsur-angsur mereda sampai berakhirnya masa pemerintahan Khalifah Umar ibn Khattab. Peredaan isu politik ini, mungkin sekali disebabkan oleh keberhasilan kedua khalifah

¹⁹Shiddiqi Nouruzzaman, *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: Bidang Penerbit Pusat Latihan Penelitian Pengembangan Masyarakat, 1985), hal. 23.

²⁰Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), hal. 432.

²¹*Ibid.*

tersebut dalam mempersatukan potensi ummat Islam untuk menghadapi musuh-musuh baru yang bermunculan saat itu.

Munculnya Bani Umayyah dalam pemerintahan ‘Usman, sebagai kekuatan politik baru, telah mengundang reaksi keras ummat Islam, terhadap kebijaksanaan Khalifah, terutama sesudah enam tahun yang terakhir pemerintahannya. Kelemahan khalifah ketiga ini terletak pada ketidakmampuannya membendung ambisi kaum kerabatnya yang dikenal sebagai kaum aristokrat Mekkah yang selama 20 tahun memusuhi Nabi. Sebagai akibatnya, isu politik tentang hak legitimasi Ahlul-Bait memanas kembali.²²

Sebagaimana diketahui dalam sejarah, tindakan politik Khalifah yang memberhentikan para gubernur yang diangkat oleh Khalifah ‘Umar, dan mengangkat gubernur-gubernur baru dari keluarga ‘Usman sendiri, rupanya membawa kekecewaan dan keresahan ummat secara luas. Seperti: Pengangkatan Marwan ibn Hisyam sebagai sekretaris Khalifah, Mu’awiyah sebagai Gubernur Syria, ‘Abdullah ibn Sa’ad ibn Surrah sebagai wali di Mesir, dan ia masih saudara seibu dengan Khalifah, dan Walid sebagai Gubernur Kufah. Mereka dikenal sebagai penguasa yang lebih berorientasi pada kepentingan pribadi dan kelompoknya, daripada berorientasi pada kepentingan dan aspirasi rakyat. Sikap politik seperti ini tampaknya merupakan faktor penyebab timbulnya protes-protes sosial yang keras yang sangat kurang menguntungkan pada pemerintahannya sendiri.²³

Setelah ‘Usman wafat, ‘Ali adalah calon utama untuk menduduki jabatan khalifah. Pembaiatan khalifah kali ini, segera mendapat tantangan dari dua orang tokoh sahabat yang berambisi menduduki jabatan penting tersebut. Kedua tokoh itu adalah Talhah dan Zubair yang mendapat dukungan dari Aisyah, untuk mengadakan aksi militer yang dikenal dengan perang Jamal. Akhirnya kedua tokoh tersebut terbunuh, sedangkan ‘Aisyah, oleh Khalifah ‘Ali dikembalikan ke Madinah.²⁴

Aksi militer tersebut, tampaknya sebagai akibat kegagalan kedua tokoh itu dalam memenuhi ambisinya. Di samping itu, keduanya merasa dipaksa oleh sekelompok orang dari Kufah dan Basrah untuk membaiat ‘Ali, di bawah ancaman pedang terhunus. Alasan terakhir ini rupanya dijadikan alasan baru untuk menuntut Khalifah, mereka berjanji akan taat dan patuh, jika Khalifah menghukum semua orang yang terlibat dalam peristiwa pembunuhan Usman ibn ‘Affan. Tuntutan tersebut senada dengan tuntutan Mu’awiyah, yaitu agar Khalifah ‘Ali mengadili Muhammad ibn Abu Bakr, anak angkatnya, yang mereka pandang sebagai biang keladi peristiwa terbunuhnya ‘Usman. Dengan demikian, Khalifah ‘Ali dihadapkan pada posisi yang cukup sulit di awal pemerintahannya.²⁵

Tampaknya tuntutan Talhah dan Zubair tersebut, dipolitisasikan oleh Muawiyah untuk memojokkan ‘Ali, yang dipandang sebagai saingan utamanya. Untuk membangkitkan semangat antipati dan permusuhan terhadap Khalifah ‘Ali, Mu’awiyah menggantungkan baju ‘Usman yang berlumuran darah beserta potongan jari istrinya, yang dibawa lari dari Madinah ke Syria oleh Nu’man ibn Basyar. Posisi ‘Ali yang sulit ini, ditambah lagi dengan tindakan pemecatannya terhadap Gubernur Damaskus, Mu’awiyah ibn Abi Sufyan, adalah sebagai faktor yang mempercepat berkobarnya perang Siffin.

²²Ahmad Amin, *Dhuha Islam*, Juz 3, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1971), hal. 173.

²³*Ibid.*

²⁴ Mahmoud M Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim*, terj. Munir A. Mu’in (Bandung: Mizan, 2004), hal. 21-22.

²⁵*Ibid.*

Perang ini mengakibatkan munculnya golongan Khawarij, musuh 'Ali yang paling ekstrem, sesudah terjadinya upaya perdamaian dari pihak Mu'awiyah dengan ber-tahkim pada al-Quran, setelah pasukannya terdesak oleh pasukan 'Ali di bawah panglima Malik al-Astar. Siasat licik Mu'awiyah yang dimotori oleh 'Amr ibn 'Ash ini, sebenarnya telah diketahui oleh Ali. Sayang sekali usaha menghadapi siasat licik ini terhalang oleh sebagian besar pasukannya sendiri yang memaksanya menerima tawaran damai tersebut. Akhirnya, kedua belah pihak sepakat untuk berdamai, dan masing-masing harus diwakili oleh seorang juru runding. Pihak Mu'awiyah diwakili oleh 'Amr ibn 'Ash, sedangkan pihak 'Ali diwakili Abu Musa al-Asy'ari.²⁶

Kekalahan diplomasi pihak 'Ali di Daumatul-Jandal, sebagaimana dalam penuturan sejarah, adalah disebabkan oleh sikap Abu Musa yang amat sederhana dan mudah percaya kepada siasat 'Amr. Bahkan menurut pendapat Syed Amir 'Ali, Abu Musa ini secara diam-diam memusuhi 'Ali. 'Amr ibn 'Ash tampaknya dengan mudah meyakinkan Abu Musa, bahwa untuk kejayaan ummat Islam, 'Ali dan Mu'awiyah harus disingkirkan. Dengan perangkap 'Amr ini Abu Musa sebagai wakil yang lebih tua, dipersilakan naik mimbar lebih dahulu guna mengumumkan hasil perundingan mereka, dan secara sungguh-sungguh Abu Musa menyatakan pemecatan 'Ali sedangkan 'Amr yang naik mimbar kemudian, menyatakan kegembiraannya atas pemecatan 'Ali tersebut, kemudian ia mengangkat Mu'awiyah sebagai penggantinya. Sekalipun pihak 'Ali kalah total, namun 'Ali tetap memegang jabatan khalifah sampai ia terbunuh di mesjid Kufah, oleh seorang Khawarij bernama Ibn Muljam, tahun 41 H/661 M.²⁷

Pembelotan kaum Khawarij yang disebabkan oleh peristiwa tahkim atau arbitrase antara 'Ali dengan Mu'awiyah, semakin mempersulit dan memperlemah posisi Khalifah 'Ali terutama sekali sesudah penumpasan pasukan 'Ali terhadap kaum separatis ini di Nahrawan. Perang di Nahrawan, menyebabkan dendam mereka semakin memuncak terhadap Khalifah. Dalam hubungan ini, Donaldson menjelaskan bahwa kaum Khawarij membentuk pasukan berani mati yang terdiri: 'Abdur-Rahman ibn Muljam untuk membunuh 'Ali, Hajjaj ibn 'Abdullah as-Sarimi untuk membunuh Mu'awiyah, dan Zadawaih untuk membunuh 'Amr ibn 'As. Akan tetapi, dua petugas yang disebut belakangan ini gagal mencapai maksudnya. Dengan demikian, posisi Mu'awiyah semakin kuat.²⁸

Dalam menghadapi dilema politik 'Ali lebih tampak sebagai seorang panglima perang daripada sebagai seorang politikus. Ia lebih suka menempuh jalan kekerasan, sekalipun harus banyak memakan korban, sedangkan dengan jalan diplomasi yang pernah ditempuhnya, ia tampak lebih banyak didikte oleh pihak lawan. Tipe perjuangan 'Ali ini rupanya dikembangkan oleh sekte Syi'ah Zaidiyah.

Para pendukung dan pengikut setia Khalifah 'Ali apabila dilihat dari aspek akidah mereka, tidak jauh berbeda dengan akidah ummat Islam pada umumnya saat itu. Sudah barang tentu, mereka belum mengenal sama sekali apalagi memiliki doktrin-doktrin seperti yang dimiliki oleh kaum Syi'ah sebagaimana yang kita kenal dalam sejarah, selain pendirian mereka bahwa 'Ali lebih utama memangku jabatan Khalifah sesudah Nabi.

²⁶“Pendahuluan” dalam Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. M. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 26.

²⁷Dwight, M. Donalson, *'Aqidah as-Syi'ah*, terj. dalam Bahasa Arab, (Mesir: Maktabah as-Sa'adah, tt.), hal. 34.

²⁸*Ibid.*, hal. 35.

Jumlah mereka relatif lebih kecil. Dengan demikian, pengikut setia 'Ali dalam mencapai cita-cita perjuangannya saat itu belum berorientasi pada suatu doktrin tertentu, maka saat itu dapat dikatakan bahwa Syi'ah belum lahir. Ini berbeda dengan aliran Khawarij, semboyan: "Tiada hukum yang wajib dipatuhi selain hukum Allah," sejak keberadaan sekte ini, telah dijadikan sebagai doktrin dan pengikutnya selalu berorientasi pada ajaran itu. Oleh karenanya dipertanyakan, kapan lahirnya Syi'ah itu?²⁹

Mengenai lahirnya Syi'ah, terdapat beberapa pendapat yang kontroversial. Pendapat al-Jawad yang dikutip oleh Abu Bakar Atjeh dalam bukunya *Perbandingan Mazhab Syi'ah*, menjelaskan bahwa lahirnya Syi'ah adalah bersamaan dengan lahirnya nas (hadis) mengenai pengangkatan 'Ali ibn Abi Talib oleh Nabi Saw. sebagai khalifah sesudahnya nas yang dimaksud antara lain, mengenai kisah perjamuan makan dan minum yang diselenggarakan oleh Nabi Saw. di rumah pamannya, Abu Talib, yang dihadiri oleh 40 orang sanak keluarganya.³⁰ Dalam perjamuan itu beliau menyatakan: "...Inilah dia ('Ali) saudaraku, penerima wasiatku dan khalifahku untuk kalian, oleh karena itu, dengar dan taati (perintahnya) ...".

Pernyataan ini disampaikan oleh Nabi sesudah 'Ali ra. menerima tawaran sebagai khalifah. Nas seperti ini, jelas tidak terdapat dalam kitab Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim, karena itu golongan Sunni menolak nas tersebut bila dijadikan dalil untuk mengklaim kekhilafahan bagi 'Ali sebagaimana yang dikehendaki oleh kaum Syi'ah. Sebaliknya, tidak dimuatnya nas-nas semacam itu, demikian Syarafuddin al-Musawi, oleh kedua imam hadis tersebut dalam kitab sahihnya merupakan manipulasi golongan Sunni terhadap hadis-hadis sahih yang berkaitan dengan kekhilafahan 'Ali, karena nas itu dikhawatirkan akan menjadi senjata kaum Syi'ah untuk menyerang paham mereka.³¹

Abu Zahrah berpendapat bahwa Syi'ah tumbuh di Mesir masa pemerintahan 'Usman, karena negeri ini merupakan tanah subur untuk berkembangnya paham tersebut, kemudian menyebar ke Irak dan di sinilah mereka menetap.³² Selain itu, adalah wajar apabila ada yang berpendapat, bahwa lahirnya Syi'ah itu sewaktu Nabi sakit keras, pamannya, 'Abbas, menyarankan kepada 'Ali dan mengajaknya menghadap Nabi saw. untuk meminta wasiatnya, siapakah orang yang akan menggantikan kepemimpinan beliau, namun maksud tersebut ditolak 'Ali ra. dengan tegas, dan ia pun bersumpah tidak akan memintanya.³³

Selanjutnya masih ada pendapat yang mengatakan bahwa lahirnya Syi'ah itu bersamaan dengan terjadinya perang Jamal, perang Siffin, dan perang di Nahrawan, karena pada saat itu, seorang tidak dapat dikatakan sebagai Syi'ah kecuali orang yang mengunggulkan kekhilafahan 'Ali daripada 'Usman ibn 'Affan, sebagai yang telah disinggung di atas.

Apabila dilihat ciri-ciri dari beberapa pendapat di atas, maka pendapat pertama tampak sama sekali tidak realistis, sedangkan tiga pendapat yang terakhir, rupanya lebih menitikberatkan pada adanya sikap dan tindakan-tindakan nyata sebagai

²⁹*Ibid.*, hal. 36.

³⁰Abu Bakar Atjeh, *Perbandingan Mazhab Syiah*, (Solo: Ramadhani, 1988), hal. 32.

³¹Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah dan Syi'ah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1983), hal. 140.

³²Muhammad Abu Zahrah, *Tarikhul Mazahibul Islamiyyah*, vol. I, (Beirut: Dar Fikr, tt), hal. 36.

³³Ahmad Amin, *Fajrul Islam*, (Singapura: Sulaiman al-Mar'I, 1965), hal. 266-7.

pendukung dan pengikut setia 'Ali semasa hidupnya. Akan tetapi, apabila kelahiran Syi'ah dilihat sebagai suatu aliran keagamaan yang bersifat politis secara utuh, maka ia harus dilihat pula dari aspek ajaran atau doktrin politiknya, yaitu tentang hak legitimasi kekhilafahan pada keturunan 'Ali dengan Fatimah, puteri Rasulullah, sebab dari segi doktrin inilah identitas Syi'ah tampak lebih jelas, berbeda dengan identitas sekte-sekte Islam lainnya. Dan munculnya doktrin Syi'ah seperti ini adalah bermula sejak timbulnya tuntutan penduduk Kufah – pendukung 'Ali – agar masalah kekhilafahan dikembalikan kepada keluarga Khalifah atau Ahlul-Bait dari tangan orang-orang yang dianggap telah merampasnya.

Pada penerapan doktrin ini, penulis berpendapat bahwa lahirnya Syi'ah itu bersamaan waktunya dengan pengangkatan Hasan ibn 'Ali ibn Abi Talib sebagai imam kaum Syi'ah. Adapun aktivitas para pendukung dan pengikut setia 'Ali pada periode sebelumnya, hanyalah merupakan faktor yang mempercepat proses tumbuhnya benih-benih Syi'ah yang sudah siap tumbuh dan berkembang.³⁴

Konsep al-Mahdi Dalam Teologi Syi'ah dan Sunni.

Syi'ah

Paham Mahdi muncul adalah akibat kegagalan kaum Syi'ah berperan di bidang politik. Memang benar, paham ini telah dikenal secara luas di kalangan umat Islam, namun pengenalan mereka tidak ditunjang oleh pengetahuan yang luas dan obyektif. Mereka kurang memahami proses terbentuknya paham tersebut, dan pada umumnya mereka mengenal paham Mahdi hanyalah lewat kitab-kitab hadis yang memuat hadis-hadis Mahdiyyah. Ummat Islam mengenal paham ini, sangat boleh jadi sesudah tersebarnya hadis-hadis Mahdiyyah secara intensif dalam berbagai versinya. Para ahli hadis yang meriwayatkannya, menurut penuturan sosiolog Muslim kenamaan, Ibn Kaldun dalam *Muqaddimah*-nya, seperti Imam Tirmizi, Abu Dawud, Ibn Majah, al-Hakim, Imam Tabrani dan Abu Ya'la. Mereka itu menyandarkan hadis-hadis pada sekelompok sahabat Nabi seperti: 'Ali, Ibn 'Abbas, Ibn 'Umar, Talhah, Ibn Mas'ud, Abu Hurairah, Anas Ibn Malik, Abu Sa'id al-Khudri, Ummu Habibah, Ummu Salamah, Sauban ibn Iyas, 'Ali al-Hilaliy, dan Abdullah Ibn Haris. Selanjutnya Ibn Khaldun menyatakan: “Apabila pada tokoh-tokoh (orang yang menjadi) sanad (sandaran) hadis-hadis Mahdiyyah, terdapat cacat karena ia pelupa atau jelek hafalannya, lemah atau mungkin jelek pandangan (paham)-nya, kemudian mereka (para ahli hadis tersebut) mencari jalan lain untuk menyahihkan hadis Mahdiyyah atau menilainya di bawah derajat hadis sahih....”³⁵

Dalam kaitan ini al-Maududi dalam bukunya *Ma Hiyal-Qadiyaniyyah*³⁶ mengelompokkan hadis-hadis Mahdiyyah menjadi dua bagian: Pertama, hadis-hadis Mahdiyyah yang secara jelas menyebutkan nama “Mahdi.” Kedua, hadis-hadis Mahdiyyah yang tidak menyebutkannya secara tegas. Akan tetapi, mengenai asal-usul keturunan al-Mahdi tersebut, terdapat banyak sekali riwayat yang kontroversial. Sebagian riwayat-riwayat itu, demikian al-Maududi, bahwa al-Mahdi itu adalah keturunan 'Ali dengan

³⁴*Ibid.*

³⁵Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadi (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999), hal. 345.

³⁶Abul-Ala Al-Maududi, *Ma Hiyal-Qadiyaniyyah* (Kuwait: Darul-Qalam, 1969), hal. 25-26.

Fatimah puteri Rasulullah. Ada pula riwayat yang menyatakan, al-Mahdi itu berasal dari keluarga 'Abbas bahkan meluas sampai pada keturunan 'Abdul-Muttalib (kakek Rasulullah). Sementara riwayat lain lagi memberitakan bahwa tokoh (al-Mahdi) yang ditunggu-tunggu itu berasal dari suatu kampung yang bernama "Kara'ah," atau "Kadi'ah," atau "Karimah."³⁷

Pernyataan hadis-hadis Mahdiyyah yang kontroversial seperti itu menunjukkan banyaknya motif yang timbul dari berbagai kelompok Muslim yang sedang bersaing dan berlomba merebut pengaruh, dengan menyebarkan berita-berita akan munculnya seorang tokoh al-Mahdi atau Juru Selamat, sesuai dengan kepentingan dan tujuan masing-masing. Tokoh itulah yang diisukan sebagai orang yang akan membebaskan mereka dari tindakan kezaliman dan penindasan dari lawan-lawan politiknya. Seandainya kepemimpinan seorang khalifah yang berwibawa, adil, memiliki kesanggupan berkorban, dan selalu berorientasi kepada kepentingan rakyat banyak dan melindungi mereka dari berbagai macam ancaman bahaya, sebagaimana pernah dilakukan oleh kedua Khalifah Abu Bakr dan 'Umar, sehingga kestabilan politik, ekonomi, dan keamanan tetap terjamin, kesatuan dan persatuan ummat Islam dapat dipertahankan, tentulah paham Mahdi atau Mahdiisme tidak akan muncul secepat itu. Dimana kemunculan paham ini didorong oleh timbulnya keresahan dan kerawanan dalam berbagai bidang kemasyarakatan yang mengakibatkan terjadinya protes-protes sosial yang sulit dihindarkan. Dalam situasi yang demikian itulah timbul keinginan masyarakat luas yang mendambakan sosok pimpinan yang dapat mengayomi kepentingan dan ketenteraman mereka, dari berbagai tindakan kesewenang-wenangan oleh para penguasa yang sedang memerintah.³⁸

Dengan demikian landasan ideal paham Mahdi tersebut bukanlah didasarkan atas kepentingan agama tetapi, pada mulanya, lebih bersifat politis. Kemudian para pendukung paham ini sedikit demi sedikit membalut kepentingan politik tersebut dengan kepentingan yang bersifat keagamaan, dan barulah kemudian bermunculan hadis-hadis Mahdiyyah dalam berbagai versinya. Dan pada akhirnya tampaklah paham Mahdi ini sebagai paham keagamaan, apalagi sesudah banyak di antara hadis-hadis Mahdiyyah ini secara kurang selektif dimuat dalam kitab-kitab Sunan. Mengapa sampai terjadi yang demikian? Barangkali salah satu faktor penting yang perlu dicatat adalah, bahwa agama merupakan alat paling ampuh untuk meyakinkan masyarakat luas terhadap ide-ide kemahdian. Yang dikaji adalah bahwa teks-teks hadis Mahdiyyah pada umumnya identik dengan teks bagian akhir pernyataan Ibn Saba, yang tidak mempercayai kematian 'Ali ibn Abi Talib, sewaktu berita itu sampai ke telinganya.³⁹

Dari fenomena tersebut di atas munculah dalam gerakan politik Syi'ah pengkultusan pribadi 'Ali ibn Abi Talib dan keturunannya. Karena sikap pengkultusan ini, penulis Barat seperti Dozy menilai kaum Syi'ah dalam berbagai tradisinya banyak dipengaruhi oleh budaya Persia, dimana rakyat memandang raja memiliki hak-hak istimewa yang harus dipatuhi dan diikuti seperti halnya Tuhan. Demikian pula golongan Syi'ah memandang 'Ali dan keturunannya atau imam-imam mereka sebagai memiliki

³⁷*Ibid.*

³⁸H.M. Rasyidi, "Imam Mahdi dan Harapan Akan Keadilan," Prisma, VI (Januari, 1977).

³⁹*Ibid.*

kema'suman (suci dari dosa), sehingga ketundukan mereka kepada seorang imam tidak jauh berbeda dengan ketundukan mereka kepada seorang rasul.⁴⁰

Dalam hubungan ini Ihsan Ilahi Zahir, berkesimpulan bahwa sikap pengkultusan kaum Syi'ah terhadap imam-imam mereka, bermula sejak masuknya unsur-unsur Yahudi, Nasrani, dan Majusi (agama Persia kuno) ke dalam Islam. Akan tetapi, unsur yang paling dominan dalam tradisi Syi'ah tersebut adalah unsur kepersiaan, terutama dalam pengkultusan mereka terhadap para imam.⁴¹

Fenomena tersebut, tampaknya juga mewarnai hadis-hadis Mahdiyyah, di mana dinyatakan bahwa pasti ada diantara keturunan 'Ali atau Ahlul-Bait yang akan bangkit untuk menegakkan kembali kejayaan Islam, setelah mereka mengalami kekalahan yang serius, terutama untuk menegakkan keadilan dan membasmi kejahatan. Dengan demikian, wajarlah apabila kaum Syi'ah sangat mendambakan hadirnya seorang Juru Selamat yang dapat membebaskan mereka dari berbagai kezaliman dan dapat mempertahankan eksistensinya sebagai penguasa tunggal di dunia Islam. Di kalangan Syi'ah Iran umpamanya, dalam paham kemahdiannya, nampak diwarnai oleh perasaan dendam dan cemburu terhadap penguasa Arab, sehingga tidak mustahil antar kedua bangsa itu akan selalu timbul perselisihan yang diikuti dengan tindak kekerasan dan reaksioner.⁴²

Perasaan tersebut sangat boleh jadi dipengaruhi oleh sejarah bangsa itu (Iran) sendiri. Di satu pihak, mereka mencapai puncak kejayaan dan merasa sebagai bangsa nomor satu di dunia, akan tetapi di pihak lain, mereka juga pernah dikalahkan bangsa Arab (tentara Islam di bawah pimpinan Khalifah 'Umar ibn Khattab). Tentunya oleh Khalifah, mereka yang telah memeluk Islam, diperlakukan sama dengan Muslim lainnya tanpa dibeda-bedakan satu dengan yang lain. Barangkali saja bangsa Iran ini dianggap sebagai bangsa asing atau 'Ajam, sehingga karenanya kedudukan mereka disejajarkan dengan kedudukan kaum mawali (bekas budak) atau sebagai masyarakat kelas dua. Dengan demikian, perlakuan dinasti Umayyah terhadap bangsa Persia yang bertentangan dengan semangat ukhuwwah Islamiyyah yang diajarkan oleh Nabi, tampaknya merupakan faktor yang mendorong timbulnya rasa dendam bangsa Persia terhadap bangsa Arab hingga sekarang.⁴³

Di samping itu, perkawinan antara puteri Yazdajir III dengan Husain, cucu Rasulullah, juga merupakan faktor tersendiri yang mendorong sebagian besar di antara mereka lebih cenderung menjadi pengikut Syi'ah yang menginginkan hak legitimasi kekhalifahan berada di tangan keturunan 'Ali dengan Fatimah. Oleh karena itu, lepasnya jabatan khalifah dari tangan Ahlul-Bait ke tangan pihak lain dipandang sebagai penyerobotan hak-hak Ahlul-Bait. Itulah sebabnya mereka ingin menjatuhkan dinasti Umayyah dengan jalan kekerasan walaupun, karena kokohnya kekuasaan Umayyah, mereka selalu gagal dan bahkan mereka selalu mendapat tekanan, baik di masa Umayyah

⁴⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam*, Cet. II. (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, tt.), hal. 31-32.

⁴¹Ihsan Ilahi Zahir, *As-Syi'ah wat-Tasyayyu'* (Lahore Pakistan: Iradah Tarjuman as-Sunnah, 1984), hal. 13-14.

⁴²*Ibid.*

⁴³Nouruzzaman Shiddiqi, *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: Bidang Penerbit Pusat Latihan Penelitian Pengembangan Masyarakat, 1985), hal. 41.

maupun 'Abbasiyyah. Karena penderitaan yang berkepanjangan inilah, mereka sangat mengharapkan kehadiran al-Mahdi al-Muntazar untuk membalas dendam mereka.⁴⁴ Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa faktor yang membentuk kefanatikan Syi'ah Iran terhadap paham Mahdi agak berbeda dengan paham Mahdi Syi'ah lainnya. Dampak dari paham Mahdi Syi'ah Iran tersebut terlihat nyata dalam sikap politik bangsa itu sampai hari ini, terutama sesudah Ayatullah Khumaini berkuasa di Iran.

Sunni

Paham Mahdi ini tidak hanya menjadi milik golongan Syi'ah saja, tetapi di kalangan Sunni pun dikenal paham tersebut. Di masa Dinasti Umayyah, terutama di masa-masa kemundurannya, muncul pula paham seperti itu, namun tokohnya bukanlah al-Mahdi, tetapi Sufyani. Demikian pula halnya di kalangan dinasti 'Abbasiyyah. Mereka menunggu-nunggu munculnya al-Mahdi lain dari keturunan 'Abbas. Timbulnya harapan seperti itu, tidak lain karena mereka menginginkan kembalinya kejayaan mereka yang telah silam. Oleh karena dinasti terakhir ini menggunakan bendera hitam sebagai lambang kemenangannya, maka ciri seperti ini juga muncul dalam hadis-hadis Mahdiyyah yang mereka pegangi.⁴⁵

Ada riwayat yang menyatakan, bahwa pada suatu saat nanti akan lahir sekelompok manusia yang datang dari arah timur (Khurasan) berbendera hitam dengan membawa kemenangan. Bahkan ada riwayat lain yang secara jelas menyebutkan bahwa mereka berperang melawan putera Abu Sufyan dari dinasti Umayyah dan para pendukungnya. Sebagaimana diketahui dalam sejarah Islam, warna hitam merupakan lambang kejayaan pasukan 'Abbasiyyah yang dipimpin oleh Salman al-Farisi dari Khurasan. Dengan demikian, nyata sekali kepalsuan hadis Mahdiyyah tersebut. Kenyataan seperti itu tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan oleh golongan Umayyah.⁴⁶

Dalam penyebaran paham Mahdi tersebut, rupanya mereka juga tidak ketinggalan untuk membuat hadis-hadis palsu sebagaimana dilakukan oleh golongan Syi'ah, agar paham Mahdi yang mereka jadikan sebagai landasan ideal perjuangan politiknya dapat diterima oleh masyarakat luas dan dapat memotivasi mereka untuk menjadi pendukung ide perjuangannya.

Dalam penuturan Ahmad Amin, pembuat hadis Mahdiyyah untuk golongan Umayyah adalah Khalid ibn Yazid ibn Mu'awiyah. Selanjutnya ditegaskan, bahwa kepandaian membuat hadis-hadis Mahdiyyah tersebut ialah dengan cara meninggalkan teks-teks hadis yang dapat dipakai oleh siapa saja dan untuk masa kapan saja. Apabila yang menang itu golongan 'Ali atau golongan 'Abbasiyyah umpamanya, maka hadis-hadis Mahdiyyah tersebut dapat mereka pergunakan untuk kepentingan mereka. Penggunaan nama "Sufyani" sebagai nama tokoh yang ditunggu-tunggu oleh golongan Mu'awiyah seperti halnya al-Mahdi yang ditunggu-tunggu oleh kaum Syi'ah, mungkin sekali diambil dari nama salah seorang tokoh putera Umayyah, yaitu Abu Sufyan, dan karena itu nama "Sufyani" sekaligus menjadi identitas golongan ini.⁴⁷

Jika hadis-hadis Mahdiyyah yang dipegangi oleh golongan Syi'ah itu menunjukkan, bahwa kedudukan Mahdi diunggulkan sehingga ia nampak lebih tinggi daripada

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵ Amin, *Fajrul Islam*, h. 235.

⁴⁶*Ibid.*, hal. 136.

⁴⁷*Ibid.*, hal. 137.

kedudukan 'Isa al-Masih, maka tidak tertutup kemungkinan ada kelompok lain yang kurang sependapat dengan cara-cara Syi'ah tersebut, dan mencobanya untuk menyejajarkan kedudukan 'Isa al-Masih dengan al-Mahdi, bahkan mengidentikkannya. Untuk mencapai tujuan tersebut, maka dibuatlah hadis-hadis Mahdiyyah versi lain, seperti hadis yang dijadikan pegangan golongan Ahmadiyah: "Tidak ada Mahdi selain 'Isa ibn Maryam."

Dalam hubungan ini, Ibn Khaldun sebagai sosiolog Muslim, mencoba mengomentari hadis Mahdiyyah di atas, yang diriwayatkan oleh Muhammad ibn Khalid. Perawi ini, menurut penilaian al-Hakim dan al-Baihaqi, adalah orang yang tidak diketahui identitasnya (majhul) sebagai Ahli hadis dan sebagai orang yang boleh meriwayatkan hadis. Bahkan seorang Ahli hadis, Sayyid Ahmad, menilai hadis tersebut sebagai palsu dan tidak berdasar.⁴⁸

Selanjutnya dijelaskan bahwa hadis di atas, oleh sementara orang diinterpretasikan: "tidak seorang (bayi) pun dalam ayunan yang dapat berbicara, selain 'Isa ibn Maryam.'

Sedangkan Ibn Abi Wasil menafsirkan demikian: "Tidak ada Mahdi yang petunjuknya serupa dengan petunjuk 'Isa Ibn Maryam."⁴⁹

Senada dengan hadis Mahdiyyah di atas, dalam kitab Al-Jami', Abd al-Razaq meriwayatkan sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، بِرُؤْيِهِ قَالَ: «يُنزَلُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِمَامًا هَادِيًا وَمُقْسِطًا عَادِلًا، فَإِذَا نَزَلَ كَسَرَ الصَّلِيبَ، وَقَتَلَ الْجَنْزِيرَ، وَوَضَعَ الْجُزْيَةَ.

Artinya: "Menceritakan kepada kami Abd ar-Razaq dari Ma'mar dari Ibn Thawus dari ayahnya, ia meriwayatkan: "Akan turun Isa Ibn Maryam sebagai Imam Mahdi yang adil, apabila ia turun akan menghancurkan salib, membunuh babi dan menegakkan jizyah."⁵⁰

Demikian pula dalam riwayat yang lain disebutkan:

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَكَمًا مُقْسِطًا،.....

Artinya: "Menceritakan kepada kami Abu Dawud, ia berkata: "Menceritakan kepada kami Ibn Abi Zi'bin, dari Az-Zuhri dari Sa'id dari Abu Hurairah ra. Ia berkata: Rasulullah saw bersabda: "Hampir tibalah saatnya orang yang hidup di antara kalian dapat menjumpai Isa Ibn Maryam sebagai hakim yang adil."⁵¹

Hadis ini secara tegas menyamakan antara Mahdi dan 'Isa al-Masih sebagai satu pribadi. Yang menjadi pertanyaan, apakah kehadiran kembali 'Isa al-Masih di dunia ini melalui proses reinkarnasi sebagaimana diyakini oleh golongan Ahmadiyah ataukah tidak?

⁴⁸Khaldun, *Muqaddimah*, hal. 345.

⁴⁹A. Muhammad Shadiq, "Kedatangan al-Masih dan al-Mahdi," dalam Sinar Islam II (Februari, 1980), hal. 6-7.

⁵⁰Mu'ammam Ibn Umar Rasyid, *al-Jami' Abd al-Razzaq* ditahqiq Habib al-Rahman al-A'zhami dalam Maktabah al-Syamilah (CD-Room).

⁵¹Abu Dawud Sulaiman ibn Dawud, *Musnad Abu Dawud al-Thiyalisi* ditahqiq Muhammad Abd al-Muhsin al-Tarki dalam Maktabah al-Syamilah (CD Room).

Untuk menjawab pertanyaan di atas, al-Maududi menjelaskan: “Bahwa kehadiran 'Isa yang kedua kalinya tidaklah melalui proses kelahiran kembali, yang jelas dipergunakan term ‘nuzul’ atau turun. Dan kehadirannya bukan sebagai nabi yang mendapatkan wahyu. Ia tidak membawa Syari’at baru dan tidak menambah atau mengurangi Syariat Nabi Muhammad. Dia pun tidak mengadakan pembaharuan atau membentuk sekte baru, serta tidak mengajak manusia untuk beriman kepadanya. Kehadirannya yang kedua ini hanya untuk tujuan tertentu, yaitu memberantas fitnah Dajjal.”⁵²

Penegasan al-Maududi ini, hanyalah mewakili paham Sunni pada umumnya, tentang ‘Isa al-Masih. Namun penegasan tersebut juga mengundang timbulnya pertanyaan baru, yaitu: Apakah selama ini 'Isa as., masih hidup di alam malaikat, di alam jin, atau di alam ruh lainnya? Jika ia membenarkan alternatif yang terakhir, bahwa 'Isa bisa hidup di alam ruh, maka akan timbul lagi pertanyaan berikutnya. Apakah dia manusia setengah malaikat, manusia setengah jin, ataukah manusia sebenarnya yang dapat hidup di alam ruh dan terlepas dari hukum alam yang berlaku bagi manusia lainnya? Barangkali pertanyaan terakhir ini, sekaligus merupakan kunci jawaban golongan Sunni dengan disertai interpretasi intuitif, serta mengembalikan persoalan tersebut kepada Masyi’atullah atau kehendak mutlak Tuhan, sebagaimana kepercayaan mereka terhadap Khidir yang pernah hidup semasa dengan Nabi Musa. Masalah tersebut (turunnya ‘Isa as.), menurut Ahmad Siyalkoti, telah menjadi perdebatan di antara para ulama baik dulu maupun sekarang. Selanjutnya ia menambahkan, bahwa para ulama pada umumnya memandang masalah tersebut bukan merupakan keyakinan pokok, karena tidak ada dasarnya yang mutawatir (otentik) sehingga tidak perlu diperdebatkan.⁵³

Di samping itu perlu dicatat, bahwa hadis sahih hanyalah menghasilkan *zan* (dugaan) yang tidak bisa dijadikan sebagai dalil dalam masalah keyakinan. Apalagi masalah turunnya ‘Isa al-Masih ini sudah menjadi kepercayaan kaum Yahudi dan Nasrani, dan al-Quran tidak menyinggunginya sedikitpun. Al-Quran hanya menegaskan: *Artinya: “Sungguh Aku (Allah akan mematikan kamu (‘Isa) dan mengangkatmu kepada-Ku..” (QS. Al-Ahzab: 55)*

Ayat di atas memberi petunjuk bahwa Nabi 'Isa termasuk makhluk Allah yang mengalami proses kematian sesuai dengan Sunnatullah (hukum alam) yang berlaku untuk setiap ciptaan-Nya, sebagaimana yang dialami oleh manusia lainnya.

Oleh sebab itu, informasi akan kehadiran ‘Isa al-Masih, sebagaimana dinyatakan dalam hadis Bukhari dan Muslim, untuk kedua kalinya masuk akal, apabila informasi tersebut diinterpretasikan sebagai lambang kebangkitan Islam di abad modern setelah manusia kehilangan makna spiritual dalam hidupnya. Dengan demikian kerancuan atau kesimpangsiuran hadis-hadis Mahdiyyah, jelas menunjukkan kepalsuan hadis tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa konsep al-Mahdi dalam pandangan Sunni adalah adanya pandangan yang meyakini akan turunnya Al-Mahdi, yaitu Nabi Isa as. Adapun maksud datangnya Nabi Isa as. bukanlah membawa agama baru, tetapi memberantas fitnah Dajjal.

⁵²Al-Maududi, *Ma Hiya*, hal. 40.

⁵³Nazir Ahmad As-Siyalkoti, *Al-Qaul as-Sarih fi Zuhur al-Mahdi wa al-Masih* (Lahore: Nawa'i Waqt Printers Ltd.; 1389 H/1970 M), hal. 67-68.

Perbandingan Serta Implikasi Konsep Al Mahdi dalam Teologi Syi'ah dan Sunni.

Syi'ah

Dari analisis terhadap doktrin keagamaan masyarakat Syi'ah. Selanjutnya muncul ragam yang bergulat pada wilayah masyarakat, yaitu dinamika dan struktur masyarakat yang dibentuk oleh agama. Artinya, agama adalah pondasi bagi terbentuknya suatu komunitas kognitif, yaitu suatu komunitas atau kesatuan hidup yang diikat oleh keyakinan akan kebenaran hakiki yang sama, yang memungkinkan berlakunya suatu patokan pengetahuan yang sama, atau sebuah penjabaran tentang doktrin keagamaan yang menghasilkan pemahaman, baik pada dataran teoritis maupun praktis. Jadi, meskipun bermula sebagai suatu ikatan spiritual, para pemeluk agama membentuk masyarakat sendiri yang berbeda dengan masyarakat kognitif lainnya.

Dalam pandangan Islam, perintah Allah termanifestasikan ke dalam bentuk hukum yang jelas dan lengkap dengan adanya syari'ah. Karena hukum suci atau syari'ah memiliki sifat yang serba mencakup, maka di dalam realitasnya tidak ada aspek kehidupan sosial yang secara mutlak terpisah dari prinsip-prinsip religius. Dalam memahami agama, masyarakat Syi'ah mengimplementasikannya ke dalam setiap aspek kehidupan, sehingga mereka memandang segala hukum yang mereka pahami dan yang mereka laksanakan, baik dari sumber syari'ah maupun tidak, dianggap mempunyai nilai-nilai suci. Seperti, mereka merasa telah melaksanakan kewajiban agama ketika mereka bekerja dalam rangka mencari nafkah, meskipun pekerjaan tersebut tidak bersifat agamis. Bagi mereka, kehendak Allah sudah jelas dan mencakup keseluruhan segi kehidupan manusia dengan sebuah nilai-nilai dalam hukum suci.⁵⁴

Kaum Syi'ah memandang bahwa kehendak Allah juga berlaku di dalam alam, di mana fenomena-fenomena alam yang terjadi dianggap sebagai "tanda-tanda Allah Swt." Dari kesadaran yang mendalam terhadap hal tersebut, maka tak heran jika mereka mempunyai kesadaran yang tinggi kepada sesuatu yang transenden, atau dengan ungkapan lain, bahwa hal-hal yang terlihat merupakan selubung yang menutupi hal-hal yang gaib, dan hukum alam itu hanyalah sebagian dari hukum universal Yang Maha Mengatur. Mereka sangat menyadari sifat kesementaraan dari segala sesuatu, dan sebaliknya, apabila dunia ini tidak permanen dan bersifat sementara, maka di atasnya ada sebuah dunia yang permanen serta terang benderang, yaitu suatu dunia terdiri dari subtansi-subtansi malaikat.

Mengingat kesadaran yang tinggi akan jauhnya antara realitas manusia beserta segala kenikmatan lahiriah dan hawa nafsu yang bersifat sementara, dengan kebahagiaan di dalam hidup dan keindahan-keindahannya, yang mencerminkan keindahan dari tingkatan-tingkatan eksistensi yang lebih tinggi. Manusia hampir putus asa untuk memperoleh kesadaran mengenai Allah dan mengenai hakikat spiritualnya sendiri, mengingat jauhnya jarak yang memisahkan mereka dari Allah.

Berhubungan erat dengan sudut pandang yang demikian, manusia merasa masih mempunyai harapan melalui bantuan Allah, yaitu mengenai datangnya juru selamat yang berfungsi sebagai penengah dan perantara antara manusia dengan Allah. Perantara antara manusia dan Allah tidak berhenti pada kenabian Muhammad semata, akan tetapi harus ada Imam yang bertindak selaku penerus bagi generasi sesudah Muhammad, yaitu *Mahdi* yang akan menyelamatkan dunia dari ketersesatannya. *Al-Mahdi* ini juga diduga kuat sebagai

⁵⁴Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 170.

Imam Ke-duabelas, yang masih ada dan hidup dalam alam gaib (*gaibah*) dan hanya diketahui oleh Allah. *Mahdiisme* kemudian memunculkan doktrin *intizar* (penantian), yaitu menantikan kedatangan Sang Juru Selamat atau Imam Mahdi. Penantian ini diyakini merupakan salah satu bentuk kesalehan religius, yaitu suatu idealitas keagamaan memohon pertolongan dari manusia-manusia suci atau para Imam.⁵⁵ Berdasarkan argumentasi di atas, maka tidak mungkin manusia hidup tanpa bimbingan. Konsekuensinya, dalam masa ke-*gaib-an sugjra* inilah konsep *marja'iyah* lahir sebagai *Naib al-Imam* yang sedang gaib.

Berangkat dari konsep *Wilayat al-faqih* yang diturunkan dari doktrin *marja'iyah*. *Wilayat al-faqih* ditunjuk sebagai pemegang kewenangan dalam urusan keagamaan dan kemasyarakatan, termasuk dalam hal kenegaraan dan politik. *Wilayat al-faqih* mempunyai arti kekuasaan atau kepemimpinan para Fuqaha. Secara bahasa, kalimat tersebut terdiri dari dua kata, yaitu *wilayat* berarti kekuasaan atau kepemimpinan dan *faqih* berarti ahli fiqih atau ahli hukum Islam.⁵⁶ Seorang pemimpin yang telah didaulat oleh para Imam sebagai Hakim, senantiasa mengurus pelbagai persoalan serta mengawasi masyarakat secara adil dan bijaksana. Oleh karena itu, para Faqih berfungsi sebagai rujukan, karena mereka memiliki pengetahuan tentang pelbagai garis kebijakan, ketentuan, standar, dan kaidahnya. Seorang Faqih tentu mampu menyimpulkan sebuah hukum (berdasarkan al-Qur'an dan Hadis serta ucapan para Imam) yang berkenaan dengan permasalahan tersebut.⁵⁷

Selanjutnya, pengaturan pemerintahan dalam masyarakat harus kembali kepada orang yang lebih tahu, lebih adil, lebih mengerti tentang masalah-masalah agama, dalam hal ini ulama. *Wilayat al-faqih* adalah sebuah konteks hubungan antara ulama yang dirujuk dengan masyarakat atau individu yang mempunyai *taqlid*. *Taqlid* mempunyai dua bagian. *Pertama*, *taqlid* dalam masalah *ta'abbudi* atau ibadah sehari-hari. *Kedua*, *taqlid* dalam masalah politik dan kepemimpinan.

Taqlid dalam masalah *ta'abbudi* dapat dilihat dalam praktek shalat. Dalam melaksanakan shalat wajib, orang-orang Syi'ah melakukannya tiga kali sehari dengan menghilangkan selang waktu yang singkat antara shalat Zuhur dan Ashar serta antara shalat Maghrib dengan Isya', menunjukkan irama kehidupan mereka sehari-hari. Selanjutnya, masyarakat Syi'ah kurang mementingkan dalam masalah shalat Jum'at dibanding masyarakat di Negara-negara Islam lainnya yang berpaham Sunni. Mereka berargumen, bahwa shalat Jum'at tidak wajib karena tanpa adanya Sang Mahdi, shalat Jum'at tidak memiliki signifikansi politis dan tidak begitu ditekankan oleh para ulama.⁵⁸ [43] Akan tetapi, ketika *marja'iyah* turun sebagai konsep *Wilayat al-faqih*, shalat Jum'at menjadi peristiwa yang sangat penting, sehingga tidak boleh ada pelaksanaan shalat Jum'at dalam jarak beberapa *farsah*, kemudian dikembangkan lagi menjadi satu kota hanya boleh ada satu pelaksanaan shalat Jum'at.

Begitu juga dalam memandang shalat berjama'ah. Iklim religius atau dengan kata lain tradisi keagamaan yang hidup dan sangat tinggi memengaruhi cara pandang mereka bahwa shalat wajib yang dilakukan secara sendiri-sendiri dan yang sering dilakukan di rumah dianggap sama pentingnya dengan shalat berjama'ah di masjid-masjid. Dengan

⁵⁵*Ibid.*, hal. 173.

⁵⁶Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, h. 12.

⁵⁷Muhsin Qiraati, *Membangun Agama*, terj. MJ. Bafaqih dan Dede Anwar Nurmansyah (Bogor: Cahaya, 2004), hal. 178.

⁵⁸Nasr, *Islam*, hal. 174.

demikian, banyak orang-orang yang tidak pergi ke masjid secara teratur, tetapi melakukan shalat dan ritual-ritual religius lainnya di rumah mereka masing-masing.⁵⁹

Selain itu, ibadah puasa juga selalu dihubungkan dengan bulan suci Ramadhan sebagai salah satu dari aspek rukun Islam. Bulan Ramadhan mempunyai nilai sakral bagi masyarakat Syi'ah. Pada bulan Ramadhan, terdapat sejumlah perubahan dalam irama kehidupan yang mempengaruhi kehidupan sehari-hari mereka. Dalam bulan suci ini, suasana siang menjadi tenang dan redup, sedang malam menjadi cerah dan gembira. Kunjungan-kunjungan kepada sanak keluarga dilakukan pada senja dan malam hari. Selepas berbuka puasa, kehidupan religius dan sosial terjalin dengan sepenuhnya. Klimaks pada bulan suci Ramadhan ialah pada malam ke-19 hingga malam ke-21. Di antara malam-malam itulah, 'Ali sebagai Imam Pertama, dipukul kepalanya ketika ia sedang shalat yang menyebabkan kematiannya dua hari kemudian. Selama malam-malam itu, semua kegembiraan dan pesta terhenti, dan digantikan dengan upacara perkabungan yang puncaknya pada malam ke-21, yang disebut sebagai malam berjaga-jaga (*ihya'*). Dan pada malam-malam itu, masjid-masjid penuh sesak, orang-orang melakukan shalat seratus raka'at dan membacakan *barzanji* dan do'a-doa (terutama sekali do'a yang masyhur di kalangan Syi'ah, yaitu *Jawsyan-i Kabir* hingga matahari terbit).⁶⁰

Dalam literatur sejarah dikatakan, bahwa sebagian tokoh-tokoh Syi'ah mati dibunuh sebagaimana nasib hampir keseluruhan 12 Imam. Utamanya adalah sejarah mati syahid di Padang Karbala (*martyr of Karbala*), yang kemudian menjadi keyakinan suci yang berakar kuat di Syi'ah, dan terimplementasi pada peringatan Asyura yang dilaksanakan setiap tahun. Pada peringatan ini diadakan upacara berupa pawai dengan iring-iringan perbuatan pukul-memukul dengan tongkat dan alat-alat lainnya ke seluruh tubuh hingga darah bercucuran. Meskipun sakit sekali, hal itu tak tampak pada wajah mereka. Selain itu, sudah menjadi tradisi dalam Syi'ah adalah mengunjungi tempat-tempat meninggalnya para Imam dan kuburan-kuburan agama (*ziarah*).⁶¹

Budaya *ziarah* ke makam para Wali atau Imam-imam Syi'ah diyakini membawa *barakah*, seperti di Najaf, Karbala, Samarra, al-Kazimayn di Irak, Masyhad dan di Qum Iran. Tempat-tempat tersebut sebagai pusat yang semuanya menggemakan pusat pertemuan langit dan bumi. Bagi sebagian kalangan, *ziarah* merupakan pengalaman yang paling mengesankan serta merupakan masa penyucian diri yang paling intensif, masa untuk berdo'a dan memohon ampunan. Tradisi ini meninggalkan bekas kepada para peziarah untuk waktu yang lama setelah acara ziarah itu sendiri berakhir. Sedangkan ziarah ke Makkah adalah puncak dari amal-amal religius masyarakat Iran pada umumnya di dalam kehidupan mereka. Karena untuk melakukan ibadah haji ini diperlukan uang yang cukup banyak, di samping untuk menafkahi keluarga selama ditinggalkan. Maka orang-orang yang melakukan ibadah haji ini dianggap sebagai orang-orang yang memiliki kekayaan dan kesejahteraan ekonomi.⁶² Akan tetapi, peran seorang *faqih* sangat menentukan, karena dalam hal tersebut *faqih* sebagai *marja' taqlid* yang berhak memberikan izin boleh tidaknya seseorang pergi ke tanah suci dengan ketentuan syarat-syarat yang harus dipenuhi.

Adapun praktek religius yang berhubungan dengan tragedi Karbala adalah *Rawdah*. Kemudian pada zaman Dinasti Safawid dikembangkan menjadi *Raudat al-*

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰*Ibid.*, hal. 185.

⁶¹Nasir Tamara, *Revolusi Iran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1980), hal. 169.

⁶²Nashr, *Islam*, hal. 185.

Syuhada', berarti "taman para syuhada", yaitu sebuah acara yang terdiri dari pertemuan-pertemuan di mana diadakan khutbah-khutbah, pembacaan ayat-ayat al-Qur'an, dan syair-syair religius dengan tema yang bertumpu pada tragedi Karbala. Pertemuan ini terutama sekali diadakan selama bulan Muharram dan Safar untuk memperingati kematian Husein beserta para keluarganya.⁶³

Selain yang telah disebutkan di atas, terdapat juga fenomena-fenomena politik yang sama-sama lahir dari interpretasi doktrin keagamaan. Misalnya, paham Syi'ah tidak menerima legitimasi keagamaan terhadap institusi kekhalifahan dan meyakini monarki adalah bentuk pemerintahan yang terbaik sebelum tampilnya Sang Mahdi. Oleh karena itu, pemerintahannya memiliki sebuah aspek religius yang positif. Seorang raja dianggap sebagai penguasa yang syah dan harus memerintah dengan persetujuan ahli-ahli agama atau para ulama, sedang kewajibannya adalah menjunjung tinggi syari'ah dan menyebarkan agama Islam. Akan tetapi, monarki runtuh oleh perjuangan Imam Khomeini yang menganggap bahwa Shah Iran dan parlemen Iran tidak sejalan dengan para ulama Syi'ah dan telah menjadi kaki tangan Amerika. Kemudian digantikan dengan pemerintahan *presidential* yang mempunyai sebuah konstitusi baru dan tetap berdiri di bawah *Wilayat al-faqih* sebagai pengawas di parlemen. Akibat dari hubungan antara parlemen dan Fuqaha yang baik ini memberikan sebuah nada religius kepada kehidupan politik, walaupun pemerintahan parlemen itu sendiri bukanlah sebuah institusi yang bersumber dari Islam.⁶⁴

Demikianlah, semangat agama terlihat di dalam kehidupan ekonomi, politik, sosial dan budaya, tidak di dalam norma-norma spesifiknya tetapi di dalam sikap-sikapnya. Pandangan Islam mengenai hal-hal yang diharamkan dan hal-hal yang diperbolehkan, kutukan Islam terhadap riba, terhadap perbuatan menumpuk emas dan perak, merampas hak anak-anak yatim, dan peraturan-peratuannya yang lain, walaupun tidak dipraktekkan oleh semua pihak namun sangat memengaruhi kehidupan mereka. Adapun selain yang di atas adalah, sikap yang lebih bersifat filosofis mengenai ketidakpastian nasib di masa yang akan datang, ketidakpercayaan bahwa segala sesuatu yang terjadi semata-mata merupakan akibat dari perbuatan manusia, dan keyakinan mengenai kefanaan segala sesuatu semuanya memengaruhi bidang-bidang kehidupan, di mana norma-norma keagamaan yang spesifik mungkin saja tidak terlihat.

Doktrin keagamaan dalam Syi'ah *mahdiisme*, juga termanifestasikan dalam ranah kehidupan lain, yaitu dalam bidang ibadah keseharian dan sosial. Sehingga tatanan yang ada dalam wilayah ini menyatu dan menjadikan suatu kekuatan tersendiri dalam kemajuan masalah keduniaan, seperti adanya *khums* dan sebagainya. Demikian juga dalam persoalan politik dengan munculnya fenomena *Wilayat al-faqih*. Dalam pada itu, keberadaan doktrin keagamaan dan sosial termanifestasikan dalam gerak langkahnya mengarungi persoalan ilmu pengetahuan. Sehingga nampak bahwa ada kontinuitas dalam ilmu pengetahuan yang berkembang di Syi'ah.

Sunni

Dalam Sunni setidaknya pernyataan Ibn Khaldun memahami al-Mahdi menjadi bagian pokok, pandangan Sunni tentang Al-Mahdi. Ibn Khaldun menginterpretasikan tentang al-Mahdi sebagai berikut: "Sesungguhnya dakwah agama dan (propaganda politik)

⁶³*Ibid.*, hal. 187.

⁶⁴Tamara, *Revolusi*, hal. 289.

kerajaan, tidak akan (berlangsung) dengan sempurna, kecuali dengan mewujudkan sesuatu kekuatan yang fanatik, guna menegakkan dan mempertahankan (dakwah atau propaganda) itu sehingga sempurnalah pertolongan Allah untuknya.”⁶⁵

Dengan demikian, munculnya al-Mahdi dalam teori 'asabiyah Ibn Khaldun adalah suatu pertanda atau fenomena lahirnya kelompok masyarakat baru yang ingin mewujudkan cita-cita politik yang didasarkan pada ide millenarium. Untuk itu ide tersebut harus dipacu dengan semangat fanatisme kelompok sehingga dapat mewujudkan kekuatan baru untuk memenangkan perjuangan. Oleh sebab itu, kelompok masyarakat baru tersebut tidak akan memperoleh kekuatan dan tidak pula dapat mencapai tujuan perjuangan, tanpa ikut sertanya para propagandis yang memiliki fanatisme yang kuat terhadap Islam dan Ahlul-Bait. Teori tersebut menegaskan bahwa kemunduran dan kekalahan suatu ummat disebabkan oleh lemah atau mudurnya semangat fanatisme dari jiwa ummat itu sendiri.

Interpretasi tentang al-Mahdi model Ibn Khaldun ini, tampaknya lebih sesuai dengan panalaran ummat dewasa ini daripada harus membayangkannya dalam wujud al-Mahdi yang amat abstrak dan imajinatif. Term al-Mahdi ini rasanya lebih cocok ditafsirkan sebagai pembawa ide-ide baru guna membangun kembali dunia Islam yang tenggelam dalam keterbelakangan, kepesimisan, dan kedangkalan wawasan dalam menghadapi tantangan zamannya.⁶⁶ Kemudian ia dapat mengangkat harkat Islam dan ummat Islam dalam arti yang sebenarnya, sehingga ummat Islam dapat diselamatkan dari ekkses-ekkses modernisasi yang bersifat materialistis, dan sikap latah atau suka meniru tradisi kaum kafir. Seperti diketahui Rasulullah dalam sabdanya pernah mengemukakan sinyalemen sebagai berikut:

"Sungguh kalian (nanti) akan mengikuti tradisi orang-orang sebelum kamu, sejangkal demi sejangkal, sehasta demi sehasta, sehingga seandainya mereka masuk ke lubang biawak, pastilah kalian mengikuti mereka." Aku menyela, "Apakah (mereka itu) orang Yahudi dan Nasrani?" Jawab beliau: "Siapa lagi?" (HR. Bukhari dan Muslim dari Sa'id al-Khudri).

Lagi pula, dengan pernyataan Rasulullah akan kehadiran kembali Isa al-Masih, sebagaimana disebut dalam kitab Sahih Bukhari dan Muslim, yang diberi mandat untuk membunuh Dajjal (musuh) Islam, hal itu bisa ditafsirkan sebagai lambang akan munculnya kaum pembaharu yang selalu sadar akan bahaya yang senantiasa mengancam dan menteror rohani ummat. Disamping itu mereka pun selalu berorientasi pada kepentingan Islam dan ummat Islam dan berjuang untuk menyelamatkannya dari rongrongm kebebasan hawa nafsu yang ingin mencari kepuasan lahiriah, sebagai ekkses dari penerapan teknologi canggih dalam berbagai bidang kehidupan manusia. Dengan demikian, orang tidak perlu mengaku dan menyatakan dirinya sebagai al-Mahdi maupun sebagai 'Isa al-Masih, apa lagi dengan mengajarkan keyakinan atau peribadatan yang penuh khurafat dan bid'ah.⁶⁷

Keterangan hadis di atas, menunjukkan betapa besarnya pengaruh tradisi Yahudi dan Nasrani dewasa ini terhadap sikap dan perilaku ummat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Sistem kehidupan politik, sosial, ekonomi, dan budaya, tampaknya banyak diwarnai oleh tradisi masyarakat Yahudi dan Nasrani yang dipandang sebagai tradisi modern dan mesti diikuti. Tradisi keislaman hanya tampak pada aspek-aspek ritualnya saja, sedangkan cara hidup dan mempertahankan hidup dan penghidupannya, cara bergaul dan lain

⁶⁵Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadi Toha (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2000), hal. 456.

⁶⁶H.M. Rasyidi, "Imam Mahdi dan Harapan Akan Keadilan," *Prisma*, VI (Januari, 1977), hal. 6-7.

⁶⁷*Ibid.*

sebagainya masih diwarnai oleh tradisi keyahudian atau kenasranian. Jarang diantara umat Islam yang berorientasi pada ajaran Islam yang sebenarnya. Dalam kondisi umat seperti inilah diperlukan Mahdi-mahdi baru dalam pengertian para da'i (penyeru agama) yang tangguh, sebagai penuntun atau penunjuk umat dan dapat menyelamatkannya dari kemunafikan, kemusyrikan, kefasikan, dan kekafiran.⁶⁸

Realitas sinyalemen Rasulullah di atas, memang sulit dihindari oleh masyarakat Muslim dewasa ini, dimana perubahan sosial terjadi sangat dinamis. Salah satu penyebabnya adalah adanya akulturasi budaya dan interaksi sosial yang cepat melalui sistem komunikasi modern yang canggih dan yang dapat membuka isolasi masyarakat tradisional untuk menyerap berbagai budaya asing, dalam kaitan ini adalah budaya Barat yang liberal.

Penemuan-penemuan baru yang ditunjang oleh sistem pendidikan modern dalam upaya untuk memperoleh kemudahan-kemudahan dan kenikmatan hidup lahiriah, membawa manusia selalu dilanda oleh rasa ketidakpuasan dalam bidang-bidang kehidupan tertentu. Keadaan seperti ini mendorong manusia abad modern bersikap longgar terhadap ikatan-ikatan dan keyakinan agama, yang semula dianggap sakral atau tabu. Sebagai akibatnya terjadilah pergeseran nilai dari perilaku manusia itu sendiri. Suatu perbuatan yang sebelumnya dipandang nista, bisa jadi berubah menjadi sesuatu yang biasa atau bahkan menjadi kebanggaan; dan demikian pula sebaliknya. Sebagai akibatnya banyak manusia di zaman modern kehilangan makna spiritual dalam kehidupannya.

Ketidakseimbangan antara kemajuan materiil yang dicapai oleh manusia, di satu pihak, dan kemunduran spiritual yang dideritanya, di pihak lain, menggiring manusia bersikap kurang selektif dalam menerima budaya atau tradisi asing yang destruktif. Oleh karena itu, mereka bersikap sangat toleran terhadap perilaku yang menyimpang dan bertentangan dengan ajaran agama. Dalam kondisi seperti ini kaum kapitalis modern, sebagai penguasa teknologi canggih, mampu membuat hitam atau putihnya situasi kehidupan bangsa-bangsa di dunia. Barangkali mereka inilah yang dilambangkan oleh Rasulullah sebagai Dajjal-nya umat manusia di zaman akhir. Pada saat seperti ini diperlukan kehadiran al-Mahdi atau al-Masih dalam pengertian simbolis yang lebih aktual dan kontekstual. Yaitu kehadiran kelompok Muballigh atau Da'i yang tangguh dan memiliki pengetahuan luas dan visi yang jauh, mampu memecahkan problema kehidupan masyarakat, dan sanggup memberikan berbagai alternatif yang lebih Islami dalam menanggulangi berbagai perilaku, tradisi dan situasi umat di masa mendatang dan tanggap terhadap kondisi umat masa kini, sehingga mereka diharapkan dapat menyampaikan ajaran Islam secara tepat dan up to date. Yang lebih penting lagi adalah kemampuan mereka mengisi kekosongan rohaniah para penguasa teknologi dengan ajaran Islam dan menghimpunnya menjadi kekuatan baru yang Islami, sehingga tidak mustahil kebangkitan Islam kembali justru muncul dari Barat sebagai suatu keharusan sejarah.

Korelasinya Terhadap kehidupan Masyarakat

Manusia sebagai makhluk yang mempunyai potensi dengan kecenderungan tumbuh dan berkembang, mengandung kemungkinan-kemungkinan untuk baik dan buruk. Kemungkinan tersebut akan mengalami perubahan lewat adanya pengaruh dari luar

⁶⁸ Syarafuddin Al-Mus-awi, *Dialog Sunnah dan Syi'ah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1983), hal. 29.

dirinya. Salah satu naluri manusia yang terbentuk dalam jiwanya secara individu adalah kemampuan dasar yang disebut oleh para ahli psikologi sosial dengan istilah *instink gragarius* (hidup bermasyarakat).

Manusia jika diteliti dari struktur penciptaan maka terdiri dari dua unsur, yaitu jasmani/raga dan rohani/jiwa, dan masing-masing memiliki potensi daya. Jasmani mempunyai daya fisik seperti mendengar, melihat, merasa, meraba, mencium dan daya gerak. Sedangkan rohani manusia yang dalam al-qur'an disebut dengan al-nafs, memiliki dua daya yakni daya fikir yang disebut dengan akal yang berpusat di kepala dan daya rasa yang berpusat di kalbu/dada.⁶⁹ Sehingga di dalam konsep al-mahdi, manusia dapat memahaminya dengan unsur rohani yaitu keyakinan. Al-Mahdi sering muncul di sebuah "nama" kehormatan atau gelar. Namun, makna dan artinya sesungguhnya menunjuk kepada makna biasa yang menjelaskan sosok yang spiritual yaitu yang "memperoleh bimbingan yang benar", yang telah menerima secara aktif dan menyerap tataran isyarat Ilahiyah dalam kehidupan yang paripura. Bahkan dalam banyak hal penerima itu sendiri sebagai "Al-mahdi" merepresentasikan kehidupan dalam seluruh tatanan realitas karena serapannya mewakili pengalaman Isra' dan Mi'raj Muhammad SAW. Namun, tentu saja, aktualitasnya berdasarkan potensi-potensi dasarnya yang sesuai dengan ruang-waktunya, sunnatullah-Nya, dan tentunya berbeda dengan pengalaman Nabi Muhammad SAW di zamannya.

Penisbahan bahwa semua manusia adalah Pewaris atau Al-Mahdi demikian nampaknya berlaku kepada semua manusia asalkan ia mau mengikuti petunjuk Rasulullah SAW (simak makna terselubung dalam QS. 9:128-129 dengan pedoman Al-Qur'an sebagai Dzikrul Lil Mu'minin maupun Dzikrul Lil 'Aalamin). Dengan kata lain, ia menjadi pewaris dengan mengikuti proses pendidikan yang benar yang serupa dengan Nabi Muhammad SAW dalam banyak pengalaman mendasarnya sebagai manusia yang mampu mengembangkan karakter dirinya sebagai manusia berakhlak mulia. Jadi, ia mestilah pembelajar dan syarat mendasarnya adalah ia seorang yang "ummi" sebagai suatu kiasan kalau ia memahami secara mandiri dari prinsip-prinsip dasar kehidupan yang telah di alami, di jalani, dan di makrifatnya dengan sadar dan tertunduk berserah diri akan kehambaan di hadapan Yang Maha Tinggi yaitu Allah Swt. dan karena itu ia berupaya untuk selalu selaras dengan kehendak Allah Swt. serta tampil sesuai dengan ruang waktunya bukan ruang waktu Nabi Muhammad Saw. zaman dahulu. Dengan demikian ia tidak bersandar secara pokok pada pertolongan makhluk karena kebersandaran pada makhluk akan menyeret dirinya dalam ke tidak mandirian sikap. Pada akhirnya ia pun tidak akan bersandar pada pertolongan Allah dan tidak menjadi ikhlas dalam mengajarkan apa yang telah dinyatakan oleh nafsu sendiri. Di titik inilah derajat ruhani seseorang akan jatuh dihadapan Allah Swt.

Kemandirian menyebabkan Al-Mahdi (dalam hal ini sosok Imam Mahdi adalah umat Islam secara global) dapat muncul dari kalangan non-Arab dan bahkan sama sekali tidak dapat berbahasa Arab meskipun ia mungkin saja memahami bagaimana huruf-huruf Arab itu disusun dan di kodefikasikan menjadi sebuah wahyu dengan penjelasannya yang rasional maupun intuitif! Hal ini dimungkinkan karena ia telah memahami hakikat Sastra Wahyu Serat Jiwa sebagai pengetahuan antara untuk menafsirkan gerak-gerik dan tanda-tanda dari pesan-pesan Ilahi, baik yang nyata maupun yang di isyaratkan.

⁶⁹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988), cet.2, hal. 212

Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Paham Al-Mahdi dalam pandangan Syiah merupakan doktrin yang mengajarkan tentang adanya Imam sebagai juru selamat yang akan menyelamatkan umat manusia dari segala penindasan dan Imam tersebut berasal dari keturunan Ali ra. dan Fatimah ra. Sementara itu paham Mahdiyyisme di kalangan Sunni dipahami sebagai simbolis akan adanya para pembaharu yang akan datang untuk memperbaiki umat manusia dan ia bisa berasal dari keturunan mana saja, baik Ali ra. maupun yang lainnya.
2. Latar belakang munculnya paham Mahdiyyisme di kalangan Syiah, didominasi adanya faktor kekalahan politik pada masa lalu. Sementara itu, di kalangan Sunni paham Mahdiyyisme muncul sebagai tandingan terhadap paham Mahdiyyisme Syiah.
3. Implikasi paham Mahdiyyisme di kalangan Syiah adalah munculnya gerakan politik, sosial dan keagamaan pengikutnya. Sementara itu di kalangan Sunni, paham Mahdiyyisme memberikan harapan, akan tetap adanya manusia – baik sendiri atau bersama-sama – untuk memperbaiki umat manusia.

Daftar Pustaka

- Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Aḥkâm al-Sulthâniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.tp.)
- Abu Dawud Sulaiman ibn Dawud, *Musnad Abu Dawud al-Thiyalisi* ditahqiq Muhammad Abd al-Muhsin al-Tarki dalam Maktabah al-Syamillah (CD Room)
- Al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk fî Nâshihât al-Mulûk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, (Bandung: Mizan, 1994)
- Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988), cet.2
- Ahmad Amin, *Fajrul-Islam*. Singapura: Sulaiman Mar'i, 1965.
- A. Muhammad Shadiq, “Kedatangan al-Masih dan al-Mahdi,” dalam Sinar Islam II (Februari, 1980)
- Bahmanpour, Mohammad Saeed “Prawacana” dalam Oliver Leaman, *Pemerintahan Akhir Zaman*, terj. ‘Ali Yahya, Jakarta: al-Huda, 2005.
- Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. M. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002)
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jilid .V, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2000)
- Donalson, Dwight, M. *'Aqidah as-Syi'ah*, Mesir Maktabah as-Sa'adah, tt.
- Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986)
- H.M. Rasyidi, "Imam Mahdi dan Harapan Akan Keadilan," *Prisma*, VI (Januari, 1977)
- Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar`iyah fî Ishlâh al-Râ`i wa al-Ra`iyyah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1969)
- Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunah al-Nabawiyah II*, (Riyadh : Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.t.)
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadi Toha (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2000)
- Kartodirdjo, Sartono, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984)
- Khaldun, Abdurrahman Ibn. *Muqddimah*. Cet. IV. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1978.
- Mu`ammar Ibn Umar Rasyid, *al-Jami' Abd al-Razzaq* ditahqiq Habib al-Rahman al-A'zhami dalam Maktabah al-Syamillah (CD-Room)
- Mus-awi, Syarafuddin. *Dialog Sunnah dan Syi'ah*, Terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1983.
- Nazir Ahmad As-Siyalkoti, *Al-Qaul as-Sarih fî Zuhur al-Mahdi wa al-Masih* (Lahore: Nawa'i Waqt Printers Ltd.; 1389 H/1970 M)
- Rasyidi, H.M. "Imam Mahdi dan Harapan Akan Keadilan," *Prisma*, VI (Januari, 1977).
- Subki, Ahmad Muhammad. *Nazariyat al-Imamat lada al-Syi'ah Isna Asyariyah Tahlil al-Falsafi li al-Qaidah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Suma, Muhammad Amin, "Kelompok dan Gerakan," dalam Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002)