

Vol. 2, No. 2, Oktober 2000

ISSN 1411-1373

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN



A. Zahra, Ahwan Mukarrom, Masruhan,
Misbahul Munir, Muslih Fuadie, Nur Syam,
Moh. Sholeh, Syamsudduha

Diterbitkan Oleh :
Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN

Diterbitkan dengan SK Rektor No. 131/HK.00.5/SK/P/00

Pemimpin Redaksi:

H. Imam Bawani

Wakil Pemimpin Redaksi:

Saiful Jazil

Sekretaris Redaksi:

Chairul Huda

Penyunting Ahli:

H.M. Mahfud, MD

H. Suroso Imam Zadjuli

Sunarto

H. Arief Furqon

H. Syafiq A. Mughni

Penyunting Pelaksana:

Masdar Hilmy

Biyanto

Achmad Zaini

Akhmad Muzakki

Sekretaris:

Imam Syafi'i

Marzuki

Noor Cholishotul Afifah

Mochamad Lukman

Imampuri

Sri Aryani Astoeti

QUALITA AHSANA diterbitkan oleh Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel Surabaya dua kali setahun pada bulan April dan Oktober, dengan Rektor IAIN Sunan Ampel sebagai pelindung

Alamat Penerbit/Redaksi:

Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel

Jl. A. Yani 117 Surabaya 60237

Telp. (031) 8410298 ps. 30

Fax. (031) 8413300

E-Mail: sunanampel@surabaya.wasantara.net.id.

Homepage: <http://www.geocities.com/HotSprings/6774>

Qualita Ahsana

Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Keislaman

DAFTAR ISI

PENGANTAR REDAKSI

(*halaman ii-iv*)

RELEVANSI KONSEP *MAṬLA'* PARA FUQAḤĀ' DALAM PERSPEKTIF ILMU ASTRONOMI MODERN

Oleh: A. Zahra

Halaman 1-33

KEPERCAYAAN ESKATOLOGIS MUSLIM JAWA

Studi Terhadap Naskah Fafirru ilā Allāh

Oleh: Ahwan Mukarrom

Halaman 34-62

KONSEP KEPEMIMPINAN DALAM ISLAM

Studi Analisis Tentang Pemikiran Politik Ibn Khaldūn

Oleh: Masruhan

Halaman 63-83

ASAS MONOGAMI MENURUT PERSPEKTIF MUḤAMMAD 'ABDUH

(Studi tentang Metode Tafisīr al-Manār)

Oleh: Misbahul Munir

Halaman 84-110

DINAMIKA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

(Telaah Sosiologis atas Pemikiran Pembaruan Islam

Nurcholish Madjid 1970 – 1972)

Oleh: Muslih Fuadie

Halaman 111-136

DINAMIKA HUBUNGAN TAREKAT DAN KEKUASAAN POLITIK

(Studi Kasus Tarekat Qadiriyah

wa Naqsyabandiyah Cukir Jombang)

Oleh: Nur Syam

Halaman 137-156

PENGARUH ṢALĀT TAHAJJUD TERHADAP PENINGKATAN PERUBAHAN RESPONS KETAHANAN TUBUH IMUNOLOGIK

(Suatu Pendekatan Psikoneuroimunologik)

Oleh: Moh. Sholeh

Halaman 157-178

PERAN PARA WALI PENYEBAR ISLAM DI JAWA TERHADAP RUNTUHNYPENYEBARAN MAJAPAHIT

(Studi terhadap Naskah Baduwanar Dan Drajat)

Oleh: Syamsudduha

Halaman 179-200

KEPERCAYAAN ESKATOLOGIS MUSLIM JAWA

Studi terhadap Naskah *Fafirru ilā Allāh*

Ahwan Mukarrom

Abstract: This research deals with the eschatological content of the book *Fafirru ilā Allāh*. This book was written in Javanese *pegon* by a well-known *ulamā'* of Kediri, East Java, Mundzir Nadzir. This study relies not only on a certain discipline only, but on several disciplines which are interrelated to each other in order for this research can solve problems found out by the researcher. This interdisciplinary methods include philology, codicology, anthropology and sociology of religion. The theoretical assumption this research relies upon is that of Jacques Waardenburgh on the dualism of *Official and Popular Religions*. Waardenburgh contends that every religion, including Islam, has eschatological beliefs. Among the eschatological beliefs of the book *Fafirru ilā Allāh* are the story about the coming of Imam Mahdī, the return of 'Īsā bin Maryam, Dajjāl the liar, and Ya'jūj Ma'jūj. It also mentions the story of the nature of the day of judgement, the rising of the sun from the west, the break of Ka'bah and so many others. It might be that this belief was taken from the Javanese culture before Islam. It is understandable especially because the Syivaic Hindu and Buddhist Mahayana, in fact, have ever dominated Java.

Kata Kunci: Kebudayaan Jawa, eskatologi, aqidah, *Fafirru ilā Allāh*.

I

A. Latar Belakang Masalah

Hampir dapat dipastikan bahwa di setiap agama dan kepercayaan, tak terkecuali agama Islam di Jawa, selalu terdapat kepercayaan Eskatologis, yaitu suatu kepercayaan tentang munculnya

“sesuatu” yang akan memberi peluang dan harapan. Walaupun secara kesejarahan di Jawa telah terdapat kepercayaan semacam itu sebelum datangnya Islam di Jawa, baik kepercayaan asli maupun impor, namun kedatangan agama Islam di Jawa menambah khasanah kepercayaan Eskatologis yang memiliki kekhususannya.

Salah satu bukti yang bisa dilihat adalah keberadaan sebuah Kitāb kecil, *Fafirru ilā Allāh*. Kitāb ini dan disusun oleh seorang ‘alim terkenal dari Kediri, Jawa Timur, al-Mukarram Kyai Mundzir Nadzir, dan ditulis dalam bahasa Jawa yang ditulis dengan huruf hijaiyah (*pegon*). Ditulisnya Kitāb tersebut dalam bahasa *pegon* Jawa, sebagaimana termaktub dalam “Mukaddimah” buku tersebut, dilatarbelakangi oleh suatu kesadaran bahwa sebagian besar penduduk Jawa, khususnya Jawa Timur, tidak banyak yang mampu berbahasa Arab, sehingga isi Kitāb tersebut dapat dipahami secara sempurna oleh pembaca.

Persis sebagaimana dinyatakan oleh Jacques Waardenbrough,¹ bahwa dalam situasi kongkrit agama akan menampakkan wajah yang kongkrit pula. Ini dapat menggambarkan pada tiap-tiap agama memiliki kemampuan maupun kemauan untuk menerima kepercayaan “lain.” Dalam kepercayaan Eskatologis pun, orang-orang Jawa menampakkan wajah yang kongkrit pula di mana mereka memberikan “makna” yang bercorak ke-Jawa-an ketika harus menerima kepercayaan Eskatologis agama Islam.

Namun perlu dicatat pula bahwa walaupun mereka telah menerima agama Islam dan berupaya mendekati diri kepada ajaran Islam sedekat-dekatnya, masih terlihat pula unsur-unsur ke-Jawa-an atau “orang Jawanya.” Kepercayaan yang mereka miliki tidaklah mengurangi ke-Jawa-annya. Hal ini dikarenakan adanya pihak-pihak yang mampu dan sudi mengaplikasikan ajaran tersebut ke dalam ajaran kehidupannya sehari-hari; dan ada pula yang kurang peduli terhadap ajaran, apalagi aplikasinya dalam kehidupan nyata kesehariannya. Namun di balik itu semua, ada satu keyakinan dasar bahwa untuk dapat menjadi orang Islam yang baik [muslim] tidak harus mengorbankan, menanggalkan serta meninggalkan kekayaan kerohanian atau kulturnya.

Teori *Official and Popular Religion* sebagaimana dinyatakan oleh Waardenbrough diatas, sebenarnya dalam Islam, bukan hal baru, khususnya di kalangan para ahli fiqh. *Official Religion* dalam kalangan

¹ Jacques Waardenbrough, *Official and Populeir Religion as a Problem in Islamic Studies*, dalam Pieter Vrijhoof, Mouton Publisher, The Hague, Paris, 341.

ahli fiqh sepadan dengan al-sunnah, yang memberikan gambaran tentang bagaimana umat Islam mempercayai serta mengamalkan ajaran Islam secara penuh atau setidaknya memberi gambaran bagaimana ajaran agama Islam diaplikasikan dalam kehidupan dalam wujudnya yang murni, sesuai dengan perintah dan perilaku Nabi Muhammad Saw serta sahabat. Sedangkan “*Popular Religion*” hampir sepadan dengan bid‘ah, yaitu ketika agama Islam diterima oleh pemeluknya dan diaplikasikan dalam kehidupannya dengan tingkat kemampuan dan kemauannya masing-masing, atau dengan kata lain, bisa dimungkinkan adanya jarak atau keterpautan antara tuntutan, tuntunan ajaran agama dengan kemampuan dan kemauan pemeluknya. Teori inilah yang nantinya akan dipergunakan sebagai pisau untuk mengupas “kepercayaan Eskatologis” umat Islam di Jawa sebagaimana tergambarkan dalam Kitāb “*Fafirru ilā Allāh*”.

B. Perumusan Masalah

Adapun permasalahan pokok yang hendak dicari pemecahannya lewat kegiatan penelitian ini adalah bagaimana orang-orang Islam di Jawa menerima kepercayaan Eskatologis.” Permasalahan pokok ini mengandung indikator-indikator sebagai berikut :

1. Siapakah dari orang-orang Islam di Jawa tersebut yang sudi menerima kepercayaan Eskatologis Islam. Hal ini sangat perlu sebab ternyata tidak semua umat Islam di Jawa baik yang patuh mapun yang kurang patuh bisa menerima kepercayaan Eskatologis, sebagaimana yang tergambar di dalam Kitāb “*Fafirru ilā Allāh*”.
2. Kepercayaan Eskatologis yang mana atau yang bagaimana yang diterima oleh orang Islam di Jawa tersebut di atas. Hal ini juga amat perlu penegasan model kepercayaan demikian telah tumbuh sejak abad-abad kedatangan Islam dan bahkan telah terdapat pula benih-benih model demikian sebelum Islamisasi Jawa, sehingga kemungkinan adanya pergeseran dan persentuhan di antara kepercayaan-kepercayaan tersebut tidak mustahil.
3. Bagaimanakah sebenarnya secara “ajaran” keyakinan Eskatologis tersebut di dalam agama Islam sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah baik dalam praktek maupun konsep. Hal ini perlu dikemukakan sebab tidak jarang orang selalu menyandarkan ajaran-ajaran kepercayaannya pada ajaran agama Islam yang berasal dari sumber aslinya, yakni al-Qur’ān maupun al-Ḥadīth; atau setidaknya

mendapatkan pengesahan dari pemikiran yang muncul di dunia Islam.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian yang berjudul “kepercayaan eskatologis di kalangan orang-orang Islam Jawa: Studi Teks Kitāb *Fafirrū ilā Allāh*” ini bertujuan untuk :

1. Mengidentifikasi tentang orang Jawa yang bersedia menerima kepercayaan Eskatologis Islam, sebagaimana tergambar dalam Kitāb *Fafirrū ilā Allāh*.
2. Menelaah kembali kepercayaan Eskatologis Islam yang telah diterima oleh orang Jawa dan berusaha mengkomunikasikan dengan ajaran dasar Islam, khususnya al-Ḥadīth.
3. Merumuskan kembali segi-segi yang menjadi dasar permasalahan pada kepercayaan Eskatologis Islam di kalangan orang-orang Islam di Jawa.

D. Metodologi Penelitian

1. Objek Pembahasan

Objek pembahasan secara material dari studi ini adalah karya tulis atau naskah yang berisi teks-teks *Fafirrū ilā Allāh*, karya Kyai Mundzir Nadzir, Kediri. Naskah ini, sebagaimana disebutkan di atas, mempergunakan bahasa Jawa dengan tulisan huruf Arab (*pegon*) yang mana tulisan tersebut sudah populer di Jawa, khususnya bagi santri dalam rangka memperdalam ilmu-ilmu agama Islam. Penggunaannya berbeda dengan tulisan Arab-Melayu yang telah memiliki kaidah yang baku, sebagaimana kita lihat pada karya-karya Melayu abad-abad ke-15 – 16 M. Karya ini disusun pada tahun-tahun 50-an sehingga bahasa yang dipergunakan sudah bukan lagi bahasa Jawa lama.

2. Pendekatan Teoritis

Studi ini tidak hanya bertumpu pada satu aspek disiplin, melainkan berbagai disiplin akan terkait dalam rangka memecahkan problema yang dimunculkan atau yang mungkin ditemukan peneliti. Pendekatan ini sering disebut dengan transdisipliner. Adapun disiplinnya di antaranya adalah Filologi, Kodikologi, Antropologi dan Sosiologi Agama.

a. Filologi

Yang dimaksudkan dengan pendekatan Filologi adalah suatu pendekatan terhadap naskah tulis dari hasil proses suatu kebudayaan masyarakat berupa tulisan. Ia merupakan informasi budaya tertulis yang diungkapkan dan dapat dibaca dari peninggalan-peninggalannya. Menurut Filologi, naskah dipandang sebagai dokumen budaya, sebagai refleksi dari jamannya. Inilah yang disebut sebagai Filologi Modern.² Jadi, tegasnya dalam studi ini pendekatan filologis diarahkan untuk meneliti naskah *Fafirru ilā Allāh*, karena ia di pandang sebagai refleksi budaya masyarakat waktu itu. Ia merupakan bahan tertulis yang memberikan gambaran tentang bagaimana kepercayaan eskhatologik masyarakat.

b. Kodikologik

Untuk mendukung tercapainya titik optimal dengan pendekatan filologik, maka penyusun/peneliti tidak dapat meninggalkan pendekatan kodikologi, yaitu pendekatan kenaskahan. Pendekatan ini, memang diakui, hampir mirip dengan pendekatan filologis, akan tetapi dengan pendekatan kodikologi dimaksudkan untuk melihat berbagai aspek yang terkait dengan naskah di antaranya : "*Ciri-ciri fisik dari naskah itu sendiri*".³

c. Pendekatan Antropologi

Memang harus diakui bahwa untuk mengedepankan pendekatan antropologis dalam kaitan dengan kepercayaan masyarakat tidak bisa dihindari untuk mengetengahkan antropologi agama. Di sini peneliti hanya ingin menekankan salah satu teori antropologi agama yang sudah banyak dibahas dan dipergunakan oleh peneliti-peneliti sebelumnya, yakni teori yang dikemukakan oleh seorang antropolog Polandia, Bronislaw Kaspar Malinowski, dengan Grand Teorinya "*Magic, Science and Religion*".

Dalam penelitian ini, teori antropologi tersebut akan dianalisis juga dengan ayat al-Qur'an, surat Ibrahim ayat 1 dan 2, yakni dalam rangka memberikan justifikasi bahwa dalam kehidupan keberagamannya, manusia akan mengalami perkembangan-perkembangan, dan kadang-kadang *circle*. Teori *Magic, Science*

² Baroroh Baried, *Pengantar Teori Filologi* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 1985), 4.

³ Acahdiati Akram, dkk., *Kodikologi Melayu Di Indonesia* dalam Lembaran Sastera Universitas Indonesia, Seri Penerbitan Ilmiah, 24 Desember 1994, 2.

and Religion ini dimunculkan oleh Malinoswski setelah pengamatannya terhadap suku Tobrian pada pertengahan abad 20 ini.⁴

d. Pendekatan Sosiologi Agama

Pendekatan ini dipakai karena diyakini bahwa dalam situasi kongkrit, agama akan menampakkan wajah yang konkrit pula. Demikian pula yang terjadi di masyarakat Jawa, khususnya penerima ajaran eskatologik ini bahwa antara ajaran yang ideal dengan kenyataan empirik selalu ada kesenjangan. Barangkali secara fiqhiyah model seperti ini sering disebut dengan "*Sunnah dan Bid'ah*". Sunnah adalah Islam dalam cita dan idelanya, sementara bid'ah adalah Islam dalam realitanya yang sering menmpakkan wajah yang tidak seirama dengan tuntunan yang murni. Perlu diketahui sebagaimana peneliti lain, bahwa kami terjun ke lapangan tidak dengan tangan kosong, akan tetapi dengan teori-teori, dan sebaliknya kami juga tidak terpaku dengan teori melulu, sehingga terjaga "tidak teori sentris maupun lapangan sentris".

II

A. Kepercayaan Eskatologis dalam Islam

Sebagaimana disebutkan di atas pada awal tulisan ini, hampir sama bisa dipastikan bahwa di setiap agama dan kepercayaan selalu muncul kepercayaan Eskatologis. Demikian halnya dengan masyarakat Islam dan bahkan dalam "ajaran agama Islam". Ide tentang kepercayaan demikian akan lebih jelas, ketika kita mencermati ajaran Islam tentang Mahdiisme atau yang lazim disebut dengan "*al- Mahdiyyah*".

1. Ide al-Mahdiyyah dalam Ajaran Agama Islam

Secara literal, *al-Mahdī* berarti seseorang yang diberi petunjuk oleh Tuhan secara ghaib.⁵ Secara historis, istilah ini muncul pertama kali dalam dunia Islam pada akhir abad ke tujuh Masehi

⁴ B. Malinoswski, *Magic, Science and Religion*, dalam *Classical Approaches to the Study of Religion*, Vol.1, (Paris, New York: Jacqkuest Wardenbrough . 1985, 461.

⁵ HAR. Gibb and J.H. Kraemer, *Shorter Encyclopedia of Islam*, di bawah artikel "al Mahdi" (Leiden: E.J. Brill, 1961), 310.

sebagai julukan yang dialamatkan kepada putera-puteri ‘Alī bin Abī Ṭālib, yakni Ḥasan, Ḥusayn dan Muḥammad al-Ḥanafīyyah.

Sebagaimana diketahui bahwa Ḥasan dan Ḥusayn merupakan putera-puteri ‘Alī bin Abī Ṭālib lewat istrinya Fāṭimah bin Rasūl Allāh Saw. Sedangkan Muḥammad al-Ḥanafīyyah adalah anak ‘Alī lewat isteri yang lain yang dikawini setelah Fāṭimah wafat. Oleh karena sebagai tokoh Shi‘ah, Ḥasan dan Ḥusayn telah terbunuh [wafat], maka tokoh selanjutnya yang ditampilkan, menurut Fazlur Rahman, adalah Muḥammad al-Ḥanafīyyah.⁶

Ia mendasarkan pendapatnya ini atas peristiwa sejarah, yakni ketika Mukhtār bin Abī ‘Ubayd memberikan gelar kepada Muḥammad al-Ḥanafīyyah. Hal ini dilakukan karena Ḥasan dan Ḥusayn sebagai imam mereka telah wafat, sementara kebutuhan untuk mengorganisasi pemberontakan, menggalang kekuatan selalu dibutuhkan; dan itu membutuhkan tokoh sentral yang kharismatik. Maka setelah Muḥammad al-Ḥanafīyyah meninggal dunia, timbul harapan di kalangan mereka akan datangnya kembali pemimpin yang kharismatik yang selalu akan membawa mereka kepada kebahagiaan di kemudian hari.⁷ Harapan akan datangnya figur yang mereka tunggu itu kemudian berkembang menjadi suatu “kepercayaan”. Mereka berharap dan bahkan yakin bahwa kedatangannya tersebut suatu yang pasti dalam rangka menegakkan kembali kebenaran ajaran agama Islam dan menolong mereka atas penderitaan yang menimpa mereka.

Sikap seperti itu memang mudah sekali kita pahami, lebih-lebih jika kita mengkaji kembali sejarah panjang Shi‘ah dengan kelengkapan penderitaannya. Mereka sejak awal munculnya dan bahkan sejak meninggalnya ‘Alī bin Abī Ṭālib dan berkuasanya Dawlah Bani Amawīyah selalu berada dalam kondisi depresi yang tiada henti.

Dengan berakhirnya dinasti Amawīyah oleh kaum Awafiyun yang kemudian mereka ternyata tidak bisa menduduki tahta kekhalifahan, akan tetapi justru Bani ‘Abbasīyyah malah yang mengambil kekuasaan. Peralihan kekuasaan ini justru memperpanjang penderitaan mereka. Dalam kondisi psikologis yang demikian itulah kemudian muncul kepercayaan akan datangnya

⁶ Fazlurrahman, *Islam*, terjemahan Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 250.

⁷ *Ibid.*

“Dewa Penolong” untuk membawa mereka keluar dari penderitaan yang kemudian kepercayaan ini disebut dengan “*al Mahdiyyah*”.

Sebenarnya kepercayaan model begini bukanlah hanya monopoli umat Islam khususnya sekte Shī‘ah saja, melainkan hampir tiap agama dan kepercayaan memilikinya. Dalam ajaran Budha, kepercayaan ini disebut dengan “*Maytreya*,” dalam agama Zoroaster disebut dengan “*Mesiah*.”⁸ Sedangkan dalam kepercayaan Jawa disebut dengan “*Ratu Adil*” dan “*Eru Cakra*”.⁹

Kepercayaan model demikian ini biasanya selalu ada dan muncul karena adanya harapan kembalinya kejayaan masa lampau yang selama ini terdesak. Kegagalan upaya yang telah dilakukan menumbuhkan semacam kepercayaan dan bahkan keputus-asaan. Maka, kemunculannya dalam Islam, khususnya dalam sekte Shi‘ah, berwatakkan politik; yakni kegagalan yang beruntun. Ide tentang ini [*al-Mahdiyyah*] kemudian berkembang menjadi kepercayaan dan doktrin agama hingga sekarang, dan berkembang tidak hanya di antara kaum Shī‘ah saja, melainkan juga pada sekte-sekte lain.¹⁰ Dalam Islam kepercayaan, doktrin tentang al-Mahdiyyah ini selalu terkait dengan datangnya ‘Isā bin Maryam. munculnya Dajjāl dan Ya‘jūj Ma‘jūj.

Muhammad Farīd Wajdī dalam *Dāirat al Ma‘ārif al-Qarn al-‘Ishrīn* dengan mengutip Ibnu Mājah telah menyatakan bahwa Qiyamat tidak akan datang kecuali didahului dengan datangnya al Mahdi; al Mahdi tidak akan datang kecuali dengan ‘Isa bin Maryam.¹¹

Berdasarkan petunjuk *al-Mu‘jam al-Mufahras li al-Fadl al-Ḥadīth*, karya Weinsinck¹² didapat beberapa ḥadīth yang diriwayatkan termasuk di dalamnya Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslim. Dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī terdapat pada tiga tempat, masing-masing adalah *Kitāb Madhālīm*, *Kitāb Buyu‘* dan *Kitāb Anbiyā’*. Sedangkan dalam

⁸ Hnas Kohn. *Encyclopedia of Social Sciences*. di bawah artikel “Messianism” Edwin Seligman (Ed) Vol. X (New York: Mac Millan. 1963), 358.

⁹ Sartono Kartodirdjo. *Mitos Ratu Adil dan Aspirasi Petani*. dalam *Majalah Prisma*. No. 1. Januari 77. hal. 39.

¹⁰ *Ibid.*, 40-41.

¹¹ Muhammad Farīd Wajdī. *Dāirat al-Ma‘ārif fi al-Qarn al-‘Ishrīn* (Beirut: Maktabah Dar el Ma‘rifah. tt). 477.

¹² Untuk catatan pengambilan pada Kitāb karya Weinsinck ini, seterusnya kami pergunakan judul bahasa Arabnya saja, sebab kesulitan akan muncul dengan menunjuk bahasa aslinya yang berjudul “*Concordance Et Indices De Musulman Tradition*”.

Ṣaḥīḥ Muslim terdapat pada *Kitāb Īmān*. Dalam Sunan Abū Dāwūd terdapat pada *Kitāb Malāḥim*, *Kitāb Fitān*; dalam Ibnu Mājah terdapat pada *Kitāb Fitān*, sedangkan dalam Musnad Aḥmad terdapat pada ḥadīth ke 240, 272, 290, 394, 406 dan 411. Dalam pembahasan dan tulisan ini tidak seluruh ḥadīth akan dicantumkan di sini, namun demi efisiensi kami sebutkan beberapa, di antaranya Sunan al-Turmudhy. Hal ini dengan pertimbangan karena antara al-Turmudhy dengan Ṣaḥīḥ Bukhārī mempergunakan jalur sanad yang sama.

Sebagaimana di sebutkan di atas, bahwasannya turunnya al-Mahdī sebagai tanda-tanda akan datangnya hari Qiyamat selalu terkait dan didahului oleh turunnya kembali ‘Isa bin Maryam, munculnya Ya‘jūj-Ma‘jūj dan Dajjāl. Maka, perlu diketahui bahwa sebagaimana disebutkan al-Qur‘ān, qiyamat akan datang secara tiba-tiba. Hari qiyamat di dalam tradisi Islam merupakan suatu rukun yang harus dipercayai. Seseorang tidak akan dipandang sebagai mukmin jika yang bersangkutan mengingkari hari tersebut. Demikian dasar dan alasan yang dipergunakan mereka yang berpendirian bahwa qiyamat datang tanpa didahului oleh tanda apapun, tentunya termasuk turunnya kembali ‘Isa dan datangnya Imām Mahdī, Ya‘jūj Ma‘jūj dan munculnya Dajjāl di muka bumi.

Sedangkan mereka yang tetap memiliki kepercayaan Eskatologis, pada umumnya menyatakan bahwa qiyamat akan tiba dengan didahului oleh beberapa *event* tersebut di atas. Menurut mereka kedatangan qiyamat itu adalah “pasti” dan merupakan babakan baru bagi kehidupan manusia ini. Di dalam Musnad Aḥmad tertera sanad dan matan yang mempergunakan sanad yang sama, maka akan dicoba memberi penilaian terhadap jalur sanad tersebut di atas, sebagai berikut :

- a. Qitaybah; nama lengkapnya adalah Qutaybah bin Sa‘īd bin Jamīl bin Ṭarīf bin ‘Abd Allāh. Dia menerima ḥadīth dari banyak orang, di antaranya adalah al-Layth. Demikian pula ia meriwayatkan ḥadīth kepada beberapa orang, antara lain kepada al-Turmudhy, Aḥmad bin Ḥanbal, dan lain-lain. Menurut Ibn Ma‘īn dan Abū Ḥātim maupun al-Nasā‘ī, ia adalah “orang terpercaya” (*ṣadiq*). Menurut al-Ḥākim, ia adalah kuat sekali (*thiqah*). Dengan demikian dia adalah perawi yang dapat dipercaya¹³

¹³ Ibnu Ḥajr al-Asqalāni, *Tahdhīb at Tahdhīb*, Juz VIII (Beirut: Dar as Sadr, 1327 H), 358-360.

- b. Al-Layth; nama lengkapnya adalah al-Layth bin Sa'īd bin 'Abd al-Rahmān al-Fahmy. Ia mendapatkan ḥadīth dari orang banyak, di antaranya adalah Ibnu Shihāb al-Zuhry, perawi yang sudah amat populer. Sementara itu, dari al-Layth banyak orang meriwayatkan ḥadīthnya, di antaranya adalah Qutaibah bin Sa'īd, perawi yang telah disebut di atas. Menurut Ibnu Sa'ād, ia adalah orang yang banyak sekali ḥadīthnya dan kuat [thiqah]. Menurut Aḥmad, dia adalah paling sehat, kuat ḥadīthnya. Demikian pula menurut al-Nasā'ī, dia adalah *thiqah*. [lihat Tahdhīb, Juz VIII, hal. 462].
- c. Al-Zuhrī; nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Muslim bin 'Ubayd Allāh bin 'Abd Allāh bin al-Ḥarīth bin Zahrā bin Kilāb bin Murrāh al-Quraysh al-Zuhrī. Dia meriwayatkan ḥadīth dari banyak orang, di antaranya adalah Sa'īd bin Musayyab. Sedangkan dirinya adalah al-Layth, perawi yang telah kita sebutkan di atas tadi. Para ahli ḥadīth sepakat secara bulat sebagaimana disebutkan dalam *Tahdhīb al-Tahdhīb* seluruh ḥadīthnya bisa dijadikan *hujjah*.
- d. Sa'īd bin Musayyab; nama lengkapnya adalah Sa'īd bin Musayyab bin Khazn bin 'Alī Wahhāb bin Amir bin 'Aid bin Imrān bin Mahzūm. Abū Ṭālib menyatakan bahwa al-Musayyab adalah *thiqah* dan ḥadīth-ḥadīthnya adalah kuat, dapat dipergunakan sebagai dasar *hujjah*. Ibnu al-Madānī menyatakan bahwa ia tidak menjumpai seorangpun yang luas ilmunya pada kalangan ṭābi'īn selain Ibnu Musayyab. Banyak orang yang meriwayatkan ḥadīthnya, di antaranya adalah sahabat Abū Hurayrah, seorang sahabat yang telah masyhur tentang kualitas ḥadīth-ḥadīthnya.
- e. Abū Hurayrah; tidak diragukan lagi popularitasnya dalam meriwayatkan jumlah ḥadīth-ḥadīth Nabi. Ia mempunyai ḥadīth sejumlah 5.300 buah dan telah diriwayatkan oleh kurang lebih 800 'ulama. Dia, disamping mendapat ḥadīth secara langsung dari Rasulullah Saw., juga mendapatkan dari Abū Bakr, 'Umar al-Fadl bin 'Abbās, Ubay bin Ka'āb, Usāmah bin Zayd, "Aishah, Baṣrah al-Ghifari dan juga dari Ka'b al-Akhbār. Di antaranya para sahabat banyak juga meriwayatkan ḥadīthnya, di antaranya adalah Ibn 'Umar, Jābir, Waylah bin Ashqā', dan lain-lain.

Melihat sanad yang tercantum dalam Sunan al-Turmudhī, Bukhārī maupun dalam Musnad Ahmad tersebut, dapat dipastikan bahwa sanad ḥadīth ini cukup kuat. Tidak ada satupun dari kelima perawi tersebut yang tidak *thiqah* atau setidaknya-tidaknya “*diragukan*.” Sanadnya bersambung, bukan secara tradisional, karena Bukhārī telah mencantulkannya dalam ṣaḥīḥnya, maka secara otomatis ḥadīth ini kuat.

Untuk melihat kekuatan ḥadīth ini, di bawah ini dicoba memberikan penilaian terhadap para perawinya selain al-Zuhrī; Sa‘īd bin Musayyab dan Abū Hurayrah karena ketiga-tiganya sudah tidak disebut penilaiannya di atas, ketika memberikan penilaian terhadap ḥadīthnya al-Turmudhī:

- a. Abū Bakr; nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Shaibah Ibrāhīm bin Khawasfī al-Abbas. Abū Zar‘ah al-Razī memberi penilaian bahwa dia adalah orang yang paling hafal di antara kawan-kawannya di Baghdad. Ibn Wibbah memasukkannya dalam “*Thiqatnya*”, sedangkan Ibn Nāfi’ menyatakan *Thiqah thabāt*.

Imām Bukhārī meriwayatkan ḥadīth dari Abū Bakr ini sebanyak 30 ḥadīth; Imām Muslim meriwayatkan dari Abū Bakr ini sebanyak 1540 buah ḥadīth. Selain itu banyak orang yang meriwayatkan darinya, di antaranya adalah: Abū Dāwūd, al-Nasā‘ī, dan juga Ibnu Mājah, perawi ḥadīth ini.

- b. Ṣufyān bin ‘Uyaynah; nama lengkapnya Ṣufyān bin ‘Uyaynah bin ‘Imrān. Ia meriwayatkan ḥadīth dari banyak orang [51 orang], di antaranya adalah Ibn Shihāb al-Zuhrī, perawi yang sudah kita sebutkan di atas. Dari Ṣufyān banyak perawi yang meriwayatkan ḥadīth, di antaranya adalah Abū Bakr bin Shaybah, seorang perawi yang telah kita sebutkan di atas. ‘Afi bin Madanī mengatakan bahwa tidak ada seorangpun di antara kawan-kawannya yang amat takwa selain Ṣufyān. al-‘Ajafi menyatakan *thiqah* dan baik ḥadīthnya. Ibn Wahhāb menambahkan bahwa tidak ada seorang yang lebih pandai dan mengetahui Kitāb Allāh selain Ibn ‘Uyaynah, di samping ia ahli dalam ḥadīth bahkan bisa dijadikan landasan *hujjah*.

Dua ḥadīth tersebut di atas memiliki kekuatan yang sama dari segi kualitas sanad, tidak ada cacat yang terdapat pada para perawi dua ḥadīth tersebut; dengan demikian ḥadīth tersebut bisa dipergunakan sebagai *hujjah*.

2. *al-Mahdīyyah* di Beberapa Tempat

Kalau diatas kita telah mendapatkan gambaran sekilas tentang *al-Mahdīyyah* dalam “ide,” “konsep,” “ajaran,” atau bahkan masih dalam perselisihan pemikiran, maka di bawah ini kita akan mencoba memberikan gambaran tentang *al-Mahdīyyah* dalam perwujudannya yang kongkrit, atau yang lebih samar dalam perwujudannya sebagai kepercayaan spesifik masyarakat dan telah diwujudkan dalam figur manusia. Di antara beberapa tempat yang telah memiliki kepercayaan demikian dan wujud yang diMahdikan adalah sebagai berikut :

a. *al-Mahdīyyah* di Sudan

Di Sudan, Afrika Utara, al-Mahdī muncul sebagai gerakan pemberontakan dan protes sosial terhadap kondisi masyarakat Sudan. Pemimpin pemberontakan ini adalah Muḥammad Aḥmad bin ‘Abd Allāh yang lahir kira-kira pada tahun 1844 M di Darrar, sebelah Utara Sudan. Pemberontakan ini muncul karena ketidakpuasan masyarakat terhadap kondisi keagamaan dan kondisi sosial secara umum; di antaranya adalah pertikaian sesama umat, fanatisme agama, oposisi kaum Shi‘ah terhadap pemerintahan yang sedang berkuasa.

Ide terbentuknya pemberontakan ini nampak di dalam pernyataan-pernyataan pribadi Muḥammad bin ‘Abd Allāh, yaitu pengalaman agama yang sangat kuat. Namun, oleh karena situasi Sudan yang juga ikut melatarbelakangi bukan hanya faktor agama saja, maka gerakan ini berkembang menjadi gerakan politik.¹⁴

Semula dia adalah murid, anggota tarekat Samanīyah yang dipimpin oleh Shaykh Muḥammad Sharīf. Setelah masa tujuh tahun mengikuti tarekat yang dianggapnya sebagai masa percobaan, Muḥammad Sharīf mengangkatnya sebagai salah seorang “*Shaykh Tarekat*” tersebut.

Setelah beberapa lama menjadi anggota dan bahkan menjadi shaykh tarekat tersebut, ia memisahkan diri dan sekaligus berusaha mengumpulkan beberapa murid dan mengangkat dirinya sebagai guru tarekat tersebut. Dia bahkan mengikrarkan dirinya sebagai *al-Mahdī al-Mumtazar*. Hal ini

¹⁴ Muhammad al Bahry, *al-Fikru al-Islāmi fi Taṭowwurihi* (Beirut: Darul Fikri, Beirut, 1971), 96.

karena ditopang oleh kemauan diri dan masyarakat sekitarnya serta oleh faktor ide-ide tradisional al-Mahdī.

Ia berusaha mengadakan perjalanan keliling dari satu daerah ke daerah yang lain, di antaranya adalah perjalanan dari Donggala ke Dardar, dari Nil Biru ke Kordofan. Dia semakin meyakinkan dirinya tentang ketidakpuasan di kalangan masyarakat yang tertindas, khususnya masyarakat Sudan oleh pemerintah Mesir. Itulah sebabnya pergolakan penduduk Sudan: fanatisme agama, pertikaian antara Turki dan Arab, oposisi kaum Syi'ah pada masa lampau terhadap kelompok Turki yang sedang berkuasa, semuanya itu menjadikan munculnya "ladang subur" bagi tumbuhan kepercayaan terhadap al-Mahdiyyah. Semua itu, secara aktual, dapat dirumuskan dalam pribadi Muḥammad Aḥmad.

Dia berseru kepada segenap rakyat untuk kembali kepada Al-Qur'ān dan Ḥadīth serta kepada kehidupan sosial yang tanpa perbedaan dan pertentangan, serta bertawakkal secara umum. Demi tujuan ini dia mengajak rakyat untuk memerangi Turki yang dianggap keluar dari Islam.

Dia selanjutnya mendorong dan menghasut rakyat dengan menggunakan pamflet-pamflet serta maklumat-maklumat yang mengandung pandangan-pandangannya tentang Nabi, dan yang telah mengangkatnya sebagai al-Mahdī, tentang al-Khidr, Jibrīl maupun al-Kitāb. Dia mendorong umat manusia untuk "berhijrah, untuk mengucap sumpah, untuk meniru al-Mahdī, dan untuk berjihad dengan propaganda rahasia. Kesemua aktifitas ini terpusatkan di Bukit Gadir di Dār al-Nubā. Pada bulan Sya'bān tahun 1298 atau 1881 merupakan bulan permunculannya pertama di depan umum sebagai Mahdī. Negosiasi-negosiasi yang dimulai oleh pemerintahan dengan Muḥammad Aḥmad di kota Khartoum tidak menghasilkan apapun juga. Dua orang yang dikirim untuk menghadapinya di bawah pimpinan Abū al-Sa'ūd telah dihancurkan dan membawa kemenangan-kemenangan. Apalagi pemerintah Mesir ketika itu dihadang oleh pemberontakan Urabi Pasha. Ekspedisi-ekspedisi Gubernur Fashoda, Rashied Pasha, Yūsuf Pasha al-Shalahi [di

Gadir, Mei 1882] semuanya telah berakhir tanpa hasil sedikitpun.¹⁵

Organisasi-organisasi gerakan al-Mahdi di bawah Muhammad Ahmad yang pada dasarnya ang harus mengikuti sunnah Nabi, pada mulanya memang berkembang baik, tetapi perlu di ingat, bahwa ciri organisasi ini sangat bercorakkan militer. Hal ini sangat mudah dipahami, karena persoalan jihad ternyata dipandang lebih penting dari pada haji. Gerakan ini memiliki empat khalifah di sisinya [selain khalifah yang empat sesudah Nabi], misalnya al-Ta'sīhi yang memiliki pengaruh cukup besar terhadap dirinya, gerakan ini lebih banyak menekankan aspek distribusi barang rampasan serta aspek administrasi keuangan (bait al-māl).¹⁶

Ajaran Muhammad Ahmad sebagian menunjukkan kecenderungannya dengan sufi populer yang ekstrim dan sebagian yang lain aliran-aliran tersendiri yang primitif. Kelihatan juga di sebagian ajarannya adanya pengaruh Wahhabī, misalnya mengenai larangan pemakaian hiasan dalam musik, pemborosan-pemborosan dalam wafimah perkawinan, tembakau, anggur, penyembahan terhadap orang-orang yang dianggap keramat, orang-orang sufi, sihir dan lain-lain. Namun, dia sendiri menjadi sasaran penyembahan, kultur di kalangan pengikut-pengikutnya., terutama setelah meninggal dunia.¹⁷ Di antara ajaran murni dari beliau yang dianggap baru dan tidak umum di dunia Islam adalah adanya tambahan dalam kalimat syahadat yang menunjukkan bahwa dirinya adalah seorang Nabi.¹⁸

Eskatologi Muhammad Ahmad, sudah barang tentu terletak dan berpusat pada dominasi "dunia Mahdiyyah" terhadap lainnya, sehingga penaklukan itu harus diikuti oleh penaklukan-penaklukan terhadap Mesir, Makkah, Siria serta Konstantinopel.

Pengokohan legenda-legenda di sekitar Muhammad Ahmad ternyata sudah dimulai sedemikian dini, bahkan juga

¹⁵ Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*. Vol. III (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 247-248.

¹⁶ Ibid., 248.

¹⁷ Ibid., 246.

¹⁸ Ibid.

pernah dianjurkan olehnya dan para pengikutnya secara tidak langsung dan memang benar-benar dipercayai oleh mereka. Itulah sebabnya, karena adanya tekanan-tekanan dari Muḥammad Aḥmad, maka seorang sekretarisnya, Ismail Abdul Kadir menulis sebuah riwayat hidup yang sangat khas dengan judul *Kitāb al-Sa'ādat al-Muhtadī bi sīrāt al-Imām al-Mahdī*. Karya ini kemudian disunting dan diterjemahkan oleh Haim Shaked dengan judul *The Life of a Sudanese Mahdī* yang diterbitkan pada tahun 1978.¹⁹

Demikian kisah singkat tentang seorang Mahdī atau yang setidak-tidaknya di-Mahdikan oleh masyarakatnya. Ia muncul menjadi figur di tengah-tengah masyarakat yang menantikan figur demikian. Secara psikologis, ia maupun rakyat dan pendukung yang memunculkannya sebagai Mahdī tidak bisa dipersalahkan.

b. *al-Mahdīyyah* di Afrika Utara

Agaknya berbeda dengan kemunculan al-Mahdī di Sudan, di Aljazair Utara muncul seorang tokoh yang dianggap keramat dan kharismatik. Dia adalah al-Sanūsī al-Kabīr, seorang tokoh dan pemimpin gerakan Tarekat al-Sanusīyyah.

Nama lengkapnya adalah Muḥammad 'Alī al-Khaṭṭābī al-'Idrīs al-Sanūs. Dia adalah pemimpin dan tokoh gerakan Sanūsīyah di Afrika Utara pada awal abad ke-19. Menurut al-Bahy, silsilah tokoh ini berakhir pada Ḥasan 'Alī bin 'Abī Ṭālib dan Fāṭimah binti Rasūlullāh. Oleh karena itu, pada awal namanya sering dipakai dengan "sayyid". Nama beliau juga dinisbatkan kepada keturunan al-Khaṭṭābī, karena al-Khaṭṭāb bin 'Alī bin Yahyā adalah keturunan al-'Idrīsīy: yakni keluarga al-'Idrīsīyyah (al-Adariyah) di kota Walili, Maroko pada abad ke VII M. Dia juga dinisbatkan kepada keturunan al-Sanūsī dari neneknya yang bernama al-Sanūsī bin al 'Arabī dari kabilah bani Sanūsī di kawasan Tilmasan, Aljazair.²⁰

Muḥammad bin 'Alī sendiri dilahirkan pada tahun 1791 di sebuah desa dekat Mustaghanim, Aljazair. Brockelman

¹⁹ Noel Q. King and Bruce F. Hyde, yang mengadakan resensi terhadap buku karya Haim Shaked, *The Life of Sudanese Mahdi*, dalam *The Muslim World*, volume LXX, No. 3-4 July-October 1980, 277-278.

²⁰ Carl Brockelmann, *History of The Islamic People*, Translated by Joel Carmichael and Moshe Perlman, (New York: Capricorn Books, 1974), 417.

menyebut nama desa itu dengan Thorsch, sedangkan al-Bahy menyebut desa itu dengan nama Washitah. Ia kemudian wafat pada tahun 1859 di Jaghbub, yakni salah satu zawīyyah yang terkenal.²¹

Zawīyyah pertama yang dia dirikan untuk mengawali ketokohnya, yakni di Zawīyyah al-'Azmat. Pada tahun 1856, zawīyyah ini dia pindahkan ke daerah Jaghbub, 160 Km dari Pantai Laut Tengah. Disini, zawīyyah tersebut dinamakan dengan Zawīyyah Jaghbub. Posisi Jaghbub memang strategis. Daerah ini memiliki beberapa oase, dimana para kafilah [yang memang sering melintasinya] pasti singgah di daerah ini. Brookclman menyatakan bahwa pemindahan zawīyyah ini karena adanya paksaan oleh partai Ortodoks yang tidak senang atas adanya Zawīyyah Sanūsi tersebut.²²

Dari zawīyyahnya di Jaghbub itulah, Muḥammad al-Sanūsi menyampaikan pesan-pesan keagamaannya kepada warga gurun. Pengaruhnya kemudian menjadi amat sangat besar atas penduduk negeri-negeri Negro.²³ Oleh karena itulah maka dalam masa aktif yang hanya enam tahun itu Muḥammad 'Alī al-Sanūsi berhasil mengembangkan alirannya dan membangun dua puluh satu zawīyyah dengan pos sentralnya di Jaghbub. Pada tahun 1859 M [saat Muḥammad bin 'Alī Al-Sanūsi wafat] telah ada 21 zawīyyah. Jumlah zawīyyah pada tahun 1884 telah mencapai 100 buah dan terletak di berbagai wilayah Sahara Afrika.²⁴ Di antara dua puluh satu buah zawīyyah itu yang terkenal adalah:

1. Zawīyyah Jaghbub
2. Zawīyyah al-Baydha di tengah pegunungan Jabal Akhdār
3. Zawīyyah Wadil Fiqhi di daerah Fazan
4. Zawīyyah Mazdah, di selatan Tripoli.

Adanya zawīyyah-zawīyyah yang demikian banyak, jelas harus diakui sebagai hasil usaha yang besar, baik pada sesama perjuangan atau kerja keras yang sangat patut dihargai oleh semua pihak, khususnya umat Islam di Afrika Utara. Pada

²¹ Al Bahy, Dr., *al-Fikrul al-Islāmi fī Taṭawwurihi* (Beirut: Darul Fikri, 1971).

²² Brookclmen, Op.cit., hlm. 418.

²³ Ibid.

²⁴ HAR.Gibb and JH. Kraemers [ed], *Shorter Encyclopedia of Islam*, EJ. Brill, 1953, 502.

segi material, dapat dipahami jika orang mengenalinya apa yang sebenarnya disebut dengan *zawīyyah al-Sanusīyyah*.

Sebuah *ma'had* yang disebut dengan *zawīyyah* adalah :

1. Memiliki masjid
2. Memiliki ruangan untuk menghafal Al-Qur'ān
3. Memiliki ruangan untuk pengajaran ilmu keislaman
4. Ada khalwah, yakni asrama untuk tempat tinggal
5. Memiliki perpustakaan
6. Memiliki perumahan untuk ikhwān, guru dan petugas
7. Memiliki ruangan tamu dan penginapan tamu²⁵

Tokoh utama gerakan ini adalah Muḥammad al-Sanūsī yang merupakan tokoh pertama yang di Mahdikan. Kemudian setelah meninggal dunia, ia digantikan oleh puteranya yang juga al-Mahdī, yakni Muḥammad al-Mahdī, dan kemudian Aḥmad Sharīf yang masih keponakan al-Sanūsī. Semua saudara Aḥmad Sharīf ini kemudian juga aktif al-Sanusīyah dan bahkan juga ikut berperang melawan penjajah Perancis.²⁶

Dengan melihat model perjuangan yang demikian, maka banyak pengamat yang menyatakan bahwa gerakan al-Sanusīyah ini diilhami oleh gerakan Wahhābī yang telah mendahuluinya.²⁷ Menurut al-Bāhī bahwa pandangan al-Sanūsī yang mencolok dalam tubuh umat Islam adalah lemahnya bidang-bidang politik, ekonomi, sosial dan juga agama [ideologi]. Di samping itu faktor tersebut di atas juga dipengaruhi oleh adanya tekanan dari pihak-pihak Kristen yang menumpang dibalik ekspansi penjajahan asing, juga karena lemahnya pemegang kekuasaan.²⁸

Dari hal-hal demikian, maka gerakan al-Sanusīyah walaupun dibenarkan telah mendapat inspirasi Wahhābīyah, namun dalam penampilannya banyak sekali hal-hal yang tidak sama. Gerakan Sanūsīyah baik dalam organisasi maupun dalam tujuan-tujuannya adalah wakil *par-excellence* dari neo-sufisme. Dia merupakan aktifis dalam bergelut dengan program yang

²⁵ Muḥammad al-Bahy, *Op. Cit.*

²⁶ Gibb, *Op. Cit.*, 96.

²⁷ Muḥammad al-Bahy, *Op. Cit.*, p. 97. Stephan and Nandy Bornord, *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization*, (Amsterdam: Djambatan, 1866).

²⁸ Muḥammad al-Bahy, *Op. Cit.*, 96.

bersifat murni pembaharuan moral yang muncul dalam tindakan politik.²⁹

Gerakan *al-Sanusīyah* pada dasarnya, sebagaimana dikatakan oleh Fazlurrahman, adalah suatu bentuk neosufisme yang tidak melepaskan diri dari ide tradisional tentang permenungan dan penekanan pada hidup keakhiratan. *al-Sanūsī* dalam hal ini menfungsikan semua *zāwiyah* sebagai pusat kegiatan Islam, dan khususnya sebagai kegiatan peribadatan Islam. Ia mengajarkan kepada semua anggotanya semacam praktek liturgis dan dhikir yang dijadikan wirid untuk dibaca, diamalkan dalam jumlah yang telah ditentukan.³⁰ Demikianlah salah satu ciri ajaran *Sanūsīyah* yang langsung berkaitan dengan keagamaan.

Namun perlu pula diketahui bahwa ia sadar akan kenyataan sosial yang membentang dihadapannya. Ia melihat bagaimana kondisi politik, ekonomi, sosial pada umumnya. Oleh karena itu, para pengikut gerakan *al-Sanūsī* ini juga diharuskan tetap berpijak di bumi dan tidak melarikan diri dari kenyataan sosial di sekitarnya. Sebagai konsekwensinya, mereka diajarkan berdagang, bertani, berpolitik yang dijiwai oleh ajaran agama Islam.³¹

Demikianlah sebuah gambaran yang unik dari kehidupan sebuah Tarekat di Afrika Utara yang dikenal dengan nama Tarekat *al-Sanusīyah*. Fazlurrahman mengatakan sebagai suatu *noe-Sufisme* yang dengan pandangannya yang khas berhasil menumbuhkan kesegaran baru dalam rasa keagamaan pengikut-pengikutnya. Dari kemunculannya di dalam konstelasi politik dunia pada akhir abad ke 19, eksistensinya memang benar-benar menakjubkan masyarakat Islam karena memang tipologi yang dia miliki. Maka, tidak heran jika kemudian masyarakat mendukung dan yang melingkupi menyebutnya sebagai *al-Mahdī* yang telah lama dinanti-nantikan.

Sebenarnya kami masih ingin mengajak pembaca pada beberapa kasus dan kemunculan *al-Mahdī*, misalnya: *al-Mahdī ‘Ubayd Allāh*, pendiri dinasti *Fātimīyah*, *al-Mahdī Muḥammad bin Tumart* [seorang *Bar-Bar* yang muncul di Afrika Utara],

²⁹ Fazlurrahman, *Islam*. 303.

³⁰ *Ibid.*, 304.

³¹ *Ibid.*, 305.

Mirza ‘Afi Muḥammad yang kemudian lebih terkenal dengan al-Mahdī al-Bāb di Iran, Mirza Ghulām Aḥmad di Qodyani yang kemudian terkenal dengan ajaran Ah}madīyahnya.³²

Disamping itu, perlu kiranya kita meninjau keadaan Indonesia, khususnya di Jawa. Hal ini amat perlu, sebab di samping Jawa merupakan objek studi dalam penelitian ini, di sini terdapat banyak fenomena menarik yang sering juga “di-Mahdikan.” Jawa, sebagaimana yang telah dilihat dan di cermati oleh para sejarahwan, sosiolog maupun antropolog, telah menarik perhatian mereka, khususnya dari segi kehidupan keberagamaan mereka.

Kekayaan kultural keagamaan yang dimiliki Jawa selama ini telah menyita waktu dan pikiran mereka, bukan hanya kepentingan semata-mata ilmiah, akan tetapi dan yang lebih penting adalah di sini telah membuka mata para sejarahwan, pengamat politik, agamawan, agama Islam di Jawa khususnya, di Indonesia pada umumnya di dalam menampakkan wajah yang mereka “karikaturkan”. Namun, sesekali ternyata pemicu meledaknya suatu perlawanan terhadap kondisi yang menekannya, atau bahkan juga yang memeralatmnya.

B. *Kitāb Fafirru ilā Allāh*

1. Naskah *Kitāb Fafirru ilā Allāh*

Kitāb Fafirru ilā Allāh yang dipergunakan sebagai objek penelitian adalah sebuah *Kitāb* kecil dan bahkan merupakan naskah yang disusun oleh Kyai Mundzir Nadzir dari Kediri, Jawa Timur. Sebagian masyarakat Kediri dan sekitarnya menyatakan bahwa yang bersangkutan adalah salah seorang Wali.

Label wali yang diberikan kepada Kyai Mundzir tidaklah mengherankan sebab masyarakat di daerah ini sering memiliki anggapan bahwa seseorang dengan kapasitas-kapasitas tertentu dianggap sebagai “orang suci”, Wali, yang mana masyarakat mempunyai kepatuhan irrasional terhadapnya. Namun, satu hal patut dicatat bahwa di daerah ini banyak tokoh-tokoh kharismatik keagamaan yang memiliki pengaruh kuat dengan kepatuhan masyarakat tanpa *reserve*. Kepatuhan ini sering kali bahkan diluar hal-hal yang berkaitan dengan doktrin dan dogma agama, namun juga hal-hal yang semata-mata keduniawian. Pusat-pusat

³² ‘Abbās Maḥ}mūd al-‘Aqqād. “*al-Mahdīyūn*” *al-Islām Fī Qarn al-Ishrīn* (Cairo: Dār al-Hilāl, tt), 133.

kharismanya kebanyakan di sekeliling pesantren-pesantren tradisional, khususnya di mana doktrin-doktrin tarekat berkembang, misalnya K.H. Ikhsan dari Pondok Pesantren Jampes, K.H. Khamim Jazuli dari Pondok Pesantren Ploso Kediri, dan K.H. A. Madjid dari Pondok Kedunglo, Kediri.

Kitāb ini diterbitkan pada tanggal 13 Ramaḍan tahun 1381 H, bertepatan dengan tanggal 17 Pebruari 1962 M, oleh penerbit Salim bin Said Nabhan, Surabaya, dan ditulis dengan huruf “*Arab Pegon*,” suatu bentuk tulisan konvensional yang sering dipergunakan oleh kalangan santri, khususnya di pesantren-pesantren Jawa, bukan tulisan Arab-Melayu sebagaimana sering didapatkan pada naskah-naskah kuno di Sumatera yang telah memiliki aturan-aturan atau kaidah-kaidah baku dalam tata bahasa Indonesia.

Baik bahasa maupun tulisannya mudah sekali dibaca dan dipahami karena di samping sudah berharakat, bahasa yang dipergunakan adalah bahasa harian bagi masyarakat Kediri dan sekitarnya. Jumlah halamannya mencapai 132 halaman dengan mempergunakan angka tulisan Arab pula.

Kitāb ini terbagi dalam 17 bab tanpa pembagian sistematika sebagaimana buku yang baku. Antara satu bab dengan bab yang lainya tidak selalu terkait atau berurutan kecuali dalam beberapa bab saja. Pembagian ini agaknya hanya merupakan pemotongan-pemotongan ide sehingga keseluruhan isi Kitāb ini tidak menunjukkan satu ide global.

Sebagaimana dimaksudkan penelitian ini bahwa hanya ingin melihat kepercayaan Eskatologis “orang Islam Jawa”, maka penuturan tentang isi Kitāb/naskah ini hanya dibatasi yang berkaitan doktrin dan dogma serta ide-ide Eskatologis saja, khususnya yang berkaitan dengan tanda-tanda akan datangnya hari kiamat, yang di dalam Kitāb ini disebutkan sepuluh bab saja [*Fafirru ilā Allāh*, halaman 109]. Pengkaitan dengan bab-bab lain hanyalah diarahkan pada bab-bab yang berkaitan dengan pokok persoalan, khususnya bab “Wigati” yang tidak mungkin ditinggalkan. Dalam bab ini kelihatannya diarahkan untuk memberikan peringatan, khususnya orang-orang Islam Jawa, karena isyarat itu datang dengan mempergunakan literatur-literatur “*Pakeming Tanah Jawa*”. Adapun isyarat-isyarat lain sebagaimana dituturkan penyusun Kitāb tersebut diambil dari literatur sebagai berikut :

1. Beberapa Kitāb Tafsīr/Tafāsir.
2. Badi‘ al-Zuhūr.
3. Nūrul Abṣār.

4. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*.
5. *Baḥr al-Madhli*.
6. *Mukhtaṣar Sharkh al-Turmudhī*.
7. *Majlis al-Sunnah*.
8. *Duror al-Hishām*.
9. *Hanish Nashāikh al-Dīnīyah*.
10. *Sharḥ Jawhar al-Tawḥīd*; [lihat *Fafirru ilā Allāh*; hlm. 4, dan seterusnya].

C. Analisis

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa dalam sejarah panjangnya hampir bisa dipastikan bahwa setiap agama dan kepercayaan masyarakat selalu muncul kepercayaan Eskatologis. Khusus dalam Islam, di sana terdapat berbagai ragam pandangan terhadap kepercayaan demikian. Di antara mereka ada yang tidak mempercayai tentang munculnya tokoh-tokoh sebagaimana disebutkan dalam sistem kepercayaan tersebut; dan di antara mereka ada juga yang mempercayainya, hanya saja bukan figur-nya akan tetapi hanyalah simbol belaka. Sementara yang lain percaya bahwa figur-figur sebagaimana disebutkan di kalangan pemeluknya adalah benar-benar figur manusia.

Setidaknya ada tiga hal yang mendorong penulis untuk memunculkannya dalam analisis ini. Masing-masing adalah *pertama*, setting budaya dimana kepercayaan demikian tetap subur khususnya masyarakat Islam di Jawa; *kedua*, analisis tentang munculnya Imām Mahdī al-Muntaḍar; *ketiga*, turunnya kembali Nabi ‘Isā bin Maryam ke bumi dengan membawa syari‘at Islam. Namun perlu dicatat bahwa berhubung pembahasan dan analisis tentang al-Mahdī dan ‘Isā bin Maryam selalu terkait dengan pembahasan lain, khususnya Dajjāl dan Ya‘jūj Ma‘jūj, maka dua hal terakhir ini akan selalu disebut.

1. Setting Budaya

Yang dimaksudkan dengan setting budaya disini ialah kondisi sosial budaya keagamaan orang Islam Jawa di mana kepercayaan Eskatologis masih dipertahankan pendukungnya. Dikatakan demikian sebab ternyata tidak seluruh umat Islam Jawa bisa menerima kepercayaan Eskatologis Islam tersebut. Setidaknya di lapangan terlihat klasifikasi sebagai berikut.

Pertama, Orang-orang Islam Jawa yang memang tidak percaya terhadap ajaran eskatologis. Keberatan mereka pada umumnya didasarkan atas kepercayaan dasar Islam, bahwa kepercayaan

Eskatologis tidak termasuk kategori yang diimani [baca: tidak masuk dalam rukun iman]. Kalau masih ada ajaran Islam yang disebut “*al-Samā’iyyat*”, maka pemberitaannya harus dicari akarnya dari al-Qur’ān. Kepercayaan yang termasuk Eskatologis tersebut memang tidak terdapat dalam al-Qur’ān, misalnya al-Dajjāl, al-Mahdi. Kalau memang hal ini dipaksakan seharusnya bisa dicari akarnya dalam ḥadīth-ḥadīth Rasūl Allāh yang *mutawātir*. Padahal ḥadīth-ḥadīth yang mendukung adalah ḥadīth-ḥadīth āḥād, yang menurut konvensinya, ḥadīth-ḥadīth demikian tidak bisa dipergunakan sebagai dasar hujjah, lebih-lebih yang berkaitan dengan aqīdah.

Kedua, Orang-orang Islam Jawa yang percaya terhadap ajaran Eskatologis, hanya saja beberapa nama dan atau kejadian yang diramalkan muncul tersebut bukan merupakan figur atau kejadian/peristiwa yang tepat seperti pemberitaan dalam ajaran Eskatologis tersebut. Mereka lebih menekankan bahwa figur atau peristiwa yang disebutkan adalah lebih berkonotasi simbolik. Turunnya kembali Nabi ‘Isā bin Maryam misalnya digambarkan sebagai turunnya seorang bijaksana atau munculnya kondisi dimana ketentraman, kesejahteraan akan datang. Hal ini dipercayai sebagai “kalahnya” orang-orang Kristen yang selama ini dominan dalam kehidupan umat Islam. Dengan turunnya ‘Isā bin Maryam dengan membawa shari‘at Islam, maka kehidupan rohaniah manusia khususnya kaum Nasrani harus berubah menjadi kehidupan yang Islami. Munculnya Dajjāl merupakan gambaran betapa tertipunya manusia di dunia ini akan gemerlapnya dunia dengan ilmu pengetahuan dan teknologinya. Kalau Dajjāl dapat mengatakan bahwa dia Tuhan dan banyak manusia yang terpaksa mempercayainya, maka itu gambaran manusia tidak mampu menggunakan imanya sebagai perisai hidup, sehingga terpaksa tergelincir dalam kekeliruan. Kekeliruan ini bukan hanya diderita masyarakat awam saja melainkan juga masyarakat cerdas pandai yang semata-mata mengagungkan ilmu pengetahuan. Dan kebohongan Dajjāl yang dewasa ini berwujud ilmu pengetahuan, dimana manusia menyandarkan hidupnya telah tampak dengan nyata, bahwa ternyata betapa banyak orang-orang yang berilmu pengetahuan luas dan secara lahiriah gemerlap dengan dunia, ternyata berakhir dengan kehancuran. Kebohongan ini identik dengan secara semantik dengan kata-kata bahasa Arab “Dajjāl”; artinya pembohong.

Ketiga, Orang-orang Islam Jawa yang memang merupakan pendukung dan pelestari kepercayaan eskatologi ini. Mereka percaya bahwa nama atau orang-orang yang disebutkan di dalam ajaran Eskatologis tersebut adalah benar-benar manusia sebagaimana manusia pada umumnya. Nabi 'Isā bin Maryam yang diberitakan dan dipercayai akan turun tersebut adalah juga Nabi 'Isā bin Maryam sebagaimana yang diberitakan dalam al-Qur'ān serta manusia sebagaimana yang telah disebut dalam sejarah, beliau adalah 'Isā anak Maryam binti 'Imrān. Imām Mahdī, sebagaimana yang disebutkan tersebut adalah manusia istimewa yang akan membawa umat Islam khususnya dan manusia pada umumnya ke arah kesejahteraan lahir batin dengan sharī'at Muḥammad. Dia adalah anak keturunan Rasul Allāh Saw dari jalur Fāṭimah. Demikian juga tentang Dajjāl. Dia adalah benar-benar manusia yang akan muncul dan membawa kesengsaraan umat manusia karena kebohongannya. Dia bukan simbol kebohongan, akan tetapi manusia yang dengan "*istidraj*" Allah Swt mampu meyakinkan manusia. Kepercayaan ini berakar kuat lantaran mereka memiliki dasar dalam ajaran Islam (dalam hal ini ḥadīth-ḥadīth Nabi). Oleh sebab itulah Ibnu Ṣayyād atau Ibn Ṣa'ūd yang pernah diancam oleh 'Umar bin al-Khattāb karena kebohongan dia, akan benar-benar muncul dengan figur seperti Ibn Ṣayyād atau Ibn Sa'īd tersebut.

Demikianlah gambaran klasifikasi masyarakat yang berkaitan dengan kepercayaan eskatologis Islam Jawa. Di dalam kitab ini memang belum tuntas tergambarkan, akan tetapi dengan menyebut ke tiga varian ke-Islaman itu, kita setidaknya sedikit mendapat informasi tentang varian tersebut. Sesuai dengan pokok permasalahan bahwa yang dimaksud *setting* budaya adalah budaya keagamaan masyarakat penerima dan pendukung ajaran/kepercayaan eskatologis Islam Jawa, maka klasifikasi akhir itulah yang banyak akan digambarkan dalam *setting* budaya pembahasan ini.

2. Analisis Tentang Kepercayaan Eskatologis

Sebagaimana dituturkan pada pembahasan di atas bahwa kepercayaan eskatologis merupakan kepercayaan terhadap hal-hal yang berkaitan dengan hari akhir. Tumbuh subur di dunia Islam, termasuk di kalangan umat Islam di Jawa, kepercayaan ini hampir menyamai kepercayaan dasar umat Islam atau yang secara terminologis disebut dengan rukun Īman. Pengingkaran terhadap

kepercayaan rukun iman menyebabkan seseorang tidak termasuk dalam kategori mukmin. Hal ini memang secara jelas tersurat dalam al-Qur'an dan ḥadīth-ḥadīth Nabi. Namun, di kalangan umat Islam di Jawa yang berkepercayaan tentang al-Mahdī 'Isā bin Maryam yang akan turun ke bumi, Dajjāl dan Ya'jūj dan Ma'jūj, yang semua itu terkait dengan tanda-tanda datangnya kiamat, membawa mereka kepada keimanan (percaya) sebagaimana kepercayaan mereka terhadap rukun iman. Bahkan beberapa 'ulamā' memandang bahwa meyakini datangnya al-Mahdī, misalnya adalah wajib bagi orang Islam. Makna wajib di sini tentu membawa konsekwensi teologis bagi umat Islam.

Shaykh Muḥammad al-Shafaribī al-H{ambali, Muḥammad bin 'Alī al-Shawkānī al-Yamanī dan lain-lain menjelaskan bahwa adalah wajib mempercayai tentang munculnya al-Mahdī dan 'Isā bin Maryam menjelang kiamat kubrā.³³ Adapun dasar kepercayaan adalah ḥadīth-ḥadīth sebagaimana disebutkan di atas serta beberapa ayat al-Qur'an tentang itu. Memang tentang 'Isā bin Maryam yang akan turun kembali ke bumi dan membawa Sharī'at Muḥammad Saw, turunnya al-Mahdī al-Muntazar dan Dajjāl tidak satu ayatpun yang menyebutnya, bahkan Bukhārī dan Muslim, tokohnya ahl al-Ḥadīth ini juga tidak mencantumkan dalam Kitāb Ṣaḥīḥnya. Namun, Kitāb-kitāb ḥadīth lain secara jelas menyebutkannya, sebagaimana yang kami cantumkan di depan.

Memang secara teologis, datangnya hari kiamat adalah pasti dan menjadi salah satu rukun iman bagi umat Islam. Namun, Allah SWT menyembunyikan kepastian datangnya hari tersebut, karena datangnya secara tiba-tiba. Namun, dalam ḥadīth, tentang datangnya hari tersebut disebutkan tanda-tandanya saja. Dan oleh karena datangnya pasti, maka *signal* dari kedatangan tersebut, di kalangan sebagian umat Islam diyakini pasti pula. Maka tidak heran jika sekelompok umat kemudian begitu intens perhatiannya terhadap beberapa informasi yang menyangkut tanda-tanda datangnya hari Kiamat, termasuk di antaranya al-Mahdī al-Muntazar atau yang di Jawa disebut dengan Imām Mahdī, turunnya 'Isā bin Maryam, Dajjāl dan Ya 'jūj Ma'jūj.

³³ Al-Shaykh Muḥammad al-Shafaribī al-Hambali. *lawāmi' al-Anwar al-Bahīyyah*. Darul Khutubil Islamiyah. Al-khoirah. 1946. halaman 68.

Di kalangan orang Jawa yang memang percaya terhadap ajaran ini, mereka masih secara intensif melakukan upacara-upacara tertentu untuk mengadakan penghormatan kepada al-Mahdī, biasanya mengadakan selamatan dan upacara do'a-do'a tertentu pada malam pertengahan (*Nisfī*) bulan Sha'bān. Mereka percaya bahwa Imam Mahdī yang ditunggu kedatangannya itu akan muncul dengan figur manusia sebagaimana layaknya manusia yang lain.

Dalam teks-teks aslinya sebagaimana dalam ḥadīth-ḥadīth Nabi yang beberapa di antaranya kami sebutkan di depan, tidak satupun mempergunakan kata "Imām" di depannya al-Mahdī al-Muntazar. Demikian pula kata "Imām" tidak dijumpai di dalam penyebutan al-Mahdī, kecuali di kalangan kaum Shī'ah, yang memang terminologi imām merupakan *term* Ilāhīyah. Kata-kata "imām" banyak dijumpai justru bukan pada al-Mahdī al-Muntazar, akan tetapi pada mereka-mereka yang diperkirakan sebagai 'ulamā'- 'ulamā' besar, misalnya Imām Abū Ḥanīfah, Imām Aḥmad bin Hambal, Imām al-Suyūṭi, dan sebagainya.

Di Jawa kata "imām" untuk menyebut al-Mahdī sehingga menjadi "imām Mahdī" setidaknya menunjukkan betapa besar makna kehadiran tokoh ini di kalangan mereka. Kita di sini tidak bisa menyatakan apakah dengan demikian :pengaruh Shī'ah menjadi demikian dominan, walaupun Abu Bakar Atjeh berpendapat bahwa pengaruh Shī'ah di Indonesia cukup dominan.³⁴ Bahkan dalam "*Sejarah Ummat Islam*," HAMKA menyebutkan adanya bukti-bukti yang cukup akurat betapa Shī'ah telah berjasa pula mempengaruhi kehidupan keagamaan di Indonesia.³⁵ Di beberapa daerah di Jawa, kita dapatkan betapa intensnya para pemeluk Islam yang kemudian mendengarkan lagu-lagu pujian yang mereka tujukan kepada Ahl al-Bayt, dan para Imām Shi'ah, sebagaimana kita lihat pada acara-acara pembacaan Kitāb Mawlid Diba', dan sebagainya.

Hanya khusus penghormatan kepada Ahl al-Bayt hendaknya harus dilihat secara proporsional, sebab penghormatan terhadap keluarga Rasūl Allāh ini bukan monopoli kaum Shī'ah saja, melainkan kaum Sunni juga memiliki ajaran demikian; bahkan dalam ṣalat pun suatu 'ibādah dalam agama Islam yang paling sakral, pembacaan ṣalawat atas Nabi dan keluarganya merupakan syarat

³⁴ Abu Bakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam Ke Indonesia* (Yogyakarta: Ramadani, 1975), 19.

³⁵ HAMKA, *Sejarah Ummat Islam*, IV (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 51.

sahnya tanpa membaca shalawat atas Nabi dan keluarganya, maka salat itu tidak berarti. Ḥadīth ini terdapat dalam Sunan Ibn Mājjah pada al-Fiṭrah bab Shiddat al-Zamān. Namun, ḥadīth ini ternyata terdapat juga dalam Ḍa'if Jāmi' al-S}aghīr [nomor 6348].

Sedangkan kepercayaan terhadap turunnya kembali 'Isā bin Maryam yang hampir bersamaan dengan datangnya al-Mahdī, di kalangan umat Islam Jawa justru tidak sepopuler datangnya Imām Mahdī itu sendiri. Setidaknya di kalangan masyarakat awam, tidak terdapat upacara untuk penghormatan sebagaimana halnya penghormatan terhadap Imām Mahdī. Hanya saja di kalangan tertentu, khususnya yang terpelajar terhadap indikasi perbedaan persepsi; bahwa kedatangan 'Isā bin Maryam itu bukanlah harus diartikan secara harfiyah bahwa yang akan muncul nanti adalah anak manusia, yang sudah pernah lahir di bumi ini dan kemudian naik ke langit dan kembali lagi ke bumi dengan shari'at Muḥ}ammad Saw.

Kepercayaan ini di samping secara tersurat terhadap dalam Kitāb-Kitāb ḥadīth, ternyata memiliki pengaruh positif terhadap psikologi umat Islam, setidaknya di Jawa, bahwasannya *pressing* yang dilakukan oleh Barat yang *note bene* Kristen pengikut Yesus terhadap umat Islam, baik di Indonesia/Jawa dan belahan dunia lainnya baik dalam ekonomi, budaya dan bahkan agama, dipercayai akan berakhir dengan kemenangan umat Islam. Kemenangan ini di gambarkan dengan berimannya 'Isā bin Maryam tersebut terhadap Shari'at Muḥammad Saw. Namun, harus diakui pula bahkan turunnya 'Isā bin Maryam di akhir zaman nanti tidak luput dari pro dan kontra di kalangan umat Islam itu sendiri, khususnya kelompok Ahmadiyah.

Mengenai Dajjāl, dia ini telah lahir sejak zaman Rasūl Allāh Saw. Sampai sekarang sebagian masyarakat Islam percaya bahwa Dajjāl ini masih hidup hingga dewasa ini. Kepercayaan ini di samping karena kepercayaan tradisional turun temurun, memang secara eskatologi tradisional terhadap dalam Kitāb-kitāb ḥadīth yang handal. Bahkan, al-Bukhārī dan Muslim pun mencatat banyak ḥadīth tentang Dajjāl ini. Dajjāl yang akan muncul nanti ialah Dajjāl yang juga telah lahir pada zaman kehidupan Nabi pada abad ke 6 Masehi. Menurut mereka, Dajjal masih dalam keadaan terbelunggu.

Berbeda dengan dua kelompok tersebut di atas, ada kelompok mempercayai Dajjāl secara terminologis. Kepercayaan mereka didasarkan pada ḥadīth-ḥadīth Nabi yang tertera dalam

Kitāb-Kitāb Sunni, bahkan dalam Bukhārī dan Muslim. Dajjāl sebagaimana dibicarakan di atas memang betul-betul akan muncul dan bahkan fitnah Dajjāl akan benar-benar terjadi. Hanya saja, di kalangan mereka percaya bahwa secara tradisional manusia tidak akan mungkin hidup lebih dari 1400 tahun, atau seseorang tidak akan hidup kembali jika di dunia telah mengalami kematian, kecuali pada hari Kiamat.

Dajjāl, sebagaimana yang dibicarakan di atas, akan muncul sebagai bentuk simbolik. Gemerlap dunia ilmu pengetahuan yang kemudian menjadi “tuhan” bagi masyarakat modern dewasa inilah yang kemudian didajjalkan. Dengan mengembalikan makna harfiyah bahwa Dajjāl adalah pembohong besar, bisa jadi ilmu pengetahuan yang selama ini menjadi “tuhan” itu ternyata justru tidak membawa manusia ke arah kesejahteraan, ketenteraman, keamanan dan sebagainya., tapi sebaliknya justru dengan ilmu pengetahuan modern dewasa ini, dunia semakin ruwet tatanannya. Ilmu pengetahuan yang selama ini diharapkan bisa membawa manusia bisa keluar dari kemelut keduniaan dan kemanusiaan, tapi justru membawa ke arah malapetaka.

Ini bisa dipahami jika kita melihat perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini, dimana paradigmatis Barat yang sekuler semakin terlihat di segala sektornya. Kalau pada masa kejayaan Islam atau setidaknya periode salaf, ilmu pengetahuan dibawah kontrol agama, atau setidaknya bersumber pada “semangat” beragama, maka pada dewasa ini, justru agama dibawah kontrol ilmu pengetahuan. Bagi kalangan umat Islam di Jawa yang mempercayai model ke tiga ini, melihat dan menghampiri fenomena ini dengan psikologi yang pesimistis. Oleh sebab itu, tidak heran jika kemudian mereka lari dari “dominasi” ilmu pengetahuan sekuler yang berkembang atau “sengaja” dikembangkan oleh kalangan yang keberagamaannya setengah-setengah. Hal ini barangkali sejalan dengan semangat yang pernah dilontarkan oleh Muhammad Iqbal, bahwasannya setelah runtuhnya Baghdad sebagai ibu kota Kerajaan ‘Abbasiyah yang sekaligus merupakan “bendera dunia Islam” serta salah satu super power dunia, kendali aktifitas keduniawian dipegang oleh mereka yang keberagamaannya setengah-setengah. Dan ini,

menurut Iqbal adalah “kekeliruan” para sufi yang mendominasi kehidupan waktu itu.³⁶

Namun demikian, kita harus juga melihat bahwa kemunculan Dajjāl ini, sebagaimana disebut Rasūl Allāh adalah sebagai salah satu tanda datangnya hari Kiamat. Dan kiamat tidak akan muncul pula kecuali pada saat banyaknya kekacauan, yang dalam ḥadīth disebut dengan “*al-Ḥaraj*”. Saya kira tidak akan ada yang mengingkari bahwa dewasa ini dunia penuh dengan kekacauan, pembunuhan dan “*al-Ḥaraj*” itu. Demikian pula hal itu terkait dengan ḥadīth tentang Ya’jūj dan Ma’jūj yang di antaranya menjelaskan akan munculnya secara meluas apa yang di sebut dengan *al-Ḥubthu*, yaitu perzinahan yang vulgar. Kita tahu bahwa dewasa ini telah banyak penelitian yang dilakukan oleh lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat atau Perguruan Tinggi tentang “Pergaulan Seks Bebas”. Penelitian tersebut banyak mengungkap tingginya angka pergaulan bebas. Ḥadīth tentang *al-Ḥubthu* ini secara jelas disebutkan dalam Bukhārī pada Kitāb Fitan, bab Ya’jūj dan Ma’jūj.³⁷

III

Kesimpulan

Dari paparan diatas, kerangka teori dan analisis di atas, kami mencoba untuk mengajukan kesimpulan dan saran sebagai berikut.

1. Ternyata tidak semua santri di Jawa bisa menerima kepercayaan Eskatologis. Mereka yang tidak percaya sama sekali pada umumnya berpegang teguh pada ajaran “Rukun Islam” yang enam saja; di luar itu bisa dipercayai dan bisa pula ditolak. Sedangkan kelompok yang percaya, memberikan kritik tajam kepada kepercayaan Eskatologis ini. Mereka menerimanya sebagaimana penerimaan mereka pada “Rukun Iman” yang enam. Sementara itu, satu kelompok lagi adalah mereka yang secara “imani” mengambil pelajaran keimanan. Kepercayaan ini memang diajarkan oleh Islam, namun tidak bisa

³⁶ Mohammad Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Fikiran Agama Dalam Islam*, terjemahan dari *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, oleh Usman Ralibi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 99.

³⁷ Matan al-Bukhārī, Waṣīyah al-Sanady, 234.

- dicerna dengan semata-mata tanpa penilaian dan analisis; baik analisis alamiyah maupun analisa dogmatik.
2. Bagi kalangan yang mempercayai kepercayaan ini secara mutlak tidak pernah ada kritik atau penilaian. Eskatologis, sebagaimana dituturkan dalam ḥadīth-ḥadīth Nabi, wajib dipercayai, walaupun tidak dijelaskan dalam al-Qur'ān al-Karīm, misalnya: tentang akan datangnya Imam Mahdī, turunnya kembali 'Isā bin Maryam, Dajjāl si pembohong, Ya'jūj Ma'jūj. Dalam risalah "*Faffirru ilā Allah*", disebutkan pula tentang akan keluarnya api, munculnya matahari dari barat, rusaknya Ka'bah; dan sebagainya. Bisa jadi kepercayaan model demikian ini merupakan warisan budaya rohaniah orang Jawa sebelum Islam. Hal ini bisa dimaklumi, sebab agama Hindu Sywa Sidanta dan Budha Mahayana memang pernah mendominasi kehidupan immaterial masyarakat Jawa sebelum Islam.
 3. Tidak disangsikan lagi bahwa sejarah tentang kepercayaan tentang hari Kiamat (hari akhir) merupakan ajaran pokok yang juga harus dipercayai oleh setiap mukmin. Seseorang tidak akan dikatakan "beriman" jika menolak kepercayaan tentang hari akhir tersebut, hanya saja tentang datangnya hari tersebut sampai dewasa ini dan bahkan secara ajaran merupakan rahasia Allah, tidak seorangpun mendapatkan informasi tentang itu. Bisa jadi Rasūl Allāh mendapatkan informasi itu, akan tetapi karena hal itu masih merupakan rahasia Allah, maka yang ditunjukkan adalah tanda-tanda saja. Tanda-tanda yang secara tersurat, ada dalam ḥadīth-ḥadīth Rasūl Allāh, walaupun demikian di kalangan umat Islam muncul perbedaan-perbedaan dalam menghampiri informasi tentang kepercayaan Eskatologis dalam ḥadīth-ḥadīth tersebut. Adapun yang menerima secara mutlak; ada yang menerima dengan kritik dan analisa simbolik dan ada pula yang menolak.