

PENAFSIRAN ULANG IMAM MAHDI DALAM KERANGKA PROFETIK: DARI FIGUR MESIANIK MENUJU SISTEM PETUNJUK SOSIAL

Santri Sahar, Dewi Anggariani

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

santri.sahar@uin-alauddin.ac.id, dewi.anggariani@uin-alauddin.ac.id

Abstrak

Kajian ini menafsirkan kembali konsep Imam Mahdi melalui kerangka profetik. Wacana tentang Imam Mahdi selama ini kerap berpusat pada sosok individual yang diyakini akan hadir sebagai penyelamat ketika sejarah memasuki masa krisis. Pandangan tersebut dapat memelihara harapan, tetapi juga berisiko menumbuhkan kepasifan karena umat menggantungkan penyelesaian masalah kepada figur dari luar dirinya. Artikel ini menawarkan pembacaan yang berorientasi pada substansi. Imam Mahdi tidak hanya diposisikan sebagai tokoh eskatologis, tetapi juga sebagai lambang suatu sistem petunjuk yang menegakkan kebenaran, keadilan, ilmu pengetahuan, dan perlindungan terhadap kelompok rentan. Penelitian menggunakan studi kepustakaan dengan analisis deskriptif kualitatif. Sumber kajian meliputi Al-Qur'an, hadis, tafsir, kamus bahasa Arab, serta karya modern mengenai mesianisme, eskatologi Islam, dan agama profetik. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa secara etimologis Imam Mahdi merujuk pada pemimpin yang memperoleh sekaligus menyampaikan petunjuk. Dalam ranah sosial, pengertian itu dapat dikembangkan menjadi kepemimpinan bermoral dan sistem pengetahuan yang membebaskan manusia dari kezaliman. Kerangka profetik dengan demikian mengalihkan diskursus Mahdi dari mitos yang mendorong penantian menuju praksis sosial yang aktif, rasional, dan transformatif.

Keyword;

Imam Mahdi, pendekatan profetik, mesianisme, eskatologi Islam, sistem petunjuk, keadilan sosial

Abstract

This study reinterprets the concept of Imam Mahdi through a prophetic framework. Discussions of Imam Mahdi have often focused on an individual figure expected to emerge as a savior during periods of historical crisis. Such a view may sustain hope, yet it can also encourage passivity when believers entrust social recovery to an external figure. This article advances a substantive interpretation. Imam Mahdi is understood not only as an eschatological personage, but also as a symbol of a guidance system that upholds truth, justice, knowledge, and protection for vulnerable communities. The research applies library research and qualitative descriptive analysis. Its sources include the Qur'an, hadith, tafsir, Arabic dictionaries, and modern scholarship on messianism, Islamic eschatology, and prophetic religion. The findings indicate that, etymologically, Imam Mahdi denotes a leader who is guided and who provides guidance. In the social sphere, this meaning may be developed into ethical leadership and a knowledge system capable of freeing people from injustice. The prophetic framework therefore shifts Mahdi discourse from a passive myth of waiting toward active, rational, and transformative social praxis.

Keywords;

Imam Mahdi, prophetic framework, messianism, Islamic eschatology, guidance system, social justice

Pendahuluan

Memasuki abad ke-21, kehidupan global tetap dibayangi ketidakpastian. Perdagangan narkoba antarnegara, krisis ekologis, kejahatan digital, kesenjangan ekonomi, perang, dan kompetisi teknologi militer terus memunculkan kecemasan. Situasi semacam ini menghidupkan kembali pertanyaan klasik dalam agama tentang pihak yang mampu membebaskan manusia dari kerusakan sejarah. Banyak komunitas keagamaan menjawabnya melalui gagasan seorang penyelamat. Dalam Islam, harapan tersebut lazim dihubungkan dengan Imam Mahdi.¹

Artikel ini bermula dari kegelisahan terhadap kondisi tersebut. Imam Mahdi dipandang sebagai simbol harapan ketika dunia mengalami kekacauan. Wacananya juga tidak terbatas pada mazhab atau kelompok tertentu, melainkan beredar luas dalam kesadaran umat. Tema ini hadir melalui ceramah, kitab populer, narasi akhir zaman, perdebatan teologis, dan pembacaan sosial politik. Karena itu, Imam Mahdi bukan hanya objek keyakinan keagamaan, tetapi juga perangkat simbolik yang dipakai masyarakat untuk menafsirkan krisis.²

Persoalan muncul saat pemaknaan tersebut hanya diarahkan pada figur personal. Imam Mahdi sering dibayangkan sebagai tokoh luar biasa yang datang secara mendadak, memimpin umat, menaklukkan Dajjal, lalu mengakhiri sejarah dengan kemenangan kebaikan. Imajinasi ini dapat diterima dalam ranah keyakinan eskatologis. Namun, pemahaman itu menjadi bermasalah ketika mendorong budaya menunggu. Umat dapat bertahan pada harapan tanpa membangun pengetahuan, etika, institusi sosial, dan keberanian moral untuk melawan kezaliman yang telah berlangsung.³

Kajian ini tidak bermaksud meniadakan dimensi keimanan dalam konsep Imam Mahdi. Tujuannya justru memperluas tafsir agar lebih produktif. Mahdi

¹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 19–50; Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), hlm. 34–36; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–69.

² David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179.

³ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 161–171.

dapat dipahami sebagai figur sekaligus gagasan, sebagai pribadi sekaligus prinsip kepemimpinan, dan sebagai bagian dari teologi akhir zaman sekaligus simbol sistem petunjuk yang mengarahkan masyarakat menuju keadilan. Perspektif ini membuat diskursus Mahdi tidak hanya tertuju pada masa depan eskatologis, tetapi juga menyediakan energi moral untuk memperbaiki kehidupan pada masa kini.⁴

Kerangka profetik digunakan sebagai dasar analisis. Kerangka ini menempatkan agama sebagai sumber nilai yang membebaskan manusia, bukan mitos yang menjauhkannya dari kenyataan. Orientasinya mencakup humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi memulihkan martabat manusia. Liberasi membongkar berbagai bentuk penindasan. Transendensi mengaitkan perjuangan sosial dengan kesadaran kepada Tuhan. Melalui ketiga orientasi tersebut, pembahasan Imam Mahdi dapat bergeser dari pencarian ciri fisik penyelamat menuju telaah mengenai petunjuk, moralitas, dan perubahan sosial.⁵

Penelitian ini merumuskan tiga pertanyaan. Pertama, bagaimana istilah Imam Mahdi dijelaskan secara etimologis dan konseptual. Kedua, apa kelemahan pemaknaan yang terlalu bertumpu pada figur individual. Ketiga, bagaimana pendekatan profetik membentuk pemahaman substansial tentang Imam Mahdi sebagai sistem petunjuk sosial. Pertanyaan tersebut penting karena diskursus Mahdi sering terpecah antara doktrin, imajinasi populer, dan kepentingan ideologis. Kajian akademik perlu menyusunnya secara lebih tertib agar tetap rasional, terbuka, dan sesuai dengan persoalan kontemporer.

Pada tataran teoretis, artikel ini memperluas kajian eskatologi Islam dan sosiologi agama dengan membaca Imam Mahdi melalui relasi teks, sejarah, dan realitas sosial. Pada tataran praktis, kajian ini mendorong sikap yang lebih aktif. Umat tidak cukup menanti hadirnya kebaikan, tetapi perlu menciptakan kondisi sosial yang memungkinkan kebaikan tumbuh. Kondisi tersebut meliputi ilmu yang berintegritas, kepemimpinan yang adil, hukum yang melindungi, ekonomi yang tidak eksploitatif, dan budaya yang menghormati martabat manusia.⁶

⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–297.

⁵ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

⁶ Wilferd Madelung, “al-Mahdi,” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230–1238; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi’ism* (Albany,

Fokus kajian kemudian dialihkan dari pertanyaan tentang waktu kedatangan Imam Mahdi kepada pertanyaan mengenai nilai petunjuk yang perlu dibangun agar masyarakat bergerak ke arah mahdawi. Pergeseran ini tidak menghilangkan iman. Sebaliknya, iman ditempatkan sebagai kekuatan yang bekerja dalam sejarah, mendorong manusia membaca situasi zaman, menolak kerusakan, dan merancang tindakan yang melindungi kehidupan.

Kajian Literatur dan Kerangka Teori

Terminologi Imam Mahdi

Secara etimologis, sebutan Imam Mahdi terbentuk dari kata imam dan mahdi. Imam merujuk pada pemimpin, pihak yang berada di depan, teladan, atau sosok yang diikuti. Dalam penggunaan bahasa Arab, pengertiannya tidak terbatas pada pemegang kekuasaan politik. Istilah itu juga dapat menunjuk pemimpin salat, otoritas keilmuan, panutan moral, atau pedoman yang mengarahkan manusia. Al-Qur'an menggunakan kata imam untuk beberapa arti, seperti pemimpin, kitab catatan, jalan yang terang, dan teladan dalam sejarah.⁷

Kata mahdi berhubungan dengan akar kata huda yang bermakna petunjuk. Konsep huda menempati posisi penting dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menyebut dirinya sebagai hudan, yakni petunjuk bagi orang-orang bertakwa. Petunjuk tidak hanya berupa pengetahuan, tetapi juga arah hidup yang benar, kecakapan membedakan baik dan buruk, serta bimbingan untuk menempuh jalan yang lurus. Berdasarkan gabungan makna tersebut, Imam Mahdi dapat dimaknai sebagai pemimpin yang mendapat petunjuk dan menuntun pihak lain.⁸

Makna kebahasaan itu membuka cakupan analisis yang lebih luas. Imam Mahdi tidak perlu langsung dibatasi oleh gambaran visual tentang pakaian, wajah, tongkat, atau tempat kemunculannya. Etimologi justru mengarahkan perhatian pada fungsi, yaitu memberikan arah. Oleh sebab itu, kajian akademik

NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–270.

⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), Vol. 12, hlm. 24–25; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 39; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 319.

⁸ Muhammad 'Abduh dan Rashid Riḍā, *Tafsir al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), Vol. 1, hlm. 123; Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), Juz I, hlm. 122; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 88–89.

perlu menelaah jenis petunjuk yang dibutuhkan manusia ketika menghadapi krisis sosial, moral, dan politik.⁹

Mahdi, Mesias, dan Gagasan Juru Selamat

Harapan terhadap figur penyelamat ditemukan tidak hanya dalam Islam. Agama besar dan tradisi lokal sama-sama mengenal sosok yang dipercaya akan memulihkan kehidupan. Dalam tradisi Yahudi dan Kristen, mesianisme berkaitan dengan harapan akan pemimpin yang memulihkan umat dan membentuk tatanan baru. Tradisi Islam mengaitkan akhir zaman dengan Mahdi, turunnya Isa, fitnah Dajjal, dan kemenangan kebenaran. Sejumlah kebudayaan lokal juga mengenal mitos ratu adil atau pemimpin akhir zaman sebagai tanggapan terhadap ketidakadilan.¹⁰

Gagasan penyelamat umumnya berkembang ketika masyarakat mengalami krisis. Penindasan, perang, kemiskinan, kemerosotan moral, dan hilangnya kepercayaan pada lembaga sosial mendorong manusia mencari bahasa untuk mempertahankan harapan. Bahasa itu dapat muncul sebagai doa, nubuat, mitos, maupun doktrin. Dalam konteks tersebut, Mahdi menandai keyakinan bahwa kejahatan tidak sepenuhnya menguasai sejarah dan bahwa kebangkitan kebaikan tetap mungkin terjadi.¹¹

Mesianisme mengandung dua kemungkinan. Pada satu sisi, keyakinan akan datangnya keadilan memperkuat daya tahan moral kelompok tertindas. Pada sisi lain, keyakinan yang dipahami sebagai penundaan tanggung jawab dapat menciptakan kesadaran pasif. Manusia menunggu pertolongan, tetapi tidak melakukan kerja penyelamatan. Kerangka profetik diperlukan agar harapan tidak berubah menjadi cara melarikan diri dari realitas.¹²

⁹ Wilferd Madelung, "al-Mahdi," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230–1238; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39–77.

¹⁰ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), hlm. 19–70; Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 9–32; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–69.

¹¹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), hlm. 53–70; David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13–58.

¹² Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250–280; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 241–254.

Eskatologi Islam dan Keragaman Pandangan tentang Mahdi

Pemikiran Islam tidak menghasilkan satu pandangan tunggal mengenai Imam Mahdi. Sebagian ulama menerima hadis tentang Mahdi sebagai bagian dari tanda akhir zaman. Sebagian lainnya memeriksa sanad dan matannya dengan sikap lebih kritis. Dalam tradisi Sunni, Mahdi umumnya dipahami sebagai keturunan Nabi yang akan muncul menjelang akhir zaman dan menegakkan keadilan. Dalam Syiah, konsep ini menempati posisi teologis yang lebih mendasar, khususnya melalui doktrin imam kedua belas yang berada dalam kegaiban dan diyakini akan kembali.¹³

Keragaman pandangan tersebut menunjukkan bahwa Imam Mahdi telah menjadi bagian dari sejarah teologi, politik, dan identitas mazhab, bukan sekadar tema populer. Dalam berbagai periode, gerakan sosial juga memanfaatkan simbol Mahdi untuk memperoleh legitimasi. Sebagian menggunakannya sebagai kekuatan perlawanan terhadap kolonialisme, sementara sebagian lain menjadikannya dasar klaim politik. Kondisi ini menuntut ketelitian untuk membedakan teks normatif, penafsiran ulama, kepentingan politik, dan imajinasi masyarakat.¹⁴

Artikel ini tidak membahas kritik sanad secara mendalam karena fokusnya terletak pada analisis konseptual. Keberadaan diskursus Mahdi dalam hadis dan tafsir tetap diakui. Namun, fungsi petunjuk ditempatkan sebagai pusat analisis. Bila Mahdi berarti pemimpin yang memberi petunjuk, pembahasan tidak hanya menyangkut identitas personal, tetapi juga isi petunjuk, struktur yang dibentuk, dan nilai yang diperjuangkan.¹⁵

Dajjal sebagai Simbol Kejahatan Personal dan Struktural

¹³ Wilferd Madelung, "al-Mahdī," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230-1238; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 161-171; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39-77, 150-179.

¹⁴ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126-149; Ibn Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Irham, Malik Supar, dan Abidun Zuhri (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 556-585; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39-77.

¹⁵ John L. Esposito, ed., *The Oxford Dictionary of Islam* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 111-112; Wilferd Madelung, "al-Mahdī," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230-1238.

Naskah ini membedakan pemaknaan Dajjal secara personal dan substansial. Dalam imajinasi populer, Dajjal digambarkan sebagai makhluk dengan kemampuan luar biasa yang menipu manusia dan menyebarkan kehancuran. Representasi tersebut memiliki kegunaan simbolik karena memberi wajah konkret pada kejahatan sehingga ancaman lebih mudah dikenali oleh masyarakat.¹⁶

Kejahatan modern, bagaimanapun, sering beroperasi tanpa figur tunggal. Ia bekerja melalui sistem, seperti korupsi, perdagangan manusia, penghancuran lingkungan, manipulasi informasi, kekerasan negara, ekonomi predatoris, teknologi tanpa tanggung jawab, dan budaya konsumsi yang melemahkan empati. Bentuk kejahatan itu dapat tampil sah, teratur, modern, dan masuk akal. Karena itu, pembatasan Dajjal pada sosok personal berisiko membuat manusia tidak melihat penyesatan yang telah tertanam dalam struktur sosial.¹⁷

Pembacaan substansial menempatkan Dajjal sebagai lambang tipu daya besar yang memutus manusia dari kebenaran. Penyesatan dapat berlangsung melalui berita palsu, ideologi kebencian, manipulasi agama, atau teknologi yang menundukkan manusia. Dalam perspektif ini, lawan Dajjal tidak hanya Mahdi sebagai individu, tetapi juga suatu sistem petunjuk yang membongkar kebohongan, menyehatkan nalar, melindungi korban, dan mengembalikan orientasi kehidupan kepada Tuhan serta kemanusiaan.¹⁸

Pendekatan Profetik

Pendekatan profetik memahami agama sebagai kekuatan moral yang hadir dalam perjalanan sejarah. Agama tidak dibatasi pada ritual, simbol, atau kisah eskatologis, tetapi diterjemahkan menjadi kesadaran sosial. Dalam tradisi pemikiran sosial Islam Indonesia, ilmu profetik diarahkan pada humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiga unsur ini dapat digunakan untuk menafsirkan wacana Imam Mahdi secara lebih aktif.¹⁹

¹⁶ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 184–200; Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 57–113.

¹⁷ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 19–84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

¹⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250–280.

¹⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162; Santri Sahar, “Merintis Jalan: Membangun Wacana Pendekatan Antropologi Islam,” *Jurnal Al-Adyaan* 1, no. 2 (2015), hlm. 21–33.

Humanisasi mengharuskan manusia memberi perhatian kepada korban. Ketika gagasan Mahdi hanya dipakai untuk menebak tanda akhir zaman, dimensi kemanusiaannya melemah. Sebaliknya, konsep tersebut bekerja secara profetik apabila mendorong perlindungan bagi masyarakat miskin, korban perang, anak yatim, perempuan rentan, pekerja yang dieksploitasi, dan kelompok yang kehilangan hak.²⁰

Liberasi menuntut pembebasan dari struktur yang melanggengkan penindasan. Dalam pembacaan Mahdi, orientasi ini berarti membangun pendidikan yang mencerdaskan, hukum yang tidak diperjualbelikan, ekonomi yang menekan kesenjangan, dan kepemimpinan yang melayani. Transendensi mencegah perjuangan tersebut berubah menjadi perebutan kekuasaan. Keadilan dipahami bukan hanya sebagai agenda sosial, tetapi juga sebagai amanah spiritual.²¹

Berdasarkan kerangka tersebut, Imam Mahdi dapat dipahami sebagai simbol kepemimpinan yang menghubungkan petunjuk ilahi dengan tanggung jawab sosial. Ia tidak berhenti sebagai objek penantian, tetapi menjadi penanda arah sejarah yang harus diperjuangkan.²²

Metode Penelitian

Penelitian ini menerapkan studi kepustakaan karena objeknya berupa konsep, teks, tafsir, dan diskursus keagamaan. Data tidak dikumpulkan melalui survei lapangan, melainkan melalui penelusuran sumber yang relevan. Sumber primer terdiri atas Al-Qur'an, hadis, kamus bahasa Arab, dan kitab tafsir. Tafsir yang digunakan sebagai rujukan konseptual mencakup Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Azhar karya Hamka, dan Tafsir Al-Manar yang berkaitan dengan pembaruan pemikiran Islam. Sumber sekunder meliputi karya tentang eskatologi Islam, mesianisme, sosiologi agama, dan agama profetik.²³

²⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

²¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

²² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–297.

²³ Muhammad 'Abduh dan Rashid Ridā, *Tafsir al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), Vol. 1, hlm. 123; Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), Juz I, hlm. 122; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 88–89; Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 2–3.

Data dikumpulkan melalui penentuan istilah kunci, pemetaan gagasan, dan pembacaan kritis. Istilah yang ditelusuri antara lain imam, huda, mahdi, Dajjal, mesias, petunjuk, kepemimpinan, dan keadilan. Selanjutnya, gagasan dipetakan dalam tiga lapisan. Lapisan pertama mencakup makna linguistik. Lapisan kedua berisi makna teologis dalam tradisi Islam. Lapisan ketiga memuat makna sosial yang terbentuk ketika konsep tersebut digunakan untuk membaca krisis modern.²⁴

Analisis dilakukan secara deskriptif kualitatif. Penelitian tidak menghitung kemunculan istilah, tetapi menafsirkan hubungan makna di antara konsep. Proses analisis menempuh empat tahap. Pertama, naskah awal dibaca untuk menemukan persoalan pokok. Kedua, argumen mengenai personalisasi Imam Mahdi dan Dajjal disusun kembali. Ketiga, argumen tersebut dihubungkan dengan literatur profetik. Keempat, dilakukan sintesis bahwa Imam Mahdi dapat dibaca sebagai figur eskatologis sekaligus lambang sistem petunjuk sosial.²⁵

Pendekatan profetik berfungsi sebagai perangkat analisis. Pendekatan ini tidak menolak teks keagamaan, tetapi mengharuskan pembacaan yang bertanggung jawab. Ayat, hadis, dan simbol agama tidak hanya ditempatkan sebagai kisah tentang masa depan, melainkan juga sebagai seruan untuk bertindak sekarang. Kerangka ini menjaga hubungan antara iman dan rasionalitas. Iman menyediakan orientasi nilai, sedangkan rasionalitas mengatur cara kerja penelitian. Keduanya dibutuhkan agar kajian Mahdi tidak berubah menjadi mitos kosong atau reduksi sekuler yang menghilangkan dimensi spiritual.²⁶

Penelitian ini dibatasi pada rekonstruksi konseptual. Kajian tidak melakukan kritik sanad terhadap seluruh hadis tentang Imam Mahdi dan tidak menguji klaim kemahdian dalam gerakan sejarah tertentu. Hasilnya berupa model konseptual, bukan keputusan teologis. Model tersebut diarahkan untuk memperkaya diskusi akademik serta membantu masyarakat membaca wacana Mahdi dengan cara yang lebih produktif.

²⁴ Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method," *Qualitative Research Journal* 9, no. 2 (2009), hlm. 27–32; Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 2–3.

²⁵ John W. Creswell dan Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, ed. ke-4 (Thousand Oaks, CA: Sage, 2018), hlm. 181–224; Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 2–3.

²⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1–12, 130–162.

Problem Personalisasi Imam Mahdi

Hasil kajian memperlihatkan bahwa personalisasi yang berlebihan merupakan salah satu kelemahan utama dalam diskursus Imam Mahdi. Personalisasi terjadi ketika Mahdi hanya dimaknai sebagai individu istimewa yang akan muncul pada akhir zaman. Pemahaman ini biasanya menonjolkan ciri fisik, garis keturunan, tanda kemunculan, lokasi baiat, dan rangkaian peristiwa apokaliptik. Unsur tersebut memang hidup dalam tradisi eskatologis. Namun, dominasi pembahasan semacam itu mempersempit makna petunjuk.²⁷

Ada tiga konsekuensi dari personalisasi. Pertama, perhatian bergeser dari nilai kepada identitas tokoh. Orang lebih sibuk menebak Mahdi daripada menegakkan keadilan yang dikaitkan dengannya. Kedua, simbol Mahdi dapat dipakai untuk mendukung klaim politik dan menuntut ketaatan. Ketiga, tanggung jawab sosial ditangguhkan karena kerusakan dianggap akan diselesaikan oleh penyelamat pada masa depan, bukan melalui kerja bersama yang dimulai sekarang.²⁸

Kecenderungan tersebut perlu dikoreksi secara akademik tanpa meniadakan keyakinan mengenai Mahdi. Koreksi dilakukan dengan mengembalikan konsep tersebut pada fungsi petunjuk. Bila Mahdi merupakan pemimpin yang menuntun, maka kualitasnya tidak cukup dinilai dari silsilah, penampilan, atau tanda lahiriah. Ukurannya mencakup kemampuan mengarahkan manusia kepada kebenaran, menegakkan keadilan, melindungi kelompok lemah, dan membongkar penipuan yang menopang kezaliman.²⁹

Pemaknaan substansial tidak menghapus dimensi personal, tetapi menempatkannya di bawah ukuran nilai. Pemimpin dinilai dari petunjuk yang diwujudkan, bukan semata dari nama. Gerakan dinilai dari tujuan moral yang diperjuangkan, bukan hanya dari simbolnya. Masyarakat juga tidak menjadi lebih baik karena menunggu Mahdi, melainkan karena membangun tatanan yang selaras dengan petunjuk ilahi.

²⁷ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179.

²⁸ Ibn Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Irham, Malik Supar, dan Abidun Zuhri (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 556–585; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39–77; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 241–254.

²⁹ Wilferd Madelung, "al-Mahdi," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230–1238; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1496.

Imam Mahdi sebagai Sistem Petunjuk

Pembacaan substansial memandang Imam Mahdi sebagai sistem petunjuk. Sistem dalam pengertian ini tidak terbatas pada organisasi formal. Ia mencakup keterkaitan nilai, ilmu, kepemimpinan, hukum, ekonomi, dan budaya yang bersama-sama mengarahkan manusia kepada kebaikan. Dengan demikian, Mahdi bukan hanya nama seorang tokoh, tetapi juga simbol tatanan yang berada dalam bimbingan petunjuk.³⁰

Sistem petunjuk memiliki sejumlah karakter. Pertama, ia bertumpu pada ilmu. Kejahatan modern sering memanfaatkan ketidaktahuan melalui hoaks, propaganda, dan manipulasi agama. Tatanan mahdawi karena itu perlu memperkuat literasi, penalaran kritis, dan etika pengetahuan. Ilmu tidak boleh digunakan sebagai instrumen dominasi, tetapi harus diarahkan untuk menjaga kehidupan.³¹

Kedua, sistem tersebut berlandaskan keadilan. Berbagai riwayat populer menghubungkan Mahdi dengan perubahan bumi dari keadaan zalim menuju keadaan yang dipenuhi keadilan. Pesan sosialnya menuntut lebih dari sekadar retorika. Keadilan harus hadir dalam distribusi sumber daya, perlindungan hukum, penghormatan hak, dan pemberantasan korupsi. Masyarakat yang bergerak ke arah mahdawi perlu membangun lembaga yang tidak hanya melayani pemilik kekuasaan.³²

Ketiga, sistem petunjuk menunjukkan keberpihakan kepada pihak yang dilemahkan. Makna substansial Mahdi mengarah pada pedoman yang melindungi masyarakat terpinggirkan dan mereka yang hidup dalam kekurangan. Prinsip ini sesuai dengan etika profetik karena petunjuk tidak bersikap netral terhadap penderitaan. Wacana Mahdi semestinya menumbuhkan kepedulian terhadap kemiskinan, pengungsian, kelaparan, kekerasan, dan kerusakan ekologis.³³

³⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

³¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 43–83; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

³² David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179.

³³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

Keempat, sistem petunjuk berakar pada tauhid. Tanpa transendensi, perjuangan sosial dapat berubah menjadi kompetisi kekuasaan. Tauhid menolak penghambaan kepada ekonomi, negara, teknologi, ataupun tokoh. Seluruh bentuk kekuatan harus tunduk pada kebenaran. Karena itu, sistem petunjuk menyatukan kesadaran spiritual dengan kepekaan sosial.³⁴

Dajjal sebagai Sistem Penyesatan

Bila Mahdi dimaknai sebagai sistem petunjuk, Dajjal dapat ditafsirkan sebagai sistem penyesatan. Penyesatan tidak selalu berupa kekerasan terbuka. Ia dapat hadir dalam bentuk yang memikat dengan menawarkan kemajuan, keamanan, kesejahteraan, atau identitas. Di balik tawaran tersebut, sistem itu dapat merusak nalar dan martabat manusia.³⁵

Dalam kehidupan modern, penyesatan bergerak melalui beberapa saluran. Saluran pertama adalah manipulasi informasi. Masyarakat digital menerima data dalam jumlah besar, tetapi belum tentu memiliki kebijaksanaan untuk menilainya. Hoaks memicu kebencian, algoritma membentuk ruang gema, dan kebohongan dapat dikemas menyerupai fakta. Pada titik ini, Dajjal melambangkan sistem yang membalik makna sehingga kesalahan dianggap benar dan kebenaran dipandang salah.³⁶

Saluran kedua adalah ekonomi yang eksploitatif. Ketimpangan yang ekstrem memungkinkan kelompok kecil menguasai sumber daya, sedangkan banyak orang kehilangan akses terhadap kebutuhan dasar. Meskipun sistem tersebut dapat dianggap sah secara hukum, dampaknya tetap berupa penderitaan. Dalam perspektif profetik, tatanan yang membiarkan kelaparan berlangsung di tengah kelimpahan menunjukkan penyesatan moral.³⁷

Saluran ketiga adalah kekerasan yang dilegitimasi. Tindakan melukai orang lain dapat dibenarkan melalui bahasa keamanan, agama, nasionalisme, atau pembangunan. Ketika rasa bersalah hilang, penyesatan telah memasuki kesadaran batin. Diskursus Mahdi perlu menanggapi dengan etika yang

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162.

³⁵ Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250-280.

³⁶ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 51-84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194-227.

³⁷ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 209-270.

melindungi kehidupan dan menegaskan bahwa propaganda tidak dapat menghapus martabat manusia.³⁸

Saluran keempat adalah teknologi yang lepas dari etika. Teknologi menghasilkan banyak manfaat, tetapi juga dapat memperluas pengawasan, peperangan, eksploitasi data, dan kerusakan ekologis. Dalam pengertian substansial, Dajjal bukanlah teknologi, melainkan cara teknologi digunakan untuk mengendalikan manusia. Sistem petunjuk tidak menolak inovasi, tetapi menempatkannya di bawah nilai kemanusiaan dan ketuhanan.³⁹

Relevansi Pendekatan Profetik

Pendekatan profetik membuat kajian Mahdi lebih mudah diterapkan dengan menghindari dua kutub. Kutub pertama adalah mitologisasi total yang memisahkan kisah akhir zaman dari perubahan sosial. Kutub kedua adalah rasionalisasi kering yang menghilangkan seluruh dimensi spiritual dan menjadikan Mahdi hanya sebagai metafora. Kerangka profetik mengambil posisi di antara keduanya. Ia menghormati keimanan sekaligus menuntut tindakan nyata.⁴⁰

Dalam orientasi humanisasi, wacana Mahdi harus memusatkan perhatian pada manusia. Krisis global tidak cukup dipahami sebagai tanda akhir zaman yang menakutkan. Krisis juga merupakan penderitaan yang menuntut tanggapan. Korban perang, bencana lingkungan, kemiskinan, dan kekerasan membutuhkan perlindungan, bukan hanya penafsiran simbolik. Bila Mahdi berarti petunjuk, dampaknya harus terlihat dalam upaya menjaga kehidupan.⁴¹

Dalam orientasi liberasi, diskursus Mahdi harus berhadapan dengan struktur penindasan. Ketidakadilan tidak hanya lahir dari individu, tetapi juga dari peraturan yang timpang, budaya yang membungkam, ekonomi yang rakus, dan politik yang memperlakukakan agama. Liberasi profetik mengharuskan umat mengidentifikasi sistem yang menghasilkan ketidakadilan, pihak yang

³⁸ Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250–280; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–98.

³⁹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 51–84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

⁴¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

diuntungkan, kelompok yang menjadi korban, dan perubahan yang harus dilakukan.⁴²

Dalam orientasi transendensi, pembahasan Mahdi harus mempertahankan arah kepada Tuhan. Gerakan sosial yang kehilangan dasar transenden rentan berubah menjadi kebencian dan mengganti satu bentuk penindasan dengan bentuk lain. Transendensi menumbuhkan kerendahan hati, kejujuran, dan pertanggungjawaban moral sehingga perjuangan keadilan tidak hanya menjadi strategi politik, tetapi juga bentuk ibadah sosial.⁴³

Kerangka profetik pada akhirnya mengubah wacana Mahdi menjadi agenda etis dalam pendidikan, kepemimpinan, hukum, ekonomi, teknologi, dan budaya. Setiap bidang dapat dinilai melalui pertanyaan tentang apakah ia memberi arah atau menyesatkan, menjaga atau merendahkan martabat manusia, membebaskan atau menindas, serta mengingatkan manusia kepada Tuhan atau justru menjadikannya tunduk kepada kuasa duniawi.⁴⁴

Implikasi bagi Kajian Keislaman Kontemporer

Rekonstruksi konsep Imam Mahdi menghasilkan beberapa implikasi. Pertama, studi keislaman perlu memperkuat literasi eskatologis. Narasi akhir zaman kini banyak diterima melalui cuplikan ceramah, video singkat, dan tulisan populer yang cenderung menyederhanakan persoalan. Akademisi perlu menyediakan penjelasan yang sistematis, berbasis sumber, dan sensitif terhadap konteks. Literasi tersebut membantu umat membedakan doktrin, tafsir, sensasi, dan klaim tanpa landasan.⁴⁵

Kedua, lembaga pendidikan Islam perlu mengajarkan simbol agama secara kritis. Sikap kritis tidak identik dengan sinisme, tetapi berarti mampu menilai makna, konteks, dan konsekuensi sosial suatu pemahaman. Mahasiswa, santri, dan masyarakat perlu mengetahui bahwa simbol agama dapat membebaskan sekaligus dapat dimanipulasi. Pembelajaran karena itu perlu menghubungkan tafsir, sejarah, filsafat sosial, dan etika publik.⁴⁶

⁴² Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151-193.

⁴³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162.

⁴⁴ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁴⁵ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13-83.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 43-83; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society*:

Ketiga, pemuka agama perlu menghindari penyampaian yang hanya menghasilkan ketakutan. Narasi akhir zaman memang menarik karena mengandung unsur dramatik, tetapi agama harus memberi arah tindakan, bukan berhenti pada rasa takut. Ceramah tentang Mahdi seharusnya menumbuhkan keberanian, keadilan, dan tanggung jawab. Umat perlu diajak membangun masyarakat yang siap menerima petunjuk, bukan hanya menghitung tanda kehancuran.⁴⁷

Keempat, konsep Mahdi dapat memberi inspirasi etis bagi pembuat kebijakan. Negara tidak semestinya menyusun kebijakan berdasarkan klaim eskatologis kelompok tertentu. Namun, nilai universal seperti keadilan, perlindungan korban, kejujuran publik, dan penolakan terhadap penindasan dapat menjadi dasar moral tata kelola. Dalam konteks ini, nilai mahdawi berfungsi sebagai inspirasi, bukan dogma negara.⁴⁸

Kelima, masyarakat sipil perlu membangun gerakan yang menjalankan fungsi petunjuk. Bentuknya dapat berupa pendidikan warga, pendampingan korban, pemberantasan korupsi, penguatan kelompok miskin, perlindungan lingkungan, dan literasi digital. Kerja tersebut memiliki makna eskatologis secara substansial karena mengubah harapan terhadap kebaikan dari doa semata menjadi tindakan sosial.⁴⁹

Model Konseptual Pemahaman Mahdawi

Berdasarkan hasil analisis, artikel ini merumuskan model konseptual pemahaman mahdawi yang terdiri atas lima unsur. Unsur pertama adalah sumber petunjuk, yaitu wahyu, akal, pengalaman sejarah, dan penderitaan manusia. Wahyu menyediakan dasar normatif, akal membantu menafsirkan keadaan, sejarah menawarkan pelajaran, dan penderitaan menunjukkan ruang tempat petunjuk harus dijalankan.⁵⁰

Unsur kedua adalah pelaku petunjuk. Pelaku tidak dibatasi pada satu tokoh, tetapi mencakup ulama, ilmuwan, pejabat publik, pendidik, keluarga,

Citizenship, Secularisation and the State (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

⁴⁷ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13–83; Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

⁴⁸ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151–193.

⁴⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1–12; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 88–89.

komunitas, dan warga. Setiap pihak dapat menjalankan fungsi memberi arah sesuai kemampuan dan tanggung jawabnya. Pemahaman ini mencegah tanggung jawab sosial diserahkan sepenuhnya kepada figur tunggal.⁵¹

Unsur ketiga adalah muatan petunjuk. Muatan tersebut meliputi kebenaran, keadilan, kasih sayang, amanah, keberanian moral, dan pembelaan terhadap kelompok lemah. Nilainya harus dapat diuji melalui tindakan. Suatu wacana yang mengaku membawa kebenaran, tetapi menimbulkan kebencian dan penindasan, bertentangan dengan esensi petunjuk.⁵²

Unsur keempat adalah arena perjuangan yang meliputi pendidikan, ekonomi, politik, hukum, teknologi, media, dan lingkungan. Setiap arena memiliki bentuk penyesatan yang berbeda. Dalam pendidikan, penyesatan muncul melalui kebodohan dan manipulasi. Dalam ekonomi, ia hadir sebagai eksploitasi. Dalam politik, ia berupa penyalahgunaan kekuasaan. Dalam teknologi, ia tampak sebagai dehumanisasi.⁵³

Unsur kelima adalah tujuan akhir, yaitu terbentuknya masyarakat yang lebih adil, manusiawi, dan dekat kepada Tuhan. Tujuan ini tidak menggantikan keyakinan eskatologis tentang akhir zaman. Ia menegaskan bahwa iman terhadap masa depan harus menghasilkan tanggung jawab terhadap persoalan masa kini.⁵⁴

Prinsip Operasional Pembacaan Mahdawi

Agar rekonstruksi tersebut dapat diterapkan, diperlukan sejumlah prinsip operasional. Prinsip pertama adalah verifikasi sumber. Setiap narasi mengenai Mahdi, Dajjal, dan akhir zaman perlu diperiksa asal, konteks, serta penilaian ulama terhadapnya. Verifikasi mencegah wacana agama berubah menjadi alat kepanikan dan membatasi peluang suatu kelompok menggunakan simbol Mahdi untuk kepentingan kekuasaan.⁵⁵

Prinsip kedua adalah orientasi kemaslahatan. Penafsiran yang sehat perlu menghasilkan manfaat nyata. Tafsir yang membuat masyarakat semakin takut,

⁵¹ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–297.

⁵² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

⁵³ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 19–84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151–270.

⁵⁴ Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–98.

⁵⁵ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 201–213; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39–77.

mudah membenci, atau menerima kekerasan harus ditinjau ulang. Petunjuk yang benar menumbuhkan ketenangan moral dan keberanian bertindak. Ia tetap waspada terhadap bahaya tanpa menjadikan ketakutan sebagai komoditas.⁵⁶

Prinsip ketiga adalah keberanian menganalisis struktur. Masalah sosial sering tidak selesai karena perhatian hanya diarahkan pada pelaku individual. Korupsi, kemiskinan, konflik, dan kerusakan lingkungan juga dipertahankan oleh struktur yang memungkinkan tindakan tersebut berlangsung. Pembacaan mahdawi menuntut pertanggungjawaban pelaku sekaligus pembenahan sistem.⁵⁷

Prinsip keempat adalah kerja bersama. Harapan terhadap Mahdi tidak boleh menghilangkan kontribusi manusia biasa. Guru, tenaga kesehatan, hakim, petani, nelayan, jurnalis, peneliti, pemimpin lokal, dan keluarga dapat menjalankan fungsi petunjuk melalui pekerjaan masing-masing. Tindakan yang menguatkan kebenaran, menjaga martabat, dan melindungi korban memiliki arah mahdawi secara substansial, meskipun tidak memakai istilah eskatologis.⁵⁸

Prinsip kelima adalah kesadaran atas keterbatasan. Manusia dapat menafsirkan tanda zaman, tetapi tidak berhak mengklaim kepastian yang menjadi wilayah Tuhan. Kesadaran ini menjaga kajian tetap rendah hati, mencegah fanatisme, dan membatasi klaim mutlak. Kerendahan hati penting dalam ilmu karena pengetahuan manusia terbatas, dan lebih penting lagi dalam iman karena manusia tidak dapat mengambil alih otoritas Tuhan atas akhir sejarah.⁵⁹

Prinsip keenam adalah etika dialog. Wacana Mahdi menyentuh persoalan mazhab, otoritas, dan keyakinan sehingga perlu dibahas dengan adab akademik. Perbedaan tidak harus berakhir sebagai permusuhan. Pendekatan profetik menuntun orang untuk menilai argumen tanpa menyerang pribadi. Dengan cara ini, pembahasan Imam Mahdi dapat menjadi ruang belajar, bukan arena saling menyesatkan.⁶⁰

⁵⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162.

⁵⁷ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151-193.

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1-12.

⁶⁰ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151-193.

Keenam prinsip tersebut membuat pembacaan Mahdi lebih operasional. Akademisi, pendidik, pemuka agama, dan masyarakat memperoleh dasar untuk membedakan harapan yang membangun dari fantasi yang melemahkan. Harapan yang sehat melahirkan tanggung jawab, sedangkan fantasi yang pasif hanya menunda tindakan. Artikel ini berpihak pada bentuk harapan yang pertama.⁶¹

Kesimpulan

Kajian ini menegaskan perlunya penafsiran ulang terhadap Imam Mahdi melalui pendekatan akademik dan profetik. Pemahaman yang hanya menekankan figur personal tetap memiliki tempat dalam tradisi eskatologis, tetapi belum memadai untuk merespons krisis sosial kontemporer. Ketika Mahdi hanya dibayangkan sebagai tokoh masa depan, umat berisiko menunda tindakan dan menyerahkan penyelesaian masalah kepada penyelamat yang belum hadir.⁶²

Dari sisi etimologi, Imam Mahdi berarti pemimpin yang menerima dan menyampaikan petunjuk. Pengertian ini membuka jalan bagi pembacaan substansial yang menempatkan Mahdi sebagai simbol tatanan petunjuk. Tatanan tersebut mengarahkan manusia kepada kebenaran, keadilan, ilmu, perlindungan korban, dan kesadaran ketuhanan. Dalam kerangka yang sama, Dajjal tidak hanya dipahami sebagai figur personal, tetapi juga sebagai sistem penyesatan melalui manipulasi informasi, ekonomi eksploitatif, legitimasi kekerasan, dan teknologi yang lepas dari etika.⁶³

Pendekatan profetik menyediakan dasar analitis untuk mengembangkan pembacaan tersebut. Humanisasi menempatkan perlindungan martabat manusia sebagai orientasi. Liberasi mengarahkan tindakan pada pembongkaran struktur kezaliman. Transendensi memastikan perjuangan sosial tetap berhubungan dengan tanggung jawab kepada Tuhan. Ketiganya mengubah

⁶¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁶² David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126-149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150-179.

⁶³ Wilferd Madelung, "al-Mahdi," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230-1238; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1496.

gagasan Mahdi dari mitos penantian menjadi etika sosial yang mendorong tindakan.⁶⁴

Implikasinya, umat perlu memperkuat literasi eskatologis, pendidikan kritis, kepemimpinan etis, tata kelola berkeadilan, dan gerakan sosial yang melindungi kehidupan. Fokus utama tidak lagi terbatas pada pertanyaan mengenai waktu kemunculan Imam Mahdi, tetapi diarahkan pada cara mewujudkan nilai petunjuk dalam masyarakat. Harapan kepada Mahdi dengan demikian tidak menjauhkan manusia dari realitas, melainkan mendorong perbaikannya melalui ilmu, iman, dan tindakan.⁶⁵

Penelitian berikutnya dapat dikembangkan melalui dua jalur. Jalur pertama ialah kritik hadis yang lebih rinci untuk memetakan kualitas riwayat, tema, dan konteks kemunculannya. Jalur kedua ialah penelitian sosial tentang penggunaan simbol Mahdi dalam ceramah digital, gerakan keagamaan, dan budaya populer. Kedua jalur tersebut penting karena diskursus Mahdi hidup tidak hanya dalam kitab klasik, tetapi juga dalam media baru yang memengaruhi cara masyarakat membaca krisis. Kajian komparatif dengan konsep mesianik dari tradisi lain juga dapat menunjukkan unsur universal, kekhasan Islam, dan pengaruh pengalaman sejarah tiap komunitas. Melalui riset yang lebih luas, pemahaman Imam Mahdi dapat menjadi lebih matang, tidak mudah dipakai untuk menakut-nakuti, dan lebih mampu mendorong tanggung jawab sosial.⁶⁶

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, M., & Rida, R. (1990). *Tafsir al-Manar*. Dar al-Ma'rifah.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Cohn, N. (1970). *The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (Rev. ed.). Oxford University Press.
- Cook, D. (2005). *Contemporary Muslim apocalyptic literature*. Syracuse University Press.

⁶⁴ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228-297.

⁶⁶ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13-83; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 127-146.

- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Sage.
- Esposito, J. L. (Ed.). (2003). *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford University Press.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford University Press.
- Hamka. (1982). *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Panjimas.
- Ibn Khaldun. (2015). *Mukaddimah* (M. Irham, M. Supar, & A. Zuhri, Trans.). Pustaka Al-Kautsar.
- Ibn Manzur. (1993). *Lisan al-Arab*. Dar Sadir.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Tiara Wacana.
- Madelung, W. (1986). Al-Mahdi. In C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, & C. Pellat (Eds.), *The encyclopaedia of Islam* (2nd ed.). Brill.
- McGinn, B. (1998). *Antichrist: Two thousand years of the human fascination with evil*. Columbia University Press.
- Momen, M. (1985). *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press.
- Munawwir, A. W. (1997). *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Pustaka Progressif.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Sachedina, A. A. (1981). *Islamic messianism: The idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. State University of New York Press.
- Sahar, Santri. (2015). Merintis Jalan, Membangun Wacana Pendekatan Antropologi Islam. *Jurnal Al-Adyaan*. H. 21-33
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford University Press.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and modern society: Citizenship, secularisation and the state*. Cambridge University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.
- Zed, M. (2008). *Metode penelitian kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.