

POLITIK PEWARIS NABI SAW.;
Sebuah Diskursus Kontestasi Politik

Oleh
Syamsul Asri, S.Ip., M.Fil.I.¹
Universitas Fajar, Makassar.
syamsulasri14@gmail.com

Abstrak

Wafatnya Rasulullah Saw. meninggalkan lubang besar trauma dalam tubuh politik umat Islam menyangkut apa karakter kekuasaan yang dimiliki oleh Rasulullah Saw., siapa yang berhak diterima sebagai pewaris kuasa Rasulullah Saw., bagaimana modus operandi kuasa pewaris Rasulullah Saw. Pertanyaan-pertanyaan ini bermuara pada pelacakan tiga posisi subjek epistemologis cum historis yang hadir dalam realitas sosial umat Islam. Tiga posisi ini adalah a). Imam Syiah, b). Ahli Fikih (Faqih jamak Fukaha), c). Sufi & Pelaku irfan (Arif jamak Urafa) yang lazim dikenal sebagai wali jamak awliya. Tiga posisi ini mesti dibaca sebagai relasi kontestatif power-knowledge cum biopolitics yang menyarankan bahwa relasi dan produksi kuasa-pengetahuan senantiasa bermuara pada hirarki subjek dalam masyarakat dengan tujuan mereproduksi kepatuhan sehingga tatanan social Islami bisa terwujud.

Keyword:

Imam Syiah, Faqih, Arif/Wali/Sufi, Politik, Pewaris Nabi Saw.

Pewaris Nabi saw. adalah wacana (*discourse*) yang traumatis dalam sejarah peradaban Islam. Diskursus tentang siapa pewaris Rasulullah saw., apa kualifikasi minimum yang mesti dipenuhi, domain kepemimpinan pewaris Nabi saw., bagaimana status masyarakat Islam (*ummah*) dalam diskursus tersebut, bagaimana status akal dan wahyu dalam menisbatkan *haq* diskursus tentang pelanjut Nabi terakhir dalam sejarah; mata rantai terakhir dari rangkaian rantai penghubung antara “langit dan bumi”. Berikut tiga posisi, tiga sudut pandang yang mewakili jawaban kontestatif atas masalah vital ini;

a. Tindakan Politik Para Imam Syi’ah

Peneliti mengangkat tindakan politik para Imam Islam Syi’ah sebagai model tindakan politik *insan kamil* dikarenakan hadirnya asumsi intelektual dari Islam Syi’i bahwa kondisi ketersambungan silsilah *wilayah* yang membentang dari Nabi Adam as. hingga Nabi Suci saw. mesti berlanjut setelah kematian beliau saw. (meskipun tidak ada lagi *Nubuwwah* setelah Rasulullah saw) hingga Hari Pengadilan Ilahi (hari kiamat) ditegakkan. Jika hidayah Ilahi terhadap manusia dalam bentuk kehadiran *insan kamil* yang bisa diakses oleh *polis* berhenti ketika Rasulullah saw. wafat, maka Tuhan telah berlaku zalim kepada manusia, yakni Tuhan membiarkan manusia dalam dunia tanpa *hujjah* Ilahi yang sempurna. Akal dan kitab suci tidak pernah cukup; manusia senantiasa memerlukan saksi yang menegakkan akal dan kitab suci tersebut dalam sejarah. Logos yang menjadi daging, *insan kamil*, merekalah para saksi yang dengan kehadiran mereka, manusia sepanjang sejarah peradaban memiliki *role model* tentang kehidupan terbaik dalam sejarah, dalam *polis*. Mereka inilah *hujjah*. Inilah tindakan politik sejati. *Insan kamil* hadir dari awal sejarah hingga sejarah berakhir. Peneliti menemukan bahwa tidak ada mazhab/*school* Islam manapun lagi yang memiliki

¹Dosen Hubungan Internasional dan Masyarakat Muslim Global di Universitas Fajar, Makassar.

diskursus tentang kepemimpinan *Ilahiyyah* dalam sejarah secermat Islam Syi'i; *insan kamil* selalu hadir dalam sejarah, kapan pun dan di mana pun.

'Ali ibn Abi Thalib kw. dipercaya oleh Islam Syi'i sebagai *insan kamil* pasca kenabian Rasulullah saw. 'Ali kw. mewarisi secara *khuduri-eksistensial-takwini* semua ilmu dan otoritas (yang berasal dari ilmu) Rasulullah saw. melalui penunjukan langsung oleh Rasul saw. sendiri secara terbuka pada banyak kesempatan, terutama pada momen Ghadir Khum di penghujung Haji Wada.²

Peneliti memilih surat 'Ali kw. sewaktu memangku jabatan kekhalfahan kepada gubernurnya di Mesir, Malik al-Asytar, sebagai *moment model* tindakan politik 'Ali kw. sebagai *insan kamil*. Dalam surat ini, semua prinsip pemerintahan Ilahi nan sakral diulas secara komprehensif tanpa meninggalkan satu aspek manapun; hubungan pemerintahan (*governance*) dengan jiwa manusia, hakikat kekuasaan, hakikat keadilan, asal kekuasaan, tujuan kekuasaan, resiko kekuasaan, keuntungan spiritual pemerintahan yang adil, cara mengevaluasi diri dan bawahan, akhlak di hadapan masyarakat, dst., sehingga surat ini menjadi pedoman tidak ternilai bagi pemerintahan dalam sejarah Islam.³

Surat tersebut merupakan *comprehensive textual core* bagi terwujudnya *polis* madani. Semestinyalah isi surat ini dipahami dalam cahaya kearifan yang menembus kata-kata (*i'tibari*) di atas kertas menuju *ma'ani* (*takwini*) sehingga *polis* madani bisa ditegakkan. Makna surat ini menembus semua lapisan hirarki epistemologi Islam; surat ini memaksa para *fugaha* untuk menerima apa-apa yang tersirat dari perintah-perintah syariat Ilahi terkait dengan tata kelola *polis* yang sifatnya kontraktual, juga surat ini memaksa para '*Arifin* untuk tidak mabuk pencapaian spiritual namun mesti mengikutsertakan sebanyak mungkin manusia (sepanjang dimungkinkan oleh keadaan) ke dalam pencerahan eksistensial yang ia alami, sehingga terbaca secara *haq*, surat ini merekomendasikan hadirnya pembaca yang memiliki sensitivitas yang "lebih lembut dari rambut dan lebih tajam dari pedang" sebagai pengemban *ma'ani* atas isi surat mulia yang telah menuntun peradaban Islam sebagai *polis* sakral sepanjang sejarahnya.

Hasan ibn 'Ali ibn Abi Thalib dipercaya sebagai pewaris (*waris*) ayahnya, 'Ali kw. dalam memimpin (*Wali*, penerima sekaligus penerus *silsilah walayah* yang berpangkal pada Allah swt. dan berakhir pada Imam Mahdi umat sebagai *hujjah* Allah swt. atas seluruh makhluk-Nya (*takwini*), sekaligus *hujjah* Al-Quran atas seluruh jin dan manusia (*tasyri'i*) bahwa ayat-ayat suci Al-Quran bukan wacana linguistik dan rasional melainkan *haq* yang terbukti bisa dihadirkan dalam sejarah (dalam sosok *insan kamil*) sehingga jin dan manusia bisa mengambil pelajaran dari Al-Quran sesuai kemampuan personalnya masing-masing.⁴

Moment model yang peneliti pilih sebagai *sampling model* tindakan politik Hasan ibn 'Ali sebagai *insan kamil* adalah kesediaannya, sebagaimana ayahnya 'Ali kw. pada kasus Abu Bakar, mengedepankan kesemuaan/kekomprehensifan kepentingan sebagai maksim bagi kebenaran *polis* yang hendak dibangun; Hasan ibn 'Ali menerima gencatan senjata dengan Mu'awwiyah yang menawarkan agar *ummah* dibiarkan memilih *khalifah* secara terbuka setelah kematiannya, kematian pihak terakhir yang bersengketa secara langsung, dan untuk sementara membiarkan urusan *ummah* ditangani masing-masing pihak dibantu oleh dewan ulama yang bersifat *syura*/konsultatif. Hasan ibn 'Ali

²Imam Khomeini, *40 Hadis*, h. 45

³Reza Shah Kazemi, *Ibid*, h. 81

⁴Peneliti bergantung sepenuhnya kepada teks Rasul Ja'farian, *History of The Caliphs; From The Death of The Messenger (s) to The Decline of the Umayyad Dynasty 11-132 H* terj. Ilyas Hasan, *Sejarah Islam* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2003) untuk memperoleh gambaran historis empiris atas perjuangan politik sakral Imam-Imam Syi'i yang tidak pernah mudah.

menerima proposal ini, proposal yang tidak pernah terwujud dikarenakan Mu'awwiyah mengangkat putranya, Yazid, sebagai penerusnya, tanda bagi dimulainya pewarisan sekuler-humanistik dalam sistem aristokrasi yang sangat baru dan aneh dalam *polis* madani yang didirikan Rasulullah saw. Sistem pengangkatan khalifah berciri aristokrasi sekuler ini, dalam derajat yang beragam, bertahan hingga Perang Dunia I ketika sistem kekhalifahan (yang mengaku Islami) ala Mu'awwiyah hilang dari pentas sejarah sebagai sebuah entitas, namun mengendap dalam sejarah pemikiran dan gerakan politik Islami yang kurang mampu mengagendakan esensi dan pencapaian substantif kekhalifahan sebagai "anomali sejarah yang diantisipasi". Hal ini akan peneliti jabarkan lebih jauh nanti.

Peneliti tidak menemukan alasan untuk menyepakati peristiwa Pembantaian Karbala sebagai kejadian yang tidak memenuhi syarat klasifikasi sebagai *sampling model* tindakan politik *insan kamil*. Husain ibn 'Ali (dipercaya sebagai Imam Syi'ah ketiga⁵, *insan kamil* penerus kakak dan ayahnya sebagai pewaris Rasulullah saw.) dibantai secara biadab di Karbala. Pembantainya, Ibnu Ziyad, jenderal Yazid ibn Mu'awwiyah (Khalifah pertama yang memangku posisi tersebut berdasarkan penunjukan atas asas kekeluargaan), ratusan ribu penduduk Kufah (yang beberapa bulan sebelumnya menulis surat kepada Husain ibn 'Ali agar datang ke Kufah dan memimpin gerakan perlawanan atas Yazid yang mencintai Husain dengan pena namun menebas lehernya dengan pedang tajam, adalah tipologi orang-orang yang menjadikan uang, akses (jabatan), dan teror sebagai bahasa absah untuk membangun *polis*. Bagi mereka, rasionalitas dan rasionalisasi *interest* sebagai bahasa satu-satunya yang mampu membangun kebersamaan dalam *polis* tidak *legitimate* sebab kebenaran ditentukan oleh kekuatan, karena itu pedang lebih mampu berbahasa dari pada akal sebening apapun. Kekalahan adalah tanda kelemahan, dan kelemahan tidak memiliki legitimasi untuk memimpin sebab untuk bisa didengarkan, untuk bisa menggerakkan, memiliki kekuatan adalah syarat mutlak. *Insan kamil* juga sepakat tentang hal ini, namun menaruh keberatan yang substansial tentang arti yang benar dari kekuatan, kemenangan, kelemahan dan legitimasi. Kekuatan adalah kekuatan milik Allah swt. untuk menyembah-Nya dalam pengertian yang hakiki, kelemahan adalah penyerahan jiwa atas nafsu yang memerintah pada kejahatan dan tidak melawannya, kemenangan adalah milik Allah swt. dan hanya akan dianugerahkan kepada manusia yang memenangkan Allah swt. dari musuh-musuh agama di dalam hati, di dalam jiwa dan di luar tubuh. Legitimasi adalah milik Allah swt. dan hanya akan dianugerahkan kepada jiwa-jiwa yang telah memenangkan peperangan melawan cinta dunia dan hawa nafsu. Ini terbukti; nama Husain ibn 'Ali, sebagai *insan kamil* yang menyerahkan seluruh kecintaannya kepada cita ideal *polis* madani yang dibangun Sang Kakek saw., mewangi sepanjang waktu, sedangkan nama Ibn Ziyad dan Yazid ibn Mu'awwiyah terpinggirkan, terhinakan dan hanya disebut sebagai tanda kegelapan sejarah "politik" dan peradaban Islam.

Terbantainya Husain ibn 'Ali di Karbala telah memaksa pemuka-pemuka umat untuk mengembangkan strategi yang lebih elegan dalam merespon institusi kekhalifahan berbasis klan dan teror yang ada. Dalam format inilah, *sampling model* tindakan politik 'Ali Zain al-'Abidin sebagai *insan kamil* (dalam perspektif Syi'i) adalah mengembangkan kesalehan/spiritualitas individual berbasis

⁵ *Imamah* adalah terma yang merujuk kepada manusia sempurna (*insan kamil*) yang ditunjuk oleh Allah Swt. melalui Rasulullah Saw. untuk menjadi *hujjah* bagi kebenaran al-Quran atas manusia. Bandingkan dengan Moch. Qasim Mathar, *Perkembangan Pemikiran Politik di Indonesia Pada Masa Orde Baru dalam Perspektif Islam*, (Makassar: Alauddin Press, 2011), h. 57.

pendidikan berkelompok yang menginspirasi/menggerakkan umat untuk menjaga warisan kenabian tanpa bergantung kepada khalifah. Hal ini telah melahirkan format segi empat sosial umat Islam secara *de facto* (khalifah/ 'umara, ulama, *bazari* [pelaku pasar] dan massa kebanyakan) namun perlahan tapi pasti khalifah tereksklusi dari segi empat ini dikarenakan semakin khawatirnya umat atas nasib agama dan kitab suci yang tidak terjaga di bawah kepemimpinan sultan yang sangat tidak *syar'i*. Para 'ulamalah (yang di puncaknya terdapat para Imam Syi'i sebagai *insan kamil*) yang berhasil merawat segi tiga sosial umat Islam ini tanpa perlu terlalu dekat dengan kuasi-*polis Yazidiyyah* yang korup dan menindas. Di sini, pendidikan berbasis masjid (cikal bakal madrasah), kerja keras dan kezuhudan di pasar, serta akhlak mulia yang tersebar luas merupakan tindakan-tindakan politik hakiki dikarenakan arahnya yang jelas; merawat *polis* sebagai ruang menemukan kebersamaan hakiki, termasuk kebersamaan yang menggigil di bawah desakan kekuasaan yang bisu secara fitrawi, tapi tidak bisu secara teroristik. Strategi *polis* ini mencapai puncaknya pada masa Muhammad ibn 'Ali (Imam Syi'ah kelima), dan Ja'far ibn Muhammad (Imam Syi'ah keenam, guru dan gurunya para guru semua Imam-Imam mazhab *fiqh* Islam Sunni), sehingga lengkaplah eksklusi institusi kekhalifahan dari tubuh sosial (apalagi jiwa/ruhani) umat. Pengaruh ulama dan wacana keilmuan yang dikembangkan oleh 'alim benar-benar menjadi alternatif bagi khalifah dan wacana kekuasaan yang dilembagakan oleh *khalifah*. Hal ini terus menerus terjadi hingga mendorong Khalifah al-Ma'mun dan al-Mansur untuk mendekati Musa ibn Ja'far (Imam Syi'ah ketujuh) dan 'Ali ibn Musa (Imam Syi'ah kedelapan) agar mau menerima jabatan sebagai wazir simbolik kekhalifahan. Proposal ini ditolak hingga teror, intimidasi dan pemenjaraan kembali menjadi statuta dan bahasa resmi khalifah. Inilah yang dialami oleh Muhammad ibn 'Ali (Imam Syi'ah kesembilan), 'Ali ibn Muhammad (Imam Syi'ah kesepuluh), Hasan ibn 'Ali (Imam Syi'ah kesebelas), sehingga ilmu dan *akhlaq* sebagai alternatif bagi kuasa tidak terlalu strategis dalam situasi kuasi-*polis* yang menekan.

Bahkan kondisi ini pulalah yang menyebabkan Muhammad ibn Hasan yang bergelar Imam Mahdi (Imam terakhir, pemilik *wilayah* terakhir yang menutup silsilah *wilayah* yang membentang dari Nabi Adam as. sekaligus individu terakhir yang memiliki *hujjah* naratif [hadis dari Rasulullah saw. menurut Syi'ah Isna Asy'ariyyah] sebagai pemimpin sempurna nan teladan yang akan membawa keadilan bagi semua manusia) mengalami *kegaiban*, status eksistensial unik sehingga ia tidak dikenali oleh manusia kecuali yang ia izinkan.

Tindakan politik Imam Mahdi adalah "*the politics of the impossible*" sebab tanpa kehadiran reguler yang bisa diakses oleh publik (*logos* yang menjadi daging), maka umat mesti mengeja sendiri warisan tekstual dan praktek terdokumentasi yang ditinggalkan olehnya dan ayah-ayahnya. Kondisi ini, *pertama*, memang diinginkan oleh Imam Mahdi dikarenakan tidak adanya penolong-penolong yang memenuhi kualifikasi untuk membantunya menghadirkan keadilan semesta; *kedua*, Imam Mahdi meninggalkan rujukan tekstual yang jelas bahwa selama keghaibannya, umat mesti menjadikan ulama yang adil sebagai pengganti Imam Mahdi dalam mengurus umat; *ketiga*, Imam Mahdi tetap hadir secara *haqiqi-takwini* dari balik layar ibarat cahaya matahari yang menerangi bumi walau matahari itu sendiri tertutup awan, meskipun secara *i'tibari-tasyri'i* kehadiran tubuhnya tidak dikenali secara relatif.⁶

Kondisi kekosongan figur ini, dalam perspektif internal komunitas Islam Syi'ah, telah melahirkan pertanyaan yang serupa ketika Rasulullah saw. wafat

⁶Dr. Abdul Azceez Abbacy, *Wawancara*, dengan penulis.

“siapa pewaris hakiki Imam Mahdi”. Sifat jawaban yang muncul pun mirip; kontestasi tafsir atas terma “*’ulama dan warasah al-anbiya*”.

b. Tindakan Politik Para *Faqih*

Tasybih dan *tanzih* sebagai metode dalam memahami Allah swt. telah memainkan peran paradigmatik dalam memandang ruang sosial pada umumnya dan *polis* pada khususnya. Secara garis besar, *tanzih* adalah perspektif yang menekankan keagungan Tuhan, Nama-Nama *Jalaliyyah* Ilahi merupakan atribut Ilahi yang dominan. Tuhan adalah Raja yang Bertahta dan Memerintah, Perintah-Nya Mutlak dan wajib ditaati, jika tidak maka individu dan masyarakat terancam kebinasaan dunia dan akhirat. Implikasi paradigma *tanzih* dalam ruang sosial adalah tegaknya Syariat Ilahi yang mengatur kehidupan dalam segala aspeknya. Dikarenakan pemilik/pemegang *ruh* syariat Ilahi yakni Nabi saw. telah wafat (kasus masyarakat Sunni) dan Imam Mahdi sedang mengalami okultasi (kasus masyarakat Syi’ah), maka syariat Ilahi mesti didekati sebagai domain/panggung yang mensyaratkan kehadiran pemainnya. Maka disusunlah kriteria tentang siapa, apa, mengapa, sampai di mana, dst. yang memiliki otoritas untuk memahami syariat Ilahi hingga batas yang dimungkinkan. Maka lahirlah disiplin *fiqh* dalam masyarakat Islam. Status sebagai *’alim* pewaris Nabi saw. pun mereka peroleh sebagai signifikansi Perintah Ilahi atas alam semesta, individu dan masyarakat. Al-Quran dipandang sebagai mata air perintah Ilahi pembacaan, penulisan, dan pengajarannya dibuat agar menghasilkan aturan-aturan (mode regulatif) yang aplikatif untuk mengantisipasi trauma yang mengancam *polis* Islam.⁷

Tasybih adalah perspektif yang menekankan keindahan Tuhan, Nama-Nama *Jamaliyyah* Ilahi merupakan atribut Ilahi yang dominan. Tuhan adalah Kekasih yang Menampakkan Diri di balik hijab Ilahi dan Mencinta, *Rahmah*/Kasih Sayang/CintaNya Mutlak dan menembus/melingkupi segala sesuatu, bahkan syariat Ilahi yang mengandung hukum sebagai bagian terbesarnya berasal dari *Rahmah* Ilahi. Hukum dalam syariat Ilahi diturunkan sebagai jalan pintas bagi manusia untuk menyempurnakan dirinya, tanpa hukum dalam syariat Ilahi, maka manusia akan kesulitan menentukan bentuk/format regulatif yang sesuai dengan tatanan kosmos (*takwini*). Implikasi paradigma *tasybih* dalam ruang sosial adalah tegaknya *husn* Ilahi yang mengatur kehidupan dalam segala aspeknya. *Husn* Ilahi adalah ekspresi tentang kerinduan akan Tuhan-Kekasih Yang Maha Indah (*husn/jamilah*) dan penderitaan karena terpisah dari-Nya. Ini membuat masyarakat Islam sangat menghargai seni dan hal-hal yang “membuat segala sesuatu tampak indah (*husn*)”. Al-Quran dipandang sebagai mata air keindahan sehingga pembacaan, penulisan, dan pengajarannya dibuat seindah mungkin.⁸

Pandangan yang berorientasi *social order* menekankan bahwa ulama pewaris Nabi saw. adalah individu-individu yang mengetahui ilmu Nabi saw. dalam membangun kedamaian di ruang sosial berdasarkan konsepsi *amr ma’ruf nahi ‘an al-munkar* yang terkondisikan oleh diskursus *fiqh*. *Fiqh* adalah *Google* sosial tempat semua jawaban tentang segala sesuatu diperoleh. Jika jawaban tersebut benar maka sang *Faqih* memperoleh dua pahala, jika jawabannya salah maka sang *Faqih* hanya memperoleh satu pahala. Di sini *fiqh* menjadi sumber perintah-perintah yang bertujuan menjelaskan relevansi syariat Ilahi bagi kemaslahatan individu dalam ruang sosial.

⁷Momen-momen traumatik tersebut antara lain Perang Jamal, Perang Shiffin, Perang Nahrawan, momen *mihnah* (inkuisisi), Perang S’Ali b, Invasi Mongol, dst.

⁸Teks pengantar terbaik untuk memahami relasi simultan antara *tanzih* dan *tasybih* sebagai paradigma untuk menata ruang sosial adalah Sachiko Murata & William Chittick, *The Vision of Islam*, (New York: Paragon House, 1994), h. 70-4

Fiqh (dan *usul al-fiqh* yang melahirkannya) sebagai wacana yang mengantisipasi tubuh dalam ruang sosial telah melahirkan *Faqih* sebagai korpus epistemologi sosial yang efektif. *Faqih*, baik dalam dunia Islam Sunni pasca *khulafa al-rasyidun* maupun dalam dunia Islam Syi'ah pasca kegaiban Imam Mahdi, telah memainkan peran sentral dalam menjadikan *fiqh* sebagai paradigma bagi *polis*, meskipun status paradigmatis *fiqh* bagi *polis* bisa sangat problematis, karena *pertama*, agar didengarkan secara luas, maka *Faqih* memerlukan amplifier yang efektif sebagai saluran komunikasinya kepada umat. Amplifier ini berguna agar posisi *Faqih* dalam *polis* terpahami sebagai *agent of sosial control* yang padanyalah semua restu tentang tindakan dalam *polis* terpulang. Amplifier *Faqih* bisa berupa masjid, madrasah dan, ini yang paling dominan, khalifah/sultan itu sendiri. Di sini *Faqih* memerlukan sultan/khalifah agar suaranya terdengarkan di mana-mana melalui jaringan formal kekhalifahan. Problem yang timbul adalah tersanderanya kemandirian *Faqih* dari relasi dan dinamika kuasa di sekeliling sultan sehingga keberpihakan *Faqih* terhadap khalifah (yang mewarisi semangat Mu'awwiyah, bukannya *khulafa al-rasyidun*) wajar adanya.⁹

Kedua, *Faqih* dan *fuqaha* merupakan kelas sosial dengan subjektivitas khas dalam *polis*. Jika *Faqih* sebagai kelas sosial membiarkan dirinya terlibat dalam politik identitas melalui penajaman rasa komunitas yang terbedakan dari komunitas lain dalam *polis*, maka *Faqih* akan kehilangan legitimasinya sebagai aktor politik, yakni subjek yang memiliki/melakukan aksi/tindakan untuk merawat dan menghidupi kebersamaan yang menghuni suatu teritori tertentu (*polis*). Politik dan *polis* hakiki (terbedakan dari kuasi-*polis*) mensyaratkan hadirnya visi dan misi aktor-aktor yang bertindak atas dasar kepentingan komprehensif, bukan kepentingan fragmentatif. Kebenaran tindakan politik *Faqih* tidaklah ditentukan oleh jarak yang ia ambil dari kelas sosialnya sebagai gurumurid ilmu *fiqh*, melainkan kemampuannya menguji kelas sosialnya sebagai subjek politik yang bisa saja salah.

Ketiga, semangat *fiqh* dan *usul al-fiqh* (sebagai aksiden/jasad) tidak seutuhnya satu dan selaras dengan semangat syariat (sebagai substansi/ruh) yang melahirkannya, dikarenakan sumber epistemologinya; syariat Ilahi diemban oleh *insan kamil* melalui epistemologi *khuduri-tahqiqi* sedangkan *fiqh* sebagai tafsir rasional (*'aql juz'i*, terbedakan dari intelektualitas alias *'aql kulli*) atas syariat Ilahi diemban oleh individu berlatar belakang pendidikan formal yang berjenjang (inilah alasan mengapa *Faqih* lazim disebut *'alim rasmi*) melalui epistemologi *husuli-bayani* dalam bentuknya yang paling populer, yakni transmisi pengutipan atas teks yang telah diseleksi. Hal ini membawa implikasi adanya peluang hadirnya semangat syariat Ilahi yang tidak utuh lagi dan berpotensi merusak dalam *polis*.

Peneliti tiba pada pembahasan tentang *wilayah al-Faqih* sebagai model teoritis dan model praksis politik yang mensyaratkan hadirnya *Faqih 'adl* (*Faqih* dan *Wali Faqih* tidak pernah terbukti berdusta dalam perkara apapun, besar atau kecil, seumur hidup mereka, misalnya) sebagai sumbu *polis* sehingga keadilan sebagai basis dan jangkar bagi nilai-nilai yang lain bisa tegak secara harmonis. *Wilayah al-Faqih* bukanlah hal baru dan Imam Khomeini tidak menambahkan sesuatu yang berarti sebagai dasarnya; signifikan dan kebutuhan mendasar terhadap pemerintahan (*hukumat*) dalam *din al-Islam* sangat jelas bagi siapapun. Perintah syariat Ilahi untuk meratakan timbangan dalam transaksi jual-beli hanya akan tegak jika ada otorisasi untuk mengamalkan syariat Ilahi tersebut.¹⁰

⁹L. Carl Brown, *Ibid*, h. 22

¹⁰Imam Khomeini, *al-Hukumah al-Islamiyyah/Islamic Government*, terj. M. A. Maulachela, *Pemikiran Politik Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2010), h. 33

Dalam penelitian ini, peneliti menemukan dua model utama tindakan politik *insan kamil*, tindakan politik dalam *apparent structure* (tindakan untuk *polis* yang dilakukan dalam radius keterjangkauan publik sehingga teknik-teknik komunikasi, regenerasi dan evaluasi terhadapnya bisa dijalankan dalam situasi yang dimungkinkan oleh kondisi rasionalitas [*i'tibari*] sehingga ketersediaan *hujjah* sangat fundamental sifatnya) dan tindakan politik dalam *hidden structure* (tindakan untuk kosmos [dan *polis* hanyalah bagian kecil dari kosmos]) yang dilakukan di luar keterjangkauan publik sehingga dibutuhkan *hujjah* untuk mengisbatkan eksistensinya.

Peneliti mengklasifikasikan *wilayah al-Faqih* sebagai tindakan politik *insan kamil* dalam *apparent structure* jika *pertama*, *Faqih* bisa membuktikan dirinya sebagai '*adl*, nilai mutlak bagi pemimpin *polis* madani yang diwarisi dari Rasulullah saw. bukan hanya melalui transmisi rasional ('*aql juz'i-husuli*) melainkan juga melalui transmisi intelektual ('*aql kulli-khuduri*); objek utama keadilan *Faqih* adalah adil terhadap jiwanya sendiri sebagai subjek pengetahuan dan kemampuan jiwanya, berdasarkan pengetahuannya, meletakkan domain epistemologi pada tempatnya yang sesuai. Jika *Faqih* gagal berbuat '*adil* terhadap jiwanya sebagai subjek pengetahuan, maka ia tidak akan mampu melakukan keadilan dalam *polis* yang jauh lebih kompleks karena melibatkan orang banyak.

Kedua, *Faqih* mesti menyadari basis kesahihan argumen ilmu mereka, yakni akhlak dalam bentuk kerendahan hati dalam *polis*. *Fiqh* sang *Faqih* hanya *haq* sepanjang ia mampu mensubordinasikan *fiqh* ke dalam hakikat sejati kenabian yakni penyempurnaan akhlak mulia. Jika *fiqh* tidak mampu menghadirkan implikasi-implikasi akhlak dalam tindakan warga *polis*, berarti ada yang bermasalah dalam proses *istinbat* hukum yang diturunkan dari prinsip-prinsip akhlak kenabian. Bahkan lebih jauh, asumsi "Jika *ijtihad* benar memperoleh dua pahala, jika salah memperoleh satu pahala" hanya *haq* jika sang *Faqih* mampu *tawadu'* sehingga ia tidak memutlakkan pendapatnya sebagai ungkapan final syariat Ilahi.

Ketiga, *apparent structure*, penampakan struktural *polis* mesti senantiasa membuka dirinya kepada struktur yang lebih fundamental darinya, struktur yang mendasari dan mengevaluasi *apparent structure* terus menerus. Inilah *hidden structure*. *Apparent structure* adalah manifestasi dari *hidden structure*, bukan parodi simplistik yang reduksionis. Demikian pula *hidden structure* adalah hakikat/ ruh/substansi yang mengasasi dan mengevaluasi *apparent structure*, bukan kategori imperatif yang totaliter (dengan dalih bahwa kebenaran ruhani tersembunyi dari akses orang awam, '*Arif* gadungan mampu mengkonsolidasi target-target tertentu dalam *polis*). *Apparent structure* (dalam hal ini *fiqh*) mesti mencamkan hal ini dalam wacananya tentang syariat Ilahi (sebagai *hidden structure*); *fiqh* bukanlah dan tidak akan pernah menjadi syariat Ilahi. *Fiqh* adalah interpretasi rasional atas syariat Ilahi, dan semua interpretasi mengandung resiko reduksionistik, simplistik dan antisipatif (sehingga penafsir memasang kategori-kategori ideal tentang yang Ada sehingga yang Benar adalah kolonisasi terhadap yang Ada. Ini tidak *haq*, makna mendasar *haq* adalah hadirnya harmoni antara yang Ada dengan yang Benar, harmoni ini hanya bisa diwujudkan oleh jin dan manusia dikarenakan adanya kemerdekaan yang mereka miliki). Untuk menjadi tindakan politik yang adil, *fiqh* mestilah mendasarkan dirinya terus menerus kepada silsilah *wilayah* yang menjadi inti syariat Ilahi, sehingga jubah *Faqih* sejati juga adalah jubah '*Arif* sejati. Sedari awal inilah keadaannya, (pasca *khulafa al-rasyidun* dalam kasus Islam Sunni serta pascakegaiban Imam Mahdi dalam kasus Islam Syi'ah, senantiasa hadir *Faqih* yang '*Arif* dan '*Arif* yang *Faqih* dalam sejarah) namun suara mereka termarginalisasi oleh simbiosis kuasa sultan/khalifah

dengan *Faqih* gadungan, sehingga momen-momen ketika *fiqh* menjadi senafas dengan syariat Ilahi jarang dijumpai.

Kempat, *Faqih* mesti membuka diri kepada bentuk-bentuk wacana lain, yang berusaha mengkondisikan tubuh dalam *polis* agar lebih baik seperti wacana ekologi dan pembangunan, yang ditarik dari warisan kebudayaan Islam dan dialog dengan peradaban lain. Ini penting; *Faqih* mesti mengakui bahwa sejarah (sebagai kejadian eskatologis yang berlangsung tanpa henti) telah menghadirkan bentuk-bentuk tantangan yang jawabannya tidak selalu ada dalam ilmu *fiqh an sich*. Teheran, sebagai Ibu kota Iran, termasuk dalam sepuluh kota yang paling berpolusi. Ini akan menghasilkan pertanyaan vital; apa artinya menjadi muslim secara *polis* hari ini jika ternyata merusak kosmos? *Fiqh* mesti mampu mengembangkan metodologi aprioratif terhadap wacana lain sehingga *fiqh* bisa lebih elegan menjadi manifestasi *haq* syariat Ilahi.

Faqih yang memenuhi semua syarat klasifikasi seperti ini adalah pewaris *insan kamil* dalam *polis*, sebab *Faqih* ini adalah *Faqih* yang *'adl*, yang sadar bahwa dirinya terbatas ketika berhadapan dengan *al-Haq (tawadu)*, sadar bahwa ia dan kelasnya adalah aktor politik yang belum tentu setia kepada *al-Haq* sebab sangat boleh jadi asumsi "ilmu dan akhlak sebagai alternatif bagi kuasa yang menindas" diredam oleh *'alim* yang dekat dengan kuasa itu sendiri. *Faqih* hanya mampu menjadi pewaris *insan kamil* jika ia mampu meniru kualitas fundamental dari *insan kamil*; kemampuan menjadikan ketiadaan/*kefaqiran* eksistensial sebagai mode alamiah dari identitas diri.¹¹

Wilayah al-Faqih Iran sebagai manifestasi tindakan politik *insan kamil* hanya akan mampu memenuhi janji-janjinya jika hal-hal yang telah dijabarkan diatas terpenuhi. Jika tidak, maka *wilayah al-Faqih* tipe ini hanya akan menjadi parodi kasar dari simbiosis mutualisme antara negara modern pascakolonial-pascaindustri (yang predatoris-kompetitif dengan orientasi akumulasi kapital) dengan korpus epistemik abad pertengahan (yang berusaha memulihkan sesuatu yang telah lama berlalu), hasilnya adalah *skhizofrenia* (kegandaan identitas sebagai efek dari keterbelahan identitas) kultural.

c. Tindakan Politik Para *Awliya* dan *'Urafa*

Wilayah al-'Arif dikembangkan kembali sebagai diskursus alternatif terhadap *wilayah al-Faqih*. *Fiqh* (sumber otoritas *Faqih* dalam *polis*) merupakan turunan metodis dari paradigma *tanzih*, suatu hal yang cacat dalam pandangan *'urafa* yang menekankan harmoni sempurna antara *tanzih* (yang menekankan Asma *Jalaliyyah* Ilahi) dan *tasybih* (yang menekankan Asma *Jamaliyyah* Ilahi) sehingga hadir Asma *Kamaliyyah* Ilahi. Hukum yang menjadi bagian dari syariat Ilahi bukanlah syariat Ilahi secara keseluruhan. Syariat Ilahi adalah harmoni sempurna antara *hukm* dan *husn* yang diturunkan kepada *insan kamil* untuk membawa kembali/pulang hal-hal *tasyri'i-i'tibari* kepada prinsip-prinsip *takwinnya*. Dari sudut pandang ini, syariat Ilahi dipandang sebagai struktur *i'tibari (haqiqi* secara relatif) yang hadir untuk mengantisipasi kemerdekaan/kebebasan berkehendak manusia. Hanya manusia (dan jin) yang diberi syariat oleh Tuhan, semua *maujud* yang lain tidak memerlukan syariat Ilahi. Di sini menjadi jelas bahwa manusia yang (merasa atau mengidentifikasi diri sebagai subjek yang) memiliki sebuah entitas bernama jiwa yang merdeka membutuhkan syariat untuk mengorientasikan tindakan-tindakannya. Kepada mereka yang telah mengalami kelahiran spiritual (sehingga identifikasi diri sebagai subjek psikologis yang memiliki kemerdekaan dianggap ilusi dan karenanya telah dilampaui) syariat Ilahi adalah sesuatu yang relatif (*i'tibari* atau non-*haqiqi*) bukan karena syariat Ilahi tidak penting, melainkan karena ia

¹¹ *Ibid*, h. 95

sendirilah syariat Ilahi itu. Manusia-spiritual adalah syariat Ilahi itu sendiri, kebenarannya disingkapkan untuknya, jiwanya menyaksikan (*syuhud*) hakikat syariat Ilahi, menjaga rahasia-rahasianya, dan hanya membagikannya kepada umat sesuai kebutuhan dan batas pemahaman umat.

Karena itu, jika syariat Ilahi adalah struktur *i'tibari* yang hadir agar kemerdekaan insani bisa terarah kepada *al-Haq*, maka *fiqh* (sebagai interpretasi rasional atas syariat Ilahi) merupakan struktur *i'tibari* yang dibangun di atas struktur *i'tibari*.¹² Peneliti menjelaskannya dalam cara lain; *Faqih* adalah manusia-psikologis yang menggunakan rasio untuk menangkap pesan-pesan syariat. Di sini, hasil interpretasi sang *Faqih* bisa benar dan bisa salah, inilah arti *fiqh* sebagai domain intelektual yang *i'tibari*. Bagi manusia-spiritual, *haq* syariat (kebenaran + kenyataan) Ilahi tersingkap ke dalam relung terdalam wujudnya (*khuduri-tahqiqi*) sehingga tidak rasional jika mengharapkan manusia-spiritual untuk mengikuti ijthad sang *Faqih*, sebab derajat kebenaran ijthad sangat lemah dibandingkan dengan penyingkapan ruhani (*kasyf*).

Oleh karena itu, ulama hakiki yang memiliki '*ilm* adalah *Wali* (Sahabat Tuhan), sebuah posisi ruhani yang *haqiqi*-eksistensial yang diberikan kepada insan pelaku Jihad Akbar yang *syahid* (mengalami kematian *ananiyyah* alias ego yang mengidentifikasi secara salah), '*Arif billah* yang mampu menegakkan '*adalah* (keadilan yang pasti berasal dari '*irfan*) dikarenakan kesaksiannya akan *al-Haq* yang mengasasi, menopang dan membimbing segala sesuatu menuju kesempurnaan *wujudiyah* masing-masing.

Wali dan '*Arif* inilah yang menjadi pewaris para Nabi as. dikarenakan dekatnya jiwa para Nabi as. dengan jiwanya. *Wali*, pemilik *wilayah/walayah* (otorisasi spiritual/ruhani berupa *rububiyah Ilahiyyah*) adalah manusia-spiritual yang otoritasnya *haq*, diakui atau tidak oleh manusia-psikologis. Manusia-psikologis memiliki kemerdekaan memilih yang mesti diperlakukan secara '*adl* oleh manusia-spiritual. Jika keadaan memungkinkan (adanya sumber daya yang terakses, pendukung loyal yang *haq*), maka manusia-spiritual akan berusaha menegakkan otoritasnya dalam *apparent structure* sehingga publik bisa mengenali dan mengambil manfaat dari mereka, yakni tegaknya *polis* madani berasaskan *tawhid*, '*adalah*, '*amr ma'ruf wa nahy 'an al-munkar* yang termanifestasi dalam syariat Ilahi. *Apparent structure* ini sifatnya *i'tibari*; relasi kuasa dan dinamika kuasa yang hadir dalam *polis* madani bukanlah tujuan sebenarnya melainkan hanyalah prakondisi bagi jiwa manusia-psikologis untuk menerima otoritas wali/ '*Arif* sebagai pembimbing di jalan Allah swt. (*mursyid fi sabil Allah*) agar jiwa manusia-psikologis bisa terlahir menjadi manusia-ruhani yang menyaksikan (*syuhud*) dan menampakkan Asma-Asma Ilahi dalam bentuk yang dimungkinkan. Inilah tujuan penciptaan jiwa. Inilah tujuan *polis* madani.¹³

Jika sumber daya yang memungkinkan tegakkan *polis* madani dalam *apparent structure* tidak tersedia, maka manusia-spiritual (*Wali*, '*Arif*) menegakkan otoritas ruhaninya untuk mendidik dan menyempurnakan jiwa manusia-psikologis dari balik layar (ibarat matahari yang bersinar dari balik awan) secara *haqiqi* (*hidden structure*), demikianlah keadaannya dan akan senantiasa demikian. Keuntungan yang diperoleh jika otoritas *Wali*- '*Arif* tegak dalam bentuk *polis* madani (*apparent structure*) adalah terkondisikannya jiwa (melalui syariat Ilahi yang tegak) untuk menerima pencapaian-pencapaian ruhani (kedekatan dengan *al-Haq*) dalam bentuk yang populer (menjadi *common senses*) sehingga '*adalah* (akar sekaligus buah tindakan politik *Wali*- '*Arif*) dalam bentuknya yang *haqiqi* (yakni '*adalah* dalam perspektif manusia-spiritual,

¹²Muhammad Baqir, wawancara dengan penulis

¹³Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, h. 147, 349-50

perspektif yang komprehensif, bukan *'adalah* dalam perspektif manusia-psikologis yang fragmentatif-fatamorganistik) bisa tegak tanpa adanya penentangan yang berarti.

Jika otoritas *Rububiyyah Wali-'Arif* tidak bisa tegak dalam *polis* madani *ala apparent structure*, maka hal tersebut tegak dalam *hidden structure* yang senantiasa hadir dan melingkupi, diakui atau tidak oleh manusia-psikologis. Dalam *hidden structure*, wali-*'Arif* menempati posisi sebagai *insan kamil*, yakni *barzakh al-barazikh* (yang memisahkan segala sesuatu yang terpisah dan menyatukan segala sesuatu yang menyatu), hijab yang menyembunyikan sekaligus menampakkan *al-Haq* secara sempurna. Alam semesta dan individu manusia, dalam *hidden structure*, terbimbing menuju *al-Haq* dalam cara spiritual/ruhani yang tidak dikenali oleh publik (asing dalam konsepsi *common senses* publik). Menemukan *mursyid fi sabil Allah* dalam *hidden structure* tidak segampang dalam *apparent structure*, individu manusia-psikologis mesti mengembangkan semua sensitifitasnya agar bisa mengenali dan membedakan *imam haqiqi* (manusia-spiritual, pemilik sejati *'ilm* yang diperoleh melalui silsilah *wilayah* secara *huduri-tahqiqi*) dari *imam batil* (palsu, mengaku-ngaku *haq* padahal “uang palsu berharga karena adanya uang asli”). Inilah *'Alim al-su'u* alias ulama bejat, musuh utama jiwa manusia dalam ruang sosial sebab ulama bejat membelokkan, menyembunyikan, mengaburkan, menunda dan akhirnya menghancurkan *sirah al-mustaqim/sabil haq ila al-Haq* sehingga jiwa manusia tercegah dari pencapaian kesempurnaannya [mereka inilah yang diberi gelar *munafiqun* oleh al-Quran, mereka menyembunyikan diri otentik mereka yang jahat, karenanya jauh lebih berbahaya daripada *kafir* yang menampakkan permusuhan mereka], yang pengeliminasiannya merupakan agenda pertama *polis* madani seandainya punya kesempatan untuk tegak dalam *apparent structure*.¹⁴

Tindakan politik *insan kamil* dalam *hidden structure* telah berlangsung sepanjang sejarah. Selain beberapa pengecualian (Nabi Daud as., Sulayman as., Yusuf as. dan Rasulullah saw. serta 'Ali kw.) *hidden structure polis* adalah domain politik *insan kamil*. Tindakan politik tersebut berupa *Rububiyyah Ilahiyyah* yang memungkinkan alam semesta, struktur material *polis*, tubuh manusia dan jiwa manusia sebagai entitas *takwini* tetap ada sebagaimana adanya. Sedangkan terhadap jiwa manusia-psikologis, *insan kamil* menginspirasi/mengilhami jalan-jalan *al-Haq* (*insan kamil*, seperti *al-Haq* yang diwakilinya dalam alam semesta, lebih dekat kepada hati seseorang ketimbang orang tersebut. Fungsi iluminatif-*takwini* ini sering diparalelkan dengan fungsi *Jibriliyyah*, fungsi untuk membimbing jiwa mengenali kebenaran sebagai prinsip penciptaan (*al-Haq al-fitrawiyyah*) agar dipilih sebagai *haq* sehingga *'adalah* bisa tegak dalam derajat yang dimungkinkan oleh keadaan (*at most*).

Lebih jauh; *insan kamil* membangkitkan harapan tentang *al-Haq*, Janji dan Ancaman-Nya dalam cara-cara simbolis-*i'tibari* (seperti melalui mimpi) dan cara-cara historis-*i'tibari* (seperti pewarisan bentuk luar syariat Ilahi dengan asumsi bahwa bentuk luar tersebut mampu dipahami dengan *haq* sehingga mengantarkan kepada bentuk dalam/substansi syariat Ilahi, yakni hakikat penghambaan/*'ubudiyyah*) sehingga *polis* madani bisa hadir, sekali lagi, dalam derajat kualitatif yang dimungkinkan oleh keadaan.

Ada satu tindakan politik *insan kamil* yang peneliti mesti ulas dalam hubungannya dengan *polis* sebagai ruang politis bersama tempat kekitaan dirawat dan dikembangkan; janji akan hadirnya *insan kamil* pamungkas yang akan menegakkan *polis* madani universal. Avatara, Buddha Terakhir, Messiah, Imam Mahdi, dst. merupakan sebutan bagi *insan kamil* pamungkas yang akan muncul di

¹⁴ Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, h. 362

‘akhir waktu’¹⁵ untuk menegakkan ‘adalah sehingga segala sesuatu memperoleh hak dan melaksanakan kewajibannya dalam derajat terbaik. Dalam *polis* madani universal tersebut, *insan kamil* pamungkas akan membuat bumi diwarisi oleh yang berhak, yakni hamba Tuhan yang berbuat baik (*husn*) yang senantiasa tertindas pada kebanyakan momen historis. Para penindas akan dihakimi seadil-adilnya; mereka akan diperlakukan secara hina disebabkan kehinaan yang senantiasa mereka timpakan kepada manusia selama ini. Hal-hal *ma’ruf* akan dihadirkan sebagai *positive common senses* yang mesti dirawat, entah dilembagakan atau dijadikan kultur dan hal-hal *munkar* akan dieliminasi.

Insan kamil terakhir yang akan datang di akhir zaman untuk menegakkan ‘adalah merupakan narasi pengharapan tentang menyatunya Yang Ideal dengan Yang Ril, Yang Simbolis dengan Yang Historis, Yang Tersembunyi (*al-Batin*) dengan Yang Tampak (*al-Zahir*) sehingga *al-Haq* hadir dalam Asma-Nya yang Terindah. Narasi pengharapan ini telah memainkan posisi strategis dalam beberapa domain, yakni; *pertama*, dalam domain diskursus masyarakat Islam sebagai *polis*, Mahdisme memainkan peranan sebagai tujuan akhir *polis* madani yang berakar dalam pada Kota Madinah; Rasulullah saw. mengawali, Imam Mahdi mengakhiri *polis* madani sebagai sebuah lingkaran yang ditakdirkan untuk utuh. *Polis* madani Islami tidak berorientasi ke belakang (ke masa lalu yang jauh dan mustahil dipulihkan), melainkan ke depan (ke masa depan yang aktualisasinya menuntut adanya kekinian yang aktif, kekinian yang terlibat) sehingga harapan akan tegaknya ‘adalah bukan hanya sekadar pilihan namun satu-satunya pilihan.

Kedua, *insan kamil* pamungkas mensyaratkan hadirnya globalisasi ‘*irfan*, yakni globalisasi kesadaran tentang Yang *Haq*. Globalisasi tipe ini berarti hadirnya pencerahan kesadaran yang menembus sekat-sekat lokalitas, bahasa, agama, suku, gender, ras dan kenegaraan. *Ma’ruf* dan *munkar* sebagai kategori aksiologis dipahami dalam artinya yang primordial, yakni *haqnya* pengetahuan/kesadaran dan *batihnya* pengingkaran akan *al-Haq*. Yang pertama dirawat sedangkan yang kedua dieliminasi.¹⁶ Pada momen ini, manusia telah mengalami evolusi intelektual sehingga *al-Haq* sebagai Prinsip dan makhluk sebagai Manifestasi-Nya tidak lagi dipandang sebagai dua entitas berbeda yang mengimplikasikan keterpisahan, melainkan dipersepsi sebagai hubungan kausalitas-iluminatif; *al-Haq* sebagai Sebab/Sumber Emanasi dan makhluk sebagai Pancaran Iluminatif-Nya, yang pada dirinya sendiri bukanlah apa-apa selain kefakiran mutlak. Makhluk/pancaran iluminatif hanya ada sebagai hubungan itu sendiri bukan sesuatu (entitas) yang dihubungkan, eksistensi bayang-bayang yang hanya ada jika ada sumber bayangannya. *Al-Haq* adalah Zat Mutlak sedangkan makhluk hanyalah Nama/ Sifat/Wajah/Manifestasi *al-Haq*. Inilah *tawhid* hakiki.

DAFTAR PUSTAKA

¹⁵Bagi Ibn ‘Arabi, terma “akhir masa/zaman” bisa juga dimaknai sebagai *maqam* ruhani, sehingga ‘arif bi Allah yang telah sampai pada *maqam* ini telah menyaksikan dengan mata hatinya kedatangan, identitas, perjuangan, penolong Imam Mahdi. Lihat James W. Morris & William Chittick, *Ibn ‘Arabi: The Meccan Revelations* (New York, Pir Press, 2002), h. 65-67, 251-253

¹⁶Abdul A. Sachideena (Ed.), *Imam Mahdi & Global Governance* terj. Zulkhaer, *Pemerintahan Akhir Zaman* (Jakarta; Alhuda, 2006), h. 77, bandingkan dengan Musadiq Marhaban, “*Imam Mahdi dalam Peninjauan Mesianologi Ibrahimik*” (Makalah yang disajikan pada seminar *Mahdawayat* di Universitas Hasanuddin, Makassar, 12 Juli 2012), h. 1

- Al-Sadr, Muhammad Baqir. *Trend of History in Quran*, Terj. M. S. Nasrullah, *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah dalam Al-Quran*, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Al-Syahrastani, Muhammad ibn ‘Abd al-Karim Ahmad. *Muslim Sects and Division: The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa al-Nihal*, Terj. Syuaidi Asy’ari, *al-Milal wa al-Nihal; Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2004.
- Arsuka, Nirwan Ahmad, ed. *Esei-Esei Bentara 2004*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Badiou, Alain. *Deleuze, La Clameur De L’etre*, Transl. Louise Burchill, *Deleuze; the Clamor of Being*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999
- Bertens, Kees. *Filsafat Barat Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought; From The Prophet to The Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Brown, L. Carl. *Religion and State; the Muslim Approach to politic*, Terj. Abdullah Ali, *Wajah Islam Politik*, Jakarta: Serambi, 2003.
- Corbin, Henry. *Alone With The Alone; Creative Imagination In Sufism of Ibn Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Dhabasi, Hamid. *Islamic Liberation Theology*, Oxon: Routledge, 2008.
- _____. *Shi’ism; A Religion of Protest*, New York: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Fisher, Bob. “Pendekatan Filosofis,” dalam Peter Connolly, ed. *Approches to Study of Religion*, Terj. Imam Khoiri, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2011.
- Foucault, Michel. *La Volente de Savoir*, Terj. R. S. Hidayat, *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, tanpa tahun
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action Vol. I Reason and the Rationalization of Society*, Cambridge: Polity Press, 1986.
- Hardiman, F. Budi. *Memahami Negativitas*, Jakarta: Kompas, 2005
- Harland, Richard. *Superstructuralism*, Terj. Iwan Hendarmawan, *Superstrukturalisme*, Bandung: Jalasutra, 2006.
- Ja’farian, Rasul. *History of The Caliphs; From The Death of The Messenger (s) to The Decline of the Umayyad Dynasty 11-132 H*, Terj. Ilyas Hasan, *Sejarah Islam*, Jakarta: Penerbit Lentera, 2003.
- Kazemi, Reza Shah. *Justice and Remembrance; Introducing The Spirituality of Imam ‘Alī*, London: I. B. Tauris, 2006.
- Kazhim, Musa. *Tafsir Sufi*, Bandung: Penerbit Lentera, 2003.
- Khomeini, Imam. *Syarh-e Hadits Junud-e Aql wa Jahl*, Terj. M. Ilyas *Insan Ilahiah*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.
- _____. *Syarh al-‘Arbain al-Hadīsan*, Terj. Musa Kazhim, *40 Hadis*, Bandung: Mizan, 2009.
- _____. *al-Hukumah al-Islamiyyah/ Islamic Government*, Terj. M. A. Maulachela, *Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Layder, Derek. *Understanding Social Theory*, California: Sage Publication, 2004.
- Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to islamic Philosophy*, Terj. M. Kazhim & A. Mulyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Mathar, Moch. Qasim. *Perkembangan Pemikiran Politik di Indonesia Pada Masa Orde Baru dalam Perspektif Islam*, Makassar: Alauddin Press, 2011.
- Marhaban, Musadiq. “Imam Mahdī dalam Peninjauan Mesianologi Ibrahimik.” Makalah yang disajikan pada seminar *Mahdawiyat* di Universitas Hasanuddin, Makassar, 12 Juli 2012.

- Miri, Seyyed Muhsin. *The Perfect Man; A Comparative Study in Indian and Iranian Philosophical Thought*, Terj. Zubair, *Sang Manusia Sempurna*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Mohamad, Goenawan. *Sjahrir di Pantai dalam Setelah Revolusi Tak Ada lagi*, Jakarta: Alvabet, 2005.
- Morris, James W. *Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and Popular Spirituality*, dalam R. Herrera (Ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, New York/Berlin: Peter Lang, 1993.
- Morris, James W. and William Chittick. *Ibn 'Arabī: The Meccan Revelations*, New York, Pir Press, 2002.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*, Terj. Rahmani Astuti & M.S. Nasrullah, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 2004.
- Murata, Sachiko and William Chittick, *The Vision of Islam*, Minnesota: Paragon House, 1994.
- Muthahhari, Murtadha. *Perfect Man*, Terj. M. Hashem, *Manusia Sempurna*, Jakarta: Lentera, 2001.
- _____, *Pengantar Pemikiran Shadra; Filsafat Hikmah*, Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Asyana'i ba Ulum-e Islami*, Terj. Ibrahim Husain al-Habsyi dkk., *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Najaf Lakza'i, Akbar. *Say-r e Tatavvur-e Tafakkur-e Siyosi-e Emom Khomeini*, Terj. Mughtar Luthfi, *Dinamika Pemikiran Politik Imam Khomeini*, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Bath: Thames and Hudson, 1978.
- _____, *Knowledge and The Sacred*, New York: SUNY Press, 1989.
- _____, *Traditional Islam in the Modern World* terj. Luqman Hakim *Islam Tradisi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- _____, *Ideals and Realities of Islam*, Chicago: ABC International Group, 2000.
- _____, *The Heart of Islam*, Terj. N.A.F. Sutan Harahap, *The Heart of Islam; Pesan-pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein and Ramin Jahanbegloo. *In Search of The Sacred; Conversation With Seyyed Hossein Nasr*, California: Praeger, 2010.
- Negri, Antonio and Michael Hardt. *Empire*, New York: Harvard University Press, 2001.
- Piliang, Yasraf A. *Multiplisitas dan Diferensi*, Bandung: Jalasutra, 2008.
- _____, *Agama dan Imajinasi*, Bandung: Mizan, 2011.
- _____, *Transpolitika*, Bandung: Jalasutra, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences* Terj. Muhammad Syukri, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Sachideena, Abdul A. (Ed.), *Imam Mahdī & Global Governance*, Terj. Zulkhaer, *Pemerintahan Akhir Zaman*, Jakarta; Alhuda, 2006.
- Sadra, Mulla. *al-Hikmah al-'Arsyiyah*, Terj. Dimitri Mahayana, *Kearifan Puncak*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- _____, *al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*, Terj. Irwan Kurniawan, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, Jakarta: Shadra Press: 2011.
- Stramel, James S. *How to Write A Philosophy Paper*, Terj. Agus Wahyudi *Cara Menulis Makalah Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

- Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago press, 1984.
- Storey, John. *Cultural Studies and the Study of Popular Culture; Theories and methods*, Terj. Layli Rahmawati, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop*, Bandung: Jalasutra, 2008.
- Takeshita, Masataka. *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in History of Islamic Thought*, Terj. Harir Muzakki, *Insan Kamil; Pandangan Ibn 'Arabi*, Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Yamani. *Filsafat Politik Islam; Antara al-Farabi dan Khomeini*, Bandung: Mizan, 2003.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy; Knowledge by Presence*, Terj. Husain Heriyanto, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003.