

Kita Masih Murji'ah: Mencari Akar Teologis Pemahaman Keagamaan Umat Islam di Indonesia

Fauzan Saleh

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri
Email: fsaleh04@yahoo.com

Abstract

Generally speaking, Muslims' life, be it in socio-cultural, political, or economic aspects, is determined by one's theological insight. Probably, it might not be fully realized, since the theological outlook is by nature latent, being integrated into one's inner life. However, it has a considerable contribution to constructing one's *weltanschauung*. It is true that theology is the knowledge about God. Yet, human understanding about God, who He is, and how human should establish his or her relationship with Him, will disclose the veracity of human behavior and conduct. Theology, being not so far different from philosophy, may play an instrumental role in the shaping of one's principle of life. Up to now, one of the most influential theological doctrines in Islam is the one formulated by the Murji'ites. This theological school of thought emerged in the same period as some other contemporaneous sects, the Kharijite, and the Mu'tazilite. Today, these theological schools have in effect disappeared, and thus they are not recognized any longer. Nevertheless, some elements of Murji'ite doctrines remain influential, being integrated into the currently surviving Islamic theological school, the Sunnite. Characteristically, the Murji'ite tends to be permissive, less decisive, and is allowing the moral problems that occur in human life to be solved by God alone, not by human. It is believed that only God can judge.

Secara umum, kehidupan umat Islam, baik dalam aspek sosial-budaya, politik, atau ekonomi, ditentukan oleh wawasan teologis seseorang. Mungkin, hal itu tidak sepenuhnya terwujud karena pandangan teologis merupakan alam tersembunyi, yang terintegrasi dalam kehidupan batin seseorang. Namun, ia

* Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri. Telp. (061) 6615683

memiliki kontribusi yang cukup besar untuk membangun *Weltanschauung* seseorang. Memang benar bahwa teologi adalah pengetahuan tentang Tuhan. Namun, pemahaman manusia tentang Tuhan, siapa Dia, dan bagaimana manusia harus membangun hubungan dengan-Nya, akan mengungkapkan kebenaran perilaku dan tindakan manusia. Teologi, yang tidak begitu jauh berbeda dari filsafat, mungkin memainkan peran penting dalam membentuk prinsip hidup seseorang. Sampai saat ini, salah satu doktrin teologis yang paling berpengaruh dalam Islam adalah yang dirumuskan oleh Murji'ah. Ini adalah aliran teologi pemikiran yang muncul dalam periode yang sama dengan beberapa aliran teologi lainnya, seperti Khawarij, dan Mu'tazilah yang, saat ini, madzhab teologi telah hilang, sehingga mereka tidak dikenal dan diakui lagi. Namun demikian, beberapa unsur dari doktrin Murji'ah tetap berpengaruh dan terintegrasi ke dalam aliran pemikiran teologi yang ada saat ini, yaitu Sunni. Secara karakteristik, Murji'ah yang cenderung permisif, kurang tegas, dan memungkinkan masalah-masalah moral yang terjadi dalam kehidupan manusia banyak yang harus diselesaikan oleh Allah sendiri, bukan oleh manusia.

Keywords: *moral anxiety, moral laxity, theistic subjectivism, rationalistic objectivism, murtakib al-kaba'ir.*

Pendahuluan

Sungguh sangat mengherankan bahwa munculnya berbagai aliran teologi dalam Islam justru dimulai dari persoalan politik (baca: perebutan kekuasaan). Seperti telah banyak ditulis dalam sejarah peradaban Islam, pertikaian politik yang melibatkan tokoh-tokoh penting antara Ali b. Abi Thalib dan Mu'awiyah b. Abi Sufyan tidak bisa diselesaikan secara baik dan tuntas. Persoalan menjadi semakin rumit karena untuk menyelesaikan pertikaian itu diperlukan peran pihak ketiga, melalui proses arbitase atau *tahkim*. Kiranya proses *tahkim* ini justru membuat pertikaian semakin melebar dan berlarut-larut. Bermula dari tuntutan Mu'awiyah pada Ali untuk menemukan siapa pembunuh Utsman b. Affan, yang tak dapat diselesaikan dengan baik, persoalan melebar pada deligitimasi kekuasaan Ali dan klaim Mu'awiyah bahwa dirinya lebih berhak atas jabatan khalifah tersebut.

Pembunuhan atas diri khalifah ini memunculkan kesadaran baru tentang status keimanan pelaku kriminal berat, yang dikenal

dengan istilah *murtakib al-kaba'ir*, atau *the capital sinner*, pelaku dosa besar. Apakah pelaku dosa besar masih layak diakui sebagai orang yang beriman? Jika tidak, apa konsekwensinya? Dari persoalan yang sebetulnya murni masalah hukum ini berkembang menjadi masalah teologis yang amat pelik. Kerumitan menyelesaikan masalah yang satu ini telah menjadi dasar bagi munculnya berbagai aliran teologi dalam Islam: Khawarij, Murji'ah dan Mu'tazilah.¹

Ketiga aliran ini, sesuai persoalan yang melatarbelakangi kemunculannya, adalah sangat politis. Namun, mungkin karena terbentuk oleh situasi kultural yang masih sangat lekat dengan semangat keagamaan yang tinggi, persoalan politik itu tidak lagi dipandang semata-mata secara profan. Persoalan hidup sehari-hari umat Islam harus dirujuk pada ajaran agama. Kehidupan sosial-politik dan ekonomi tidak bisa berdiri sendiri, lepas dari campur tangan agama. Ketika persoalan politik muncul, guna memperkuat legitimasi pihak yang berkepentingan maka ia harus memiliki sandaran teologis yang kuat. Istilah khalifah yang sebenarnya murni sekuler, terkait dengan kewenangan mengatur pemerintahan dan tanggung jawab melindungi rakyat, harus dilakukan sesuai dengan ketentuan syari'ah dan oleh karena itu tidak lagi menjadi masalah profan. Dalam keseluruhan hidup manusia, sesuai ajaran Islam, agama selalu ikut mengatur. Penilaian baik-buruk pun tidak semata-mata ditetapkan berdasar pertimbangan rasio tetapi harus sesuai dengan ketentuan sumber doktrin yang tekstual. Dengan latar belakang kultural seperti diuraikan di atas, tidak mengherankan jika pertikaian politis itu tidak memunculkan partai politik, seperti yang mungkin kita bayangkan di abad modern ini. Yang muncul justru aliran teologi.

Istilah teologi Islam sendiri sebenarnya bukan hal yang tepat untuk mendeskripsikan subjek kajian ini. Istilah itu terpaksa diadopsi dari luar tradisi Islam untuk memberikan gambaran tentang substansi pokok yang jadi kajiannya, meski kurang tepat. Istilah yang baku dalam Islam adalah Ilmu Kalam, yang jelas-jelas sangat berbeda maknanya dengan teologi. W. Montgomery Watt menjelaskan tentang asal-usul kalam dengan menyebutkan arti kata *kalam* sebagai kata yang diucapkan, berbicara atau pembicaraan. Orang Islam di

¹ Untuk pembahasan masalah ini sudah cukup banyak referensi yang tersedia. Namun referensi dalam bahasa Indonesia belum ada kajian yang sekomprehensif dan seobyektif seperti karya Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1972), khususnya h. 5-10.

Indonesia sudah terbiasa dengan kosa kata itu ketika mereka mengatakan al-Qur'an sebagai kalam Allah, yang berarti kata-kata yang datang dari Allah. Namun *kalam* juga memiliki makna teknis yang mengkaji masalah teologi secara rasional dan spekulatif. Adanya unsur rasionalitas dan spekulasi dalam kalam menunjukkan adanya pengaruh dari penyebaran ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani di kalangan inteligensia Muslim.²

Persoalan ketuhanan dan tanggung jawab manusia yang mencerminkan adanya kebebasan kehendak mulai dikaji di luar frame al-Qur'an dan ilmu keagamaan tradisional. Hal itu terjadi tidak lepas dari semakin luasnya wilayah cakupan politis umat Islam yang meliputi berbagai daerah di luar Arabia yang dulunya berada di bawah pengaruh peradaban Yunani-Romawi di samping peradaban Persia. Interaksi yang semakin intensif antara umat Islam dengan para bekas pemeluk agama non-Islam telah menimbulkan dialog peradaban yang amat produktif bagi perkembangan peradaban umat Islam sendiri. Kalam lahir dalam situasi seperti itu. Banyak persoalan yang sebelumnya dipandang sudah final dan tak perlu dikaji lagi sekarang semakin terbuka untuk diperdebatkan berkat berbagai pandangan kritis dari para penganut maupun bekas penganut agama non-Islam yang telah menjadi Muslim. Perdebatan itu selain mempengaruhi aspek-aspek metodologis dalam pengembangan teologi, secara substantif tidak sedikit pengaruh yang disusupkan ke dalam materi kajian teologi Islam.³

Adalah Harun Nasution (alm.) yang telah berhasil memberikan penjelasan yang cukup sistimatis dan obyektif tentang perkembangan aliran-aliran teologi dalam Islam. Bagi umat Islam di Indonesia, khususnya bagi kalangan akademisi, buku Prof. Harun Nasution berjudul *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (terbit pertama kali 1972) merupakan karya monumental yang banyak menginspirasi para calon ilmuwan Muslim di Indonesia pada era 1980 hingga 1990-an. Buku itu banyak dibaca, dikaji dan dijadikan rujukan dalam penulisan karya-karya ilmiah di lingkungan PTAIN

² Lihat W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Oxford: Oneworld, 1998), h. 182 dst.

³ Lihat misalnya kajian kosmologis yang dikakukan oleh Sayed Hussein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: SUNY Press, 1993); dan Richard M. Frank, "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis," dalam Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany: SUNY Press, 1984), h. 39-53.

dan PTAIS, baik oleh mahasiswa maupun dosen. Berbeda dengan karya tulis dalam bidang teologi Islam yang dihasilkan oleh para penulis sebelumnya, Harun Nasution dalam buku tersebut telah secara obyektif, tanpa memihak pada salah satu aliran apa pun, memaparkan kelahiran dan perkembangan serta ajaran dari setiap aliran teologi Islam sesuai dengan fakta sejarah. Bandingkan, misalnya, dengan karya Siradjuddin Abbas atau Taib.

Perbuatan Dosa Besar dan Status Keimanan

Doktrin teologi dalam Islam, sebagaimana disinggung di atas, muncul dari proses dialektika dan pergumulan sejumlah intelektual yang berupaya memberikan penafsiran atas berbagai sumber doktrin untuk menyikapi gejolak sosial politik yang tengah berkembang. Ternyata masalah politik di masa awal Islam telah menjadi isu pertama yang menarik perhatian para pemikir tersebut. Apa yang dilakukan oleh para pemuka masyarakat Muslim saat itu, termasuk kebijakan Khalifah Utsman b. 'Affan yang dinilai kurang mencerminkan kearifan, memicu perselisihan paham, dan, tragisnya, berujung pada pembunuhan atas diri khalifah ketiga tersebut. Persoalan itu pun tidak kunjung selesai teratasi hanya dari segi hukum, tetapi malah menimbulkan perdebatan yang meluas menyangkut pemahaman teologi. Dari segi hukum jelas, pelakunya pasti bersalah dan harus divonis berat, dan predikat sebagai pelaku dosa besar melekat pada dirinya. Namun, persoalan lebih rumit baru diasadari terkait dengan status keimanan pelaku pembunuhan itu: apakah pelaku dosa besar masih layak diakui (dan diperlakukan) sebagai orang beriman atau tidak. Secara politis, status sebagai orang beriman dalam komunitas Muslim di era Islam awal memiliki konsekuensi yang luas, termasuk hak-hak istimewa (*priviles*) yang diberikan oleh negara.⁴

⁴ Secara umum, dalam negara Islam saat itu terdapat empat kelas sosial dengan hak-hak yang berbeda. Paling atas adalah kelompok *asyraf*, yaitu orang-orang Arab asli yang membawa ajaran Islam ke berbagai wilayah yang ditundukkan, kelompok *mawali*, yaitu orang-orang non-Arab yang telah memeluk Islam, kelompok *dhimmi* atau *ahl al-dhimmah*, yaitu penganut Kristen dan Yahudi serta Sabeen yang dibiarkan tetap menganut ajaran agama masing-masing tetapi dibebani kewajiban membayar jizyah. Kelompok terakhir adalah para budak yang secara ekonomi memiliki fungsi amat penting dalam mengolah lahan-lahan pertanian yang dikuasai oleh negara. Hak-hak istimewa tentu banyak dimiliki oleh kelompok *asyraf* yang merupakan kelas atas dalam masyarakat Muslim saat itu. Bagi ahl al-dhimmah, selain kewajiban membayar *jizyah*, mereka mendapat perlakuan yang diskriminatif. Memang mereka mendapatkan kebebasan untuk menjalankan ibadah sesuai keyakinan mereka. Namun

Mungkin karena faktor usia, di samping karakter yang amat lembut, Utsman b. Affan tidak mampu bertindak tegas atas ambisi orang-orang dekatnya yang ingin mengambil keuntungan pribadi dari posisi Utsman sebagai khalifah. Ketika Utsman memberikan berbagai kemudahan dan akses istimewa pada sumber ekonomi kepada sebagian anggota keluarga dekatnya, hal itu diakui sebagai bentuk dari implementasi ajaran silaturahmi.⁵ Utsman terlalu baik sangka pada anggota keluarganya dan kurang mampu melihat adanya niat tidak baik dari para spekulan di lingkungan dekatnya. Dia begitu percaya pada setiap masukan yang mereka berikan padanya, sehingga dia menjadi kurang peka terhadap reaksi masyarakat atas dampak dari kebijakan politik nepotismenya. Kondisi seperti itu sangat dikhawatirkan oleh para sahabat yang lain karena akan berdampak serius terhadap kepemimpinannya. Moojan Momen, dalam bukunya *An Introduction to Shi'i Islam*, melukiskan kondisi yang amat memprihatinkan itu sebagai berikut:

...Uthman's Caliphate was something of a disaster for Islam. In place of strict piety, simplicity and probity that had characterised the leadership of the community under Muhammad and the first two Caliphs, Uthman's leadership was marked by nepotism and a love of wealth and luxury. He was a weak-minded man who allowed his relative, Marwan, to dominate him and to run the affairs of the community, despite the fact that, in former days, this family had been the most implacable and the most powerful of the enemies of

kegiatan keagamaan mereka tidak boleh dilakukan di luar gereja atau sinagog, membunyikan lonceng gereja juga dilarang, demikian pula dengan pembangunan gereja baru. Dalam hal berpakaian pun mereka dibatasi untuk membedakan mereka dari umat Islam. Mereka tidak boleh naik kuda, tetapi hanya boleh mengendarai keledai untuk bermobilitas. Lihat Bertold Spuler, *The Age of the Caliphs: History of the Muslim World* (Princeton: Markus Wiener, 1995), h. 25-26. Lihat pula Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Responses* (London: Phoenix, 2003), h. 92-93. Tentang keanggotaan dalam komunitas umat Islam lihat Watt, *Formative Period*, h.128-136.

⁵ Kajian yang cukup kritis dikemukakan oleh Abul A'la Maududi dalam bukunya *Khilafah dan Kerajaan: Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 2007). Dalam menjalankan pemerintahannya Utsman telah menerapkan praktik nepotisme dengan mengangkat para kerabat dekatnya pada jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan dan memecat para pejabat sebelumnya tanpa suatu alasan yang jelas. Tindakan seperti itu jelas bertentangan dengan wasiat 'Umar b. Khattab, khalifah sebelumnya, yang meminta seandainya salah seorang dari Utsman, Ali dan Sa'ad b. Abi Waqqash menjadi khalifah penggantinya agar tidak mengangkat kaum kerabatnya sendiri sebagai pejabat. Bentuk-bentuk nepotisme dan dampaknya dapat dilihat dalam *ibid*, h. 126-137.

the Prophet in Mecca and had led the Meccans against the Prophet once he was established in Medina.⁶

Tidak mengherankan jika perubahan drastis dari pola hidup sederhana, disertai ketulusan dan kejujuran yang dipraktikkan oleh dua khalifah terdahulu menjadi cinta harta dan kemewahan telah menimbulkan kecemburuan di antara para sahabat lain yang berada di luar lingkaran istana. Kondisi itu diperparah ketika orang-orang dekat Utsman yang diangkat menjadi pejabat baru itu ternyata dulu, sebelum mereka masuk Islam, adalah termasuk orang-orang yang paling keras memusuhi Nabi. Pembunuhan atas diri khalifah Utsman b. Affan (656) merupakan konsekwensi yang tak dapat dihindari ketika sebagian sahabat tidak menemukan cara lain guna mencegah agar kondisi itu tidak berlarut-larut.⁷

Setelah Utsman b. Affan wafat, Ali b. Abi Thalib, sebagai calon terkuat, diangkat menjadi khalifah keempat. Ali diangkat dalam situasi politik yang memanas. Jabatan itu diterima dengan sebuah tuntutan untuk bisa menemukan orang yang bertanggungjawab atas terbunuhnya Utsman. Tuntutan itu tak dapat dipenuhi oleh Ali. Di samping itu, ia pun segera mendapatkan tantangan dari sebagian sahabat lain yang ingin menjadi khalifah, seperti Talhah dan Zubair dari Makkah, yang mendapatkan dukungan dari A'isyah. Tantangan ketiganya dapat dipatahkan dalam sebuah pertempuran yang dikenal dengan perang ontar (jamal). Talhah dan Zubair mati terbunuh dalam pertempuran itu, dan A'isyah dipulangkan ke Makkah. Tantangan berikutnya datang dari pihak Mu'awiyah b. Abi Sufyan,

⁶ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ite Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), h. 21.

⁷ Tentang terbunuhnya Utsman b. Affan dan penyebabnya telah menjadi bab pembuka dari buku Watt *The Formative Period*. Pertama-tama ditengarai bahwa pembunuhan itu tidak lepas dari masalah persaingan antar-suku yang belum tuntas terselesaikan sejak masa pra-Islam. Selain itu juga terdapat gejolak sosial yang lebih bersifat ekonomis di samping politis. Di antaranya, Utsman telah memberikan hak atas penguasaan tanah di Iraq pada orang-orang dekatnya. Hal itu dinilai melanggar kesepakatan sebelumnya yang menyebutkan bahwa tanah taklukan itu tidak boleh dikuasakan pada individu tetapi harus dikelola oleh negara. Selain itu Utsman telah menunjuk orang-orang dekatnya untuk menduduki jabatan yang tidak sesuai dengan kecakapan atau prestasinya, tetapi semata-mata berdasarkan kedekatan kekeluargaan. Hal lain lagi yang menyebabkan kematiannya ialah Utsman dianggap gagal menegakkan hukum sesuai dengan ajaran al-Qur'an. Salah satunya ialah penolakan Utsman untuk menghukum al-Walid b. 'Uqbah, gubernur Kufah, yang terbukti mabuk minum anggur. Selengkapnya lihat h. 9-12. Lihat pula, Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (London and New York: Longman, 1986), h. 75.

gubernur Damaskus, dan keluarga dekat Utsman. Mu'awiyah tidak mau mengakui kekhalifahan Ali dan menuntut supaya Ali segera menghukum para pembunuh Utsman. Bahkan, lebih dari itu, Mu'awiyah menuduh Ali ikut bertanggung jawab atas terbunuhnya Utsman. Ini antara lain karena salah seorang yang terlibat dalam pembunuhan tersebut adalah Muhammad b. Abi Bakr, anak angkat Ali b. Abi Thalib.⁸

Cerita selanjutnya, dalam suatu pertempuran antara Ali dan Mu'awiyah di lembah Siffin, pasukan Ali berhasil mendesak mundur tentara Mu'awiyah. Dalam keadaan tentara yang kocar-kacir tersebut, salah seorang pimpinan tentara Mu'awiyah, Amr b. al-Ash, yang dikenal sebagai orang licik, mengangkat al-Qur'an tinggi-tinggi sebagai pertanda mengajak berdamai. Sebagian tentara Ali yang pandai membaca al-Qur'an (*qurra'*) mendesak agar Ali mau menerima tawaran damai tersebut. Perdamaian itu dilakukan dengan proses arbitrase atau *tahkim*. Untuk itu diangkatlah dua orang wakil yang merepresentasikan kepentingan kedua belah pihak: Amr b. Ash mewakili pihak Mu'awiyah dan Abu Musa al-Asy'ari mewakili pihak Ali b. Abi Thalib. Dalam *tahkim* itu ternyata kelicikan Amr b. Ash menggecoh ketulusan pihak Ali, yang sekaligus menandai kelemahan strateginya. Dalam perundingan itu disepakati bahwa kedua pemimpin yang bertikai itu, Ali dan Mu'awiyah, sama-sama diturunkan dari jabatannya. Untuk melaksanakan kesepakatan itu maka Abu Musa al-Asy'ari, sebagai tokoh yang lebih senior, dipersilakan menyatakan kepada publik keputusan untuk menurunkan pemimpin yang diwakilinya dari jabatan khalifah. Berbeda dengan kesepakatan sebelumnya, dengan cara yang licik Amr b. Ash justru menyatakan hanya menyetujui pemakzulan Ali, seperti yang telah diumumkan oleh Abu Musa al-Asy'ari. Karena Ali telah dinyatakan turun dari jabatannya maka, menurut Amr b. Ash, dengan sendirinya sekarang yang berhak menjadi khalifah adalah Mu'awiyah.⁹

Mu'awiyah, yang sebelumnya hanya gubernur di wilayah Damaskus yang tidak mau tunduk pada Ali, sekarang telah menjadi khalifah. Meski tanpa legitimasi yang jelas, de facto Mu'awiyah telah memperoleh kedudukan sebagai pemimpin umat Islam yang baru, menggantikan Ali. Peristiwa *tahkim* itu jelas-jelas sangat merugikan

⁸ Sebagaimana dikutip Harun Nasution dalam *Teologi Islam*, h. 5, berdasarkan *Tarikh al-Tabari*, vol. 5, h. 7.

⁹ *Ibid.*

pihak Ali. Tentu saja pihak Ali tidak mau menerima keputusan itu dan tidak bersedia meletakkan jabatannya. Pertikaian pun berkembang semakin memanas, sampai akhirnya ia mati terbunuh pada tahun 661. Sikap Ali yang menerima *tahkim* yang jelas-jelas merupakan tipu daya dari pihak Mu'awiyah tersebut menimbulkan persoalan tersendiri di dalam kelompoknya.

Sebagian tentaranya menolak mengakui kebijakan *tahkim* tersebut dan berbalik memberontak pada Ali. Mereka menilai kebijakan *tahkim* atau arbitrase sebagai tindakan menyalahi hukum Tuhan. Pertikaian politik antara Ali dan Mu'awiyah seperti yang telah terjadi tidak bisa diselesaikan dengan proses arbitrase, sehingga arbitrase itu dinilai tidak sah. Mereka berpedoman pada bunyi teks yang menyebutkan bahwa tidak ada ketentuan hukum yang berlaku bagi umat Islam kecuali yang datang dari Allah (*la hukma illā lillah*, atau *lā ḥakama illa Allah*). Yang disebut terakhir menunjukkan bahwa arbitrase hanya dapat dilakukan dengan mengacu pada (hukum) Allah semata. Allah adalah satu-satunya *ḥakam*, arbitrer, yang sah. Menempatkan manusia sebagai *ḥakam*, apalagi terbukti menyalahgunakan kewenangan sehingga merugikan pihak Ali secara licik, jelas-jelas bertentangan dengan hukum Tuhan. Mereka yang terlibat dalam proses *tahkim* yang sesat itu dengan sendirinya telah keluar dari Islam. Argumen teologis mereka sudah sangat jelas dengan mengacu pada Q.S. 5:44: "Barang siapa tidak menentukan hukum sesuai dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah maka ia adalah orang kafir." Ayat inilah yang mereka jadikan dasar bagi semboyan *la hukma illā lillāh*.

Dengan memperhatikan berbagai argumen di atas maka tidak heran jika kelompok penentang Ali ini kemudian memisahkan diri, keluar dari barisannya. Mereka selanjutnya dikenal dengan sebutan *Khawārij*. Lebih dari itu mereka memandang bahwa semua pihak yang terlihat dalam *tahkim* yang sesat itu sebagai kafir, telah keluar dari Islam. Atas penilaian yang terlalu ekstrim itu mereka berpendapat bahwa orang-orang yang telah keluar dari Islam, dalam arti telah murtad, itu harus dibunuh. Mereka kemudian menyiapkan tim yang ditugasi untuk membunuh keempat orang yang terlibat dalam *tahkim*, yaitu Mu'awiyah, Amr b. al-Ash, Ali b. Abi Thalib dan Abu Musa al-Asy'ari. Namun sejarah mencatat bahwa hanya yang ditugasi membunuh Ali saja yang berhasil melaksanakan tugasnya. Pada perkembangan lebih lanjut, tuduhan bagi mereka yang

dianggap kafir tidak lagi sebatas mereka yang menentukan hukum tidak berdasarkan hukum Allah, tetapi mengembang dan mencakup mereka yang melakukan perbuatan dosa besar, *murtakib al-kabā'ir*.

Selain Khawarij yang cenderung ekstrim dan menganggap pelaku dosa besar telah menjadi kafir serta layak dibunuh, muncullah kelompok lain, yaitu Murji'ah dan Mu'tazilah. Berbeda dengan kelompok Khawarij yang ekstrim, Murji'ah cenderung lebih moderat. Mereka berpandangan bahwa orang yang berbuat dosa besar masih tetap mukmin, tidak perlu dianggap kafir. Adapun perbuatan dosa besar yang ia lakukan diserahkan pada Allah, apakah mau diampuni atau tidak. Manusia tidak berhak untuk menentukan hal itu, termasuk untuk menetapkan status keimanan atau kekafirannya. Mereka menunda pemberian penilaian atau *value judgement* atas perilaku dan status keimanan pelaku dosa besar tersebut. Aliran ketiga ialah Mu'tazilah. Aliran itu tidak mau menerima pandangan kedua aliran terdahulu, dan berpendapat bahwa pelaku dosa besar bukan kafir, bukan pula mukmin. Pelaku dosa besar berada di antara kedua status itu, antara mukmin dan kafir, *fi manzilatini baynal manzilataini*. Bagi kaum Mu'tazilah, tampaknya penetapan status seperti itu merupakan hasil optimal dari ijtihad rasional yang mampu dihasilkan manusia dalam menyikapi persoalan tersebut.

Selain ketiga aliran pokok di atas, muncul pula aliran lain yang dikenal dengan Qadariyah dan Jabariyah.¹⁰ Kedua aliran ini masih terkait dengan penyikapan terhadap pelaku dosa besar. Namun keduanya lebih menekankan pada aspek peran dan tanggung jawab manusia dalam mewujudkan tindakannya. Apakah manusia memiliki kebebasan kehendak dalam mewujudkan semua tindakannya, sehingga ia bisa dituntut untuk bertanggung jawab penuh, atau sebaliknya. Pandangan yang menyatakan bahwa manusia memiliki kebebasan kehendak (*free will*) dan oleh karenanya ia bisa dituntut bertanggung jawab atas semua tindakan yang ia lakukan dikemukakan oleh kelompok Qadariyah. Sebaliknya, pandangan yang menyatakan manusia tidak memiliki kebebasan kehendak dan bahwa seluruh apa yang ia lakukan adalah sudah ditentukan oleh Tuhan lebih dahulu (*predestined*), dikemukakan oleh kelompok Jabariyah,

¹⁰ Kajian selengkapnya tentang kelima aliran teologi Islam ini telah disajikan secara kritis dan obyektif oleh Nasution dalam *Teologi Islam*. Bagian pertama dari buku ini khusus untuk menelaah sejarah kelahiran dan dasar-dasar ajaran kelima aliran teologi Islam tersebut.

atau fatalis. Bagi kaum Jabariyah, manusia tidak memiliki kebebasan kehendak. Dia tidak bisa memilih dan hanya melakukan apa yang telah menjadi ketentuan Tuhan atas dirinya, termasuk ketika ia berbuat dosa. Perbuatan dosa itu terjadi pada dirinya bukan atas kehendaknya, tetapi sudah menjadi kehendak Tuhan yang digariskan sejak zaman azali. Oleh karena itu manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk menghindarinya. Sebagai konsekwensinya, ia tidak bisa dimintai pertanggung jawaban atas kesalahan atau dosa apa pun yang ia lakukan, sekalipun itu berakibat fatal atas diri orang lain.¹¹

Menurut Harun Nasution, dari kelima aliran teologi dalam Islam yang berkembang dari proses dialektika atas dinamika sejarah sosial keagamaan di masa awal Islam ini hampir semuanya telah musnah. Aliran-aliran Khawarij, Murji'ah dan Mu'tazilah sudah hilang dan tinggal nama saja yang tersisa dalam sejarah. Dewasa ini aliran dalam teologi Islam yang kita kenal ialah Asy'ariyah dan Maturidiyah. Keduanya menyatu dalam aliran Ahlus Sunnah wa'l-Jama'ah. Dengan kata lain, aliran-aliran teologi di atas telah mengalami proses evolusi, sehingga tinggal aliran yang disebut terakhir itu saja yang mampu bertahan di kalangan umat Islam hingga dewasa ini. Aliran ini mampu bertahan mengikuti madzhab Fiqih yang dianut oleh kalangan Sunni. Sebagai contoh, seperti disebutkan oleh Nasution, penganut mazdhab Hanafi lebih banyak mengikuti aliran Maturidiyah. Sementara itu penganut madzhab yang lain (Syafi'i, Maliki dan Hanbali) cenderung mengikuti faham Asy'ariyah.¹²

Penerapan Istilah Murji'ah

W. Montgomery Watt dalam buku *The Formative Period* di atas memberikan uraian yang cukup menarik tentang bagaimana istilah "Murji'ah" mula-mula digunakan dalam pemikiran teologi Islam. Istilah Murji'ah bisa dikaitkan dengan bunyi ayat al-Qur'an Surat al-Taubah 106, di mana terdapat kata-kata *murjauna* (orang-orang yang ditangguhkan). Akar katanya adalah *arja'a*, berarti menunda, menangguhkan (dalam membuat *value judgement*). Kata *arja'a* juga

¹¹ Untuk kajian lebih lengkap, lihat W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac & Co., 1948). Bandingkan dengan Abd al-Rahman b. Saleh al-Mahmud, *al-Qada' wa'l-Qadar fi Dhaw'i al-Kitab wa'l-Sunnah wa-Madzahib al-Nas fih* (Riyad: Dar al-Watan, 1997).

¹² Lihat Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran*, h. 9-10.

bisa berarti memberi harapan.¹³ Dengan merujuk pada berbagai sumber, baik yang ditulis oleh para ulama' Islam klasik maupun para ilmuwan Barat terdahulu, seperti A.J. Wensinck, Ignaz Goldziher, Duncan B. Macdonald, Watt menjelaskan bahwa kelompok Murji'ah merupakan lawan yang ekstrim dari kelompok Khawarij. Salah satu alasannya, kelompok Murji'ah menyatakan bersedia menerima keabsahan penguasa yang ada (baca Bani Umaiyah) meskipun mereka banyak melakukan perbuatan dosa. Para penulis Barat ini telah melakukan kajian tentang penggunaan istilah Murji'ah dari para penulis dan *heresiographer* Muslim ternama, seperti Ibn Sa'ad, al-Syahrastani, al-Baghdadi dan al-Asy'ari. Dalam kajian mereka, ternyata tidak mudah menentukan makna Murji'ah yang sebenarnya. Selalu terjadi perbedaan pandangan antara para penulis Muslim sendiri di dalam menegaskan asal kata yang memiliki implikasi pada munculnya paham atau aliran teologi tersebut. Watt menulis:

Ignaz Goldziher was aware of the complexities introduced by some of the material in Ibn Sa'ad, but did not clearly formulate any alternative to the standard view. It will presently become evident that this standard view, though not altogether false, is at best only a small part of the truth.¹⁴

Dari pernyataan Watt tersebut dapat ditangkap kesan bahwa tidak mudah menemukan definisi yang jelas tentang siapa yang dapat digolongkan pada kelompok ini. Hal ini karena masih terdapat banyak perbedaan pandangan dalam memaknai Murji'ah yang sebenarnya di antara para penulis Muslim awal yang menjadi referensi

¹³ Watt, *The Formative Period*, h. 123-124. Ayat 106 tersebut secara lengkap artinya: "Dan ada pula orang-orang lain yang ditangguhkan sampai ada keputusan Allah; adakalanya Allah akan mengadzab mereka dan adakalanya Allah akan menerima taubat mereka. Dan Allah maha mengetahui lagi maha bijaksana." Ayat ini terkait dengan tiga orang yang, tanpa alasan jelas, menolak ketika diperintahkan ikut maju ke medan perang pada saat Perang Tabuk (631). Ketiga orang itu, Ka'ab b. Malik, Hilal b. Umaiyah, dan Murarah b. al-Rabi, mengakui kelalaian mereka pada Nabi. Namun Nabi tidak segera memutuskan apakah akan mengampuni mereka atau tidak. Beliau masih menunggu wahyu dari Allah untuk memberi keputusan. Akhirnya turunlah ayat 118 dari Surat al-Taubah yang menjelaskan diterimanya taubat mereka. Lihat *Tafsir al-Maraghi*, juz 11, h. 21-22, 41-42. Memang tidak ada keterkaitan langsung antara peristiwa Perang Tabuk tersebut dengan kelahiran Murji'ah. Namun dari bunyi ayat 106 tersebut orang bisa mengerti bahwa dalam keadaan tertentu manusia tidak bisa memutuskan apakah seseorang berdosa atau tidak dan harus menyerahkan keputusan itu pada Allah. Nabi pun tidak bisa segera mengambil keputusan sendiri. Keputusan itu *ditunda* sampai Allah memberi petunjuk.

¹⁴ Watt, *The Formative Period*, h. 119.

utama untuk mengenali aliran ini. Kesulitan di dalam mengidentifikasi karakteristik kelompok Murji'ah ini, menurut Watt, dapat dilihat contohnya ketika orang harus menilai Abu Hanifah, pendiri madzhab Fiqih Hanafi. Dia kadang-kadang disebut sebagai penganut Murji'ah. Namun karena sebutan Murji'ah juga mengandung makna *bid'ah* (*heresy*) atau penyimpangan dari ajaran agama yang benar, para penulis sesudahnya enggan untuk menyebutnya sebagai penganut Murji'ah. Tidak mungkin bisa diterima akal jika tokoh panutan dalam madzhab Fiqih di kalangan Sunni sekaliber Abu Hanifah dicap sebagai penganut *bid'ah*. Kesulitan itu juga tercermin dalam tulisan al-Syahrastani yang menyebut Abu Hanifah sebagai penganut Murji'ah San'a, setelah dia membedakan beberapa subkelompok dalam Murji'ah. Kesulitan menerapkan istilah Murji'ah ini lebih tegas dinyatakan oleh Watt sebagai berikut:

....the term Murji'a can be used in many different ways. Indeed it can be applied to almost any member of the Islamic community except the Kharijites and the Shi'ites and even some of those called Shi'a by Ibn-Qutaiba are labeled Murji'a by an-Nawbakhti. It is not meaningful to say that there was a sect of Murji'ites which was regarded as heretical by all Sunnites. Some of the men assigned to the Murji'a by heresiographers such as al-Baghdadi and ash-Shahrastani would indeed be considered heretics by Hanbalites, Ash'arites and Hanafites alike; but these men are nonentities who played no significant part in the development of Islamic thought....¹⁵

Dari kutipan di atas tampak bukan saja terdapat perbedaan pendapat tentang siapa yang dapat dikategorikan sebagai penganut Murji'ah, tetapi juga terdapat perbedaan pandangan di antara para heresipgrafer di dalam mengidentifikasi seseorang atau sekelompok orang sebagai pengikut suatu sekte. Perbedaan pandangan itu sering membuat kerancuan. Orang yang diidentifikasi sebagai penganut Syi'ah oleh Ibn Qutaibah, misalnya, bisa disebut Murji'ah oleh al-Nawbakhti. Disebutkan pula bahwa sebenarnya label Murji'ah dapat diterapkan pada siapa pun orang Islam kecuali penganut Khawarij dan Syi'ah.

Sementara itu, menurut al-Syahrastani, kata Murji'ah berakar pada kata *irjā'*, kata benda abstrak atau *verbal noun*, yang memiliki dua arti. Pertama *irjā'* berarti 'menunda,' dan 'menempatkan pada urutan berikutnya.' Kedua, *irjā'* juga bisa diartikan 'memberi harapan.' Untuk arti pertama, bisa digunakan ketika penganut Murji'ah

¹⁵ Watt, *Formative Period*, h. 139.

menunda suatu tindakan (*'amal*) setelah adanya niat atau persetujuan dan kesediaan (untuk menjalankan doktrin agama). Untuk arti kedua dapat diterapkan ketika penganut Murji'ah menyatakan 'jika orang sudah beriman perbuatan dosa tidak merusak (keimanannya).' Lebih lanjut al-Syahrastani menyebutkan bahwa *irjā'* bisa diartikan menunda keputusan tentang status pelaku dosa besar sampai hari kiamat. Selain itu, arti 'menunda' juga berlaku untuk menempatkan Ali pada urutan keempat dari yang semestinya pada urutan pertama untuk menjadi khalifah.¹⁶ Namun al-Baghdadi, seperti dikutip Watt lebih lanjut, cenderung mengartikan *irjā'* yang terutama dalam arti menunda perbuatan setelah keimanan. Dengan kata lain, iman tidak harus diikuti dengan *'amal*, bahkan perbuatan dosa pun tidak merusak keimanan seseorang. Hal itu jelas berbeda sekali dengan yang difahami oleh umat Islam pada umumnya.¹⁷

Perbedaan pandangan tentang status keimanan pelaku dosa besar juga tercermin dalam perdebatan antara penganut Khawarij, Mu'tazilah dan Murji'ah. Dalam pandangan Khawarij, seperti telah disebutkan sebelumnya, pelaku dosa besar adalah kafir. Bagi penganut Mu'tazilah pelaku dosa besar tidak mukmin tetapi juga tidak kafir. Ia berada antara kedua status itu, *fi manzilatin bainal manzilatain*. Bagi penganut Murji'ah, sekali lagi, pelaku dosa besar tetap dianggap sebagai orang yang beriman. Sementara itu, berbeda dengan ketiga aliran di atas, tokoh kharismatik Hasan al-Basri menyatakan bahwa pelaku dosa besar adalah munafiq. Hal penting lain

¹⁶ Terdapat beberapa teori tentang kedudukan Ali sebagai yang utama untuk menjadi khalifah, melebihi hak ketiga khalifah terdahulu. Salah satunya yang terkenal adalah peristiwa Ghadir Khumm yang terjadi sepulang Nabi dan rombongan dari melaksanakan ibadah haji, menjelang akhir hayat Rasulullah. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Hanbal, di tempat persinggahan pulang dari Makkah ke Madinah itu, Nabi menyampaikan sebuah statemen yang menurut kalangan Syi'ah merupakan dasar legitimasi bagi Ali untuk menggantikan kedudukan Nabi sebagai pemimpin umat Islam sepeninggal beliau. Selengkapnya lihat Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, h. 11-22.

¹⁷ Watt, *Formative Period*, h. 120, merujuk pada al-Baghdadi, *al-Farq bainal Firq* (1910). Pada umumnya, umat Islam di Indonesia memahami bahwa iman tidak cukup hanya dinyatakan secara lisan, tetapi harus disertai dengan amal ibadah dan berbuat kebajikan. Di dalam berbagai buku agama yang diajarkan di sekolah atau madrasah serta buku-buku keagamaan populer selalu disebutkan bahwa iman harus tercermin dalam perilaku sehari-hari seorang Muslim dalam bentuk tindakan-tindakan yang positif. Salah satu rujukan yang sering dikemukakan ialah makna Surat al-'Ashr (Q.S. 103) 1-3, yang menyebutkan bahwa semua manusia akan mengalami kerugian kecuali mereka yang beriman dan mau berbuat kebajikan, di samping selalu saling mengingatkan pada kebenaran dan ketabahan untuk menjalankan kebenaran tersebut.

terkait dengan penyebutan nama Murji'ah, menurut Watt, adalah pandangan kaum Syi'ah. Salah satu rujukan penting untuk mengetahui pandangan kaum Syi'ah terhadap Murji'ah adalah tulisan al-Nawbakhti. Mula-mula dia menyebutkan ada empat sekte dalam Islam, yaitu Syi'ah, Mu'tazilah, Murji'ah dan Khawarij.

Dalam penggolongan itu al-Nawbakhti tidak menyebut Ahlussunnah sebagai suatu aliran atau sekte. Posisi Ahlussunnah, dengan demikian, telah dimasukkan dalam salah satu sekte tersebut, yaitu menjadi bagian dari Murji'ah. Alasannya ialah karena mereka berpandangan bahwa semua ahli qiblat (umat Islam) adalah orang yang beriman, diketahui dari pernyataan iman mereka dalam mengucapkan syahadat dan tetap mengharapkan ampunan dari Tuhan. Lebih lanjut al-Nawbakhti menyatakan bahwa salah satu karakteristik Murji'ah ialah mereka tidak mau memosisikan Ali di atas kedudukan Utsman (dalam urutan hak menjadi khalifah). Dari yang dikemukakan oleh al-Nawbakhti di atas menjadi jelas bahwa orang yang menganggap Ali lebih berhak atas jabatan khalifah daripada Utsman bukan orang Murji'ah. Terkait dengan siapa tokoh yang lebih berhak atas jabatan khalifah sesuai dengan keunggulan pribadinya, Ibn Qutaibah menyatakan bahwa pengikut aliran Rafidhah tidak mengakui ketiga khalifah pertama (Abu Bakr, Umar dan Utsman). Penganut Syi'ah adalah mereka yang tidak mau menjelek-jelekkan ketiga khalifah tersebut namun tetap menyatakan bahwa Ali lebih unggul dan lebih berhak atas jabatan khalifah dari mereka bertiga.¹⁸

Para pengikut Imam Ahmad b. Hanbal (Hanabilah) yang awal mengkritisi kelompok Murji'ah, terutama dari segi pandangan yang menjadi prinsip mereka. Dikatakan bahwa iman adalah ucapan atau kata-kata (*qaul*) tanpa amalan, dan bahwa keimanan seseorang tidak lebih tinggi tingkatannya dari keimanan orang lain. Menurut Murji'ah, keimanan manusia biasa, nabi serta malaikat itu sama kualitasnya, dan bahwa iman tidak bertambah atau berkurang. Terakhir disebutkan pula bahwa tidak ada keraguan dalam hal keimanan. Oleh karena itu, orang tidak perlu menyatakan 'insya Allah saya termasuk orang yang beriman.' Pandangan semacam itu jelas ditolak oleh para pengikut Ibn Hanbal. Senada dengan kritikan di atas, para pengikut Ibn Hanbal juga menolak pandangan kelompok Asy'ariyah,

¹⁸ Seperti diuraikan oleh Watt, dalam *ibid*, h. 122, dengan merujuk pada *Kitab Firaq al-Syi'ah* karya al-Hasan b. Musa al-Nawbakhti.

sebelum pandangan teologi Asy'ariyah bisa diakui keabsahannya sesuai dengan ajaran kaum Sunni.¹⁹ Penolakan tersebut tidak lepas dari anggapan bahwa ajaran Asy'ariyah merupakan kelanjutan dari pandangan kaum Murji'ah.

Watt menambahkan makna Murji'ah dalam arti menunda keputusan tentang Ali dan Utsman. Disebutkan bahwa konsep *irja'* atau penundaan itu mula-mula diterapkan pada pengambilan keputusan tentang kedudukan Ali dan Utsman. Mengacu pada penjelasan yang diberikan oleh Ibn Sa'ad, Watt menyebutkan bahwa para penganut Murji'ah awal menunda keputusan mereka tentang kedua khalifah itu. Mereka tidak mau terburu-buru menyatakan penilaian mereka tentang kedua khalifah itu, apakah keduanya masih termasuk orang yang beriman atau tidak. Hal itu juga termasuk penilaian apakah kedua orang itu berhak masuk surga atau harus masuk neraka karena perbuatan dosa masing-masing. Sikap menunda keputusan seperti itu sekaligus merupakan bentuk penolakan terhadap penilaian kaum Khawarij bahwa Utsman sudah keluar dari Islam dan oleh karenanya sudah bukan bagian dari umat Islam lagi. Sebagian pengikut Khawarij juga menilai Ali sudah keluar dari Islam dan oleh karenanya layak untuk diperangi.²⁰ Sikap pengikut Murji'ah untuk menunda penilaian mereka atas status keimanan kedua khalifah itu jelas mencerminkan pemahaman mereka pada bunyi ayat 106 Surat al-Taubah, seperti telah disinggung di depan. Nabi saja tidak berani membuat keputusan apakah tiga orang yang menolak ikut maju dalam perang Tabuk itu perlu dihukum atau tidak. Beliau harus menunda keputusan dan menunggu petunjuk dari Allah melalui wahyu.

Sikap kaum Murji'ah untuk menunda penilaian atas kedua khalifah tersebut juga mempunyai implikasi politis, khususnya bagi mereka yang hidup lebih dari 50 tahun setelah masa itu. Sejalan dengan sikap mereka yang menolak pandangan Khawarij bahwa

¹⁹ Terkait dengan pandangan teologis Asy'ariyah yang tidak bisa lepas dari spekulasi semula masih belum bisa diterima sepenuhnya oleh kalangan Sunni awal, yaitu para pengikut Imam Ahmad b. Hanbal. Terdapat perdebatan yang cukup panjang dalam hal ini, khususnya jika pandangan Asy'ariyah juga dinilai merupakan representasi dari pandangan Murji'ah di atas. Jadi, selain aspek spekulatif dalam pandangan teologis mereka, keterikatan Asy'ariyah dengan faham Murji'ah menjadi kendala dalam penerimaan faham Asy'ariyah ke dalam kelompok Sunni. Untuk pembahasan lebih lanjut, lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), h. 93-95.

²⁰ Watt, *Formative Period*, h. 124, merujuk pada *Thabaqat Ibn Sa'ad*, vol. 6, h. 214.

Utsman layak dibunuh maka kaum Murji'ah terang-terangan mengakui keabsahan kekuasaan dinasti Umaiyah, sebagai pewaris dari Utsman. Relevansi persoalan ini pada keabsahan kekuasaan Ali tidak terlalu tampak hingga tahun 740, kecuali bahwa kaum Murji'ah tidak memberikan dukungan pada Hasan dan Husen, putra Ali b. Abi Thalib, untuk meraih kekuasaan. Ketika dinasti Abbasiyah mulai gerakan mereka untuk merebut kekuasaan dan membangun kekhalifahan baru semata-mata berdasarkan garis keturunan dari Bani Hasyim, kaum Murji'ah secara teoritis tentu akan menentangnya. Dengan kata lain, mereka tidak akan setuju dengan klaim Bani Abbasiyah bahwa mereka lebih berhak atas jabatan khalifah ketimbang Bani Umaiyah. Namun begitu Bani Abbasiyah berhasil mengambil alih kekuasaan dan membangun kekhalifahan baru dengan menyingkirkan seluruh anggota keluarga Bani Umaiyah, kaum Murji'ah tidak memiliki alasan apa pun untuk tidak mengakui keabsahan kekuasaan Bani Abbasiyah. Secara umum, seperti ditegaskan oleh Watt, kepentingan utama kaum Murji'ah ialah terpeliharanya kesatuan seluruh umat Islam.²¹

Terakhir, masih terkait dengan penerapan arti Murji'ah, Watt menjelaskan tentang pandangan terhadap status keimanan pelaku dosa besar. Bagi kaum Murji'ah, seperti telah disebutkan di muka, pelaku dosa besar masih dianggap beriman. Sebagai orang yang beriman, sekalipun telah melakukan perbuatan dosa besar, ia masih berhak untuk mendapat perlakuan sebagaimana layaknya orang yang beriman lainnya. Adapun sanksi atas semua dosa yang dilakukannya akan ditunda sampai hari kiamat. Kata "ditunda" inilah inti dari konsep *irjā'* sebagai prinsip yang dipegangi kaum Murji'ah. Namun pemberian perlakuan selayaknya sebagai orang yang beriman tersebut, menurut Watt lebih lanjut, cenderung dimaknai sebagai dasar berfikir bangsa Arab kuno, yaitu orang beriman sebagai bagian dari suatu kesatuan sosial. Keimanan, dengan demikian, hanya merupakan unsur sekunder dan berpangkal pada konsep kesatuan sosial. Keimanan, dengan kata lain, hanya merupakan elemen yang menjadikan seseorang bisa diterima oleh suatu komunitas yang diciptakan bagi orang-orang Islam. Berdasarkan prinsip di atas, konsep *irjā'* adalah penanda bagi setiap orang untuk bisa diakui menjadi bagian dari kelompok Murji'ah, sebagaimana halnya

²¹ *Ibid*, h. 126.

i'tizal menjadi prinsip bagi seseorang yang dianggap sebagai penganut Mu'tazilah. Pandangan seperti tercermin di atas menjadi alasan untuk menyatakan bahwa pelaku dosa besar tetap menjadi bagian dari umat Islam (tidak ditolak keanggotaannya sebagai warga umat) sebab amal perbuatan seseorang tidak bisa dikaitkan dengan keimanannya. Dengan demikian maka iman didefinisikan sekedar sebagai pengakuan tentang [kebenaran] doktrin agama disertai keterlibatan atau keterikatan seseorang dalam komunitas orang-orang beriman lainnya. Selanjutnya, *irjā'* dalam arti memberi harapan diterapkan dalam konteks bahwa setiap orang yang memiliki iman dalam dirinya bisa diharapkan akan mendapatkan surga.²²

Teologi Murji'ah dan Konsep Moralitas

Pandangan teologi Murji'ah seperti diuraikan di atas tentu memiliki implikasi yang cukup serius terhadap konsep moralitas yang menjadi landasan perilaku umat Islam. Watt dalam *The Formative Period* memberikan uraian yang cukup komprehensif tentang implikasi moral dari pandangan teologi Murji'ah tersebut. Secara umum pandangan teologi Murji'ah bisa mendorong terciptanya moralitas yang longgar atau lembek, *moral laxity*. Secara politis, sebagaimana telah disinggung di muka, kaum Murji'ah mengakui legitimasi kekuasaan Bani Umayyah, terlepas dari perilaku moral para penguasanya. Sesuai dengan pandangan teologi Murji'ah, orang tetap diakui sebagai mukmin—dan berhak mendapat perlakuan sebagaimana layaknya orang mukmin—meskipun orang itu sudah dicap sebagai pelaku dosa besar. Dari sisi ini saja sudah dapat difahami bahwa kaum Murji'ah tidak mempermasalahkan moralitas para penguasa Bani Umayyah tersebut dan bersedia menoleransi berbagai penyimpangan moral yang mereka lakukan.²³ Implikasi lebih jauh

²² *Ibid*, h. 127.

²³ Abul A'la al-Maududi dalam bukunya *Khilafah dan Kerajaan* yang telah dikutip di atas menjelaskan secara kritis perilaku menyimpang dari para penguasa Bani Umayyah yang sangat jauh berbeda dengan tradisi yang dibangun oleh para khalifah terdahulu. Antara lain disebutkan para penguasa Bani Umayyah telah memilih gaya hidup layaknya seorang kaisar Romawi dan meninggalkan cara hidup seperti dicontohkan oleh Nabi. Perubahan besar terjadi dalam pengelolaan Baitul Mal yang merupakan kas negara. Semasa Khulafa' al-Rasyidin tak ada satu sen pun harta Baitul Mal dikeluarkan kecuali sesuai ketentuan syari'ah. Namun di masa Bani Umayyah Baitul Mal telah menjadi milik penguasa dan keluarganya. Rakyat hanya wajib menyeter pajak tanpa hak untuk bertanya. Di samping itu, di bawah kekuasaan Bani Umayyah rakyat tidak berani menyuarkan kebenaran. Rakyat hanya boleh membuka mulut

dapat dikatakan bahwa kaum Murji'ah menyerahkan urusan moralitas pada masing-masing pribadi yang harus mempertanggungjawabkan sendiri di hadapan Tuhan. Manusia tidak memiliki kewenangan untuk menilai kualitas keimanan seseorang berdasarkan perilaku moralnya.

Kecenderungan seperti diuraikan di atas menggambarkan perilaku moral yang lembek (*moral laxity*). Tentu tidak semua umat Islam pada masa Bani Umayyah setuju dengan atau mengikuti kecenderungan seperti itu. Disebutkan bahwa al-Hasan al-Basri (642-728), ulama' senior yang karismatik, merupakan salah seorang yang memiliki keprihatinan terhadap pandangan moralitas yang longgar itu. Pandangannya mewakili cita moral yang tinggi (*moral earnestness*). Meski demikian, cita moral yang tinggi itu juga memiliki resiko, sebab bisa mengarah pada perasaan gagal atau bersalah terus-menerus. Secara umum kecenderungan semacam itu disebut sebagai *moral anxiety*, kegelisahan moral. Jika orang memiliki idealisme moral yang tinggi biasanya ia hampir selalu merasa tidak pernah puas dengan kenyataan yang ia hadapi. Lebih dari itu, orang seperti itu dengan mudah kehilangan rasa percaya diri. Pada diri seorang Muslim kondisi mental semacam itu akan menimbulkan kegelisahan tentang nasibnya kelak, apakah dirinya bisa masuk surga atau akan berada di neraka selamanya. Jika orang terus-menerus dihadapkan pada kondisi mental seperti itu maka ia akan terperangkap dalam kegelisahan selamanya. Lebih jelek lagi, hal itu akan mengurangi kemampuannya mengatasi problem kehidupan yang lebih nyata. Oleh karena itu diperlukan suatu langkah koreksi untuk mengatasi kegelisahan moral yang berlebihan tersebut.²⁴

Langkah koreksi tersebut antara lain ditawarkan oleh Muqatil b. Sulaiman (w. 767). Dia banyak menghabiskan masa hidupnya di Basrah dan Bghdad, dan berprofesi sebagai ahli tafsir. Salah satu pernyataannya terkait dengan persoalan kegelisahan moral ini telah membuatnya begitu terkenal. Dia menyatakan bahwa "selama masih ada iman maka dosa tidak membahayakan." Hal itu berarti bahwa selama manusia tidak menodai keimanannya dengan kemusyrikan maka ia tidak mungkin selamanya akan mendapat hukuman (di neraka) karena dosa-dosanya. Bagi sebagian ulama' pernyataan

untuk memuji-muji penguasa. Akibatnya mereka berubah jadi munafik, penjilat dan mencari muka di hadapan para pejabat guna memperoleh keuntungan materi. Lihat *ibid*, h. 183 dst.

²⁴ Watt, *Formative Period*, h. 136.

Muqatil ini bisa dipakai alasan untuk mengakui kebenaran moralitas yang longgar atau lembek (*moral laxity*). Namun tentu saja pandangan seperti itu juga ditolak oleh para ulama' yang lain. Salah satunya ialah al-Tahawi yang menyatakan: "Kami tidak menyatakan 'jika ada iman, dosa tidak membahayakan pelakunya.' Kami mengharapkan surga bagi orang-orang beriman yang berbuat kebajikan, tetapi kami tidak bisa memastikannya." Dengan pernyataan itu Watt berkesimpulan bahwa bisa jadi Muqatil bukan pengikut Iman Ahmad b. Hanbal, tetapi penganut paham Zaidiyah.²⁵

Terlepas dari adanya cita moral yang tinggi (*moral earnestness*) yang dianut oleh para ulama' di atas, secara umum umat Islam mengakui bahwa setiap orang yang beriman akan memperoleh surga, selama ia tidak terjerumus dalam kemusyrikan. Hal itu telah difahami secara luas oleh umat Islam berdasarkan ayat al-Qur'an bahwa Allah tidak akan mengampuni perbuatan syirik, tetapi akan mengampuni semua dosa selain itu (Q.S. 4:48). Bahkan al-Hasan al-Basri pun, sebagai tokoh yang menjunjung tinggi cita moral, menegaskan bahwa orang yang di akhir hayatnya bisa mengucapkan syahadat akan masuk surga.²⁶ Pada masa al-Tahawi, persoalan itu telah diuraikan secara lebih luas, seperti yang disebutkan bahwa para pelaku dosa besar (*murtakib al-kaba'ir*) akan masuk neraka sesuai dengan tingkatan dosanya, tetapi tidak kekal di dalamnya, sejauh di akhir hayatnya orang-orang tersebut mengakui keesaan Allah (*muwahhidun*). Kemudian, dengan mengutip ayat di atas (Q.S. 4:48), al-Tahawi melanjutkan "Jika Allah menghendaki, berdasarkan sifat Maha adil-Nya, orang-orang itu akan dimasukkan ke neraka sesuai tingkatan dosa mereka, kemudian karena kasih sayang-Nya dan karena adanya syafa'at dari orang-orang yang selalu taat pada-Nya, Allah akan mengeluarkan mereka dari neraka." Selanjutnya dalam *al-Fiqh al-Akbar II*, karya Abu Hanifah, setelah menolak pandangan

²⁵ *Ibid*, Syi'ah Zaidiyah merupakan salah satu sekte dalam Syi'ah yang didirikan oleh Zaid, putra dari Imam Zainul Abidin, imam keempat dalam hierarki kepemimpinan Syi'ah Duabelas (*Itsna Asyariyah*). Disebutkan bahwa ibu Zaid adalah seorang budak. Namun demikian hal itu tidak menghalangi niat Zaid untuk menuntut hak menjadi pemimpin Syi'ah dengan kedudukan sebagai Imam. Zaid beralasan bahwa kepemimpinan dalam Syi'ah bersifat terbuka bagi semua keturunan dari Ali dan Fatimah yang berilmu atau terpelajar, di samping taqwa serta mau berusaha untuk menjadi pemimpin umat. Zaid pernah belajar pada Wasil b. Atho', pendiri aliran Mu'tazilah. Karena itulah pandangan teologi Syi'ah Zaidiyah lebih bercorak Mu'tazilah. Lihat Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, h. 49-51; Yann Richard, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed* (Oxford: Blackwell, 1995), h. 35-36.

²⁶ Watt, *ibid*, h. 137, merujuk pada *Thabaqat Ibn Sa'ad*, vol. 7.

Muqatil, terdapat sebuah pernyataan tentang adanya harapan bagi mereka yang telah berbuat dosa (selain syirik dan kufur) tetapi meninggal dalam keadaan beriman untuk memperoleh surga. Pernyataan itu sama dengan pandangan al-Tahawi bahwa orang-orang yang berbuat dosa besar masih bisa berharap mendapatkan surga. Tetapi hal itu tergantung pada kehendak Allah semata,²⁷ dan berada di luar jangkauan manusia untuk memastikannya.

Semua penegasan tentang nasib pelaku dosa besar di atas sejalan dengan pandangan penganut madzhab Hanafi dalam mendefinisikan iman, seperti tercermin dalam *al-Fiqh al-Akbar*. Dengan menyebut iman sebagai keteguhan hati dan pernyataan secara lisan, tanpa disertai amalan, memudahkan bagi seseorang untuk tetap menjadi bagian dari umat Islam dan mengharap akan memperoleh surga. Dalam konteks inilah *irjā'*, seperti telah disinggung di muka, memiliki arti 'pengharapan.' Dengan cara ini pula mereka dapat meringankan beban kegelisahan moral yang muncul dari cita moral ideal (*moral earnestness*) yang berlebihan. Di sisi lain, mereka juga masih menyimpan rasa khawatir, sebab, bagaimanapun, pelaku dosa besar tetap akan dihadapkan pada hukuman berat di neraka. Dalam praktiknya, keyakinan seperti itu justru telah mendorong manusia untuk meningkatkan kesadaran moral yang tinggi.²⁸

Memperhatikan apa yang dipaparkan Watt dalam menganalisa pandangan para ulama' salaf tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa "perlakuan" terhadap para pelaku dosa besar dengan tetap mengakui mereka sebagai bagian dari umat Islam sebenarnya terdapat beberapa nilai positif. Pertama, *moral anxiety* atau kegelisahan moral memang bisa menjadi acuan untuk menjaga kualitas moral umat Islam sendiri. Moralitas memang harus mempunyai standar ideal untuk dijadikan acuan dalam berperilaku bagi umat Islam. Namun, di sisi lain, standar moral ideal yang terlalu tinggi atau berlebihan bisa membuat manusia mudah frustrasi saat melihat realitas sosial yang jauh bertentangan dengan standar moral ideal tersebut. Lawan dari *moral anxiety* ialah *moral laxity*. Pandangan ini pun mempunyai konsekwensi yang tidak ringan. Standar moralitas menjadi begitu longgar dan lembek, tidak ada ketegasan yang dapat mengikat manusia untuk tunduk pada ketentuan moral yang rigid. Manusia

²⁷ *Ibid*, h. 137.

²⁸ *Ibid*.

akan cenderung masa bodoh dengan berbagai penyimpangan moral yang dilakukan oleh sebagian warga masyarakat. *Irja'*, dalam arti memberi peluang harapan untuk memperoleh surga bagi mereka yang pernah melakukan dosa besar, bisa menjadi katalisator untuk menjembatani kedua sisi yang ekstrim tersebut. Pada dasarnya tidak ada orang yang tidak pernah berbuat kesalahan di dunia ini. Namun manusia tidak boleh membiarkan dirinya terjerumus dalam perbuatan dosa terus-menerus. Dia harus mampu mengendalikan diri dan membawanya kembali kepada jalan kebajikan untuk menutup semua kejelekan yang pernah dilakukannya. Apalagi Islam mengajarkan makna taubat, suatu jalan untuk kembali kepada kebenaran setelah manusia menyadari kekeliruannya. Adanya harapan tetap menjadi pintu bagi manusia untuk berusaha memperbaiki diri. Tanpa harapan orang tidak akan mampu menghindari dari kehancuran.

Kita Masih Murji'ah?: Sebuah Catatan Reflektif

Norwegia terguncang. Negara yang rakyatnya terkenal sebagai bangsa cinta damai dan pemrakarsa perdamaian itu harus menerima pengalaman pahit akibat tindakan seorang teroris dari warga negaranya sendiri. Anders Behring Breivik (32) mengamuk dengan meledakkan bom mobil di pusat pemerintahan dan menembaki secara brutal sekelompok pemuda yang sedang berkemah di Pulau Utoya, dekat ibukota Norwegia, Oslo. Korban tewas cukup banyak, mencapai 76 orang. Breivik, tersangka tunggal dalam peristiwa tragis tanggal 22 Juli 2011 itu, adalah seorang Kristen fundamentalis yang merasa resah dengan semakin banyaknya penganut agama lain (baca umat Islam) bermigrasi ke Eropa. Pelaku juga dikenal sebagai penganut paham ultrakanan yang membenci multikulturalisme.²⁹ Dengan kejadian tersebut pengamat mempertanyakan kesigapan aparat keamanan Norwegia yang dinilai telah kecolongan karena terlalu sibuk mencegah serangan dari al-Qaeda dan menganggap

²⁹ Selama satu minggu pasca-kejadian, nama Anders Behring Breivik menghiasi media cetak di Tanah Air. Harian *Kompas*, 27 Juli 2011 menurunkan sebuah tulisan berjudul "Mengapa Orang seperti Breivik Ada di Eropa" yang memaparkan obsesi seorang Breivik sebagai penganut Kristen fundamentalis. Kemunculan Breivik menjadi pertanda bahwa "Eropa kini juga dilanda kebangkitan sejumlah partai kanan yang antiimigran, anti-Muslim... Breivik adalah teroris baru, dan contoh nyata dari kebangkitan kelompok ekstrem kanan. Lebih parah lagi, dia mengatakan tindakan burtalnya demi agama Kristen yang dia anut. Berivik menunjukkan, teroris bisa muncul dari penganut agama mana saja."