

PEMIKIRAN TEOLOGIS ABŪ ḤANĪFAH TENTANG *IRJĀ'* DAN *SHAFĀ'AT*

Agus Aditoni

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: agaditoni@yahoo.com

Abstract: This article deals with the theological thought of Abū Ḥanīfah on the concepts of *irjā'* and *shafā'ah*. On the concept of *irjā'*, Abū Ḥanīfah fully returns the legitimacy of 'Uthmān b. 'Affān as the third caliph and the superiority of 'Alī b. Abī Ṭālib merely to the authority of Allah. This concept rejects the Khariji doctrine on the expulsion of the wrong doers (sinful people) from the Muslim community, a rejection which implies that 'Uthmān is a legally accepted caliph. This concept also rejects the early Shī'i doctrine on the superiority of 'Alī, and ranks al-Khulafā' al-Rāshidūn (the rightly guided caliphs) in accordance with their advantages and historical chronology. On the concept of *shafā'ah*, Abū Ḥanīfah believes it as something that will happen on the Day of Judgment. The followers of the Prophet Muhammad must fulfill twelve requirements if they wish to receive *shafā'ah* from the Prophet. To Abū Ḥanīfah, the Prophet's *shafā'ah* is certain for every Muslim although he/she committed great sin during his/her life except *shirk bi Allāh*.

Keywords: *Irjā'*; *shafā'ah*; theological thought.

Pendahuluan

Diskursus teologi selalu menarik diperbincangkan karena terkait ragam ajaran dasar dasar agama.¹ Melalui domain kajian ini seseorang akan memiliki *worldview* kokoh ketauhidan² agar tidak lejang oleh zaman.

Teologi Islam sangat erat dengan skisme dalam Islam yang berbeda dengan teologi Kristen. Karena itu, dalam penelusuran

¹ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), ix.

² Yang dimaksud dengan *worldview* tauhid adalah alam berketub dan berpusat satu dan membawa alam pada hakikatnya milik Allah dan hanya kembali kepada-Nya. Lihat Mutadha Muthahhari, *Pandangan Dunia Tauhid* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1994), 19.

teologi Islam tidak terlepas dengan peristiwa *al-Fitnah al-Kubrâ* dengan terbunuhnya ‘Uthmân b. ‘Affân. Setelah ‘Uthmân wafat, ‘Alî b. Abî Tâlib tampil menjadi khalifah yang didukung oleh sebagian besar umat Islam. Namun demikian, ia juga mendapatkan tantangan dari orang-orang yang berambisi menjadi khalifah dan yang menuntut hukuman terhadap pembunuh ‘Uthmân.³ Sebagai akibat kebijakan ‘Alî yang dianggap tidak memuaskan lawan politiknya, terjadi perang saudara antar-Muslim. Kubu ‘Alî dengan dukungan militer yang secara kuantitatif lebih banyak memang sejak awal tampak akan berhasil mengalahkan lawannya yang secara kuantitatif pasukannya lebih sedikit. Karena posisinya terjepit, ‘Amr b. al-‘Âṣ mengusulkan kepada Mu‘âwiyah b. Abî Sufyân agar pasukannya yang membawa *Muṣḥaf al-Qur‘ân* diinstruksikan untuk mengangkatnya di atas tombak sebagai tanda damai (*sign of peace*).⁴

Para pendukung ‘Alî, termasuk di dalamnya para pembunuh ‘Uthmân sangat kecewa terhadapnya karena telah menerima usul perdamaian ini. Langkah desersi yang dilakukan oleh sebagian pasukan ‘Alî ini, tentu sangat merugikan kubu ‘Alî yang tetap berambisi untuk meneruskan perjuangannya dalam menentang Mu‘âwiyah dan sebaliknya menguntungkan kubu lawannya. Karena sejak itu, kubu ‘Alî harus menghadapi dua musuh sekaligus, yaitu Mu‘âwiyah dan kelompok yang menentangnya. Bahkan pada akhirnya ‘Alî terbunuh di tangan salah satu bekas pasukannya yang bernama ‘Abd al-Rahmân b. Muljam pada tahun 661 M.⁵

Persoalan-persoalan yang terjadi dalam lapangan politik inilah yang akhirnya membawa kepada timbulnya ragam persoalan teologis. Persoalan siapa yang dianggap kafir dan siapa yang bukan kafir muncul dalam perdebatan di antara komunitas Muslim. Muslim yang melakukan dosa besar juga dipandang kafir. Dari sini lahir berbagai kelompok seperti Shî‘ah, Khawârij, Murji‘ah dan Mu‘tazilah.⁶

³ Nasution, *Teologi Islam*, 4-5.

⁴ Lihat Kausar Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idârat al-Adabiyah, 1980), 104.

⁵ Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Muhtar Yahya dan Sanusi Latief (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 226-227.

⁶ Nasution, *Teologi Islam*, 7, dan Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Lajnat al-Ta‘lîf wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964), 255. Pemisahan diri ke Harura dan Nahrawan pada bulan Juli 658 bisa dianggap sebagai fase pertama gerakan Khawârij. Lihat W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press), 13.

Peristiwa yang menyebabkan lahirnya golongan Khawârij adalah arbitrase (*tabkîm*) yang dilakukan oleh ‘Alî dalam perang Siffin pada tahun 37 H/648 M. kaum Khawârij sebelumnya adalah kelompok Shi‘ah, yakni kelompok ‘Alî yang keluar karena tidak sejalan dengan keputusan ‘Alî tersebut dan menganggapnya telah berbuat dosa besar dan kafir.⁷ Kelompok Murji‘ah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap dikelompokkan sebagai mukmin dan bukan kafir, sedangkan Mu‘tazilah di bawah pengaruh Wâsil b. ‘Aḡâ’ (80-131 H) berpandangan bahwa pelaku dosa besar bukan kafir dan bukan mukmin.⁸

Di samping itu lahir dua aliran dalam teologi Islam yang dikenal dengan nama Qadariyah dan Jabariyah. Aliran Qadariyah digagas oleh Ma‘bad al-Juhani (w. 80 H) dan Ghaylan al-Dimasqî (pemuka Murji‘ah) yang berpandangan bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk berkehendak, sedangkan paham Jabariyah dimunculkan oleh al-Ja‘d b. Dirhâm dan disiarkan oleh Jahm b. Ṣafyân (w. 131 H) yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat.⁹

Murji‘ah dan Mu‘tazilah sebagai kelompok netral setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God’s Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawḥîd*. Ketika *tawḥîd* memunculkan persoalan *ḥawl al-Qur’ân*, maka secara responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan. Persoalan ini terjadi pada masa pemerintahan Umayyah dan puncaknya pada masa ‘Abbâsiyah, khalifah al-Ma‘mûn (613-830).¹⁰

Di antara tokoh yang tidak bisa menghindari dan melepaskan dirinya dari diskursus tentang permasalahan teologi Islam ini adalah Abû Ḥanîfah, seorang *faqîh* Iraq dan imamnya *ahl al-Ra’y* yang dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H/700 M dan meninggal tahun 150 H/767 M di Baghdad.¹¹ Ia salah satu dari imam empat madhhab Sunnî dan merupakan peletak dasar teologi Ḥanafî yang

⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Seno H. (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 245.

⁸ Nasution, *Teologi Islam*, 7.

⁹ Al-Sharastani, *al-Milal wa al-Nihal*, terj. Asywadi Syukur (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006), 40, 71. Bandingkan dengan Nasution, *Teologi Islam*, 32-33.

¹⁰ Marshall. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 Classical Age of Islam* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1974), 265.

¹¹ Aḥmad al-Shirbâsî, *al-A‘immah al-Arba‘ah* (Kairo: Dâr al-Hilâl, t.th.), 17.

mengawali kehidupan intelektualnya dengan perdebatan dalam berbagai permasalahan teologi. Ia mengembara ke Bashrah—pusat aliran teologi pada saat itu—untuk mendalami pemikiran dari berbagai aliran yang ada. Akan tetapi, setelah mengetahui dan mendalami pemikiran mereka, ia cenderung untuk meninggalkan perdebatan yang ia anggap tidak bermanfaat dan beralih untuk mendalami fiqh yang dianggap lebih bermanfaat. Namun kenyataannya, ia tidak dapat melepaskan dirinya dari permasalahan-permasalahan teologi karena lingkungan mengharuskannya untuk meluruskan permasalahan tersebut.

Konsepnya tentang iman mempermudah bagi seseorang untuk tetap menjadi anggota komunitas Muslim sehingga mempunyai harapan masuk surga meskipun ia pelaku dosa. Konsep ini disebut *irjâ'* yang berarti memberikan harapan. Lewat konsep inilah, Abû Ḥanîfah mampu membantu menyembuhkan kegelisahan moral (*moral anxiety*) yang disebabkan oleh kesungguhan moral yang tidak semestinya. Manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan yang diperbuat dan tidak dapat dielakkan lagi bagi pelaku dosa akan masuk neraka, tetapi jika Tuhan menghendaki banyak pelaku dosa akan dikeluarkan dari neraka atas syafaat Rasul Tuhan.

Sketsa Biografis Abû Ḥanîfah

Nama lengkap Abû Ḥanîfah adalah al-Nu'mân b. Thâbit al-Taymî Abû Ḥanîfah al-Kûfi, adalah seorang *faqîh* Iraq dan imamnya *ahl al-ra'y* yang dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H/700 M. Ia berasal dari keturunan bangsa Persia. Hal itu terbukti dalam susunan silsilah keluarganya sebagai berikut: al-Nu'mân b. Thâbit b. al-Nu'mân b. al-Marzubânî.¹⁵

Muhammad Jawad Mughniyah menambahkan nama al-Nu'mân b. Thâbit b. Zufî al-Taymî dan menyatakan bahwa Abû Ḥanîfah mempunyai pertalian hubungan dengan Imam 'Alî b. Abî Ṭâlib. 'Alî bahkan pernah berdoa bagi Thâbit agar Allah memberkahi keturunannya. Tidak mengherankan jika kemudian dari keturunan Thâbit ini muncul seorang ulama besar yang bernama Abû Ḥanîfah yang dikenal sebagai pendiri mazhab Ḥanafî.¹⁶

¹⁵ al-Marzubânî berasal dari bahasa Persi yang berarti ketua bangsa Persia yang merdeka. Ibid.

¹⁶ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab* (t.t.: Basrie Press, t.th.), 23.

Menurut Aḥmad al-Shirbâsî, nama asli Abû Ḥanîfah adalah al-Nu‘mân dengan silsilah keturunan sebagai berikut; Thâbit, Zuta, Ma‘ah, Muli-Taymullâh dan Tha‘labah. Ada sejarawan yang berpendapat bahwa Abû Ḥanîfah berasal dari bangsa Arab Banî Yahyâ dan ada yang berpendapat bahwa ia berasal dari keturunan Ibn Rushd al-Anṣârî. Pendapat tersebut kurang kuat, pendapat yang kuat adalah pendapat yang menyatakan bahwa Abû Ḥanîfah adalah keturunan dari bangsa Persi. Sebagai buktinya adalah nama yang terdapat dalam silsilahnya, yaitu al-Nu‘mân, Thâbit, Nu‘mân, al-Marzubân.

Kata *al-Marzubân* berasal dari bahasa Persia yang berarti ketua kaum Persia (merdeka). Bukti lain adalah kata-kata Zuta yang ada di antara silsilah keturunan Abû Ḥanîfah yang merupakan kata asing (*‘ajam*). Pendapat lain menyatakan Abû Ḥanîfah termasuk golongan orang-orang yang diceritakan oleh Ḥadîth Rasulullah, yang artinya “Jika ilmu pengetahuan tertentu kepada hartawan saja maka semua orang Persi pasti akan berilmu”.¹⁷

Ayah Abû Ḥanîfah dilahirkan dalam keadaan Islam. Ada beberapa dari kalangan sejarawan yang menyatakan bahwa bapaknya berasal dari Anbar dan ia pernah tinggal di Tarmuz dan Nisa. Ada yang menyatakan bahwa ayahnya adalah satu keturunan dengan bapak Rasulullah dari neneknya, Zuta yang berasal dari suku bani Tamim. Adapun ibu Abû Ḥanîfah di kalangan ahli sejarah tidak begitu dikenal tetapi walaupun demikian, ia menghormati dan sangat taat kepada ibunya dengan cara membawa ibunya ke majelis-majelis. Abû Yûsuf pernah menceritakan bahwa Abû Ḥanîfah pernah membawa ibunya bersama-sama di atas keledai untuk menghadiri majelis ilmu pengetahuan ‘Umar b. Zar. Menurut Abû Ḥanîfah, taat kepada orang tua adalah suatu sebab mendapat petunjuk dan sebaliknya bisa membawa kepada kesesatan.¹⁸

Abû Ḥanîfah dibesarkan di lingkungan keluarga yang terhormat dan sangat taat beragama. Keluarganya dikenal sebagai pedagang kain sutera yang kaya raya. Kondisi yang sedemikian ini mengantarkannya menjadi seorang pedagang sutera mengikuti jejak ayahnya. Abû Ḥanîfah menghabiskan masa kecilnya dan tumbuh menjadi dewasa di Kufah. Sejak masih kanak-kanak, beliau telah mengkaji dan menghafal

¹⁷ al-Shirbâsî, *al-A‘immah al-Arba‘ah*, 14-15.

¹⁸ Ibid., 15.

al-Qur'ân. Ia tekun dan senantiasa mengulang-ulang bacaannya, sehingga ayat-ayat suci al-Qur'ân tetap terjaga dengan baik dalam ingatannya, sekaligus menjadikan beliau lebih mendalami makna yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.¹⁹ Ia belajar menghafal al-Qur'ân dan ilmu lain dari ayahnya sendiri di tokonya sampai ia bertemu dengan seorang guru yang bernama al-Sha'bi.²⁰

Di samping belajar kepada keluarganya, ia belajar menghafal al-Qur'ân kepada seorang guru yang bernama Imâm 'Âsim, salah satu dari *al-Qurrâ' al-Sab'ah*.²¹ Selain memperdalam al-Qur'ân, Abû Ḥanîfah juga aktif mempelajari ilmu fiqh dan ilmu ḥadîth kepada para ulama yang sangat terkenal dari kalangan sahabat Rasul, di antaranya kepada Anas b. Mâlik, Abdullâh b. Awfâ dan Ṭufayl 'Âmir.²³

Abû Ḥanîfah dikenal sebagai seorang yang bijak dan gemar akan ilmu pengetahuan. Ia memulai menuntut ilmu pengetahuan dalam bidang bahasa dan sastra Arab.²⁴ Menurut al-Shirbâsi, ia mengawali kehidupan intelektualnya dalam bidang akidah. Ia mengembara ke Bashrah untuk mendalami dan berdebat dalam berbagai permasalahan teologi dengan tokoh aliran teologi yang ada. Akan tetapi, setelah mendalami pemikiran mereka dan mendapat nasehat dari al-Sha'bi, dalam usia 22 tahun ia beralih untuk mempelajari fiqh kepada seorang guru yang bernama Ḥammâd b. Abî Sulaymân (w. 120 H) di Masjid Kufah selama 18 tahun,²⁶ dan menurut sebuah riwayat, ia pernah bertemu dan belajar kepada Anas b. Mâlik.²⁸

Setelah gurunya wafat, Abû Ḥanîfah memulai karir mengajar di berbagai majelis ilmu di Kufah. Setelah sepuluh tahun sepeninggal gurunya, yakni pada tahun 130 H, ia pergi meninggalkan Kufah menuju Mekah dan menetap beberapa tahun di sana sampai bertemu dengan salah seorang murid 'Abd Allah b. Abbâs.

¹⁹ Mughniyah, *Fiqh*, 23.

²⁰ Wahbî Sulaymân Ghâwiji, *Abû Ḥanîfah al-Nu'mân* (Damaskus: Dâr al-Qalam, Cet. Ke-5, 1993), 48-49.

²¹ Muḥammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madhâbib al-Fiqhîyah* (Kairo: Maṭba'at al-Madani, t.th.), 131.

²³ Mughniyah, *Fiqh*, 23.

²⁴ al-Shirbâsi, *al-'Immah*, 19-20.

²⁶ Ghâwiji, *Abû Ḥanîfah*, 50-51. Bandingkan Kâmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah, *al-Imâm Abû Ḥanîfah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 21.

²⁸ Ismâ'îl b. 'Umar b. Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.), 107.

Sepeninggal Abû Ḥanîfah, ajaran dan ilmunya tetap tersebar melalui beberapa murid-muridnya yang cukup banyak. Di antara murid-muridnya yang terkenal adalah Abû Yûsuf, ‘Abd Allah b. Mubâarak, Wakî‘ b. Jarah b. Ḥasan al-Shaybanî, dan lain-lain.³¹

Menurut Ghâwijî, Abû Ḥanîfah mempunyai beberapa shaykh, di antara mereka sebagai berikut:

1. Ibrâhîm b. Muḥammad al-Muntathir al-Kûfi, ahli ḥadîth;
2. Ibrâhîm b. Yazîd al-Nukha’î al-Kûfi, ahli ḥadîth;
3. Ismâ’îl b. Ḥammâd b. Abî Sulaymân al-Kûfi, ahli fiqh;
4. Ayyûb al-Sikhtiyânî al-Baṣrî, ahli ḥadîth;
5. al-Ḥârîth b. ‘Abd al-Raḥmân al-Hamdânî al-Kûfi Abû Hind, ahli ḥadîth;
6. Rabî‘ah b. ‘Abd al-Raḥmân al-Madanî, ahli fiqh;
7. Sâlim b. ‘Abd Allah b. ‘Umar b. al-Khaṭṭâb, ahli fiqh;
8. Sa’îd b. Masrûq Wâlid Sufyân al-Thawrî, ahli ḥadîth;
9. Sulaymân b. Yasar al-Hilâlî al-Madanî, ahli ḥadîth;
10. ‘Âṣim b. Kulayb b. Shihâb al-Kûfi, ahli ḥadîth;
11. ‘Abd al-Raḥmân b. Hurmuz al-A‘raj al-Madanî, ahli ḥadîth;
12. ‘Aṭâ’ b. Yasâr al-Hilâlî al-Madanî, ahli ḥadîth;
13. ‘Amr b. Dînâr al-Makkî, ahli ḥadîth;
14. al-Qâsim b. ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Abd Allah b. Mas‘ûd, ahli ḥadîth;
15. ‘Abd al-Karîm b. Abî al-Mukhâriq al-Baṣrî.³²

Abû Ḥanîfah hidup pada dua masa, yaitu pada masa pemerintahan ‘Abd al-Mâlik b. Marwân al-Umawî sampai pada masa pemerintahan Abasiyah. Ia mengetahui pemerintahan Umayyah selama 52 tahun, yaitu pada masa-masa kejayaannya sampai keruntuhannya dan jatuh ke tangan ‘Abbâsiyah serta mengetahui pemerintahan ‘Abbâsiyah selama 18 tahun.³³

Pada masa hidupnya, ia dapat mengikuti bermacam-macam pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan baik di bidang sosial, agama maupun politik. Waktu terjadi pergantian pemerintahan Umayyah kepada raja ‘Aḍûḍ, lahir pemberontakan dan kekacauan di dalam negeri. Seruan kaum nasionalis Arab kelihatan dengan nyata dan begitu juga unsur-unsur yang anti-asing. Tekanan-tekanan yang

³¹ Mughniyah, *Fiqh*, 24.

³² Ghâwijî, *Abû Ḥanîfah*, 58-60.

³³ ‘Uwayḍah, *al-Imâm Abû Ḥanîfah*, 27-28.

kuat terhadap pemerintah terjadi, sehingga muncul berbagai macam peristiwa, seperti siksaan terhadap keluarga Rasulullah.

Ketika pemerintahan ‘Abbâsiyah berlangsung, ia dapat menyaksikan perselisihan antara mereka yang pro-‘Abbâsiyah dan yang pro-Umayyah. Berbagai macam agama dan ideologi lahir, penerjemahan buku-buku menyebabkan pertalian Islam dengan filsafat Yunani menjadi lebih luas begitu juga dengan ideologi Persi.

Ia hidup dalam lingkungan masyarakat yang kacau yang disebabkan penduduk pada waktu itu terdiri dari berbagai macam suku bangsa, seperti Arab, non-Arab, Persia, dan Romawi.³⁴ Abû Ḥanîfah dibesarkan di Kufah, dan pada usianya yang keenam tahun, ia diajak ayahnya pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji, ziarah makam Nabi dan masjidnya.³⁵

Qays b. al-Rabi‘ meriwayatkan bahwa Abû Ḥanîfah telah menghatamkan membaca al-Qur’ân di Ka’bah sebanyak empat kali dan dalam hidupnya telah berhaji sebanyak 55 kali.³⁶ Ia mengembara ke Bashrah kurang lebih sebanyak 17 kali untuk mendalami pemikiran dari berbagai aliran yang ada. Di sana ia berdiskusi dengan beberapa tokoh seperti Jahm b. Ṣafwân, pemimpin al-Mulâhidah, pemimpin Mu’tazilah, dan pemimpin Ghulât al-Shi’ah.³⁷

Semasa hidupnya, Abû Ḥanîfah berulang kali ditawarkan untuk menjabat sebagai hakim, namun ia selalu menolaknya. Di antaranya, tawaran datang dari Yazîd b. Hubayrah, gubernur Iraq dari pemerintahan Marwân b. Muḥammad dan dari putranya pada masa ‘Abd Allah b. Mu’âwiyah. Akibat penolakannya itu, ia ditahan dan harus menerima pukulan seratus sepuluh dengan rotan, setiap harinya dipukul sebanyak sepuluh kali.

Setelah menjalani tahanan, Abû Ḥanîfah dibebaskan, akan tetapi kehidupannya selalu mendapatkan pengawasan dari pemerintah Banî Umayyah. Hukuman ini diterima lebih disebabkan karena ia dianggap tidak setia kepada pemerintah bukan karena penolakannya untuk menjadi hakim.³⁸ Kemudian Abû Ḥanîfah pindah ke Mekah dan

³⁴ Lihat al-Shirbâsi, *al-‘Immah*, 15.

³⁵ Ghâwiji, *Abû Ḥanîfah*, 49.

³⁶ Abû Ḥanîfah, *Kitâb al-Fiqh al-Akbar*, ed. Aḥmad Sharf al-Dîn (Haidarabad: Dâ’irat al-Ma’ârif al-‘Uthmânîyah, 1979), i.

³⁷ Ghâwiji, *Abû Ḥanîfah*, 49-50.

³⁸ Muḥammad al-Khuḍarî Bik, *Târîkh al-Tashrî‘ al-Islâmî* (t.t.: Dâr al-Fikr, 1967), 194-196; Bandingkan al-Shirbâsi, *al-‘Immah*, 41-42.

menetap di sana selama enam tahun. Sewaktu di Mekah, ia belajar fiqh dan ḥadīth.³⁹

Pada masa pemerintahan ‘Abbâsiyah, ia juga mendapatkan pengawasan dari pemerintah. Ia secara tegas selalu mengkritik pemerintah dalam setiap majelis dan kesempatan. Hal yang sedemikian ini menusuk perasaan khalifah Abû Ja‘far al-Manṣûr, ia sadar dan tahu bahwa Abû Ḥanîfah tidak sependapat dengan pemerintahannya. Oleh karena itu, al-Manṣûr mencari alasan bagaimana caranya agar ia bisa menahan Abû Ḥanîfah. Pada akhirnya, ia berhasil menangkap Abû Ḥanîfah saat ia sedang berada di Baghdad, setelah ia menolak tawarannya untuk menjadi hakim. Kemudian ia dimasukkan ke dalam penjara, tidak berlangsung lama, pada akhirnya Abû Ḥanîfah tutup usia dalam tahanan ketika sedang sujud pada bulan Rajab tahun 150 H dalam usia 70 tahun. Jenazahnya dimakamkan di makam Khurasan setelah disalati oleh 50 ribu orang.⁴⁰

Meskipun Abû Ḥanîfah dikenal sebagai *faqīh*, namun ia juga menulis buku teologi Islam, antara lain: *Kitâb al-Waṣṣiyah*, *al-Fiqh al-Akbar*, *al-‘Alim wa al-Muta‘allim*, *al-Risâlah ilâ ‘Uthmân b. Muslim al-Battî*, dan *al-Radd ‘ala al-Qadarîyah*.

Pemikiran Teologis Abû Ḥanîfah

Lewat karyanya, *al-Fiqh al-Akbar*, Abû Ḥanîfah mendefinisikan dan menggambarkan iman dengan begitu lengkap, mencakup pengetahuan tentang Tuhan dan pengakuan umum terhadap-Nya serta pengetahuan tentang rasul-rasul-Nya dan pengakuan atas apa yang telah diwahyukan kepada mereka. Konsep-konsep iman ini berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, tetapi yang lebih penting ialah apa yang membuat seorang tetap menjadi bagian dari masyarakat mu‘min walaupun ia telah berbuat dosa.⁴² Abû Ḥanîfah mempunyai pandangan bahwa pelaku dosa tetap dipandang sebagai seorang anggota dalam komunitas muslim, sebagai bukti ia menyatakan bahwa sembahyang di belakang seseorang mu‘min diperbolehkan, apakah ia berkelakuan baik, ataupun berkelakuan buruk (*fâjir*).⁴³

³⁹ al-Shirbâsi, *al-‘Immah*, 42.

⁴⁰ Abû Ḥanîfah, *Kitâb al-Fiqh*, b. Dan lihat al-Shirbâsi, *al-‘Immah*, 42.

⁴² *Ibid.*, 2-6.

⁴³ Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur‘an*, terj. Agus Fari Husein, et al. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 195.

Pemikiran teologi Abû Ḥanîfah dalam banyak hal mempunyai perbedaan dengan aliran yang lain. Dalam masalah amal perbuatan misalnya, ia berbeda dengan Mu‘tazilah dan Khawârij yang memandang bahwa amal perbuatan merupakan bagian dari iman. Dengan demikian, seseorang tidak dianggap mukmin jika tidak beramal. Sedangkan menurut fuqahâ’ dan *muḥaddithîn* bahwa amal terkait dengan kesempurnaan iman. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan shari‘ah tetap disebut mukmin, akan tetapi imannya dianggap tidak sempurna. Menurut Abû Ḥanîfah bahwa iman tidak bertambah dan tidak berkurang. Pandangan inilah yang membedakan antara Abû Ḥanîfah dan Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.⁴⁴

Abû Ḥanîfah sejalan dengan pemikiran Shi‘isme tentang prinsip praktis, yaitu prinsip penipuan kepercayaan (*taqyîyah*) untuk menghindari ancaman dan penganiayaan terus menerus, tetapi dalam bentuknya yang lunak dengan merujuk pada ayat al-Qur’ân 3: 28, mengizinkan seseorang untuk menyatakan sesuatu yang bertentangan dengan kepercayaannya yang sebenarnya bila ia terancam hidupnya.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً... (٢٨)

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka.⁴⁵

Akan tetapi, berdasarkan hukum *rukḥṣah* (kelonggaran) dan *‘azîmah* (keketatan), ortodoksi menekankan integritas moral yang tinggi dan meneguhkan bahwa keketatan adalah lebih tinggi derajatnya dari pada kelonggaran.⁴⁶

Al-Makkî dalam *al-Manâqib* menjelaskan bahwa menurut Abû Ḥanîfah jika seseorang mengaku beriman dan belum menyatakannya dengan lisan kemudian ia meninggal, maka ia termasuk kafir. Namun, jika ada alasan tertentu yang tersembunyi, maka ia tidak termasuk kafir.⁴⁷ Menyangkut permasalahan ini Abû Ḥanîfah menjelaskan bahwa iman harus direalisasikan melalui lisan dan perbuatan dan realisasi

⁴⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 58.

⁴⁵ Al-Qur’ân, 2: 28.

⁴⁶ Rahman, *Islam*, 251.

⁴⁷ ‘Uwayḍah, *al-Imâm*, 103

itu tidak aman kecuali dengan hati. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa orang yang menyatakan beriman dengan lisannya, akan tetapi ia tidak beriman dengan hatinya, maka ia tidak disebut sebagai mukmin tetapi kafir. Orang yang menyatakan beriman di dalam hatinya dan belum sempat mengucapkan iman dengan lisannya, maka ia adalah mukmin hanya di sisi Allah dan kafir menurut pandangan manusia.⁴⁸ Dengan demikian, menurut Abû Ḥanîfah bahwa iman itu terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu *pertama*, orang yang mengakui adanya Allah dan apa-apa yang diturunkan dengan hati dan lisannya; *kedua*, orang yang mengakui adanya Allah dengan lisannya, akan tetapi ia berbohong di dalam hatinya; dan *ketiga*, orang yang menyatakan beriman dengan hatinya, tetapi ia berbohong dengan lisannya.⁴⁹

Abû Ḥanîfah juga menjelaskan bahwa pengakuan manusia ada tiga macam, antara lain: *pertama*, pengakuan terhadap Allah dengan hati dan lisan, dialah orang yang disebut mukmin di hadapan Allah dan di mata manusia; *kedua*, pengakuan terhadap Allah dengan lisannya, akan tetapi, dalam hatinya ia berbohong, dialah yang disebut kafir di hadapan Allah dan mukmin menurut pandangan manusia, karena manusia tidak mengetahui apa yang ada di dalam hatinya. Mereka harus disebut sebagai mukmin karena mereka secara jelas menyatakan pengakuan iman dan manusia tidak dibebani untuk mengetahui apa yang ada di dalam hati; dan *ketiga*, orang yang mengakui adanya Allah dengan hatinya, akan tetapi ia berbohong dengan lisannya, dialah orang yang disebut mukmin di hadapan Allah dan kafir di mata manusia. Ia disebut sebagai mukmin karena mengakui adanya Allah dan apa-apa yang diturunkan. Ia disebut kafir karena ia tidak memperlihatkan iman dengan lisannya karena dalam kondisi tidak aman atau terpaksa (*taqīyah* atau *ikrâh*).⁵⁰

Pemikiran tentang pengakuan iman di atas juga ditemukan dalam manuskrip Kiai Puan Sharif Giri Pure Kedaton yang menyatakan *kâfir 'ind al-nâs, Islâm 'ind Allâh*, dan *Islâm 'ind al-nâs. Islâm 'ind al-nâs* belum

⁴⁸ Abû Ḥanîfah, *Kitâb al-'Âlim wa al-Muta'allim* (Haidarabad: t.tp., 1349), 3; Bandingkan Abû Ḥanîfah, *al-'Âlim wa al-Muta'allim*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (Kairo: Maṭba'at al-Anwâr, 1368), 13.

⁴⁹ Ibid., 7.

⁵⁰ Ibid.

berarti Islam kepada Allah dan islamnya belum sempurna kalau belum menyatakan *imân 'ind al-nâs* dan *Islâm 'ind Allâh*.⁵¹

Dengan demikian, menurut Abû Ḥanîfah bahwa iman bukan sekadar pengakuan dengan hati akan tetapi harus disertai dengan penyerahan diri sepenuhnya dan hal itu harus diucapkan dan dinyatakan dengan lisannya jika mungkin. Akan tetapi, iman menurutnya boleh disembunyikan dalam hatinya jika kondisi tidak memungkinkan. Hal itu berlaku dalam kondisi tidak aman dari ancaman (*taqîyah* atau *ikrâh*). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa orang mukmin seperti ini berbeda dengan orang munafik, karena orang munafik jelas-jelas hanya menyatakan iman dengan lisannya yang tidak disertai dengan pengakuan di dalam hatinya.⁵²

Pandangan tersebut berbeda dengan pandangan Abû Ḥanîfah yang menyatakan bahwa iman tidak bertambah dan tidak berkurang. Pandangan inilah yang membedakan antara Abû Ḥanîfah dan Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.⁵³ Abû Ḥanîfah tidak sepaham dengan pandangan yang menyatakan bahwa iman bertambah dan berkurang, karena bertambahnya iman akan terlihat dengan berkurangnya kufur. Sebaliknya, berkurangnya iman terlihat dengan bertambahnya kufur. Bagaimana mungkin seseorang dalam satu waktu disebut sebagai mukmin dan kafir. Lebih lanjut ia menjelaskan tentang ayat al-Qur'ân dan ḥadîth yang mengisyaratkan bertambahnya iman, bahwa konteks ayat al-Qur'ân dan ḥadîth tersebut untuk para sahabat, karena al-Qur'ân diturunkan setiap saat maka mereka beriman dan iman mereka bertambah dari sebelumnya. Yang bertambah adalah eksistensi iman bukan esensi iman (*tawḥîd*).⁵⁴

Dalam memahami pelaku dosa, Abû Ḥanîfah menyatakan bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak termasuk kafir karena iman sudah mereka sandang. Menurutnya, manusia dapat dikelompokkan menjadi tiga tingkatan, antara lain: kelompok para nabi, mereka adalah ahli surga; kelompok musyrik, mereka adalah ahli

⁵¹ Baca *Manuskrip* Kyai Puan Sharif Giri Pure Kedaton Gresik yang diperkirakan ditulis pada tahun 1700 m, 15, 111 dan 113.

⁵² al-'Uwayḍah, *al-Imâm*, 94.

⁵³ Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

⁵⁴ Lihat Mullâ Ḥusayn, *Kitâb fî Sharḥ Waṣīyyat al-Imâm al-A'zam Abî Ḥanîfah* (Haidarabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmiyah, 1321), 4-5, dan Akmal al-Dîn, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imâm al-A'zam* (Leiden: Universities Bibliotheek, t.th.), 12-14.

neraka; dan Kelompok pelaku dosa (*al-muwaḥḥidūn*), mereka bukan ahli surga dan bukan ahli neraka. Nasib mereka ada di tangan Tuhan, apakah Tuhan akan mengampuni atau Tuhan akan menyiksa mereka.⁵⁵

Ada tiga pendapat mengenai pelaku dosa. *Pertama*, pendapat Khawârij dan Mu'tazilah yang menyatakan bahwa pelaku dosa dianggap tidak mukmin. *Kedua*, pendapat Murji'ah yang menyatakan bahwa pelaku dosa dianggap tidak mukmin dan tidak kafir. Ketiga, pendapat *jumbûr* ulama, termasuk Abû Ḥanîfah, menyatakan bahwa pelaku dosa tidak disebut kafir. Oleh karena itu, Ghasân al-Murji'î mengklaim bahwa Abû Ḥanîfah termasuk golongan Murji'ah dan al-Âmidî menyebutnya dengan sebutan *Murji'î ahl al-Sunnah*.⁵⁶

'Uwayḍah tidak sepaham dengan pernyataan Ghasân di atas, karena ia memasukkan Abû Ḥanîfah ke dalam mazhabnya bertujuan agar dengan meminjam nama besar Abû Ḥanîfah pandangan mazhabnya dapat diterima dan diikuti oleh komunitas secara luas. Sedangkan al-Âmidî menyatakan yang demikian itu karena siapa saja yang berbeda pendapat dengan Mu'tazilah dalam masalah Qadar disebut Murji'ah. Mungkin karena ia berangkat dari konsep Abû Ḥanîfah tentang iman yang tidak bertambah dan tidak berkurang, sehingga ia mengira bahwa pelaku dosa imannya ditanggihkan.⁵⁷

Abû Ḥanîfah sendiri merasa keberatan jika disebut sebagai Murji'î, hal itu tergambar dalam *Risâlah*-nya yang dikirim kepada 'Uthmân b. Battî, seorang *faqîh* Bashrah yang meninggal tujuh tahun sebelum Abû Ḥanîfah, sebagai bantahan atas tuduhan sebagai Murji'î yang ditujukan kepada dirinya.⁵⁸

Sebenarnya, doktrin *irjâ'* sudah populer sejak sebelum Abû Ḥanîfah, tetapi pandangan Abû Ḥanîfah tentang hal itu sepertinya bertanggungjawab dalam memperjelas doktrin itu. Dia dianggap lebih intelektual dalam menjelaskan *irjâ'* dan iman, sehingga pemikirannya tentang hal itu dapat diterima secara luas.⁵⁹ Doktrin *irjâ'* merupakan kecenderungan yang melahirkan berbagai bentuk pemikiran sektarian dan memberikan sumbangan penting terhadap perkembangan

⁵⁵ Abû Ḥanîfah, *Kitâb al-'Âlim*, 20.

⁵⁶ 'Uwayḍah, *al-Imâm*, 100.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Lihat Abû Ḥanîfah, *Risâlat Abî Ḥanîfah ilâ 'Uthmân al-Battî*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (Kairo: Maṭba'at al-Anwâr, 1368), 24-25.

⁵⁹ Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23.

Sunnisme. Tokoh utama doktrin *irjâ'* adalah Abû Ḥanîfah yang dikelompokkan sebagai ahli hukum di Kufah, yang setidaknya-tidaknnya, di antara mereka yang berada dalam kelompok ini menerima ide tentang *irjâ'*. Sekira tahun 737 M, pada saat guru utamanya (Ḥammâd b. Abî Sulaymân) meninggal, dia tampaknya diakui sebagai kepala kelompok itu dan orisinalitas pikirannya mengarahkan pemikiran hukum kelompoknya yang pada generasi berikutnya melahirkan mazhab Ḥanafî. Ada juga mazhab teologi Ḥanafî yang beberapa hal identik dengan mazhab hukumnya.

Mayoritas orang-orang yang lebih awal, yang disebut sebagai Murji'ah datang dari Kufah dan hal ini mungkin Kufah merupakan pusat Shî'ah awal dan *irjâ'* dirasakan sebagai cara yang memuaskan untuk mengekspresikan oposisi terhadap pengangkatan 'Alî yang tertunda. Di Bashrah, ada sebagian penganut *irjâ'* tetapi mayoritas mereka lebih suka untuk menyatakan sikap politik serupa itu dengan istilah *nuqûf* (penundaan keputusan), seperti yang dinyatakan oleh Wâqifiyah, dan yang mendirikan Mu'tazilah, yaitu Wâṣil.

Penganut paham *irjâ'* bisa dengan baik dipahami sebagai aliran di kalangan arus utama dari apa yang kemudian menjadi Islam Sunnî. Istilah *irjâ'* tidak dipakai dalam Sunnisme yang datang kemudian, tetapi sikap politik dan praktis yang didasarkan pada paham itu dapat mereka terima.⁶⁰

Watt menyatakan bahwa penggunaan gagasan *irjâ'* pertama kali adalah untuk memutuskan persoalan yang berkaitan dengan 'Uthmân dan 'Alî. Hal ini berarti Murji'ah yang pertama menanggukkan keputusan mengenai persoalan 'Uthmân dan 'Alî dan tidak menyebut mereka sebagai orang yang beriman atau orang kafir. Hal ini berkaitan dengan penempatan seseorang di surga atau di neraka. Pada level duniawi bahwa penanggukan (*irjâ'*) secara tidak langsung menyatakan suatu penolakan terhadap tesis Khawârij bahwa 'Uthmân dan 'Alî adalah orang kafir dan oleh karena itu, keduanya harus diperangi dan diusir dari komunitas Muslim.⁶¹

Abû Ḥanîfah menolak doktrin Khawârij tentang pengusiran pelaku dosa dari komunitas Muslim, hal ini berarti bahwa 'Uthmân dianggap sebagai *khalîfah* yang sah secara hukum. Doktrin Shî'ah awal tentang superioritas 'Alî dari para khalifah sebelumnya juga ditolak, dan pandangan Sunni yang akhir sama dengan pandangan Abû

⁶⁰ Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23-24.

⁶¹ Watt, *The Formative Period*, 124.

Ḥanîfah bahwa khalifah empat yang pertama diranking menurut kelebihan dan menurut kronologinya, yaitu Abû Bakr al-Şiddîq, ‘Umar b. al-Khaţţab, ‘Uthmân b. ‘Affân, dan ‘Alî b. Abî Tâlib.⁶² Selebihnya urusan ‘Uthmân dan ‘Alî diserahkan kepada Allah.⁶³

Wensinck menyatakan bahwa urutan hierarki ini dilatarbelakangi perselisihan yang memunculkan gerakan Şhî‘ah dan Khawârij. Cukup untuk dicatat bahwa urutan hirarhi sudah dilakukan secara saksama, seperti yang digambarkan oleh al-Baghdâdî yang mengutamakan 17 kelompok Sahabat dan membedakan ranking Tâbi‘în. Sesuai urutan historis, al-Baghdâdî menyatakan bahwa para sahabatnya mempunyai pandangan yang berbeda-beda mengenai preseden ‘Alî dan ‘Uthmân dan menyatakan bahwa al-Ash‘arî menempatkan ‘Uthmân pada urutan yang ke tiga dan ‘Alî pada urutan yang ke empat, tetapi ia tidak menganggap sebagai urutan historis. Hal ini berarti ia mempertimbangkan ‘Alî sebagai ekspresi pilihan Tuhan.⁶⁴

Golongan Sunnî menerima doktrin Abû Ḥanîfah, tetapi kecenderungan Ḥanafî terhadap ortodoksi yang sangat murni intelektual tidak diterima, begitu juga unsur amal bagian dari iman dipersyaratkan oleh mazhab teologi Sunnî yang lain.⁶⁵

Perdebatan mengenai pelaku dosa memunculkan kegelisahan moral (*moral anxiety*) yang mengarah pada lemahnya moral, di antara beberapa anggota gerakan keagamaan umum yang saleh selama masa Bani Umayyah ada keniscayaan sebuah kesungguhan moral yang mendalam. Ḥasan al-Başrî adalah contoh dari hal ini. Sesungguhnya moral yang digandengkan dengan ideal moral yang tinggi, selalu (ada) dalam bahaya karena menimbulkan persoalan kegagalan dan rasa bersalah atau, yang lebih umum, menimbulkan kegelisahan.

Ketika seseorang memiliki ideal yang tinggi, dia hampir tidak dapat dihindari lagi atau jatuh dalam bentuk semacam kegelisahan, dan kemudian dia akan merasa bahwa dia menjadi orang yang tidak terpuaskan dan akan kehilangan kepercayaan dirinya sendiri. Dalam diri seorang muslim, persoalan ini secara alamiah, menjadi

⁶² Watt, *The Islamic Philosophy*, 24; Bandingkan Abû al-Muntahâ, *Şarḥ al-Fiqh al-Akbar* (Haidarabad: Dâ‘irat al-Ma‘ârif, 1321), 25-26.

⁶³ Abû Ḥanîfah, *al-Fiqh al-Absaṭ*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (Haidarabad: Dâ‘irat al-Ma‘ârif, 1979), 40.

⁶⁴ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 151-152.

⁶⁵ Watt, *The Islamic Philosophy*, 24.

bentuk kekhawatiran apakah dia akan mendapatkan tempat surga atau tinggal selama-lamanya di neraka. Jika seseorang sering mempunyai pemikiran semacam ini, dia akan cenderung menuju suatu keadaan kegelisahan yang konstan, dan ini akan mereduksi kemampuannya untuk menghadapi persoalan-persoalan kehidupan yang fundamental. Jadi sebuah koreksi dibutuhkan bagi kesungguhan moral yang tidak semestinya. Koreksi semacam ini sudah dilakukan kepada dunia Islam oleh Muqâtil b. Sulaymân (w. 767), yang sebagian besar hidupnya dihabiskan di Bashrah dan Baghdad. Pernyataan yang menjadikan ia menjadi terkenal adalah “di mana ada iman, dosa tidak mencelakakan”. Ini berarti seseorang belum (tidak) kehilangan keanggotaannya dalam komunitas karena syirik, dan dia tidak akan dihukum selama-lamanya karena dosanya. Menurut para ulama, pendapat ini tampak menjadi pendorong kelemahan moral. Secara ekplisit paham ini ditentang oleh paham al-Ṭahâwî: “kami tidak mengatakan, di mana ada iman, dosa tidak mencelakakan orang yang berbuat dosa, kami mengharapkan surga bagi orang yang beriman yang melakukan perbaikan, namun kami tidak bisa memastikan hal itu”. Namun, meski kesungguhan moral dari para ulama, dipegangi secara luas bahwa setiap muslim pada akhirnya akan mendapatkan surga, asalkan dia tidak melakukan dosa yang tidak dapat dimaafkan, yaitu syirik. Pengecualian ini ditunjukkan secara jelas dalam al-Qur’ân:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ... ﴿٤٨﴾

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya.⁶⁶

Bahkan al-Ḥasan al-Baṣrî meyakini bahwa siapa saja yang mengucapkan syahadat saat kematiannya ia akan masuk surga. Pada masa al-Ṭahâwî, persoalan ini banyak dielaborasi, sehingga dia menyatakan bahwa siapa saja yang melakukan dosa besar ada dalam neraka, tapi tidak selama-lamanya, asalkan pada saat kematiannya mereka dalam keadaan bertauhid (*muwahhidûn*). Kemudian setelah mengutip ayat tersebut di atas, dia melanjutkan: “jika Tuhan menghendaki, dengan keadilan-Nya Dia menghukum mereka di neraka sesuai dengan pelanggaran mereka, kemudian dengan rahmat-Nya dan karena syafaat dari orang-orang yang patuh kepada-Nya Dia

⁶⁶ al-Qur’ân, 4: 48.

memindahkan mereka dari neraka dan menaikkan mereka ke surga-Nya.

Pernyataan-pernyataan mengenai nasib akhir orang yang melakukan dosa besar ini sesuai dengan definisi Abû Ḥanîfah tentang iman. Dengan mendefinisikan iman sebagai membenaran dalam hati dan pengakuan dengan lisan, tanpa melakukan amal atau melakukan kewajiban-kewajiban, definisi itu mempermudah bagi seseorang untuk tetap menjadi anggota komunitas, dan oleh karena itu mempunyai harapan surga (dan dalam hal ini konsepnya tentang *irjâ'* berarti memberikan harapan). Dengan cara semacam ini Abû Ḥanîfah membantu menyembuhkan kegelisahan moral yang disebabkan oleh kesungguhan moral yang tidak semestinya. Pada sisi lain, mereka menyimpan unsur ketakutan, karena orang yang berdosa besar tetap saja bisa mendapatkan hukuman yang tidak menyenangkan. Dalam praktiknya keyakinan semacam itu sering menimbulkan tingkat moralitas yang relatif tinggi di kalangan muslim. Akan tetapi dalam teori mereka dapat dikritik sebagai orang yang memelihara motif ketakutan yang negatif meskipun dengan menggantikannya dengan motif pengorbanan yang positif karena faktor kemuliaan dan pemimpin yang mendapatkan inspirasi dan karamah.

Pandangan yang agak sama bisa ditemukan di kalangan Ash'ariyah. Al-Ash'ari sendiri meyakini bahwa tidak dapat dielakkan lagi bahwa orang yang melakukan dosa besar dalam komunitas seharusnya masuk neraka semenjak itu. Jika Tuhan menghendaki, Tuhan bisa mengampuni mereka, dan ia juga memandangnya sebagai kepastian bahwa banyak orang yang melakukan dosa besar akan dikeluarkan dari neraka atas syafaat Rasul.⁶⁷

Abû Ḥanîfah juga mempunyai pandangan tentang syafaat. Dalam *Kitâb al-Waṣīyah*, ia menyatakan bahwa syafaat Nabi Muhammad benar-benar adanya dan berlaku bagi setiap ahli surga, walaupun mereka telah melakukan dosa besar,⁶⁸ begitu juga syafaat datang dari para ulama, para wali, para *shuhadâ'*, fuqara, dan para anak-anak dari

⁶⁷ Watt, *The Formative Period*, 136-138.

⁶⁸ Waṣīat ini disampaikan oleh Abû Ḥanîfah kepada para pengikut dan para sahabatnya yang tergolong Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah di saat ia menderita sakit menjelang ajalnya. Lihat Abû Ḥanîfah al-Nu'mân b. Thâbit, *Makḥṭûṭât Waṣīyat Abû Ḥanîfah* (Mesir: Mawqī' Makḥṭûṭat al-Azhar al-Sharīf, 1421), 1-5.

orang-orang mukmin yang sabar atas segala musibah yang menimpanya.⁶⁹

Lebih lanjut ia menyatakan bahwa untuk memperoleh syafaat, Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah harus selalu berpegang teguh dan berdasar pada dua belas karakteristik. Barangsiapa yang konsisten dan selalu berpegang teguh dan mempertahankan karakteristik ini, maka ia akan dijauhkan dari perbuatan *bid'ah* (heterodoksi), dan tidak akan termasuk kelompok yang cenderung mengikuti hawa nafsu.

Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa sebagai persyaratan untuk mendapatkan syafaat Rasulullah pada hari kiamat kelak, maka seseorang harus selalu menjaga dua belas karakteristik yang ia sampaikan dalam wasiatnya sebelum meninggal. Dua belas karakteristik yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Iman yang dinyatakan dengan lisan dan membenaran di dalam hati.
2. Keyakinan bahwa amal terbagi menjadi tiga bagian, yaitu *farîdah* (amal yang wajib), *faðîlah* (amal tambahan), dan *ma'siyah* (amal maksiat).
3. Keyakinan bahwa Allah berada di *'arsb* yang tidak membutuhkan ruang dan waktu.
4. Keyakinan bahwa al-Qur'ân adalah kalam Allah bukan makhluk.
5. Keyakinan bahwa umat yang paling utama setelah Nabi Muhammad adalah Abû Bakr, 'Umar, Uthmân, dan 'Alî.
6. Keyakinan bahwa keutamaan manusia ditentukan berdasarkan amal, pernyataan dan pengetahuannya.
7. Keyakinan bahwa manusia diciptakan oleh Allah dalam keadaan tidak mempunyai daya dan kekuatan dan Dialah yang memberi rejeki.
8. Keyakinan bahwa kemampuan bersamaan dengan perbuatan tidak sebelum dan setelahnya karena jika sebelum perbuatan, maka seorang hamba tidak memerlukan pertolongan dari Allah.
9. Keyakinan bahwa membasuh dua telapak kaki wajib, waktu mukim satu hari satu malam dan waktu musafir tiga hari tiga malam.
10. Keyakinan bahwa Allah telah memerintahkan kepada pena untuk menulis segala sesuatu sampai hari kiamat.
11. Keyakinan bahwa siksaan kubur benar keberadaannya dan adanya pertanyaan dari malaikat Munkar dan Nakir.

⁶⁹ Lihat al-Mullâ 'Alî al-Qârî, *Sbarh Kitâb al-Fiqh al-Akbar li al-Imâm al-A'zam Abî Hanîfab* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), 138.

12. Keyakinan bahwa Allah akan menghidupkan jiwa setelah mati dan membangkitkan mereka pada hari kiamat.⁷¹

Wensinck mempunyai pandangan bahwa penggunaan komunitas Sunnî tentang pemikiran syafaat mungkin karena kebutuhan untuk mengimbangi (*counter balance*) paham predistinasi dan pengaruh pemikiran Kristen.⁷² Pemikiran ini ada dalam al-Qur'ân bahwa Tuhan memberikan izin kepada malaikat dan orang-orang yang saleh untuk memberikan syafaat pada hari akhir kelak. Jika hal ini dibutuhkan untuk mengimbangi predestinasi karena manusia bisa ditentukan untuk menjadi kafir atau mukmin, dan karenanya Tuhan memasukkannya ke dalam neraka atau surga selama-lamanya, maka penyebab kecemasan ini adalah bahwa seseorang mungkin masuk ke neraka selamanya dan tidak ada sesuatu pun yang bisa dilakukan sekarang ini akan mencegah hal itu. Jadi doktrin tentang syafaat Muhammad bagi umatnya yang melakukan dosa bertujuan untuk melepaskan keputusan yang disebabkan oleh kesungguhan moral yang eksekutif.⁷³

Penutup

Konsep Abû Ḥanîfah tentang iman dan *irjâ'* mempermudah bagi seseorang untuk tetap menjadi Muslim. Karena itu, setiap Muslim mempunyai harapan mendapatkan surga di kemudian hari. Lewat konsep ini, Abû Ḥanîfah mampu menyembuhkan kegelisahan moral (*moral anxiety*) yang disebabkan oleh kesungguhan moral yang tidak semestinya. Pandangan Abû Ḥanîfah ini tidak jauh berbeda dengan para teolog belakangan, seperti al-Ash'arî yang menyatakan bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan yang diperbuat dan tidak dapat dielakkan lagi bagi pelaku dosa akan masuk neraka, jika Tuhan menghendaki. Ia juga memandang bahwa banyak pelaku dosa akan dikeluarkan dari neraka atas syafaat Rasul Tuhan.

Dalam persoalan syafaat Abû Ḥanîfah meyakinkannya sebagai hal yang akan terjadi pada hari kiamat bagi umat Muhammad dengan dua belas karakteristik yang harus dijadikan dasar dan persyaratan bagi umatnya yang mengharapkan syafaat. Menurutnya, syafaat Nabi Muhammad adalah pasti bagi setiap penghuni surga meskipun di antara mereka melakukan dosa besar (*kabîrah*).

⁷¹ Ibid., 1-5.

⁷² Wensinck, *The Muslim Creed*, 180.

⁷³ Watt, *The Formative Period*, 138.

Daftar Rujukan

- Ali, Kausar. *A Study of Islamic History*. India: Idârat al-Adabîyah, 1980.
- Al-Sharastani, *al-Milal wa al-Nihal*, terj. Asywadi Syukur. Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006.
- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. Kairo: Lajnat al-Ta'îf wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964.
- Bik, Muḥammad al-Khuḍarî. *Târîkh al-Tashrî' al-Islâmî*. t.t.: Dâr al-Fikr, 1967.
- Dîn (al), Akmal. *Sharḥ Waṣīyyat al-Imâm al-A'ẓam*. Leiden: Universities Bibliotheek, t.th.
- Ghâwiji, Wahbî Sulaymân. *Abû Ḥanîfah al-Nu'mân*. Damaskus: Dâr al-Qalam, Cet. Ke-5, 1993.
- Ḥanîfah, Abû. *al-Âlim wa al-Muta'allim*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî. Kairo: Maṭba'at al-Anwâr, 1368.
- *al-Fiqh al-Absaṭ*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî. Haidarabad: Dâ'irat al-Ma'ârif, 1979.
- *Kitâb al-Âlim wa al-Muta'allim*. Haidarabad: t.tp., 1349.
- *Kitâb al-Fiqh al-Akbar*, ed. Aḥmad Sharf al-Dîn. Haidarabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Uthmânîyah, 1979.
- *Risâlat Abî Ḥanîfah ilâ 'Uthmân al-Battî*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî. Kairo: Maṭba'at al-Anwâr, 1368.
- Hodgson, Marshall. G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 Classical Age of Islam*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1974.
- Ḥusayn, Mullâ. *Kitâb fî Sharḥ Waṣīyyat al-Imâm al-A'ẓam Abî Ḥanîfah*. Haidarabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmîyah, 1321.
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fari Husein, et al. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Kathîr, Ismâ'il b. 'Umar b. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fiqh Lima Mazḥab*. t.t.: Basrie Press, t.th.
- Muntahâ (al), Abû. *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Haidarabad: Dâ'irat al-Ma'ârif, 1321.
- Muthahhari, Mutadha. *Pandangan Dunia Taubid*. Bandung: Yayasan Muthahhari, 1994.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.

- Qârî (al), al-Mullâ ‘Alî. *Sharḥ Kitâb al-Fiqh al-Akbar li al-Imâm al-A‘zam Abî Ḥanîfah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1984.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Seno H. Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Shirbâsî (al), Aḥmad. *al-A‘immah al-Arba‘ah*. Kairo: Dâr al-Hilâl, t.th.
- Syalabi, Ahmad. *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Muhtar Yahya dan Sanusi Latief. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.
- Thâbit, Abû Ḥanîfah al-Nu‘mân b. *Makḥṭûṭât Waṣiyat Abû Ḥanîfah*. Mesir: Mawqî‘ Makḥṭûṭat al-Azhar al-Sharîf, 1421.
- ‘Uwayḍah, Kâmil Muḥammad Muḥammad. *al-Imâm Abû Ḥanîfah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- . *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: University Press.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Târîkh al-Madbâhib al-Fiqhîyah*. Kairo: Maṭba‘at al-Madanî, t.th.