

HADIS-HADIS ANTROPOMORFISME: Analisis terhadap Takwil Ibn Hajar al-'Asqalâni dalam *Fath al-Bârî*

Abdul Hamid Ritonga

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sumatera Utara
DPK STAI-UISU Pematangsiantar
Jl. Sangnawaluh Km. 3.5 Pematangsiantar, 21136
e-mail: abdulhamidritonga52@gmail.com

Abstrak: Dalam sejarah teologi Islam, perbincangan tentang ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW. yang menjelaskan tentang antropomorfisme memiliki sejarah panjang, berawal dari perdebatan antara ahli hadis yang literalis dengan ahli kalam dan Muktazilah yang rasionalis. Tulisan ini mencoba mengelaborasi pendapat Ibn Hajar sebagai ahli hadis dalam memahami hadis yang menyamakan sifat Allah dengan sifat manusia. Dalam upayanya untuk menghindari kemungkinan keliru (*syirk*) dan adanya kesamaan (*tasybih*) Allah dengan makhluk-Nya, Ibn Hajar menafsirkan hadis tersebut dengan metode takwil. Ibn Hajar melakukan penakwilan karena kondisi objektif sosial, politik, dan ajaran teologis yang mengitarinya yang mengharuskannya mendukung ajaran Asy'ariyah. Pada sisi lain, ia ingin menyelamatkan akidah kaum Muslim, khususnya orang awam dari menyerupakan Allah dengan makhluk.

Abstract: Anthropomorphism in Hadith: An Analysis of Ibn Hajar al-'Asqalâni's Ta'wil in *Fath al-Bârî*. In the history of Islamic theology, discussion on Quranic verses and the Prophetic traditions that deal with anthropomorphism has undergone long history starting from heated debate between literal hadith centrists with those of rationalists theologians and the Muktazilah. This essay attempts to elaborate Ibn Hajar's view, as an advocate of tradition, in understanding the hadiths that describe the attributes similar to that of His creatures. In order to avoid potential error and confusion in understanding the attributes of God, Ibn Hajar utilized *ta'wil* method and departed from his root due to socio-political condition and the prevailing theological teachings that led him to support the tenets of Asy'ariyah. Conversely, he was very keen on safeguarding the Muslim's creed from equating God's attributes with His creatures.

Kata Kunci: teologi, hadis, antropomorfisme, takwil, *Fath al-Bârî*

Pendahuluan

Ibn Hajar al-‘Asqalânî yang dikenal sebagai tokoh dalam kajian hadis telah menulis sejumlah buku yang umumnya terkait dengan disiplin ilmu hadis, namun secara insidental juga membahas akidah (teologis). Dari sejumlah karyanya, *Fatḥh al-Bârî* merupakan salah satu yang terdepan dan populer dibaca, ditelaah, dan dikomentari para peminat ilmu-ilmu keislaman. Kitab ini dalam batas tertentu juga membahas tentang ajaran-ajaran teologi Islam.

Sebagai seorang ahli hadis yang bermazhab al-Syâfi‘î, Ibn Hajar al-‘Asqalânî di dalam ranah fikih cenderung kepada pendapat madzhab al-Syâfi‘î, di dalam ranah akidah ia tidak mewarisi tradisi ulama hadis generasi awal dan beberapa abad sebelumnya. Ulama hadis, umumnya para *mukharrij* dan kritikus hadis, adalah berpaham Salaf sebagaimana al-Syâfi‘î sendiri. Sebagai contoh dapat dirujuk ke dalam biografi Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhârî, Muslim, al-Nasâ‘î, al-Baihaqî, Abû Hâtîm, al-Tirmidzî, Abû Dâwûd, dan ulama hadis lainnya dengan karyanya masing-masing.

Dari sejumlah ulama Hadis dikecualikan Ibn Hajar al-‘Asqalânî. Ia cenderung ke dalam mazhab ‘Asy‘ariyyah. Hal itu dapat dilihat di dalam *Fatḥh al-Bârî*. Karya ini sebenarnya adalah sebuah *syarah* terhadap hadis-hadis yang terdapat di dalam *Shahîh al-Bukhârî*. Karena kitab ini sebuah syarah terhadap kumpulan hadis Nabi SAW. yang menjelaskan segala aspek ajaran Islam, maka ia bersinggungan dengan hadis-hadis teologis. Kebersinggungan inilah yang menyebabkan *Fatḥh al-Bârî* merespons hadis tersebut berdasarkan perspektif Kalam yang dianut penulisnya.

Dalam kedudukan *Fatḥh al-Bârî* sebagai kitab *syarah* hadis, maka ada dua faktor yang menjadi catatan terhadapnya. Pertama, *Fatḥh al-Bârî* adalah sebuah kitab *syarah* hadis yang ditulis oleh tokoh yang lebih dikenal sebagai ahli hadis (*muhaddîts*). Umumnya ahli hadis berakidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah*.¹ Namun, Ibn Hajar cenderung menggunakan takwil seperti yang dianut oleh ‘Asy‘ariyyah dan Muktazilah. Ini menyelisihi pemahaman (akidah) yang umum dari ahli hadis. Kedua, kendatipun *Fatḥh al-Bârî* memiliki kecenderungan yang berbeda dalam pemahaman akidah dari tokoh-tokoh hadis generasi Salaf, namun kitab ini mendapat tempat yang luas di kalangan kaum Muslim, tidak terkecuali aliran Ahli Sunnah yang berorientasi Salaf.² Oleh sebab itu, perlu pengkajian tentang kecenderungan paham akidah yang dianut olehnya.

Di antara persoalan yang ditakwilkan Ibn Hajar adalah berkenaan dengan hadis antropomorfisme, yaitu hadis yang terkait dengan konsep ketuhanan, apakah Tuhan yang disebutkan dalam firman Allah dan hadis Nabi-Nya yang memiliki tangan, betis, wajah,

¹Akidah Ahli Hadis adalah Ahli Sunah Waljamaah. Lihat Shâlih Alu al-Syaikh, *Syarh Aqîdah al-Thahawiyah* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 5.

² Lihat misalnya, di dalam tulisan ‘Ali ibn ‘Abdil ‘Azîz ibn ‘Alî al-Syibli, *al-Tanbîh ‘Alâ al-Mukhâlifât al-Aqîdah fî Fatḥh al-Bârî* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 25-27 dan h. 31-33.

mata, bersemayam, turun ke langit dunia, dan lainnya perlu mendapatkan pengalihan makna (takwil) atau tidak agar sesuai dengan konsep teologis yang sudah terbangun dalam sejumlah aliran teologis. Dalam persoalan ini, Ibn Hajar menjadi menarik perhatian karena ia memainkan peran yang banyak dalam kitab *syarah*-nya *Fath al-Bârî*. Sebab, sebagai kitab *syarah* terhadap *Shahîh al-Bukhârî*, mau tidak mau ia harus merespons setiap hadis yang tertera di dalam kitab *Shahîh al-Bukhârî* tersebut. Karena itu, ia harus menjelaskan problematika penelitian sanad dan matan, merespon berbagai persoalan hukum, dan teologis, termasuk hadis antropomorfisme.

Alasan umum yang digunakan oleh ahli kalam ketika menakwilkan antropomorfisme seperti Allah bertangan, berwajah, dan memiliki betis adalah untuk menghindarkan terjadinya antropomorfisme pada sifat dan zat Allah dengan makhluk-Nya. Di sinilah nama dan sifat yang antropomorfisme tersebut dimaknai dengan makna yang layak pada sifat dan Zat Allah.

Dalam sejarah teologi Islam, perbincangan tentang ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW. yang menjelaskan bahwa Tuhan memiliki tangan, betis, wajah, dan bersemayam di atas 'Arasy, memiliki sejarah panjang. Perdebatan tentang hal ini pada awalnya dikenal sebagai perdebatan antara ahli hadis atau ahli sunnah yang literalis dan ahli kalam dan Muktaẓilah yang rasionalis. Namun, belakangan kalangan ahli hadis seperti Ibn Hajar juga menggunakan takwil dalam memahami hadis antropomorfisme tersebut.

Untuk mempertajam ulasan maka kajian terhadap paham teologis dibatasi pada masalah hadis antropomorfisme yang mendapat penakwilan dari Ibn Hajar al-'Asqalânî, hal ini dapat dirumuskan sebagai berikut: Pertama, bagaimanakah pemaknaan hadis antropomorfisme dilakukan Ibn Hajar di dalam kitab *Fath al-Bârî*. Kedua, metode apakah yang digunakan Ibn Hajar di dalam kitab *Fath al-Bârî* dalam memaknai hadis antropomorfisme. Ketiga, apakah yang melatar belakangi Ibn Hajar memaknai hadis antropomorfisme di dalam *Fath al-Bârî* menurut paham 'Asy'ariyah.

Kajian ini merupakan deskriptif analitis dengan menggunakan pendekatan studi naskah terhadap pemikiran seorang tokoh di dalam sebuah kitab. Yakni, sebuah pendekatan penelitian yang mengkaji tentang suatu ajaran teologi, sumber ajaran, dan sistem ajaran tersebut di dalam sebuah naskah, yaitu *Fath al-Bârî*. Kajian ini juga didukung pendekatan sejarah (*historical approach*) karena bersentuhan dengan sejarah masa lalu. Untuk mengumpulkan data yang diperlukan terhadap hadis sifat Allah yang dimaksudkan dalam penelitian ini, maka digunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*), yakni dengan cara meneliti buku karya Ibn Hajar al-'Asqalânî., khususnya *Fath al-Bârî* serta menjadikannya sebagai data primer (data pokok).

Mengenal Ibn Hajar al-'Asqalânî dan Kitab *Fath al-Bârî*

Mengenal Ibn Hajar al-'Asqalânî

Ibn Hajar dilahirkan pada penghujung abad VIII Hijriyah. Ia hidup pada era pemerintahan al-'Asyraf Nâsir al-Dîn Sya'bân II (w. 762 H.1361 M). Al-'Asyraf merupakan penguasa yang kedua puluh dua dari dinasti Mamluk yang berpusat di Mesir.³ Dinasti Mamluk memerintah di Mesir dan Syria antara tahun 648 H/1250M-923 H/1517 M. Kata Mamluk berarti hamba sahaya yang dimiliki. Penyebutan ini memiliki korelasi dengan asal-usul keturunan mereka sebagai hamba sahaya, yaitu ras kulit putih dari bangsa Turki.

Setelah kejatuhan Bagdad pada tahun 656 H.1258 M, banyak pusat-pusat studi dan kajian-kajian ilmu pengetahuan telah dimusnahkan musuh Islam. Namun, dalam hal ini dikecualikan Mesir. Wilayah Afrika yang terdekat dengan Timur Tengah itu, merupakan satu-satunya negara Islam saat itu yang selamat dari serangan musuh. Karena itu, belakangan Mesir muncul sebagai pusat studi terdepan di bidang pendidikan dan kebudayaan.⁴ Pada era inilah Ibn Hajar al-'Asqalânî hidup dan berkiprah.

Di dalam kitab *Raf' al-Ishr*, Ibn Hajar menyebut asal-usul keturunannya dimulai dari ayahnya 'Alî ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alî ibn Aḥmad.⁵ Lebih lengkap lagi, di dalam *'Anbâ' al-Gumar*, ia menyebut ranji silsilahnya yaitu diawali dari ayahnya 'Alî ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alî ibn Aḥmad Ibn Maḥmûd ibn Aḥmad ibn Hajar.⁶ Ibunya adalah Tujjâr binti Muḥammad ibn Ibrâhîm al-Ziftâwî. Di dalam sejumlah karya, Ibn Hajar sering menisbatkan dengan al-Kinânî ketika menyebut nama dan keturunannya. Ini mengindikasikan bahwa Ibn Hajar berasal dari keturunan Kinan salah satu asal usul Arab. Hal tersebut dapat dilihat di dalam tulisan 'Abd al-Ra'uf al-Manâwî ketika mensyarahkan *Nukhbah al-Fikr* karya Ibn Hajar.⁷

Dari sudut bahasa, 'Asqalân bermakna bagian tertinggi di kepala.⁸ Karena itu, penisbatan 'Asqalânî pada nama Ibn Hajar menunjukkan asal-usul daerah keturunannya yang bermukim di dataran tinggi. 'Asqalân merupakan nama satu daerah yang terletak di tepi pantai di antara Gaza dan Bayt Jibrin. Kawasan ini dahulunya terletak di bagian dataran tertinggi Syam dan Syria, namun sekarang berada di dalam wilayah Palestina.⁹

³Abû al-Fadhl, *Diwân Ibn Hajar al-'Asqalânî* (Beirut: Dâ'irah al-Ma'ârif al-'Usmâniyyah, 1962), h. 6.

⁴*Ibid.*

⁵Ibn Hajar, *Raf' al-'Ishr 'an Qudhah Mishr* (Qaherah: al-Matba'ah al-Âmiriyyah, t.t.), h. 15.

⁶Ibn Hajar, *'Anbâ' al-Gumar* (al-Maktabah al-Syâmilah, t.t.), h. 1-3.

⁷'Abd al-Ra'uf al-Manâwî, *al-Yawâqit wa al-Durar fî Syarh Nukhbah Ibn Hajar* (al-Maktabah al-Syamilah, t.t.), h. 2.

⁸Yâqût Hamâwî ibn 'Abdillâh, *Mu'jam al-Buldân* (Beirut: Dâr Ihya' Turasy al-'Arabî, 1979), Juz. IV, h. 122

⁹*Ibid.*

Ini menunjukkan bahwa keturunan Ibn Hajar berasal dari 'Asqalân di Palestina, namun ia tidak lahir di sana karena keluarganya pindah ke Mesir.

Ibn Hajar dilahirkan pada Sya'ban 773 H. di wilayah yang terletak di tepi Sungai Nil, yaitu berdekatan dengan Dâr al-Nahâs di Kairo. Al-Syaukânî berpendapat bahwa Ibn Hajar dilahirkan pada 2 Sya'ban 773 H.¹⁰ Sementara itu, al-Suyûthi dan Ibn al-'Imîd al-Hanbali berpendapat bahwa Ibn Hajar telah dilahirkan pada 12 Sya'ban 773 H.¹¹ Adapun Ibn Tagribardî berpendapat bahwa Ibn Hajar dilahirkan pada 22 Sya'ban 773 H. Al-Sakhâwî mengatakan bahwa tahun dan waktu kelahiran gurunya tersebut tanggal 12 Sya'ban 773.¹² Perselisihan pendapat para ulama adalah menentukan angka 2, 12, dan 22 Sya'ban sebagai tanggal kelahiran Ibn Hajar. Namun demikian, ulama sepakat menentukan tahun 773 H. sebagai tahun kelahiran Ibn Hajar.

Ketika berusia 5 tahun, ia mengawali pendidikannya dengan mempelajari membaca dan menghafal al-Qur'an. Ini merupakan kebiasaan yang terjadi di Dunia Islam pada masa itu. Setelah berusia 6 tahun ia memasuki maktab dan mempelajari dasar-dasar ilmu fikih secara khusus dengan Ibn 'Utrusy (w. 784 H.).¹³ Dalam usia 9 tahun ia telah membaca kitab *matan* dan mampu menghafal al-Qur'an di bawah bimbingan Shadr al-Dîn al-Suftî (w. 845 H.).

Memasuki usia 12 tahun, al-Kharrubî membawa Ibn Hajar ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji, yaitu pada tahun 784 H. Al-Kharrubî adalah pengasuh Ibn Hajar. Setelah melaksanakan ibadah haji, mereka tidak langsung kembali ke Mesir, namun menetap di Tanah Suci selama dua tahun. Dalam rentang waktu itu, Ibn Hajar berguru kepada Syaikh Afif al-Dîn al-Nishawarî (w. 790 H) yang mengajarnya kitab *Shahîh al-Bukhârî*.¹⁴ Setelah berlalunya dua tahun, Ibn Hajar dan al-Kharrubî kembali ke Mesir dengan membawa ilmu dan pengalaman belajar di Tanah Suci. Setahun setelah kembalinya dari Makkah al-Kharrubî meninggal dunia. Hal ini menyebabkan terhentinya pendidikan Ibn Hajar selama tiga tahun. Pada tahun 790 H., Ibn Hajar melanjutkan pendidikannya yang terputus itu. Dalam rentang waktu selanjutnya, ia diasuh Muhammad al-Qathân al-Mishrî (w. 830 H.). Di bawah bimbingan Muhammad al-Qathan, Ibn Hajar mempelajari asas-asas ilmu Usul Fikih, ilmu bahasa dan ilmu hisab. Ketika berusia 19 tahun, Ibn Hajar mendalami ilmu kesusastraan dan menghasilkan satu antologi, yaitu *Diwân Ibn Hajar*.¹⁵

Ketika mencapai usia 23 tahun (795 H.), Ibn Hajar telah menjadi sarjana di dalam

¹⁰Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min al-Ushûl* (Riyadh: Dâr al-Fadhîlah, 2000) h. 88.

¹¹Al-Suyûthi, *Tadrîb al-Rawî fi Syarh Taqrîb al-Nawawî* (Madinah al-Munawarah: Maktabah al-Ilmiyyah, t.t.) h. 130.

¹²Al-Sakhâwî, *al-Daw' al-Lâmi'* (al-Maktabah al-Syamilah, t.t.) Juz X, h. 458.

¹³*Ibid.*, h.22

¹⁴*Ibid.*, h.19

¹⁵*Ibid.*

Ilmu Fikih, Mantik, Filsafat, kesusasteraan, Hisab, Retorika, Bahasa, Khath, dan ilmu yang berkaitan dengan kamus.¹⁶ Al-Sakhâwî mengatakan bahwa awal dari puncak pendidikan Ibn Hajar terjadi pada tahun 796 H., yaitu ketika ia berguru kepada Zain al-Dîn al-'Irâqî (w. 806 H.) salah seorang ulama tersohor sebagai ahli hadis pada zamannya. Selama 10 tahun belajar dengan al-'Irâqî dalam bidang tersebut akhirnya telah mengantarkannya sebagai seorang tokoh dan ilmuan di bidang ini.¹⁷

Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Sakhâwî bahwa Ibn Hajar telah menulis karya ilmiah dalam jumlah yang banyak. Sukar untuk menyebutkan semua karya itu disebabkan belum ada upaya khusus yang dilakukan setelah kewafatannya. Namun, dengan kerja keras al-Sakhâwî sebagian dari karya tersebut telah ditemukan dan dicatatkan di dalam biografi Ibn Hajar. Saat ini sebagian dari karya Ibn Hajar tersebut telah dicetak dalam bentuk buku dan yang lainnya masih dalam bentuk manuskrip. Berikut ini dinukilkan sejumlah karya Ibn Hajar tersebut yang mencakup beberapa disiplin ilmu seperti Hadis, Tafsir, Kesusasteraan Arab, dan Sejarah:¹⁸ *al-Durar al-Kâminah fî 'Āyan al-Mi'ah al-Tamimah*, *Lisân al-Mîzân*, *al-Aḥkâm li Bayân mâ fî al-Qur'an min al-Aḥkâm*, *Diwân Syâ'ir*, *al-Kâfî al-Syâfî fî Takhrîj al-Hadîts al-Kasyf*, *Zail al-Durar al-Kâminah*, *al-Alqâb al-Ruwât*, *Taqrîb al-Tahzîb*, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Asma' al-Shahâbah*, *Tahzîb al-Tahzîb*, *Tajîl al-Manfa'ah bi-Zawâ'id Rijâl al-'Aimmah al-Arba'ah*, *Ta'rîf ahl al-Taqdîs*, *Bulûgh al-Marâm min Adillah al-Aḥkâm*, *al-Majma' al-Mu'assis bi al-Mu'jam al-Mufahras*, *Tuhfat Ahl al-Hadîs an Syuyûkh al-Hadîs*, *Nuzhah al-Nazhr fî Taudhih Nukhbah al-Fikr*, *al-Majâlis*, *al-Qaul al-Musyaddad fî al-Zab'an Musnad al-Imâm Ahmad*, *Diwân Khutb*, *Tasdîd al-Qaus fî Mukhtashar al-Firdaus li al-Dubli*, *Tabsyîr al-Muntahah fî Tahrîr al-Mustahah*, *Raf' al-'Ishr'an Qudhât Mishr*, *Anbâ' al-Gumar bi Anbâ' al-'Umr*, *Ithâf al-Mahârah bi Athrâf al-Isyrâh*, *al-'Ilâm fî man Wallâ Mishr fî al-Islâm*, *Nuzhah al-Albâb fî al-Alqâb*, *al-Dibâjah*, *Muqaddimah Fath al-Bârî fî Syarḥ Shahîḥ al-Bukhârî*, *al-Talkhîsh al-Habîr fî Takhrîj Ahâdis al-Rafi' al-Kabîr*, dan *Ta'liq al-Ta'liq*.

Mengenal Kitab Fath al-Bârî

Kitab *Fath al-Bârî fî Syarḥ Shahîḥ al-Bukhârî* () adalah kitab *syarah* hadis yang paling dihargai masyarakat Sunni karena keluasan dan ketajaman pembahasannya. Kitab ini merupakan penjelasan dan komentar terhadap *Shahîḥ al-Bukhârî* yang ditulis oleh Imam al-Bukhârî. Oleh Ibn Hajar dilaporkan bahwa penulisan kitab *syarah* ini memakan waktu sekitar 26 tahun, yaitu sejak tahun 817 H. hingga tahun 842 H.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*, h. 20

¹⁸Khair al-Dîn Ziriklî, *Al-'Ilâm, Qâmus Tarâjum Li asyhur al-Rijâl wa al-Nisâ min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyriqîn*, Juz I (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malayin, 1974), h. 178; B. Lewis, V.L Menage, C.H Pellat and J. Schact, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. III (London: 1986), h. 778.

‘Abd al-Hayy ibn’ Abd al-Kabîr al-Kathani berkomentar, “Ibn Khaldûn mengatakan bahwa penjelasan dari *Shahîh al-Bukhârî*. merupakan utang kaum Muslim, namun utang itu telah dibayar Ibn Hajar.¹⁹ Oleh sebab itu, disarankan kepada Muḥammad ibn ‘Ali al-Syaukani untuk menulis syarah terhadap *al-Jami ‘al-Shahîh* karya al- Bukhârî tersebut, maka al-Syaukani menjawab, “Tidak ada “*hijrah*” setelah “*al-Fath*,” merujuk *Fath al-Bârî*.”²⁰ Ini menunjukkan apresiasi yang tinggi terhadap karya ini. Hal ini juga dikutip oleh Syaikh ‘Alî Ibn ‘Abd al-‘Azîz ‘Alî al-Syiblî.

‘Abd al-Ḥakim Murad mengatakan dalam pengantar terhadap sebuah buku kecil tentang terjemah *Shahîh al-Bukhârî* bahwa pentingnya literatur *Shahîh al-Bukhârî* dapat diukur dengan fakta bahwa setidaknya ada tujuh puluh komentar yang telah ditulis ulama terhadap *Shahîh al-Bukhârî*, namun yang paling terkenal adalah *Fath al-Bârî* oleh Imam Ibn Hajar al-‘Asqalânî. Ia mengatakan bahwa *Fath al-Bârî* merupakan sebuah karya yang luar biasa baik ditinjau dari *genre* maupun dari hal lainnya. Di dalam kitab *Fath al-Bârî* ditemukan cakupan uraian yang lengkap terhadap hadis-hadis al-Bukhârî, penguasaannya atas ilmu-ilmu bahasa Arab, kepiawaiannya dalam menarik sejumlah manfaat (*fawa'id*) dari hadis-hadis al-Bukhârî, dan keterampilannya dalam menyelesaikan berbagai pertentangan yang ada.

Dalam kaitan apresiasi di atas, ‘Abd al-Khauili menyatakan bahwa *Fath al-Bârî* karya Ibn Hajar telah menenggelamkan banyak karya syarah hadis yang lain yang menguraikan hadis-hadis yang ada di dalam *Shahîh al-Bukhârî*.²¹ Kendatipun banyak sarjana Islam dari berbagai penjuru dunia mencoba untuk membuat satu karya yang komprehensif terhadap *Shahîh Bukhârî* namun mereka tidak berhasil mencapai apa yang dihasilkan oleh Ibn Hajar. Upaya untuk mensyarahkan *Shahîh al-Bukhârî* tersebut telah dimulai sejak pertengahan abad keempat Hijriyah. Namun demikian, sebagaimana yang dikatakan Ibn Khaldûn, karya-karya yang dihasilkan hingga penghujung suku abad ke-8 H. itu kurang memadai.

Ketika menulis *Fath al-Bârî*, Ibn Hajar menulisnya setiap hari sedikit demi sedikit secara gradual. Setelah itu ia menyerahkan tulisannya kepada anak-anak muridnya untuk disalin. Satu kali dalam seminggu Ibn Hajar melakukan diskusi di seputar tulisannya tersebut. Di sini terjadilah dialog dengan Ibn Hajar, khususnya kasus-kasus yang samar dan pelik dengan para muridnya. Dari diskusi itu Ibn Hajar melakukan perbaikan, pengurangan, dan penambahan.²²

Dalam *Fath al-Bârî*, Ibn Hajar mengawali uraiannya dengan melaporkan *isnad* dari 4 orang yang menyimak *Shahîh al-Bukhârî*, dan sekaligus merupakan pengikut Bukhârî

¹⁹Penjelasan ini dapat dilihat secara langsung di dalam karya Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Jayl, t.t.), h. 1142.

²⁰*Ibid*, h. 322-3.

²¹Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 42.

²²Al-Sakhâwî, *al-Jawâhir wa al-Durar, fî Tarjamah Syaikh al-Islâm Ibn Hajar al-‘Asqalânî*, Cet. 2. Qâhirah: Majlis al-‘Alâ li al-Syû‘un al-Islâmiyyah, t.t. , 158.

yang telah membaca kitab *Shahîh* bersama dengan Bukhârî dan telah menyalin kitab ini, yaitu Hammâd ibn Syâkîr al-Nasawî (w. 290 H/902 M), Ibrâhîm ibn Ma'qal al-Nasafî (w. 295 H/907 M), Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Yûsuf ibn Matar al-Firabrî (w. 320 H/ 932 M), dan Abû Talḥah Mansûr ibn Muhammad ibn 'Alai ibn Qarina al-Bazdâwî (w.329 H/ 940 M).²³ Kitab ini diawali dengan mengetengahkan hadis, baru menjelaskan riwayat dan jalur sanad. Setelah itu menjelaskan kata-kata yang perlu penjelasan, dan diakhiri dengan syarah atau penjelasan hadis.

Memahami Hadis Antropomorfisme

Antropomorfisme berasal dari bahasa Yunani, yaitu kombinasi dari kata *anthropos* (manusia) dan *morphe* (bentuk). Kata ini (*morphe*) dipahami sebagai atribut dan karakteristik manusia yang diasumsikan (hanya milik manusia) dengan hewan, *non-makhluk hidup*, fenomena, benda atau konsep abstrak, seperti organisasi, komunitas, pemerintah dan lainnya seperti roh dan dewa. Dengan demikian, antropomorfisme adalah *metafora* (majaz) yang menjadi atribut dan karakteristik manusia kepada *entitas* selain manusia.

Di dalam ajaran Islam, antropomorfisme, diidentikkan dengan “*tasybîh*” atau “*tajassum*”, sebagaimana yang terlihat pada tulisan Harun Nasution ketika membahas tentang sifat-sifat jasmani bagi Allah yang tertera di dalam al-Qur'an dan Hadis.²⁴ *Tasybîh* berarti menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Dalam pengertian teologis, *tasybîh* berarti penyerupaan Allah dengan manusia dalam bentuk dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan *tajassum* berarti penggambaran kebertubuhan Allah seperti yang terdapat pada manusia. Hal tersebut sebagaimana yang terlihat di dalam definisi berikut, “*Tasybîh adalah penggambaran tuhan dengan manusia, baik pada zat maupun pada sifatnya. Musyabbihah adalah kelompok yang menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya dan menyamakan-Nya dengan yang baharu.*”

Pada substansinya, *tajassum* dalam teologi Islam semakna dengan *tasybîh*, yaitu menyerupakan Tuhan dengan makhluk. Sebab, pada *tajassum* ditemukan adanya keyakinan bahwa Tuhan memiliki jasad atau anggota tubuh sebagaimana manusia. Hal ini sesuai dengan yang disebutkan oleh al- Syahrastani sebagai berikut,

“Demikianlah! sesungguhnya menyerupakan Tuhan dengan makhluk adalah menjadikannya setara di dalam bentuk dan keadaannya, demikian pula bahwa makhluk memiliki *jism* (tubuh), maka Tuhan juga memiliki *jism* dan memiliki sifat *jismiyah* (*jismiyah*). Karena makhluk membutuhkan ruang untuk *jism*-nya maka kelompok *Musyabbihah* pun menetapkan *jism* bagi Allah dengan ukuran tertentu dan juga memberikan batasan tempatnya. Oleh sebab itu, *tajsim* di sini adalah konklusi dari *tasybîh*. Sungguh, mereka

²³Ibn Hajar, *Fatḥh al-Bârî*, Juz I (Kairo: Dâr al-Fikr, 1383 H.), h. 2-3.

²⁴Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 137-139.

menggunakan kedua istilah ini dalam satu standar (makna) dan menetapkan keduanya dalam makna yang identik.”²⁵

Jika antropomorfisme dipahami sebagai *tasybîh* dalam definisi di atas, maka seluruh *mainstream* aliran teologi Islam yang tergolong ke dalam Ahli Sunnah, tentu akan menolaknya. Sebab hal itu akan bertentangan dengan ajaran al-Qur’an dan Sunnah itu sendiri. Penggambaran dan tindakan mempersamakan Tuhan dengan manusia, baik pada zat maupun pada sifat-Nya merupakan kemusyrikan. Di dalam al-Qur’an dengan tegas dikatakan bahwa tidak ada sesuatu apapun yang sama dengan Allah. Karena itu, penggunaan *term* Antropomorfisme dalam ajaran Islam tanpa penjelasan yang khusus tentu tidak dapat diterima dari *mainstream* Ummat Islam.

Menurut Ibn ‘Usaimin *tasybîh* ada tiga tingkatan. Pertama, *tasybîh kâmil*, semakna dengan *tamsîl*, yaitu menyerupakan Allah dengan makhluk. Misalnya, seseorang berkata, “Tangan-Nya sama seperti dengan tanganku,” sebagaimana yang dilakukan kelompok *mujassimah* dan kelompok-kelompok yang sepaham dengan mereka. Ini merupakan *tasybîh kâmil* (penyerupaan yang sempurna), yaitu penyerupaan *kaifiyat* (cara) dan makna sekaligus antara Tuhan dan makhluk-Nya. Pendapat ini dikafirkan oleh Ahli Sunah.²⁶

Kedua, *tasybîh* pada sebagian sifat, yaitu tidak menyamakan Allah pada *kaifiyat* (cara) dari sifat itu, namun penyerupaan hanya pada makna semata. Seperti ungkapan seseorang, “Kami tidak mengetahui bagaimana *kaifiyat* sifat Allah, namun makna sifat yang ada pada Allah tersebut ditemukan pengertiannya pada makhluk.” Dengan demikian, sifat itu ditemukan pada Allah dan ditemukan juga pada makhluk-Nya. Misalnya, Allah memiliki sifat *sama’* (mendengar), makhluk juga memiliki sifat *sama’* (mendengar). Namun demikian tidak sama sifat *sama’* bagi Allah dengan *sama’* bagi makhluk. Allah memiliki sifat kesempurnaan dalam *sama’* tanpa sedikit pun ada kekurangan, sementara makhluk tidak memiliki kesempurnaan dalam sifatnya. Kesamaan di sini hanya pada pengertian (makna) semata tidak pada *kaifiyat* dan kesempurnaan. Oleh sebab itu, sifat *sama’* Allah tidak bisa disamakan dengan sifat *sama’* makhluk. Di sini, konsep-konsep tentang sifat Allah dipahami dari makna sifat yang ada pada manusia dengan catatan adanya ketidaksamaan. Memahami Allah, mau tidak mau, ditempatkan dalam makna “keserupaan pada makna” dan “ketakterbandingan pada *kaifiyat* dan hakikat” sekaligus.²⁷

Ketiga, *tasybîh* makhluk dengan Allah, yaitu menyerupakan makhluk dengan Allah. Maksudnya, menetapkan bagi makhluk adanya satu sifat atau beberapa sifat yang seyogianya hanya ada pada Allah. Misalnya, Allah memiliki sifat *‘alim al-ghaib* (mengetahui sesuatu yang gaib), lalu seseorang mengatakan bahwa dia mengetahui masalah-masalah yang

²⁵Lihat al-Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl* (t.t.p.: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 105.

²⁶ Shalîh Ibn ‘Abd al-‘Azîz Alu al-Syaikh, *Ittihaf al-Sa‘il bima fî al-Thâhawiyah min Masâ’il*, Juz I (al-Maktabah al-Syâmilah, t.t.), h. 168.

²⁷*Ibid.*

gaib. Padahal sifat ini hanya ada pada Allah sebagaimana yang difirmankan-Nya di dalam surah al-Naml/27: 65,

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ...

Penyifatan makhluk dengan sifat-sifat yang hanya dimiliki Allah ditentang oleh Ahli Sunah karena hal itu menyelisih tunjukan al-Qur'an dan Sunnah serta tidak sesuai dengan kenyataannya.²⁸

Berdasarkan penjelasan di atas, maka makna antropomorfisme di dalam tulisan ini memiliki makna khas, yaitu mengacu kepada makna *tasybîh* pada bagian kedua dari pembagian yang dilakukan oleh Syaikh Ibn 'Usaimin. Karena itu, antropomorfisme yang dimaksudkan adalah *tasybîh* pada makna tetapi tidak pada *kaiifyat* sifat tersebut. Berdasarkan hal ini, maka hadis-hadis antropomorfisme dipahami sebagai hadis-hadis yang menggambarkan sifat-sifat Allah yang maknanya ditemukan juga ada pada makhluk-Nya, namun berbeda pada *kaiifyat* dan kesempurnaannya.

Analisis terhadap Pemahaman Ibn Hajar al-'Asqalânî terhadap Antropomorfisme dalam Hadis

Ditemukan bahwa Ibn Hajar al-'Asqalânî memiliki kecenderungan yang kuat untuk memberikan pemaknaan terhadap hadis antropomorfisme di luar makna literal redaksi hadis tersebut. Pemaknaan seperti ini dikenal dengan metode takwil. Dalam metode ini ditemukan pemaknaan di luar makna asal suatu kata atau redaksi agar sesuai dengan sesuatu yang dipahami atau diyakini oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî. Kajian terhadap takwil atas hadis antropomorfisme tersebut memiliki korelasi dengan pembahasan lainnya, khususnya tentang *al-muḥkam wa al-mutasyâbbih* pada satu sisi dan *al-ḥaqîqah wa al-majâz* pada sisi yang lain. Dalam pembahasan *al-muḥkam wa al-mutasyâbbih* dijumpai suatu kenyataan bahwa betapa dalam sumber teologi Islam, al-Qur'an dan hadis ada lafal dan redaksi yang mudah untuk dipahami dan ada lafal yang sukar untuk dipahami dan sukar diberikan pemaknaan sehingga membutuhkan penakwilan. Dalam pembahasan *al-ḥaqîqah wa al-majâz* ditemukan suatu lafal atau redaksi yang memiliki makna literal dan makna *metaforis* yang membutuhkan penjelasan atau penakwilan. Dua rumpun pembahasan ini akan dijadikan landasan pemahaman untuk memahami metode takwil Ibn Hajar al-'Asqalânî.

Aplikasi Takwil dalam Hadis Antropomorfisme

Ibn Hajar al-'Asqalânî melakukan takwil terhadap nash-nash yang terdapat di dalam hadis Rasul SAW., yang ditemukan di dalam *Shahîḥ al-Bukhârî*. hadis yang dimaksud adalah

²⁸*Ibid.*

hadis yang terkait dengan penggambaran Allah dengan jasmani atau sifat-sifat manusia yang tidak layak bagi Allah atau yang akan memberikan kesan kesamaan dan keserupaan dengan makhluk-Nya. Hadis yang mengindikasikan kesamaan dan keserupaan tersebut dipahami dalam kajian ini sebagai bagian Antropomorfisme sebagaimana yang telah dijelaskan.

Di dalam *Fatḥ al-Bârî*, Ibn Hajar al-‘Asqalânî, menukil pendapat Ibn Bathâl menegaskan bahwa sifat-sifat Allah dapat diklasifikasikan ke dalam tiga klasifikasi. Pertama, Sifat zat, yaitu zat Allah ‘*Azzâ wa Jallâ*, seperti *qudrah*, dan *irâdah*. Kedua, Sifat *qâ’imat bih*, yaitu sifat yang berdiri (eksis) pada zat Allah, seperti sifat *hayâh* (hidup). Ketiga, Sifat *fi’liyah*, yaitu sifat yang dihubungkan dengan perbuatan Allah, seperti sifat *khâliq* (menciptakan). Lebih jauh masalah ini dijelaskan sebagai berikut:

“Nama-nama Allah Ta‘ala mencakup tiga bagian. Pertama, dikembalikan kepada zat-Nya, yaitu Allah. Kedua, dikembalikan kepada sifat yang ada (berdiri) pada-Nya. ketiga, dikembalikan kepada perbuatannya, seperti sifat *al-Khâliq*. Cara untuk menetapkannya adalah berdasarkan nash (*sam’*). Perbedaan di antara sifat-sifat zat dengan sifat-sifat perbuatan adalah di mana sifat-sifat zat tersebut ada (berdiri) pada zat Allah, sementara sifat-sifat perbuatan itu eksis disebabkan oleh adanya sifat *qudrah* Allah, dan adanya objek [sifat perbuatan itu] disebabkan sifat *irâdah* Allah ‘*Azzâ wa Jallâ*.”²⁹

Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalânî menggunakan term “zat” kepada Allah dilegitimasi oleh Sunnah. Hal itu terbukti ditemukan riwayat yang menggunakan term ini di dalam *Shahîh al-Bukhârî* pada bab *Mâ Yudzkaru fî al-Dzâti, wa al-Nu‘ûti, wa Asâmillah*. Redaksi hadisnya adalah:

Namun zat di sini bermakna *al-nafs*, yaitu diri Allah itu sendiri. Walau demikian,

²⁹Ibn Hajar, *Fatḥ al-Bârî*, Juz XX, h. 477.

³⁰Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz XXII, (Beirut: Dâr Kutub ‘Ilmiyah, 1974), h. 405.

zat Allah tidaklah sama dengan zat makhluk serta ditemukan larangan untuk memikirkan bagaimana hakikat dan keberadaan zat Allah.³¹

Dalam konteks sifat-sifat Allah, Ibn Hajar al-‘Asqalânî mengutip pendapat Ibn Daqîq al-‘îd, yang menegaskan bahwa sifat-sifat problematik (*musykilah*) bagi Allah yang dijelaskan di dalam nash al-Qur’an dan Sunnah adalah hakikat (*al-ḥaqîqah*) dan benar sesuai dengan makna yang dikehendaki oleh Allah. Karena itu, tidak diperkenankan melakukan takwil yang serampangan dan jauh dari makna yang dipakai di dalam bahasa Arab. Namun, jika perpalingan makna itu (takwil) masih dalam cakupan yang dilegitimasi dalam bahasa Arab, maka hal itu diperkenankan. Takwil seperti ini disebut sebagai takwil *qarib*. Sementara sifat-sifat yang tidak dapat dilakukan dalam cakupan takwil *qarib*, maka harus dilakukan *tawaqquf* dan membenarkan sifat-sifat tersebut dengan pen-*tanzih*-an (mensucikan Allah dari sifat kekurangan dan kesamaan dengan makhluk).³² Walau demikian, hampir tidak ditemukan di dalam *Fatḥh al-Bârî*, sifat problematik (*musykilah*) yang terkait dengan Antropomorfisme tanpa penakwilan dari Ibn Hajar al-‘Asqalânî.

Di dalam *Fatḥh al-Bârî* dikemukakan pula bahwa sifat-sifat yang mengindikasikan makna lahir (*zâhir*) yang dapat dipahami (*mafḥûm*) berdasarkan percakapan orang Arab (*takhâtub al-‘Arab*), maka makna nash tersebut diarahkan dan dipahami sesuai dengan percakapan orang Arab tersebut. Misalnya, firman Allah:

Supaya jangan ada orang yang mengatakan: “Amat besar penyesalanku atas kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) terhadap Allah, sedang aku sungguh-sungguh termasuk orang-orang yang memperolok-olokkan (agama Allah). (QS. al-Zumar/39: 56)

Dalam ayat ini, kata “*Fî janbillâh*” secara literal bermakna di sisi Allah, namun dalam percakapan orang Arab, lafal itu dipergunakan juga sebagai kata pinjaman untuk makna hak Allah sebagaimana yang dikatakan Ibn Hajar al-‘Asqalânî berikut ini, “*Sesungguhnya yang dimaksud dengan ayat tersebut (‘ala janbillâh) dalam pemakaian mereka (orang Arab) yang masyhur adalah hak Allah.*”³³

Upaya penakwilan yang dilakukan Ibn Hajar al-‘Asqalânî terhadap hadis antropomorfisme, sebagaimana yang telah disinggung, karena alasan teologis. Menurutnya, Allah tidak mungkin sama dengan baharu (makhluk). Nash dengan tegas mengatakan

³¹Ibn Hajar al-‘Asqalânî, Juz XX, h. 477. Ibn Hajar al-‘Asqalânî mendukung pendapatnya tersebut dengan mengutip riwayat *mauquf* dari Ibn ‘Abbas:

Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fatḥh al-Bârî*, Juz XX, h. 477.

³²*Ibid.*, Juz XX, h. 477.

³³*Ibid.*, Juz XIII, h. 383.

bahwa Allah tidak memiliki kesamaan dengan sesuatu apa pun, “*laisa kamitslihi syai’*.” Redaksi ayatnya:

Sebagai contoh, hadis tentang *yad* yang ditemukan di dalam *Shahîh al-Bukhârî* berikut ini harus mendapat interpretasi:

Kata tangan (*al-yad*) di sini yang disandarkan kepada Allah, tidaklah dimaksud sebagai tangan dalam bentuk anggota tubuh (*jârihah*). Sebab tangan dalam makna hakiki adalah *jârihah* (anggota tubuh) yang ditemukan pada makhluk. Karena itu, maka *jârihah* yang dikehendaki di dalam nash tentu bukan dalam makna anggota tubuh sebagaimana pada makhluk.

Penolakan adanya *jârihah* pada zat Allah, menurut Ibn Hajar al-‘Asqalânî, merupakan pendapat Ahli Sunah Wal jamaah. Ahli Sunah beriman seraya mengakui terhadap sifat-sifat Allah yang bersumber dari penjelasan nash. Namun sebagian kelompok melakukan sikap *tawaqquf* (berhenti), yaitu tidak melakukan takwil karena khawatir hal itu akan menolak apa yang dikehendaki nash, sebagian lagi melakukan penakwilan untuk menyelamatkan manusia dari *tasybîh* (menyerupakan Allah dengan makhluk), dan sebagian lagi membawakan setiap lafal dari nash sesuai dengan makna lahirnya.³⁵

Sebenarnya, penggolongan tiga pendapat di atas ke dalam Ahli Sunah dan Salaf mendapat kritikan dari sejumlah ulama. Salah seorang di antaranya adalah ‘Ali ibn ‘Abd al-‘Azîz ibn ‘Ali al-Syibli. Menurutnya, baik pendapat yang melakukan takwil maupun pendapat yang menyerahkan sepenuhnya makna sifat-sifat problematik (*musykilah*) tersebut adalah kelompok ‘Asy’ariyyah dan Mâturidiyyah. Dari golongan salaf menetapkan dua tangan bagi Allah secara hakiki sesuai dengan sifat-sifat yang layak bagi Allah tanpa memberikan bagaimana caranya dan bentuknya (*ghair takyîf*), tanpa memberikan pemisalan dan kesamaan dengan makhluk (*ghair tamtsîl*), tanpa memalingkan maknanya (*ghair*

³⁴ *Ibid.*, Juz III, h.14.

³⁵ Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Hady al-Sâri, Muqaddimah Fathî al-Bârî* (Kairo: Dâr al-Fikr, 1383 H), h. 219.

tahrîf), dan tanpa membatalkan sifat tersebut bagi Allah (*ghair ta'thîl*).³⁶ Oleh sebab itu, penakwilan yang dilakukan kepada sifat-sifat Allah merupakan penolakan terhadap adanya sifat tersebut bagi Allah.³⁷

Keberadaan Ibn Hajar al-'Asqalânî yang memasukkan kelompok *mu'awwil* (yang melakukan takwil) ke dalam Ahli Sunah dan Salaf *al-Ummah*, bukanlah tanpa alasan. Dalam satu riwayat disebutkan bahwa Ibn Mas'ud, salah seorang sahabat Nabi SAW., pernah melakukan takwil ketika menafsirkan kata *yad* di dalam hadis sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî berikut ini, "*Ungkapannya, "Ia berkata", artinya Ibn Mas'ud. Dimaksud dengan tangan di sini adalah qudrah (kekuasaan).*"³⁸

Ungkapan Ibn Mas'ud ini terkait dengan penafsirannya terhadap hadis Nabi SAW., yang menggunakan redaksi, "*walladzi nafsî biyadih.*" Oleh sebab itu, sejak generasi Salaf telah terjadi penakwilan terhadap sifat-sifat antropomorfisme bagi sifat-sifat Allah. Namun demikian, tidak diketahui kualitas riwayat ini. Ibn Hajar sendiri tidak menjelaskannya. Demikian, juga ditemukan riwayat yang melakukan *tafwîdh* (menyerahkan makna lafal sepenuhnya kepada Allah) dari generasi Salaf, yaitu membenarkan dan beriman kepada sifat-sifat Allah yang disebutkan di dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan menyerahkan hakikat dari makna ayat tersebut kepada Allah.

Selain menolak adanya *jârihah* sebagai Antropomorfisme bagi Allah, Ibn Hajar al-'Asqalânî juga mengukuhkan keberadaan takwil sebagai metode untuk menyelamatkan makna kata atau redaksi dari penyerupaan (*tamtsîl*) kepada Allah. Penggunaan makna di luar makna lahir suatu lafal ditemukan secara mapan di dalam tradisi Arab, yaitu dengan merujuk kepada pembagian lafal atas hakikat (*al-haqîqah*) majaz (*al-majâz*) dengan segala bentuknya, termasuk *isti'ârah* (kata pinjaman). Ibn Hajar al-'Asqalânî menekankan bahwa mustahil Allah memiliki anggota tubuh (*jârihah*). Karena itu, dalam kasus seperti ini (antropomorfisme bagi Allah), maka harus dilakukan takwil untuk menghindarkan kekacauan dalam paham teologis. Karena itu pula, apa pun dari anggota tubuh yang dinisbatkan kepada Allah harus dilihat di luar makna hakikatnya. Sebab makna hakikat akan membawa penyerupaan Allah terhadap makhluk-Nya. Dengan demikian, harus dilakukan pencarian makna metaforisnya (*majâz*) agar kata atau redaksi dapat dipahami dengan baik dan benar.

Ibn Hajar al-'Asqalânî mengemukakan sejumlah contoh kasus lainnya, misalnya kata *ishbi'ain* dan *ashâbi'al-Rahmân*" di dalam hadis ditakwil sebagai *al-qudrah* (kekuasaan Allah):

³⁶Al-Syibli, *al-Tanbîh 'alâ al-Mukhâlifat al-Aqîdah*, h 12.

³⁷*Ibid.*

³⁸Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, Juz I, h. 352.

Dalam hal ini, kelihatannya Ibn Hajar tidak mengikut ulama hadis Syâfi'iyah sebelumnya, yaitu Imam al-Nawawî. Sebagaimana yang dijelaskan sendiri olehnya, Imam Nawawî tidak melakukan takwil ketika menjelaskan hadis *al-Ishbi'*. Al-Nawawî hanya mewajibkan untuk mengiktikadkan kesucian Allah (*tanzîh*) dari segala kekurangan adalah lebih utama. al-Nawawî memberikan kaedah dalam hal ini, “*Setiap apapun yang mengantarkan kekurangan [pada zat Allah] dari literalitas redaksi tersebut maka makna literal itu bukanlah makna yang dikehendaki.*”⁴⁰

Penggunaan takwil juga ditemukan ketika Ibn Hajar al-'Asqalânî menjelaskan makna *li wajhillâh*:

Di dalam beberapa kesempatan yang terkait dengan redaksi *wajh Allah*, ia takwil dengan *li ajlillâh* (karena Allah), redaksinya:

Dalam kesempatan yang lain Ibn Hajar menakwilkannya dengan makna *li tsawâbillâh* (untuk mendapatkan pahala dari Allah),⁴³ *li ridhallâh* (untuk mendapatkan ridhâ Allah). Karena itu, penakwilan kata *li wajhillâh* di dalam penjelasan Ibn Hajar atas hadis antropomorfisme tergantung *siyâq al-'ibârah* (konteks kalimat). Namun, sebenarnya penakwilan wajah Allah tersebut dengan *siyâq al-'ibârah* menetapkan makna wajah Allah secara longgar, sehingga kehilangan batasan makna yang akhirnya tidak memiliki makna kecuali makna yang relatif tersebut. Selain itu, jika lafal wajah harus ditakwil dengan pahala atau *ridha* Allah, bagaimana dengan pendapat Ibn Hajar bahwa penduduk surga akan dapat melihat Allah di Hari Akhirat. Orang yang beriman akan melihat wajah Allah dua kali dalam sehari di surga. Jika wajah diartikan dengan *ridha* Allah maka apa arti keistimewaan surga dibanding dengan dunia. Sebab, di dunia pun manusia dapat melihat

³⁹*Ibid.*

⁴⁰*Ibid.*, Juz VIII, h. 551.

⁴¹ *Ibid.*, Juz I., h. 136.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, Juz XI, h. 278.

keridhaan Allah, di antaranya adalah ajaran-ajaran dari syari'at yang di-*ridhai*-Nya, yaitu Islam. Di sini Ibn Hajar tidak melakukan penjelasan.

Selanjutnya, ditemukan pula hadis yang beredaksi *yamînullâh*:

Kata *yamîn* di dalam hadis ditakwil dengan *husn al-qabûl* (penerimaan yang baik).⁴⁵ Ibn Hajar al-'Asqalânî menjelaskan bahwa redaksi *yamîn* memberikan makna "penerimaan Allah dengan baik terhadap sedekah yang baik." Konteks pembicaraan ini ditemukan dalam hadis sedekah yang ditemukan di dalam *Shahîh al-Bukhârî*. Tangan kanan biasanya diperuntukkan untuk sesuatu yang baik dan mulia. Oleh sebab itu, tidak dinisbatkan tangan kiri bagi Allah. Sebab, tangan kiri biasanya dipergunakan untuk yang kotor dan mengindikasikan kelemahan. Dalam keterkaitan ini ditemukan riwayat yang menjelaskan bahwa kedua tangan Allah adalah tangan kanan.⁴⁶

Di dalam penjelasan Ibn Hajar, disebutkan bahwa kata tangan bukanlah bermakna anggota tubuh (*jârihah*) melainkan sifat Allah yang menerima amal baik hamba-Nya. Namun, terkait dengan hadis bahwa bagi Allah ada tangan yang keduanya adalah kanan, maka ia tidak memberikan penjelasan yang lengkap. Berbeda dengan al-Khathâbi, terhadap hadis dua tangan kanan ini ia bersikap *tawaqquf* dan memutlakkan (menyerahkan) maknanya sesuai dengan apa yang diinformasikan oleh nash tanpa memberikan penjelasan bagaimana cara atau visualisasinya. Menurut al-Khathâbi, inilah masalah yang problematik (*musykilah*). Demikian pula tentang makna hadis bahwa Allah menciptakan Adam dengan kedua tangan kanannya juga dipahami sebagai masalah yang problematik. Berdasarkan penjelasan ini maka pendapat Ibn Hajar di seputar masalah tersebut tidak dapat terdeteksi.

Dalam kaitan ini, Ibn Hajar mengemukakan bahwa makna *yad* dalam bahasa Arab bisa dibawakan ke dalam makna hakikat dan bisa pula ke dalam makna *majâz*. Jika dirujuk ke dalam bahasa Arab, kata *yad* bisa mencapai dua puluh lima makna alternatif. Di antara makna tersebut menurutnya adalah anggota tubuh (*jârihah*), kekuatan (*quwwah*), kerajaan (*mulk*), awal (*ibtida'*), tangan baju (*yad al-tsaub*), tangan sesuatu yang di depannya (*yad al-sya' amamah*), kapasitas (*thâqah*), dan uang (*nuqûd*). Namun demikian, kendatipun Ibn Hajar telah mengemukakan dua puluh lima alternatif makna *yad*, baik itu secara hakiki

⁴⁴*Ibid.*, Juz XI, h.421.

⁴⁵*Ibid.*, Juz XIII, h. 417.

⁴⁶*Ibid.*, Juz XIII, h. 417.

ataupun *majâzî*, tetapi pada kenyataannya tidak ada lafal yang dapat diaplikasikan untuk memaknai bahwa dua tangan Allah itu adalah kanan. Sebagai contoh, tangan ditakwilkan kepada makna *quwwah*, maka hal itu berarti bahwa ada dua sifat *quwwah* bagi Allah. Hal ini tentu mengindikasikan adanya bagian dalam sifat *quwwah* Allah. Ibn Hajar sendiri menolak kalau *qudrah* Allah itu terbilang. Oleh sebab itu, makna ini akan mengindikasikan bahwa *quwwah* bagi Allah tersusun dari dua susunan atau dua kekuatan. Ini adalah mustahil. Sebab, tidak dikatakan ada dua *qudrah*, dua *irâdah*, dua *khaliq*, dua *sama'*, dua *bashar*, dua *mutakallim*, bagi Allah. Begitu juga jika ditakwilkan dengan makna yang lain. Oleh sebab itu, pada hakikatnya, dalam masalah Allah memiliki dua tangan kanan, Ibn Hajar tidak memberikan penakwilan sebagaimana yang dilakukannya pada redaksi-redaksi nas yang lain. Dari pengabaian Ibn Hajar terhadap pemaknaan dua tangan kanan Allah menunjukkan bahwa ia tidak sepenuhnya berhasil menakwilkan hadis-hadis Antropomorfisme secara konseptual ke dalam makna *metaforis* atau makna *muḥkam bi al-ta'wîl*.⁴⁷

Selanjutnya, ditemukan penakwilan Ibn Hajar tentang makna hadis bahwa Allah tidak celek (buta sebelah mata).

Kata *'ain* ditakwil ke dalam pengertian memelihara (*al-hifzh*), sebagaimana yang dijelaskan bahwa Ibn Hajar al-'Asqalânî mengatakan bahwa makna *a'yuninâ* (mata-mata kami) adalah *bi 'ilminâ* (ilmu kami).⁴⁹ Ibn Hajar mengutip penjelasan al-Râgib bahwa *al-'ain* (mata) adalah anggota tubuh, namun orang Arab terkadang menggunakan kata *'ain* untuk makna memelihara, sebagai contoh, "*Fulan bi 'ainî* (si Fulan di mataku), artinya *aḥfazhuh* (si Fulan aku pelihara/aku jaga). Ibn Hajar mengaplikasikan makna tersebut dalam mentakwilkan firman Allah, "*Wasna'î al-fulka bi a'yuninâ*", dengan arti, "*Nahnu narâka wa nahfazhuka* (Kami melihatmu dan kami memeliharamu)." Penakwilan ini juga diaplikasikan Ibn Hajar al-'Asqalânî dalam memahami kata *'ain* di dalam firman Allah, "*Litusna'a 'alâ 'ainî*", "yakni *bi hifzhî*".⁵⁰

Ibn Hajar mengakui bahwa kata *'ain* memiliki makna *isti'ârah* yang lain selain dua makna yang sudah disebutkan. Kata *'ain* juga dapat bermakna melihat *al-ru'yah* (melihat), dan *al-qudrah* (kekuasaan). Ibn Hajar juga mengutip pendapat al-Baihaqî yang mengatakan bahwa keberadaan lafal *'ain* adalah sebagai sifat zat sebagaimana pada lafal *wajh*, tanpa

⁴⁷*Ibid.*, Juz XIII, h. 394.

⁴⁸*Ibid.*, Juz XIII h.112.

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰*Ibid.*, Juz XIII, h. 390.

menakwilkannya, dan inilah yang diperpegangi mazhab salaf. Dalam wacana *Mujassimah*, kata ‘*ain* yang ada dalam hadis di seputar Dajjâl mengindikasikan bahwa mata Allah sama dengan mata makhluk. Sebab, Nabi SAW. mengisyaratkan telunjuk ke matanya sendiri ketika menjelaskan masalah ini. Namun, *tajsim* ini dibantah oleh Ibn Hajar sendiri dengan merujuk kepada eksistensi manusia yang baharu dan Allah adalah *qadîm*. Tidak mungkin sesuatu yang bersifat baharu sama dengan zat yang bersifat *qadîm*.⁵¹

Jika dilihat dari konteks hadis yang disyarahkan oleh Ibn Hajar, masalah ini terkait dengan masalah Dajjâl yang memiliki satu mata (buta sebelah/celek) sementara Allah tidak celek (sebelah matanya buta) seperti Dajjâl tersebut. Jika ini adalah komparasi antara ‘*ainullâh* terhadap ‘*ain* Dajjâl yang buta sebelah, maka menakwilkan ‘*ain* dengan makna lain kelihatannya problematik. Sebab tidak ada arti komparasi itu di dalam sabda Rasul. Jika mata Allah ditakwilkan ke dalam makna metaforis, maka mata Dajjâl juga harus dipahami sebagai makna metaforis. Sebab, tidak mungkin melakukan komparasi antara makna hakiki dengan makna *metaforis*. Oleh sebab itu, apa yang dipilih al-Baihaqî dalam masalah ini, yaitu merujuk kepada pendapat Salaf, yaitu suatu tindakan menyerahkan hakikat makna ‘*ain* kepada Allah merupakan upaya agar terhindar dari kondisi takwil problematik. Namun dalam hal ini, walaupun tidak membantah Ibn Hajar tetap berusaha melakukan takwil terhadap kata ‘*ain* tersebut. Ibn Hajar menegaskan bahwa bermata sebelah (celek) adalah indikasi kekurangan, sementara tidak celek adalah dalil kesempurnaan. Ini adalah hanya sebuah contoh (*tamtsîl*) untuk mendekatkan pemahaman semata bukan untuk menetapkan adanya anggota tubuh bagi Allah.⁵² Dalam pada itu, kendatipun Ibn Hajar menunjukkan pembelaannya kepada takwil, namun apresiasi Ibn Hajar kepada mazhab Salaf sangat kelihatan dalam masalah ini. Hal tersebut terlihat ketika ia mengutip pendapat Syihâb al-Dîn al-Suhrawardî. Tokoh yang dinukil Ibn Hajar itu mengatakan bahwa Allah telah memberitakan di dalam kitab-Nya dan di dalam Sunnah Rasul-Nya tentang *istiwâ’*, *nuzûl*, *nafs*, *yad*, dan ‘*ain*, maka tidak dilakukan pendistribusian maknanya ke dalam *tasybîh* (menyerupakan Allah dengan makhluk) dan juga tidak ke dalam *ta’tihîl* (menafikan sifat itu bagi Allah). Sebab, jika tidak ada pemberitaan dari Allah tentu akal tidak mampu untuk membahasnya. Pendapat Suhrawardî tersebut mendapat dukungan pula dari al-Thîbî yang mengatakan bahwa pendapat Salaf adalah mazhab yang *mu’tamad*.⁵³

Ibn Hajar juga mengutip pendapat lainnya yang menjelaskan bahwa tidak ada sedikitpun riwayat yang bersumber dari Nabi SAW. dan dari seorang sahabat dengan redaksi yang benar-benar jelas (*syarîh*) tentang wajibnya melakukan takwil dan juga tidak ada riwayat yang mencegahnya. Mustahil Nabi SAW. yang memiliki sifat *tablîgh* (menyampaikan wahyu) dan amanah tidak menjelaskan bab ini jika Allah telah mewahyukan kepadanya. Para sahabat pun tidak mungkin menyembunyikan penjelasan yang mereka terima dari

⁵¹*Ibid.*, XIII, h. 390.

⁵²*Ibid.*, Juz XIII, h. 390.

⁵³*Ibid.*

Nabi SAW. secara berjamaah atau bersama-sama jika mereka mengetahuinya, sebab Nabi SAW. bersabda, “Hendaklah orang yang menyaksikan (*syâhid*) menyampaikan terhadap orang yang tidak menyaksikan (*ghaib*).” Dalam pada itu, di dalam sejarah ditemukan bahwa sahabat adalah generasi yang paling antusias mengikuti Sunnah Nabi SAW., tidak terkecuali di dalam masalah akidah. Namun dalam masalah sifat-sifat Antropomorfisme tidak ditemukan *atsar* yang sahih dari mereka yang menjelaskannya, sebagaimana yang dikatakan Ibn Hajar. Mereka hanya mengimani nash yang dijelaskan oleh al-Qur’an dan Sunnah berdasarkan apa yang dikehendaki Allah dengan melakukan *tanzîh* (penyucian) terhadap kesamaan-Nya dari makhluk.⁵⁴

Dalam masalah hadis “Allah tidak buta mata sebelah seperti Dajjâl” –sebagaimana yang dijelaskan di atas, Ibn Hajar menyatakan bahwa seseorang boleh saja menggunakan redaksi itu dan melakukan seperti yang dilakukan oleh Rasul SAW. (menunjuk matanya) ketika menjelaskan masalah ini. Namun, ia mensyaratkan bahwa seseorang tersebut harus mengiktikadkan bahwa Allah Mahasuci dari sifat-sifat baharu; tindakan itu hanya sebagai mendekati paham (*ta’assi*). Walaupun Ibn Hajar memperbolehkan sikap *ta’assi* dalam masalah ini, namun yang paling utama (*awlâ*) adalah tidak melakukannya disebabkan sikap itu dikhawatirkan akan menjebak seseorang ke dalam syubhat *tasybîh* (menyamakan Allah dengan makhluk). Isyarat telunjuk Nabi SAW. ke matanya bukanlah menyamakan mata Allah dengan mata Nabi SAW, akan tetapi isyarat itu adalah menjelaskan keberadaan mata Dajjâl yang seyogianya adalah sehat namun menjadi buta sebelah yang mengindikasikan kedustaan propaganda Dajjâl sebagai tuhan. Di samping itu ia sendiri (Dajjâl) tidak bisa menolak kelemahan yang jelas pada dirinya.⁵⁵

Demikianlah terhadap hadis-hadis Antropomorfisme yang lain yang ditemukan di dalam *Shahîh al-Bukhârî*, ditakwilkan Ibn Hajar ke dalam makna yang layak untuk Allah dan tidak mengindikasikan kesamaan dengan makhluk, seperti tertawa dengan rahmat, kata *qarîb* ditakwil dengan *al-‘ilm* (ilmu) dan *al-qudrah* (kekuasaan), *qadam* (telapak kaki) ditakwil menjadi *izlal* (hinaan) terhadap objek, misalnya neraka.⁵⁶

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa sikap Ibn Hajar terhadap hadis Antropomorfisme dapat dilihat dari dua sisi. Satu sisi ia menghargai sikap Salaf *al-Ummah* yang tidak melakukan takwil dan menyerahkan hakikat dari sesuatu yang disebutkan di dalam al-Qur’an dan hadis tentang masalah Antropomorfisme kepadanya. Bahkan ia membela pendapat yang terkesan memojokkan Salaf, sebagaimana yang akan terlihat berikut ini. Pada sisi yang lain ia mengharuskan melakukan takwil terhadap ayat dan hadis Antropomorfisme agar Allah tidak dipahami sama dengan makhluk.

Secara umum, Ibn Hajar menafsirkan hadis Antropomorfisme karena kebutuhan

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵*Ibid.*

⁵⁶*Ibid.*

temporal umat yang cenderung menginginkan penjelasan untuk memenuhi kebutuhan intelektualnya. Penakwilan merupakan sesuatu yang harus dilakukan agar lafal (redaksi) terhindar dari kehampaan makna yang mengakibatkan kebingungan manusia karena membiarkan lafal tersebut terlantar tanpa makna. Di samping tindakan membiarkan lafal tanpa penjelasan sebagaimana yang dilakukan oleh ulama Salaf, akan membuka ruang penafsiran yang bebas dari orang awam dan orang-orang yang menginginkan *liberalisasi* pemikiran teologis. Jika hal ini terjadi maka meluaslah kerusakan dan *hiresi* paham teologis dengan alasan mengikut redaksi ayat dan Sunnah sebagaimana yang terjadi di dalam sejarah munculnya paham *Musyabbihah* dan *Mujassimah*. Oleh sebab itu, maka harus dilakukan pencarian makna yang sesuai dengan bahasa Arab dan sistem teologis yang terbangun di dalam paham Ahli Sunnah. Dengan demikian, penakwilan dilakukan agar akidah umat selamat dari penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya seperti yang dilakukan kelompok *Musyabbihah* dan *Mujassimah* tersebut.⁵⁷ Kendatipun takwil diperkenankan namun hal itu dilakukan dengan syarat bahwa penakwilan harus diperankan oleh orang-orang yang benar-benar mengetahui isi al-Qur'an, bahasa Arab, dan didukung oleh dalil atau *qarinah*.

Dalam pada itu, sebagian ulama menyebutkan bahwa mazhab Salaf dikatakan lebih aman dan selamat (*aslam*) karena tidak dikhawatirkan jatuh ke dalam penafsiran dan penakwilan yang keliru. Adapun mazhab *Khalaf* dikatakan lebih kuat (*ahkam*) karena dapat mempertahankan pendapatnya dengan argumen *aqli*.⁵⁸ Namun pengkategorisasian Salaf dan *Khalaf* kepada *aslam* dan *ahkam* memiliki kekeliruan substantif. Sebab, bagaimana pun madzhab Salaf tetap menggunakan pemahaman yang mereka perlukan untuk memahami redaksi al-Qur'an dan hadis. Dalam pada itu, mereka juga menahan diri untuk tidak melakukan takwil karena alasan pemahaman teologis, yaitu agar tidak memberikan pemahaman yang jauh dari redaksi al-Qur'an dan hadis. Sementara ulama *Khalaf* melakukan takwil dengan alasan teologis juga, yaitu untuk menyelamatkan umat dari kekeliruan dan *tasybih*. Namun mereka juga tidak serampangan memberikan penakwilan itu, mereka tetap juga memperhatikan makna lahir suatu lafal. Oleh sebab itu, Ibn Hajar al-'Asqalânî mengatakan pembagian ini tidaklah lurus.⁵⁹

Analisis terhadap Sikap Ibn Hajar atas Hadis-hadis Antropomorfisme

Dalam sub-bab ini akan diketengahkan tentang latar belakang mengapa Ibn Hajar al-'Asqalânî mengikut pendapat *khalaf* yang melakukan takwil terhadap hadis-hadis antropomorfisme dan meninggalkan pendapat Salaf. Hal ini dilakukan untuk mengetahui alasan-alasan Ibn Hajar al-'Asqalânî dalam mendukung pilihannya tersebut. Berdasarkan

⁵⁷*Ibid*, h. 128.

⁵⁸*Ibid*, h. 222.

⁵⁹*Ibid*,.

hal ini, maka kajian akan merujuk kepada segala kemungkinan yang dapat dipahami dari alasan-alasan Ibn Hajar 'Asqalânî tersebut, baik itu terkait dengan latar belakang kehidupannya maupun manfaat memilih takwil dalam masalah ini.

Sebagaimana diketahui bahwa Ibn Hajar hidup pada era pemerintahan al-'Asraf Nâsir al-Dîn Sya'bân II (w.762 H./ 1361M.). Al-'Asraf merupakan penguasa yang kedua puluh dua dari dinasti Mamluk yang berpusat di Mesir. Dinasti Mamluk eksis di Mesir dan Syria di antara tahun 648 H./ 1250 M.- 923 H./ 1517 M. Dinasti Mamluk terbagi kepada dua, yaitu Bahri (648 H./ 1250 M.-792 H./ 1396 M.) dan Burji (784 H./ 1382 M.- 922 H./ 1517 M.)⁶⁰ Ibn Hajar hidup berada di bawah dua pemerintahan Dinasti Mamluk tersebut. Pemerintahan Dinasti Mamluk tidaklah berada pada situasi yang stabil secara politik, selalu saja ada pergolakan, namun dari aktivitas intelektual dan kesusasteraan Islam, tetap saja berjalan dalam sejarah yang menggembirakan.

Setelah kejatuhan Bagdad pada tahun 656 H./ 1258 M, banyak pusat-pusat studi dan kajian-kajian ilmu pengetahuan telah dimusnahkan musuh Islam. Namun, dalam hal ini dikecualikan Mesir. Wilayah Afrika yang terdekat dengan Timur Tengah itu, merupakan satu-satunya negara Islam saat itu yang selamat dari serangan musuh. Karena itu, belakangan Mesir muncul sebagai pusat studi terdepan di bidang pendidikan dan kebudayaan.⁶¹

Dalam pada itu, pada tahun 898 H./ 1492 M. Dinasti Umayyah telah jatuh ke dalam kekuasaan Kristen Spanyol di bawah pimpinan Aragon dan Latile. Ini menyebabkan ribuan orang Islam meninggalkan wilayah tersebut.⁶² Mesir merupakan salah satu wilayah yang menjadi pelarian kaum Muslim dari Spanyol. Penguasa Mesir saat itu memberikan perlindungan kepada orang-orang Islam dari Spanyol.⁶³ Di antara orang-orang yang melarikan diri itu dijumpai sejumlah sastrawan, ulama, ahli astronomi, kedokteran dan lainnya. Hal ini telah memberikan dampak positif terhadap perkembangan aktivitas intelektual dan kesusasteraan di Mesir, termasuk teologi. Oleh karena itu, bermunculan kembali sejumlah madrasah, halaqah, zawiyah dan pengajian di masjid.⁶⁴

Dalam suasana perkembangan keilmuan dan budaya inilah Ibn Hajar dan ulama sezamannya berkesempatan menimba ilmu dan mengembangkan keahlian dengan baik. Perhatian dan apresiasi yang tinggi dari beberapa orang Sulthan dalam Dinasti Mamluk terhadap ulama dan ilmu pengetahuan menjadi faktor penting lainnya yang mendukung perkembangan aktivitas intelektual pada masa itu.

Ada beberapa hal membuat Mesir saat itu begitu maju dalam bidang keilmuan. Pertama, kehadiran ulama-ulama terkemuka ke Mesir sebagai pusat pemerintahan Mamalik, baik

⁶⁰Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: McMillan Publishing, 1970), h. 671.

⁶¹*Ibid*

⁶²*Ibid*, h. 845

⁶³*Ibid*.

⁶⁴*Ibid*. h. 687

dari Barat maupun dari Timur. Di wilayah Barat umat Islam diserang oleh pasukan Kristen Eropa dan kebiadaban inkuisisi terhadap umat Islam. Banyak ulama dan cendekiawan yang lari ke Mesir untuk mendapatkan perlindungan dan melanjutkan karir keintelektualannya. Di wilayah Timur umat Islam berada dalam kegoncangan politik dan sosial karena diserang oleh bangsa Mongol. Karena itu, tidak sedikit kaum Muslimin dari wilayah itu ke Mesir. Kedua, tersedianya harta wakaf umat Islam untuk memenuhi kegiatan pendidikan di Mesir. Sultan, Amir, dan para hartawan di kota itu berlomba-lomba membentuk pusat studi ilmiah. Ketiga, keuletan para ilmuwan dalam mengumpulkan literatur dan mengembangkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Keempat, munculnya pusat-pusat kajian dan studi seperti madrasah, masjid, perpustakaan, *halaqah*, dan *zawiyah*. Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika terjadi perkembangan keilmuan di Mesir waktu itu.

Dalam era tersebut ditemukan ulama terkemuka seperti Ibn Khaldûn, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Khallikan (w. 681 H./1282 M), Abû al-Fidâ' Ibn Katsir (w. 773 H), al-Maqrîzî (w. 845 H./ 1441 M.), Ibn Tagribardî (w. 874 H./ 1470 M.), Ibn Taimiyah (w. 728 H./ 1328 M.). Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa Ibn Hajar hidup pada era ilmu pengetahuan dan aktivitas intelektual sangat berkembang.

Di samping perkembangan keilmuan internal umat Islam, penetrasi keilmuan Yunani dan Persia ke dalam khazanah keilmuan Islam juga menjadi kenyataan sejarah yang telah berlangsung beberapa abad sebelum Ibn Hajar al-'Asqalânî. Dengan kata lain pada masa berkembangnya ilmu kalam, kebutuhan untuk menjawab tantangan akidah dengan menggunakan rasio telah menjadi beban teologis. Karena pada masa Abbasiyah terjadi penerjemahan besar-besaran pemikiran filsafat Yunani ke dunia Islam yang banyak mempengaruhi diskusi keilmuan Islam. Sehingga dunia Islam mendapatkan tantangan hebat untuk bisa menjawab argumen-argumen yang bisa dipahami dan dicerna akal.

Berdasarkan hal di atas diskusi tentang keilmuan telah merambat ke dalam bidang teologis sebagaimana yang terlihat pada masa Imam Ahmad bin Hanbal di seputar kekadiman al-Qur'an. Diskusi-diskusi teologis itu terus berlangsung hingga masa Ibn Hajar yang sangat dekat dengan era perang salib. Karena itu pula, keberadaan teologi Islam berada pada dua sisi yang dinamis, yaitu antara mempertahankan ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah yang dipahami generasi Salaf dan upaya untuk menjawab penetrasi filsafat yang sarat dengan rasio.

Ibn Hajar memiliki kecenderungan kuat untuk mengadaptasikan kedua arus ini ke dalam suatu kompromi. Ia tetap mengakui keberadaan nash-nash Antropomorfisme dan sekaligus memberikan pemaknaan terhadapnya sesuai dengan tuntutan teologis filosofis yang berkembang. Oleh sebab itu, ditemukan pemahaman terhadap ajaran-ajaran akidah yang menggabungkan antara dalil *naqlî* dan *aqlî* sekaligus. Sebagai contoh dapat dilihat pada pembahasan terhadap hadis Antropomorfisme yang lalu, di sana Ibn Hajar mendasari pendapatnya dengan hadis Nabi SAW., lalu hadis itu diadaptasikannya dengan paham teologis 'Asy' ariyah. Misalnya, Ibn Hajar mengajukan nash-nash dari hadis Nabi SAW. tentang

istiwa` bagi Allah, lalu hadis itu diterjemahkannya dengan makna di luar makna lahir nash. Inilah yang disebut takwil, seperti memaknai *istiwa`* dengan *khalaqa*. Kata *khalaqa* yang dijadikan takwil dari *istiwa`* mengacu kepada surah *al-A`la*, yaitu menyempurnakan ciptaannya, bukan bermakna bersemayam atau duduk bersila sebagaimana makna awal *istiwa`*. Namun demikian makna di luar makna nash itu didukung pula oleh nash. Namun demikian, apa yang dilakukan Ibn Hajar di dalam *Fath al-Bârî* bukanlah sesuatu yang baru tanpa memiliki akar sejarah teologis sebelumnya. Kompromisasi antara dalil *aqlî* dan *naqlî* tersebut telah dirintis dan dibangun generasi sebelumnya, yaitu pemuka-pemuka teologis Asy'ariyah, seperti al-Juwainî, al-Baqillanî, al-Ghazâlî, dan 'Izz al-Dîn.

Pada awalnya, kemunculan Asy'ariyah tidak lepas dari ketidakpuasan terhadap pemahaman Salaf yang literal dan cenderung mengharamkan filsafat di satu sisi dan sekaligus kritik terhadap paham Muktazilah yang liberal pada sisi yang lain. Pemahaman Salaf sangat sukar untuk menjawab arus rasional yang dibawa oleh filsafat yang telah mengambil peran sangat besar dalam ranah keilmuan Islam saat itu. Oleh karenanya, mau tidak mau kenyataan tersebut tidak boleh diabaikan dan harus direspon secara keilmuan pula. Di samping itu, paham Muktazilah telah menafikan eksistensi literalitas nash secara *absurd* sehingga menjadikan nash di bawah bayang-bayang rasional yang seakan-akan nash-lah yang harus mendukung capaian-capaian rasio manusia.

Selain, dari keinginan untuk mengadaptasikan ajaran literal Salaf dan rasional Muktazilah, pemihakan Ibn Hajar terhadap Asy'ariyah dijumpai karena kondisi objektif yang mengitarinya. Ibn Hajar hidup (terjebak) di dalam suatu ruang sosial, politik, keilmuan, dan historis yang membuatnya tidak memiliki pilihan lain untuk tidak mendukung ajaran Asy'ariyah. Secara sosial, masyarakat saat itu adalah orang-orang yang secara mayoritas mengikuti ajaran Asy'ariyah. Sebab, pada masa itu eksistensi teologi Asy'ariyah berada dalam kemapanannya setelah beberapa abad berbenturan dengan teologi Muktazilah. Secara politik, Ibn Hajar berada di dalam kekuasaan politik yang menganut paham Asy'ariyah, bahkan ia terlibat di dalam kekuasaan rejim politik sebagai Hakim Agung. Secara keilmuan, Ibn Hajar telah berguru kepada pemuka-pemuka Asy'ariyah pada zamannya. Hal ini secara psikologis dan keilmuan tentu mempengaruhi kerangka pikir Ibn Hajar. Secara historis, ia tidak bisa keluar dari tuntutan sejarah bahwa pada era ia hidup masyarakat tidak lagi berada pada kondisi sebagaimana kondisi generasi Salaf yang memiliki tingkat keimanan dan kepasrahan yang tinggi dan tidak suka memperdebatkan masalah agama.⁶⁵

Kendati pun Ibn Hajar berpihak kepada pemikiran takwil, yaitu pengikut ajaran Asy'ariyah namun ia tetap menghargai pemikiran ulama Salaf yang tidak memberikan takwil kepada nash-nash yang mengindikasikan Antropomorfisme. Berdasarkan pembenaran ini, maka dapat dipahami bahwa keberpihakan Ibn Hajar terhadap mazhab takwil bukanlah karena alasan teologis *an sich* tetapi lebih besar kepada alasan sosial, politik, dan historis.

⁶⁵Ditemukan di dalam ajaran Salaf agar tidak melakukan *mira'* dan banyak pertanyaan.

Sebab, tanpa melakukan takwil, pada prinsipnya Ibn Hajar mengakui keabsahan akidah. Oleh sebab itu, keberpihakannya kepada pemikiran takwil bukanlah karena kekeliruan madzhab Salaf tetapi karena pertimbangan-pertimbangan kebutuhan temporal pada ranah sosial, politik, dan adaptasi teologis-filosofis.

Penutup

Latar belakang Ibn Hajar melakukan penakwilan terhadap hadis-hadis antropomorfisme disebabkan kondisi objektif sosial, politik, dan ajaran teologis yang melingkunginya. Ia hidup di dalam suatu zaman di mana keberadaan teologi Islam berada pada dua sisi yang dinamis, yaitu antara mempertahankan ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah yang dipahami generasi Salaf dan upaya untuk menjawab penetrasi filsafat yang sarat dengan rasionalitas.

Pada dimensi sosial, Ibn Hajar hidup (terjebak) di dalam suatu ruang sosial, politik, keilmuan, dan historis yang mengharuskannya mendukung ajaran Asy'ariyah. Secara sosial, masyarakat saat itu adalah orang-orang yang secara mayoritas mengikuti ajaran Asy'ariyah. Sebab, pada masa itu eksistensi teologi Asy'ariyah berada dalam kemapanannya setelah beberapa abad berbenturan dengan teologi Muktazilah. Secara politik, Ibn Hajar berada di dalam kekuasaan politik yang menganut paham Asy'ariyah, bahkan ia terlibat di dalam kekuasaan rejim politik sebagai Hakim Agung. Secara keilmuan, Ibn Hajar telah berguru kepada pemuka-pemuka Asy'ariyah pada zamannya. Hal ini secara psikologis dan keilmuan tentu mempengaruhi kerangka fikir Ibn Hajar. Secara historis, ia tidak bisa keluar dari tuntutan sejarah bahwa pada era ia hidup, masyarakat tidak lagi berada pada kondisi sebagaimana kondisi generasi Salaf yang memiliki tingkat keimanan dan kepasrahan yang tinggi dan tidak suka memperdebatkan masalah agama.

Kendati pun Ibn Hajar berpihak kepada mazhab takwil, namun ia tidak menyalahkan pemikiran ulama Salaf yang tidak memberikan takwil kepada nash-nash yang mengindikasikan antropomorfisme, bahkan ia membenarkannya. Berdasarkan pembenaran ini, maka dapat dipahami bahwa keberpihakan Ibn Hajar terhadap mazhab takwil bukanlah karena alasan teologis *an sich* tetapi lebih besar kepada alasan sosial, politik, dan historis.

Pustaka Acuan

Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *'Anbâ' al-Gumar*. al-Maktabah al-Syâmilah, t.t.

Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *Fath al-Bârî*, Juz I. Kairo: Dâr al-Fikr, 1383 H.

Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *Hady al-Sâri, Muqaddimah Fath al-Bârî*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1383 H.

Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *Raf' al-'Ishr 'an Qudhah Mishr*. Qaherah: al-Matba'ah al-Âmiriyyah, t.t.

- Al-Bukhârî. *Shahîh al-Bukhârî*, Juz XXII. Beirut: Dâr Kutub ‘Ilmiyah, 1974.
- Al-Fadhli, Abû. *Diwân Ibn Hajar al-‘Asqalânî*. Beirut: Dâ‘irah al-Ma‘ârif al-‘Usmâniyyah, 1962.
- Al-Manâwi, ‘Abd al-Ra‘ûf. *al-Yawâqit wa al-Durar fî Syarh Nukhbah Ibn Hajar*. al-Maktabah al-Syamilah, t.t.
- Al-Sakhâwî, *al-Daw‘ al-Lâmi’*. al-Maktabah al-Syamilah, t.t.
- Al-Sakhâwî, *al-Jawâhir wa al-Durar, fî Tarjamah Syaikh al-Islâm Ibn Hajar al-‘Asqalânî*, Cet. 2. Qâhirah: Majlis al-A‘lâ li al-Syû‘un al-Islâmiyyah, t.t.
- Al-Suyûthi, *Tadrîb al-Rawî fî Syarh Taqrîb al-Nawawî*. Madinah al-Munawarah: Maktabah al-Ilmiyyah, t.t.
- Al-Syaikh, Shalîh Alu. *Ittihaf al-Sa‘il bima fî al-Thâhawiyah min Masâ’il*, Juz I. al-Maktabah al-Syamilah, t.t.
- Al-Syaikh, Shâlih Alu. *Syarh Aqîdah al-Thahawiyah*. t.t.p.: t.p., t.t.
- Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min al-Ushûl*. Riyadh: Dâr al-Fadhîlah, 2000.
- Al-Syibli, ‘Ali ibn ‘Abdil ‘Azîz ibn ‘Alî. *al-Tanbîh ‘Alâ al-Mukhâlifât al-‘Aqîdah fî Fath al-Bârî*. t.t.p.: t.p., t.t.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: McMillan Publishing, 1970.
- Ibn ‘Abdillâh, Yâqût Hamâwî. *Mu‘jam al-Buldân*, Juz IV. Beirut: Dâr Ihya‘ Turasy al-‘Arabî, 1979.
- Ibn Khaldûn. *Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Jayl, t.t.
- Lewis, Bernard, *et al. The Encyclopedia of Islam*, Vol. III. London: 1986.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Ziriklî, Khair al-Dîn. *Al-A‘lâm, Qâmus Tarâjum Li asyhur al-Rijâl wa al-Nisâ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribîn wa al-Mustasyriqîn*, Juz I. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malayin, 1974.