

Kebebasan Kehendak Manusia: Studi Kasus Penafsiran Bintu Shāṭī

Zaimul Asroor

Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta

asroraim7@gmail.com

Abstract: Islamic history records that the debate about human freewill caused prolonged conflict between Islamic theologians. Not infrequently between them even disbelieve each other. Bintu Shāṭī, a female commentator from Egypt, argues that this conflict was caused by theologian, commentators, and jurists. In addition, they also understand the Quran partially. This paper discusses Bintu Shāṭī's interpretation of freedom of human will, especially through his book *Maqāl fī al-Insān*. To answer the issues raised, the author uses the content analysis and comparison method. The author finds that the freewill of human is different from the freewill of God. Human freewill operates and is limited in circulation between intention, desire and action. While God's freewill does not operate and is not limited like humans. He has absolute freedom of will. On the other hand, the author finds that Bintu Shāṭī's thought about of human freewill is influenced by the thought of Rashīd Ridā, especially the concept of sunnatullah.

Keywords: *Irādah*, Human Freewill, Tafsīr, *Sunnatullāh*, Bintu Shāṭī.

Abstrak: Sejarah Islam mencatat bahwa perdebatan mengenai kebebasan kehendak manusia menyebabkan konflik berkepanjangan antara para teolog Islam. Tidak jarang di antara mereka bahkan saling mengafirkan. Bintu Shāṭī, mufasir perempuan dari Mesir, berargumen bahwa konflik yang pelik ini disebabkan karena para Teolog (Ahli Kalam), mufasir, dan ahli fiqih memahami ayat Alquran sesuai kepentingan kelompok mereka. Selain itu, mereka juga memahami Alquran secara parsial. Tulisan ini mendiskusikan penafsiran Bintu Shāṭī tentang kebebasan kehendak manusia, khususnya melalui bukunya *Maqāl fī al-Insān*. Untuk menjawab persoalan yang diangkat, penulis menggunakan metode konten analisis dan komparasi. Penulis menemukan bahwa kebebasan kehendak manusia itu berbeda dengan kebebasan kehendak Allah. Kebebasan kehendak beroperasi dan terbatas dalam sirkulasi antara niat, hasrat dan tindakan. Sementara

kebebasan kehendak Allah tidak beroperasi dan terbatas seperti manusia, dia memiliki kebebasan kehendak yang mutlak dan pasti. Di sisi lain, penulis menemukan bahwa pemikiran Bintu Shāṭī tentang kebebasan kehendak manusia dipengaruhi oleh pemikiran Rashīd Riḍā, khususnya konsep tentang sunnatullah.

Kata Kunci: *Irādah*, Kehendak Manusia, Tafsīr, *Sunnatullāh*, Bintu Shāṭī.

Pendahuluan

Dalam sejarah panjang umat Islam, terdapat persoalan rumit yang sampai sekarang masih menjadi perdebatan diantara para ulama, persoalan tersebut adalah tentang kebebasan kehendak manusia. Diantara mereka terdapat golongan *Qadariyyah* yang berkeyakinan bahwa manusia memiliki kekuasaan mutlak dalam diri mereka.¹ Namun di pihak lain, terdapat golongan *Jabariyyah* yang berkata bahwa manusia tidak memiliki kekuasaan maupun kehendak apapun di dalam dirinya.² Kedua aliran ini kemudian bersikukuh mempertahankan pendapatnya masing-masing melalui dalil-dalil yang terdapat dalam Alquran. Menurut Hasbī Assiddiqī, adanya perbedaan pendapat ini disebabkan karena terdapat beberapa ayat Alquran yang dalam satu hal mendukung ikhtiar manusia, namun dalam hal lain terdapat pula ayat-ayat Alquran yang membatasi ikhtiar mereka.³ Beberapa ulama kemudian berpendapat bahwa meskipun pada akhirnya paham atau aliran *Qadariyyah* dan *Jabariyyah* telah musnah, tetapi sebagian umat Islam masih ada yang mengikuti pemahaman mereka.⁴

¹Mahasin, *Menyelami Kebebasan Manusia* (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996), xvi. Menurut para *Mutakallimīn*, golongan ini pertama kali didirikan oleh Ma'bad al-Juhani. Dikatakan bahwa Ma'bad dan temannya, Ghailān al-Dimashqī mengambil pemahaman ini dari pemikiran orang-orang Kristen yang masuk Islam. Menurut al-Dhahabī, Ma'bad adalah seorang *tabi'in* yang sholeh namun dia masuk dalam persoalan politik dan kemudian mengikuti 'Abdurrahmān Ibn 'Ayyash, gubernur Sijistan, yang mementang kekuasaan Bani Umayyah. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 32.

²Yang menyebarkan golongan ini adalah Jahm ibn Safwān dari Khurasan. Jahm yang terdapat dalam aliran ini sama dengan Jahm yang ada dalam aliran Murji'ah, ia turut memberikan perlawanan kepada Bani Umayyah. Dalam perlawanannya, ia akhirnya tertangkap dan dihukum mati tahun 131 H. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, 33. As-Shahrastānī membagi *Jabariyyah* menjadi dua; pertama, *Jabariyyah* murni yakni seperti yang telah disebutkan bahwa tidak mempunyai daya sama sekali. Kedua, *Jabariyyah mutawassit* (tengah) yang mengatakan bahwa manusia mempunyai daya namun tidak berpengaruh. Lihat Abū Bakar Muhammad As-Shahrastānī, *Milal wa al-Nihal*, (Lebanon: Darul Fikr), 86.

³Hasbi al-Siddiqī, *Sejarah dan pengantar ilmu Tauhid*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 115.

⁴al-Siddiqī, *Sejarah dan pengantar ilmu Tauhid*, 37.

Terdapat dua hal penting yang perlu digaris bawahi terkait dua golongan ini. *Pertama*, mereka hanya memahami ayat Alquran secara parsial. *Kedua*, mereka manakwilkan ayat Alquran yang bertentangan dengan pemahaman mereka. Lalu, muncullah Abū Ḥasan al-Ash'ari⁵, yang mengambil jalan tengah antara keduanya dengan menggunakan konsep *kasb* atau perbuatan manusia yang diciptakan Tuhan.⁶ Meskipun pada akhirnya banyak yang berpendapat bahwa teori *kasb* Ash'ari sulit untuk dipahami.⁷

Seperti itulah gambaran sekilas tentang perdebatan para ulama terkait permasalahan kebebasan manusia. Hal ini pun yang akhirnya menarik perhatian 'Aishah 'Abdurrahmān Bintu Shāṭī untuk ikut mengutarakan penafsirannya. Dia berkata, "Sampai sekarang perdebatan-perdebatan ini masih belum terselesaikan dengan baik". Dalam kitabnya *Maqāl fī al-Insān; Dirāsah Qur'āniyyah*, dia mencoba melihat terlebih dahulu perdebatan tentang *Irādah* (kehendak) manusia menurut *mutakallimīn* (ahli kalam), filosof, dan juga para orientalis. Selanjutnya, dia berkata bahwa kita tidak akan mendapatkan pemahaman yang tepat apabila kita terus melihat perdebatan-perdebatan yang terjadi antara aliran *Jabariyyah* dan *Qadariyyah* saja. Oleh karena itu, untuk menjawab persoalan kehendak manusia ini, kita harus melihat secara langsung apa yang sebenarnya dijelaskan oleh Alquran. Menurutnya, pengertian *irādah* tidak hanya bermakna keinginan tentang segala sesuatu, akan tetapi *irādah* adalah bergesernya niat ke dalam suatu perbuatan meski terdapat berbagai macam halangan. Selanjutnya, ia menjelaskan kalau kita juga harus melihat pengertian lain dalam Alquran tentang penggunaan makna "keinginan", karena dalam Alquran juga terdapat kata *raghbah* (keinginan), dan *'azm* (niat yang kukuh).⁸ Dari penelitiannya inilah akhirnya Bintu Shāṭī sampai pada satu kesimpulan bahwa *irādah* Allah itu sesuatu yang pasti, sedangkan *irādah* manusia terbatas dan membutuhkan proses.

⁵Wafat pada tahun 324 H. Kitabnya yang terkenal terkait dengan ilmu kalam adalah *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Lihat Abu Bakar al-Shahrastani, *Milal wa al-Nihal*, 94.

⁶Abu Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fī al-Radd 'ala Ahl-Ziyaghi wa al-Bida'* (Mesir: Shirkah Musahamah, 1955), 72.

⁷Mustāfa, *M Qur'ān Shihab Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010), 193.

⁸'Aishah 'Abdurrahmān, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah* (Mesir: Darul Ma'arif, 1969), 101-107. Lihat juga ringkasan dari kitab ini yakni *al-Qur'an wa Qadāyā al-Insān* (Mesir: Darul Ma'arif, 1969).

Dari latar belakang dan perdebatan yang muncul di atas, penulis ingin menjabarkan lebih rinci seputar penafsiran Bintu Shāṭī tentang makna kebebasan kehendak manusia dalam Alquran. Setelah itu, penulis juga akan mencoba menganalisa sejauh mana orisinalitas penafsirannya dari para mufassir lain.

Biografi dan Karya Bintu Shāṭī

‘Aishah ‘Abdurrahmān Bintu Shāṭī atau lebih dikenal dengan Bintu Shāṭī lahir pada 16 November 1913 di Dimyat, sebuah daerah yang letaknya dekat sungai Nil, sekitar 15 kilometer dari Mediterania. Dia hidup di tengah-tengah keluarga yang taat dalam beragama. Ayahnya, ‘Abdurrahmān berasal dari Subra Bakhum, dan juga merupakan salah satu alumni al-Azhar yang kemudian menjadi guru di madrasah Lahut di Dimyat.

Sejak kecil Bintu Shāṭī sudah terbiasa mendengarkan bacaan Alquran dari ayahnya dan juga dari koleganya, sebab ia sering diajak ayahnya di ruang pribadinya atau di kantornya Jāmi’ah al-Bahr. Kebiasaan ini amat berbeda dengan anak-anak seusianya yang terbiasa bermain-main dengan teman sebayanya. Maka pada saat usianya lima tahun, dia mulai belajar membaca dan menulis dengan shaikh Mursī di Subra Bakhum, sahabat karib ayahnya. Setelah itu, dia belajar bahasa Arab dan ilmu Tauhid secara langsung bersama ayahnya sampai kemudian dia hafal seluruh ayat Alquran pada usia 7 tahun atau pada tahun 1920.⁹

Di tahun yang sama, Bintu Shāṭī mencoba mengutarakan keinginannya kepada ayahnya untuk belajar di sekolah. Namun, keinginannya itu mendapat penolakan keras dari ayahnya. Hal ini tercermin dari apa yang pernah diungkapkan oleh ayahnya “Anak (perempuan) seorang ulama tidak boleh belajar di sekolah yang *fāsid* atau bobrok. Sebaliknya, mereka harus tetap belajar di rumah”. Untuk menguatkan pendapatnya, Shaikh ‘Abdurrahmān meminta Bintu Shāṭī untuk membaca beberapa ayat dalam surat al-Ahzab yang mana isinya meminta supaya para istri Nabi lebih baik berada di rumah, kecuali terdapat hal-hal yang berkaitan dengan shara’.¹⁰

⁹Imam Taufiq, “Nuansa Etis Surat al-Balad: Sebuah Penafsiran Linguistic Model Bintu Shāṭī,” *Jurnal Teologia*, 16 (2005): 66.

¹⁰Ayat tersebut berbunyi:

Menurut Bintu Shāṭī, hal ini (pelarangan sekolah di Madrasah) juga karena ayahnya merasa sebagai seorang *sharīf* terhormat, yang memiliki silsilah keturunan sampai Sayyidina Husayn tidak layak menyekolahkan anaknya di sekolahan non-Islami. Namun, pada akhirnya Bintu Shāṭī sendiri cukup beruntung karena setelah ibunya merasa simpati dengannya dan kemudian melaporkan hal ini kepada kakeknya yang bernama Shaikh Ibrāhīm Damhuji. Sang kakek akhirnya berhasil membujuk anaknya supaya memberikan izin Bintu Shāṭī untuk menimba ilmu di sekolah. Izin pun diberikan oleh ayahnya dan tentunya dengan syarat-syarat tertentu. Terdapat tiga persyaratan yang diajukan oleh ayah Bintu Shāṭī: *Pertama*, ayahnya tidak menanggung biaya sekolahnya, dan dia juga tidak mau ikut campur urusan-urusan sekolah. *Kedua*, dia tetap wajib belajar di rumah, dalam arti jangan sampai pelajarannya di sekolah mengalahkan pelajarannya di rumah. *Ketiga*, berhenti dari sekolah ketika nantinya sudah baligh.¹¹

Keterangan di atas menjadi bukti bahwa usaha Bintu Shāṭī untuk mengenyam pendidikan di luar rumah sangat berat sekali. Hal ini bisa dilihat dari dua faktor. *Pertama*, faktor sosial yang mana kebanyakan masyarakat muslim - tidak hanya di Mesir- waktu itu memang masih memandang perempuan tidak perlu sekolah karena bagi mereka perempuan pada akhirnya *toh* akan berurusan dengan dapur. *Kedua*, faktor “dogma” Islam. Hal ini sangat terlihat saat ayah Bintu Shāṭī menggunakan dalil Alquran untuk melegitimasi pendapatnya, terlebih ia adalah seorang ulama terpendang di daerahnya. Kenyataan ini pun terjadi di belahan bumi masyarakat muslim manapun. Tentunya, pandangan seperti ini sudah tidak relevan dengan era sekarang. Bagi penulis, Bintu Shāṭī telah berjasa menjadi salah satu tokoh yang memperjuangkan emansipasi wanita di masanya.s

Setelah menyelesaikan studinya di Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah dengan nilai yang sangat memuaskan dan dilanjutkan dengan sekolah keguruan di Tanta selama setahun, Bintu Shāṭī kembali ke kampung halamannya dan berhenti

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣)

¹¹Aishah ‘Abdurrahmān, ‘*Ala al-Jisr Baina al-Hayāh wa al-Maut* (Mesir: Hai’ah Mişriyyah ‘Ammah li al-Kitāb, 1967), 34-35.

sekolah, yang semestinya diselesaikan dalam tiga tahun, sebab kakeknya telah meninggal dan ayahnya memaksa untuk tinggal di rumah bersama keluarganya. Tidak hanya Bintu Shāṭī, ibunya pun merasa sangat kehilangan sosok yang sangat berjasa dan mau mendukung studi anaknya. Karena itu, hanya ada satu jalan baginya untuk meneruskan pendidikannya, yakni dengan cara meminjam buku-buku wajib untuk tahun kedua dan ketiga dari teman-teman sekelasnya agar dia dapat mengikuti ujian akhir. Setelah lulus tes akhir di sekolah keguruan dan mencapai ranking pertama dari 130 peserta, akhirnya pada tahun 1931, ia melanjutkan pendidikannya di SMA. Dengan tanpa hadir di kelas, satu tahun berikutnya ia berhasil mendapatkan ijazah SMA. Dua tahun kemudian (1934) Bintu Shāṭī' memperoleh gelar *baccalaureat* di bidang sastra Arab. Pada tahun 1939, ia menyelesaikan program *licence* pada disiplin ilmu bahasa dan kesusastraan Arab di Universitas Fuad I Kairo, dan kemudian mendapatkan gelar master pada bidang yang sama pada tahun 1941. Dan yang terakhir, dia mendapatkan gelar Doktornya pada tahun 1950.¹²

Dari perjalanan pendidikannya itulah Bintu Shāṭī' bertemu dengan salah satu orang yang sangat ia kagumi dan akhirnya menjadi suaminya pada tahun 1936. Seseorang itu bernama Amin al-Khūli¹³(1895-1965), dosen yang membuatnya terpikat dengan pelajaran Tafsir ketika ia masih belajar di Universitas Kairo. Menurut Jansen, Bintu Shāṭī merupakan salah satu murid Amin al-Khūli yang berhasil meneruskan metode berfikir gurunya tersebut.¹⁴ Akan tetapi Bintu Shāṭī lebih menitik beratkan penafsirannya pada aspek *mufradat* (kata) dan struktur Alquran.¹⁵

Sejak masa mudanya Bintu Shāṭī terkenal sebagai seorang penulis yang handal. Penggunaan sebutan Bintu Shāṭī dilakukannya pada saat ia berada di fase

¹²Imam Taufiq, "Nuansa Etis Surat al-Balad," 67.

¹³Dia adalah seorang guru besar dalam bidang Alquran dan sastra arab di Univeristas Kairo. Al-Khūli mempunyai dua metode dalam menafsirkan; *Naqd al-Khārijī* dan *Naqd ad-Dākhilī*. Yang pertama ditujukan untuk mengkritisi sumber, yakni studi tentang faktor-faktor luar baik secara sosial, budaya dan politik. Dengan tujuan untuk mengetahui secara rinci unsur sastra yang sesuai dengan konteks. Adapun *Naqd ad-Dākhilī* ditujukan untuk melihat teks atau *naṣ*, dengan menganalisa bahasanya, sehingga pada akhirnya diketahui makna asli yang diinginkan oleh suatu *naṣ*. Lihat JJ. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Terj, Hairussalim, (Yogyakarta: PT Tria Wacana Yogya, 1997), 15. Lihat juga Muhammad Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khuli," *Elhikam* 9, 2 (2016).

¹⁴JJ. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, xv.

¹⁵Khoiran Nahdiyyin, *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004), ix.

yang aktif dan produktif dalam menyuarakan ide dan gagasannya melalui majalah dan surat kabar *bonafide* di Kairo. Minat dan bakat Bintu Shāṭī dimulai pada saat ia pertama kali berhubungan dengan surat kabar ketika masih berada di sekolah tingkat lanjutan. Tradisi menulis ini dimulai semenjak ia biasa membeli surat kabar untuk kakeknya. Ia juga sering membantu menulis artikel dengan mengambil diktat sang kakek. Terkadang kakeknya juga memintanya untuk mengedit dan memperbaiki artikel yang dibuatnya.

Pada desember 1932, Bintu Shāṭī mencoba merealisasikan minatnya tersebut dengan mengirim puisi perdananya ke Majalah *al-Nahdah al-Nisā'iyah*. Setelah puisinya diterima dan dipublikasikan, ia berusaha supaya tulisan-tulisannya dapat dan terus dipublikasikan di majalah yang sama. Pada bulan Oktober 1933, ia dipercaya menjadi pimpinan dan dewan redaksi dan editor majalah *al-Nahdah al-Nisā'iyah*. Ia juga diberi kehormatan menulis pada penerbitan majalah untuk kepentingan publikasi. Di samping bekerja di majalah tersebut, Bintu Shāṭī juga mengirimkan cerita-cerita pendek, artikel dan puisi ke berbagai surat kabar dan majalah seperti *al-Hilāl*. Pada saat inilah, dengan maksud agar tidak dikenal oleh ayahnya, ia mulai menggunakan nama samaran dengan sebutan Bintu Shāṭī, yang sebelumnya menggunakan nama *ibnat al-Shāṭī* atau putri pantai.

Memiliki masa kecil yang dihabiskan di desa dan sekitarnya, Bintu Shāṭī menyaksikan kondisi nyata masyarakat yang mayoritas adalah petani. Dengan menaruh perhatian pada mereka ia mulai menulis artikel yang bertemakan sosial dan kesejahteraan masyarakat desa. Ia juga sering mengedepankan desakan kepada pemerintah dan tuan-tuan tanah untuk memberikan perhatian serius kepada nasib petani, termasuk ladang dan ternak mereka. Berkat usaha kerasnya inilah ia kemudian mendapatkan penghargaan dari pemerintah Mesir, terutama atas artikelnya yang berjudul *Tarqiyyatu al-Rif al-Ijtimā'i* pada tahun 1936. Adapun karya Bintu Shāṭī yang pertama kali diterbitkan dalam bentuk buku yaitu *al-Rif al-Misr* pada tahun 1936. Secara keseluruhan ia menulis sekitar enam puluh risalah penerbitan dan sekitar ratusan artikel yang berhubungan dengan Bahasa

Arab, isu sosial, sastra, dan emansipasi wanita. Dia juga pernah menjadi Dewan Seni dan Sastra di Mesir pada tahun 1960.¹⁶

Terkait dengan perjalanan karirnya, Bintu Shāṭī memulainya ketika ia menjadi guru di Madrasah Tingkat Dasar *al-Mashurah* yang mana khusus untuk pelajar putri pada tahun 1929, setelah menjadi guru inilah berbagai macam jabatan ia duduki. Diantara berbagai jabatna itu adalah bahwa ia pernah menjadi sekretaris di Perguruan Tinggi khusus putri pada tahun 1934. Pada tahun 1939, ia juga diangkat sebagai asisten dosen di Universitas Kairo. Kemudian, pada tahun 1942, di samping sebagai peneliti bahasa Arab dan sastra di Kementerian Pendidikan, ia juga menjadi seorang kritikus sastra dalam surat kabar *al-Ahram*. Dan pada tahun 1967, Bintu Shāṭī ditetapkan sebagai guru besar dalam bidang bahasa Arab dan kesusasteraan di Universitas 'Ain al-Shams.¹⁷ Setelah itu, beberapa kali dia juga menjadi dosen tamu di berbagai universitas terkemuka. Diantaranya Ummu Durman Sudan dan Qarawiyin Maroko.¹⁸ Ia juga sering menghadiri berbagai seminar dan kongres, seperti konferensi Internasional tentang bahasa Arab di Munich Jerman, 1957. Kemudian berturut-turut mengisi seminar tentang bahasa Rab di Ghana, Kuwait dan Baghdad. Begitu juga pada tahun 1961 ia menjadi pembicara tentang bahasa di Roma, Italia. Dan masih banyak lagi berbagai macam penghargaan yang diterimanya.¹⁹

Adapun karya-karya Bintu Shāṭī cukup banyak, diantaranya: *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*,²⁰ *'Ala al-Jisr Baina al-Hayāh wa al-Maut*, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah al-Qur'āniyyah*, *Risālah al-Ghufrān lī Abī al-'Alla' al-Ma'arri*, *Mausū'atu Ālu al-Nabi*, *A'da' al-Baṣar*, *Ma'a al-Muṣṭāfā*, *Muqaddimatu Ibn al-Ṣalāh wa Maḥasin al-Iṣṭilah* dan lainnya.

¹⁶Imam Taufiq, "Nuansa Etis Surat al-Balad", 68.

¹⁷Imam Taufiq, "Nuansa Etis Surat al-Balad", 69.

¹⁸Fuad Tohari, "Tafsir Berbasis Linguistik," *Jurnal Adabiyyat*8, (2009): 234.

¹⁹Imam Taufiq, "Nuansa Etis Surat al-Balad," 69.

²⁰Kitab tafsir inilah yang menjadi cerminan dari metode yang ia gunakan, yakni *al-Bayānī* atau sastra. Masing-masing dalam kitab ini mencakup tujuh surah. Misalnya di juz 1 terdapat surah al-Duha, as-Sarh, al-Zalzalah, al-'Adiyat, al-Nāzi'at, al-Balad, dan al-Takāthur. Sedangkan dalam juz 2 mencakup surah: al-'Alaq, al-Qalam, al-'Asr, al-Lail, al-Fajr, al-Humazah, dan al-Ma'un. Untuk lebih jelasnya lihat 'Aishah Abdurrahmān Bintu Shāṭī, *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1962), Juz 1, dan 2.

Metode Penafsiran Bintu Shāṭī

Terkait dengan metode penafsiran yang digunakan Bintu Shāṭī bisa ditemukan di dalam karya fenomenalnya *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*. Dalam pengantarnya, ia mengakui bahwa metode yang digunakan dalam menafsirkan Alquran adalah metode yang digunakan suaminya, Amīn al-Khūli, dalam kitabnya *Manāhij al-Tajdīd*.

Dalam pengantar kitabnya, secara singkat Bintu Shāṭī menjabarkan empat poin penting dalam metode penafsiran yang ia gunakan: *Pertama*, *Tanāwul al-Mawḍu'ī* atau pemahaman yang objektif untuk mengetahui entitas (kenyataan) yang tunggal di dalam Alquran. Hal ini diawali dengan mengumpulkan setiap surat dan ayat yang berbicara dalam satu tema pembahasan. *Kedua*, memahami seputar Alquran, dengan memahami runtutan ayat sesuai dengan *Asbāb al-Nuzūl*-nya supaya diketahui situasi dan kondisi pada saat ayat itu diturunkan. *Ketiga*, melakukan kajian *istiqrā'i* terhadap ayat-ayat yang terdapat dalam Alquran, baik dari segi pembentukannya maupun konteksnya. *Keempat*, memahami rahasia ungkapan Alquran (*Asrār al-Ta'bīr*). Dalam hal ini, digunakan kajian langsung terhadap ayat Alquran baik secara eksplisit maupun implisit. Oleh karenanya, pendapat seorang mufassir dapat diterima selama sesuai dengan ayat Alquran. Sebaliknya, pendapat mereka juga harus ditolak ketika bertentangan dengan ayat Alquran. Misalnya terkait dengan cerita-cerita *Isra'iliyat* dan juga penakwilan yang mementingkan suatu golongan atau madzhab tertentu.²¹

Uraian Bintu Shāṭī tersebut di atas memberikan gambaran dua langkah *manhaj bayāni* dalam menafsirkan Alquran, yakni sesuai kitabnya *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*/ *Pertama*, penelitian terhadap makna lesikal kosa kata Alquran yang kemudian dijadikan sarana untuk mengetahui makna yang dikehendaki dalam konteks pembicaraan ayat. *Kedua*, pelibatan ayat yang berbicara tentang satu topik tertentu yang sama. Langkah kedua ini merupakan bentuk pemberian “kesempatan” agar Alquran berbicara mengenai dirinya sendiri.²²

²¹Aishah 'Abdurrahmān Bintu Shāṭī, *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, 10-11.

²²Hamdani Mu'in, “Metodologi Tafsir Bintu Shāṭī,” *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2008, 162. Banyak sekali penelitian yang mengkaji tentang aspek *bayānī* atau sastra dalam penafsiran Bintu Shāṭī. Lihat kajian terbaru Wali Ramadhani, “Bintu Shāṭī dan Penafsirannya

Tafsir Bintu Shāṭī tentang Kebebasan Kehendak Manusia

Bintu Shāṭī mengawali penafsirannya tentang kehendak manusia dengan mengutip salah satu ayat dalam surat an-Najm:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ
الْأَوْفَى (٤١) وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَى (٤٢)

Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya, dan bahwasanya usaha itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya). Kemudian akan diberi balasan kepadanya dengan balasan yang paling sempurna, dan bahwasanya kepada Tuhanmulah kesudahan (segala sesuatu).

Dari sini Bintu Shāṭī mulai mempertanyakan, bagaimana seseorang bisa dibebani sebuah kewajiban bila salah satu syarat pembebanan, yakni adanya *ikhtiyār*/kebebasan itu tidak ada? Maka untuk menjawab berbagai persoalan ini ia mencoba melihat kembali bagaimana “sikap” Alquran dalam memandang masalah ini. Karena sesungguhnya Allah telah memerintahkan kepada kita untuk tawakkal kepada-Nya, dan juga Dia menyuruh kita untuk beriman dengan kehendak-Nya. Maka seorang muslim dilarang mengucapkan “Saya akan melakukannya besok” kecuali ditambahi dengan “atas izin Allah”.²³ Atau dalam bahasa mudahnya dengan kata “InsyaAllah”. Tentunya dengan tekad kuat untuk melakukannya, bukan malah menjadikan kata “InsyaAllah” hanya sebagai dalih atau alat untuk menolak secara halus.

Kehendak yang Khusus Kepada Manusia

Bintu Shāṭī mencoba mencari makna hakiki dari ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang *irādah* atau kehendak. Dia menjelaskan bahwa terdapat perbedaan *irādah* Allah dengan *irādah* manusia. Seperti yang telah dijelaskan dalam pendahuluan, bahwa *irādah* menurutnya bukanlah sebatas keinginan semata, akan tetapi *irādah* memiliki makna lebih dalam yakni berpindahny suatu keinginan ke dalam suatu

terhadap Surah al-‘Asr dalam al-Tafsir al-Bayānī lī al-Qur’ān al-Karīm,” *Jurnal At-Tibyan* 3. 2 (2018).

²³Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur’āniyyah*, 101.

perbuatan, meskipun terdapat rintangan yang menghalanginya.²⁴ Maka dari sinilah Bintu Shāṭī terlebih dahulu memaknai kata *raghbah* (keinginan) dan *'azm* (niat, rencana) di dalam Alquran, karena keduanya merupakan sebuah prasyarat dan pendahulu sebelum terciptanya *irādah*.

Bintu Shāṭī mengatakan bahwa Alquran menggunakan kata *raghbah* atau *raghiba* sebanyak delapan kali dan tidak ada satu pun yang disandarkan kepada Allah. Tetapi sebaliknya, kata itu hanya dikhususkan kepada manusia. Sedangkan penggunaan kata *'azm* juga tidak jauh beda, semuanya tidak ada yang disandarkan kepada Allah, atau disifatkan kepada-Nya. Tetapi kata *'azm* hanya disandarkan kepada manusia saja. Meskipun cukup disayangkan karena Bintu Shāṭī tidak memberikan contoh ayat tentang *raghbah*, namun ia memberikan dua ayat contoh penggunaan kata *'azm* yang keduanya bermakna rencana dan ketetapan hati. Ayat itu berbunyi:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.

“Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah.” (Ali Imran: 158)

وَلَا تَعَزَّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ

“Dan janganlah kamu ber'azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya.” (al-Baqarah: 235)

Kehendak Allah dan Manusia

Menurut Bintu Shāṭī, Alquran menggunakan kata *irādah* sebanyak 140 kali. Semuanya menggunakan bentuk *fi'il* (kata kerta), baik *fi'il maḍi* (lampau) dan *fi'il muḍāri'* (sekarang dan akan datang). Selain itu, kalimat *fi'il* yang digunakan dalam Alquran tidak ada yang menggunakan *fi'il amar* (perintah). Ini yang menurutnya tidak pernah “dilihat” oleh para mufassir maupun *mutakallimīn*. Dari pemahaman inilah akhirnya Bintu Shāṭī mengambil beberap kesimpulan. *Pertama*, Alquran tidak menerangkan arti *irādah* kecuali sudah dalam bentuk perbuatan dan pekerjaan. *Kedua*, sandaran *irādah* dalam Alquran adalah terjadinya perbuatan, dan bukan perintah untuk melakukan perbuatan atau kemungkinan melakukan perbuatan itu sendiri.²⁵

²⁴Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, 106.

²⁵Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, 108.

Selanjutnya, Bintu Shāṭī menjelaskan bahwa *fi'il irādah* yang disandarkan kepada Allah terdapat dalam Alquran sebanyak 50 kali, baik itu secara langsung atau menggunakan kata ganti. Sedangkan *irādah* yang disandarkan kepada makhluk terdapat 90 kali. Ia mencontohkan ayat tentang *irādah* Allah itu mencakup segala sesuatu. Misalkan:

إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki. (al-Hajj: 14)

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" maka terjadilah ia. (Yasin: 82)

Adapun *irādah* manusia menurut Bintu Shāṭī, dimulai dengan pilihan mereka sendiri, kemudian datang *irādah* Allah sesuai dengan kehendak mereka. Diantara ayat-ayat yang mendukung pandangannya adalah:

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ

Barang siapa menghendaki pahala dunia, niscaya Kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barang siapa menghendaki pahala akhirat, Kami berikan (pula) kepadanya pahala akhirat itu. Dan kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur. (Ali Imran: 145)

مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

Barangsiapa yang menghendaki pahala di dunia saja (maka ia merugi), karena di sisi Allah ada pahala dunia dan akhirat. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (al-Nisa: 134)

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ

Barang siapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya dan barang siapa yang menghendaki keuntungan di dunia Kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia dan tidak ada baginya suatu bahagianpun di akhirat. (Al-Shura: 20)

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاَهَا
مَذْمُومًا مَدْحُورًا

Barangsiapa menghendaki kehidupan sekarang (duniawi), maka Kami segerakan baginya di dunia itu apa yang kami kehendaki bagi orang yang kami kehendaki dan Kami tentukan baginya neraka jahannam; ia akan memasukinya dalam keadaan tercela dan terusir. (al-Isra: 18)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرَدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْن أُمْتَعِكُنَّ
وَأَسْرِحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا. وَإِن كُنْتُمْ تُرَدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ
لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu: "Jika kamu sekalian mengingini kehidupan dunia dan perhiasannya, maka marilah supaya kuberikan kepadamu mut'ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Dan jika kamu sekalian menghendaki (keredhaan) Allah dan Rasulnya-Nya serta (kesenangan) di negeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi siapa yang berbuat baik diantaramu pahala yang besar. (al-Ahzab: 28-29)

Dari penelitiannya terhadap ayat-ayat kehendak diatas, Bintu Shāṭī memunculkan pertanyaan, “lalu, untuk siapakah sebenarnya *irādah* itu? Apakah untuk manusia atau untuk Allah?” Dalam pandangannya, kita tidak boleh mengambil begitu saja sebagian ayat tentang *irādah* lalu meninggalkan yang lainnya. Misalnya, kita tidak boleh memahami bahwa kehendak atau *irādah* manusia lebih mendominasi karena terdapat sekitar 90 ayat dalam Alquran, berbeda dengan ayat *irādah* yang ketika disandingkan kepada Allah hanya

terdapat sekitar 50 ayat saja.²⁶ Pandangannya ini secara tidak langsung mengkritisi sebagian pandangan bahwa ketika suatu ayat menyebutkan beberapa hal yang sedang dibahas, berarti itulah yang dikehendaki Tuhan atau itulah penafsiran Alquran yang paling tepat.

Menurutnya, kita akan dapat menemukan makna yang tepat tentang *irādah* ketika kita kembali pada *bayān al-qur'āni*, dalam arti bahwa *irādah* atau kehendak manusia itu berbeda dengan kehendak Allah. Kehendak manusia adalah hasil dari usaha yang diiringi dengan *'azm* dan didahului dengan *raghbah* (keinginan) dan pemikiran. Hal ini tentu berbeda dengan *irādah* Allah yang tidak didahului dengan usaha dan proses, sesuai dengan apa yang telah dijelaskan oleh para ulama dalam ilmu tauhid.²⁷

Adapun pendapat Bintu Shāṭī terhadap ayat yang sering dijadikan golongan *Jabariyyah* sebagai landasan, yakni:

ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو
ربكم وإليه ترجعون

“Dan tidaklah bermanfaat kepadamu nasehatku jika aku hendak memberi nasehat kepada kamu, sekiranya Allah hendak menyesatkan kamu, Dia adalah Tuhanmu, dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan.” (Hud: 34)

Ayat diatas menurutnya tidak boleh dipahami secara parsial atau sepotong-sepotong, karena di dalam ayat-ayat sebelumnya telah dijelaskan bahwa kaum nabi Nuh telah berbuat kufur, dan mereka juga tidak mempercayai beliau, yang kemudian diabadikan dalam ayat yang berbunyi:

فقال الملاء الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين
هم أراذلنا بادي الرأي. آية

“Maka berkatalah pemimpin-pemimpin yang kafir dari kaumnya:
"Kami tidak melihat kamu, melainkan (sebagai) seorang manusia
(biasa) seperti kami, dan kami tidak melihat orang-orang yang

²⁶Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, 109.

²⁷Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, 109.

mengikuti kamu, melainkan orang-orang yang hina dina di antara kami yang lekas percaya saja.” (Hud: 27)

Begitu juga terkait ayat yang menjelaskan bahwa *irādah* Allah terhadap keburukan suatu kaum telah menjadi hukum yang tidak dapat ditolak. Menurut Bintu Shāṭī, Ayat ini tidak berdiri sendiri karena sebelumnya sudah ada peringatan dari Allah.²⁸ Ayat itu berbunyi:

وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من وال

“Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.” (al-Rad: 11)

Sebagian orang yang mengikuti pola pikir kaum Jabariyah berpendapat bahwa bila terjadi sesuatu hal yang buruk berarti itu dari Allah dan tidak bisa diubah. Karena itu mereka cenderung untuk pasrah. Pandangan seperti ini dikritik oleh Bintu Shāṭī, karena menurutnya bahwa ayat di atas sebenarnya berhubungan langsung dengan ayat yang sama:

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

“Sesungguhnya Allah tidak merobah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merobah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.” (al-Rad: 11)

Dari penjelasan di atas penulis mengambil garis besar penafsiran dari Bintu Shāṭī, bahwa menurutnya manusia tidak memiliki kebebasan mutlak, namun terdapat *sunnatullah* yang harus dihadapi mereka. Hal ini bisa dilihat dalam penjelasannya bahwa sebenarnya Allah mampu untuk merusak tatanan *sunnatullah*, tapi Allah tidak akan melakukan itu karena Dia Maha Adil. Maka dari itu, terdapat ayat yang berbunyi *بضر إن يرد الرحمن بضر* dan *إن يغيروكم* *إن كان الله يريد أن يغيروكم*.

Bintu Shāṭī menjelaskan bahwa huruf *shart* berupa “لو” yang bermakna tertundanya jawab kalau tidak ada syarat, atau “إن” yang berarti mustahilnya suatu hal akan terjadi, memberi arti bahwa Allah memang Maha Kuasa atas semua yang

²⁸Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur’āniyyah*, 109.

terjadi pada manusia. Dia mampu untuk menjerumuskan manusia, akan tetapi Ia tidak melakukannya. Karena itulah, Allah menggunakan *shart* di atas.²⁹ Dan seperti pembahasan sebelumnya bahwa *irādah* manusia diawali dengan *raghbah*, *'azm*, dan *tafkīr* yang mana menurutnya pengertian ini juga disebut sebagai *irādah kasbiyyah*.

Pandangan Beberapa Mufasir tentang Kebebasan Kehendak

Setelah dijelaskan beberapa pokok penafsiran Bintu Shāṭī, alangkah baiknya bila kita juga melihat beberapa penafsiran mufasir tentang kebebasan kehendak manusia. Dalam hal ini penulis sengaja mengambil beberapa penafsiran al-Zamakhshari dan Ibnu Kathīr sebagai perwakilan dari ulama klasik, selain juga penafsiran Muhammad 'Abduh sebagai perwakilan dari mufassir modern.

Zamakhshari dalam kitabnya *al-Kashshāf* menafsirkan salah satu ayat yang terkait dengan pemaknaan kata *irādah*, contohnya:

ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر
قلوبهم. الآية

“Barangsiapa yang Allah menghendaki kesesatannya, maka sekali-kali kamu tidak akan mampu menolak sesuatupun (yang datang) daripada Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang Allah tidak hendak mensucikan hati mereka.” (al-Maidah: 41)

Zamakhshari menuturkan bahwa manusia yang ditinggalkan dan diterlantarkan Allah adalah karena mereka tidak memperoleh *lutf*³⁰ dari Allah. “Kenapa hati mereka tidak disucikan oleh Allah?” karena mereka bukan dari

²⁹Penjelasan Bintu Shāṭī ini juga terkait dengan kritiknya atas pendapat Dr. Mustāfa Zarqa. Lihat Shāṭī, *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, 112-114.

³⁰Yang dimaksud *lutf* disini adalah semua hal (kekuatan) yang bisa mendorong manusia untuk berbuat baik dan menjauhi setiap perbuatan maksiat, karena apabila Allah itu adil maka Dia tidak akan rela melihat hambanya kufur dan Dia juga tidak mungkin berbuat *zalim* kepada manusia. Selain itu, Allah akan memberikan kekuatan tersebut bila Allah mengetahui bahwa hambanya akan melakukan ketaatan dengan kekuatan itu. Lihat Ahmad Mahmūd Subḥī. *Fī 'Ilmi al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah* (Iskandariyah, Dar al-Kutub al-Jami'iyyah, 1969), 112.

golongan orang yang memperoleh *lutf*.³¹ Dari penafsirannya terhadap ayat di atas, secara jelas Zamakhshari mendukung paham mu'tazilah tentang konsep *lutf*.

Adapun kitab tafsir klasik lainnya yang terkenal adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karangan Ibnu Kathīr. Terkait penafsirannya tentang *irādah*, bisa kita lihat misalkan dalam surat al-Hajj ayat 14:

إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار إن الله يفعل ما يريد.

“*Sesungguhnya Allah memasukkan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh ke dalam surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki*”

Menurut Ibnu Kathīr, bahwa setelah dijelaskan oleh ayat-ayat sebelumnya tentang orang-orang yang tersesat, ayat ini kemudian menjadi lanjutan dari ayat sebelumnya dengan menyebutkan ciri-ciri orang yang beruntung, yaitu orang yang terdapat iman di dalam hatinya dan kemudian dibuktikan dengan perbuatannya dengan menjalankan semua perbuatan yang baik dan meninggalkan semua keburukan. Maka orang-orang yang melakukan amal sholeh tadi ditempatkan Allah di taman surga. Adapun ketika disebutkan bahwa Allah menyesatkan satu golongan dan menyelamatkan (memberi petunjuk) yang lain, Dia berkata “bahwa Allah berbuat sesuai dengan kehendak-Nya”.³²

Ketika kita melihat penafsiran di atas, secara tidak langsung menunjukkan bahwa tidak semua ayat yang ditafsirkan oleh Ibnu Kathīr dijelaskan dengan riwayat, akan tetapi dalam hal ini dia menyelaraskan dengan ayat sebelumnya, setelah itu baru menjelaskan penafsirannya.

³¹Abu al-Qāsim Mahmūd Ibn 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyun al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1407), 634.

³²Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, (Dar al-Tayyibah li al-Nashr wa al-Tauzi', 1999), 5: 401.

Adapun kitab tafsir modern yang juga terkenal adalah kitab *Tafsīr al-Manā*³³ karya Rashīd Riḍā. Adapun penafsirannya terhadap *irādah* Allah bisa kita temukan misalnya dalam surat Hud ayat 34:

ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم . الآية

Dan tidaklah bermanfaat kepadamu nasehatku jika aku hendak memberi nasehat kepada kamu, sekiranya Allah hendak menyesatkan kamu.

Maksud dari *irādah* Allah menyesatkan mereka adalah kehendak dari hukum alam-Nya (*sunnatullah*) kepada mereka, karena mereka termasuk orang-orang yang sesat. Bukan berarti Allah seandainya saja membuat mereka menjadi orang yang tersesat dari awal, tetapi apa yang mereka dapatkan itu sesuai dengan apa yang mereka usahakan. Karena apabila dipahami bahwa kita tidak ada keterkaitan hukum sebab akibat dengan apa yang kita usahakan, maka akan bertentangan dengan pemahaman Ahlus Sunnah.³⁴Jadi, bisa dikatakan bahwa kebebasan kehendak manusia menurut Rashīd Riḍā dan Muhammad ‘Abduh mempunyai pengertian bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam menciptakan perbuatannya dan perbuatannya itu berhubungan dengan *sunnatullah*. Misalnya, apabila seseorang ingin menjadi orang kaya maka dia harus bekerja keras untuk menjadi kaya, dan seterusnya.

Perbedaan dan Pengaruh Pemikiran Mufasir terhadap Penafsiran Bintu Shāṭī

Dari beberapa penafsiran para mufasir yang penulis ungkapkan di atas, terlihat bahwa penafsiran Bintu Shāṭī memiliki kemiripan pandangan dengan Rashīd Riḍā dan Muhammad ‘Abduh dalam hal penetapan *sunnatullah* atas manusia. Meskipun demikian, yang membedakan mereka adalah penggunaan metode penafsiran

³³Muhammad ‘Abduh memiliki pengaruh yang sangat besar dalam kitab ini. Hal ini dikarenakan Rashīd Riḍā adalah salah satu muridnya yang sangat mumpuni dalam meneruskan pemikiran Muhammad ‘Abduh. Kepercayaan dan kebanggaan Muhammad ‘Abduh kepada Rashīd Riḍā terekam jelas dalam salah satu ungkapan ‘Abduh yang mengatakan “*Ṣāhibu al-Manār Turjumāni Tafkīrī*” atau penulis al-Manār adalah penerjemah/juru bicara atas semua pemikiran-pemikiranmu. Lihat Muhammad Husein al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), 2: 423.

³⁴Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Hai’ah Misriyyah ‘Ammah lī al-Kitāb, 1990), 12: 59.

yang mereka gunakan. Apabila Bintu Shāṭī dalam penafsirannya menggunakan pendekatan bahasa dan sastra atau *bayānī*, dalam hal ini dengan cara mengumpulkan beberapa pengertian ayat yang semakna dengan *irādah*, yakni *raghbah* dan *'azm*. Selain itu juga membedakan *irādah* manusia dengan *irādah* Allah, dsb. Sedangkan Rashīd Riḍā dan Muhammad 'Abduh menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan pendekatan *adabī ijtimā'ī*, atau pendekatan kemasyarakatan.³⁵

Dari sini penulis mencoba menelisik apakah ada keterpengaruhan pemikiran Abduh dalam penafsiran Bintu Shāṭī? hemat penulis, keterpengaruhan itu ada. Ini diperkuat dengan bukti bahwa suami Bintu Shāṭī, Amin al-Khūli, hidup sezaman dengan Muhammad 'Abduh. Selain itu, argumen penulis ini diperkuat dengan data yang menyatakan bahwa pada saat Amin al-Khūli berumur 15 tahun, dia belajar di madrasah *Qādī wa al-Shar'i* dan pimpinan madrasah itu, Zaghlul Pasha, mempunyai hubungan yang cukup dekat dengan Muhammad 'Abduh. Karena itulah Muhammad 'Abduh mendorongnya untuk mengembangkan dan mengajarkan beberapa ilmu baru seperti ilmu pendidikan, politik, sosial dan lainnya. Dari sinilah kiranya beberapa pemikiran Muhammad 'Abduh telah mempengaruhi Amin al-Khūli, karena pada tahun 1927 Amin al-Khūli juga sudah menjadi salah satu pengajar di fakultas Usuluddin di Kairo.³⁶ Dan seperti yang dijelaskan sebelumnya, pemikiran Amin al-Khūli sangat banyak mempengaruhi Bintu Shāṭī. Inilah yang menurut penulis menjadi data penguat adanya keterpengaruhan Bintu Shāṭī dengan pemikiran Muhammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā.

Kesimpulan

Dari beberapa uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa Bintu Shāṭī tidak menerima seutuhnya pendapat para *mutakallimīn* maupun *mufasssirīn* terkait hal yang berhubungan dengan kebebasan kehendak manusia. Menurutnya, persoalan tentang kebebasan kehendak tidak akan pernah terjawab apabila kita tidak

³⁵Beberapa manhaj yang dipakai Rashīd Riḍā dalam tafsirnya adalah menerangkan aspek *hidayah* Alquran, *sunnatullah*, dan juga membahas berbagai permasalahan umat atau *mujtama'*. Lihat al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn* 425.

³⁶Muhammad Mansur, *Studi Kitab tafsir Kontemporer: Kumpulan tulisan dosen UIN SUKA yang dijadikan buku* (Yogyakarta: TH Press, 2006), 12.

memahami secara menyeluruh apa makna hakiki dari “kehendak” di dalam Alquran. Dari hasil ijtihad *bayāni*-nya Bintu Shāṭī pun berargumen bahwa kehendak manusia itu sangat berbeda dengan kehendak Allah. Kehendak manusia membutuhkan proses, tekad yang kuat, dan tidak mudah menyerah bila terdapat halangan yang melintang. Ini sesuai dengan temuan-temuan dalam penelitiannya bahwa kata-kata *raghbah*, *irādah*, dan *‘azm* dalam Alquran yang secara khusus ditujukan kepada manusia. Hal ini tentu sangat berbeda dengan kehendak atau *irādah* Allah yang bermakna sesuatu yang pasti. Meskipun kehendak Allah itu pasti, namun Dia tidak semena-mena melaksanakan kehendak-Nya terhadap manusia. Maka dari itu, masih menurut Bintu Shāṭī, redaksi *irādah* dalam Alquran ketika digunakan untuk manusia dan Allah pasti terdapat pilihan-pilihan (kebebasan) terlebih dahulu kepada manusia, baru setelah itu datanglah *irādah* Allah sesuai perbuatan/keinginan mereka.

Penelitian *bayāni* yang dilakukan Bintu Shāṭī memang sesuatu yang masih terbilang baru bila dibandingkan dengan para mufasir terdahulu. Ini tidak terlepas dari *background* pedidikannya dalam bidang sastra. Namun, satu hal yang tidak bisa dipungkiri Bintu Shāṭī adalah keterpengaruhannya terhadap pemikiran Rashīd Riḍā tentang konsep *sunnatullah* yang menurutnya tidak ada pertentangan antara *sunnatullah* dengan kemampuan Allah untuk membatalkannya

Daftar Pustaka

- ‘Abdurrahman, ‘Aishah, *‘Ala al-Jisr Baina al-Hayāh wa al-Maut*, Mesir: Hai’ah Misriyyah ‘Ammah li-al-Kitab. 1966.
- , *at-Tafsīr al-Bayāni lī al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1962.
- , *Maqāl fī al-Insān (Dirāsah Qur’āniyyah)*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1969.
- , *Al-Qur’ān wa Qadāyā al-Insān*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1969.
- Al-Asy’ari, Abu Hasan. *Kitab al-Luma’ fī al-Radd ‘ala Ahl-Ziyaghi wa al-Bida’*, Mesir: Syirkah Musahamah, 1955.
- Al-Dhahabī, Muhammad. *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.
- Al-Syahrastani, Abu Bakar Muhammad. *Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Darul Fikr, t.th.

- al-Zamakhsharī, Mahmūd Ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an Haqāiqi Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyun al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407.
- Aminullah, Muhammad, "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khuli," *Elhikam* 9, 2 (2016).
- al-Siddīqī, Hasbi. *Sejarah dan pengantar ilmu Tauhid*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Himawan, Faisal. "al-Qur'an dan Kebebasan Kehendak Manusia: Studi Analitis Pandangan Bintu Shāṭī dalam Penafsiran Ayat *Irādah* dalam Buku Maqāl fī al-Insān." *Skripsi*. UIN Sunan Ampel, (2009).
- Jansen, JJ. G. *Diskursus Tafsir Alquran Modern*, Yogyakarta: PT Tria Wacana Yogya, 1997.
- Kathir, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. Dar al-Tayyibah lī an-Nashr wa at-Tauzi'. 1999.
- Mahasin. *Menyelami Kebebasan Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mahmud Subhi, Ahmad. *Fī Ilmi al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah*. Iskandariyah: Dar al-Kutub al-Jami'iyah, 1969.
- Mansur, Muhammad. *Studi Kitab tafsir Kontemporer (Kumpulan tulisan dosen UIN SUKA yang dijadikan buku)*. Yogyakarta: TH Press, 2006.
- Mu'in, Hamdani. "Metodologi Tafsir Bintu Shāṭī" *Disertasi*. Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2008.
- Mustafa. M. *Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Nahdliyyin, Khoiran. *Metode Tafsir Sastra*. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Ramadhani, Wali. "Bintu Shāṭī dan Penafsirannya terhadap Surat al-'Asr dalam al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm" *Jurnal At-Tibyan* 3, 2 (2018).
- Rīdā, Muhammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Hai'ah Misriyyah 'Ammah li al-Kitab, 1990.
- Taufiq, Imam. "Nuansa Etis Surat al-Balad: Sebuah Penafsiran Linguistic Model Bintu Shāṭī," *Jurnal Teologia*, (2005): 63-84.
- Tohari, Fuad. "Tafsir Berbasis Linguistik," *Jurnal Adabiyyat* 8, (2009)