

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhamad Jihad Abdullah SP
NIM : 151410512
Jurusan/Konsentrasi : Ilmu al-Quran dan Tafsir
Fakultas/Program : Ushuluddin
Judul Skripsi : Konsep Indeterminisme dalam Tafsir Al-Kasysyâf.

Menyatakan bahwa:

1. Skripsi ini adalah murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencatumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil dari plagiasi, maka saya bersedia menerima sanksi yang berlaku dari lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, ... November 2019
Yang membuat pernyataan,

Muhamad Jihad Abdullah SP

TANDA PERSETUJUAN SKRIPSI

Konsep Indeterminisme dalam Tafsir Al-Kasysyâf.

Skripsi

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin, sebagai salah satu persyaratan dalam menyelesaikan Program Studi Strata 1. Untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.)

Disusun oleh:
Muhamad Jihad Abdullah SP
NIM: 151410512

Hal ini, sudah selesai diajukan dan dibimbing oleh kami. Setelah itu, disetujui untuk diujikan dalam sidang munaqasyah.

Jakarta, November 2019

Menyetujui,
Pembimbing

Mengetahui,
Dekan Fakultas Ushuluddin

Masrur Ichwan, MA.

Andi Rahman, MA.

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Judul Skripsi:
“Konsep Indeterminisme Dalam Tafsir Al-Kasysyâf.”

Disusun oleh:

Nama : Muhamad Jihad Abdullah SP
NIM : 151410512
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan : Ilmu al-Quran dan Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
... November 2019

No	Nama penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.		Ketua	
2.		Penguji 1	
3.		Penguji 2	
4.		Pembimbing	
5.		Sekretaris	

Mengetahui,
Dekan Fakultas Ushuluddin

Andi Rahman, MA.

MOTTO

Ikhtiyar dan Tawakkal adalah kunci menghadapi takdir.

Sambutlah takdir dengan bersyukur.

PERSEMBAHAN

Karya Ilmiah ini kami persembahkan teruntuk:

Kedua orang tua kami, ayahanda Ahmad Agus Satria dan Ibunda Enung Nursyamsiah dan saudari-saudariku serta untuk seluruh umat manusia.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kami panjatkan ke hadirat Allah Swt. dengan segala rahmat, hidayah dan karunianya. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan kami Nabi Muhammad saw.

Syukur Alhamdulillah, kami dapat berkesempatan untuk menimba ilmu di fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta. Setelah melewati lika-liku kehidupan belajar sebagai seorang mahasiswa, akhirnya kami telah sampai ke tahap akhir masa kuliah kami, yakni penulisan skripsi.

Penulis mengakui sepenuhnya, bahwa penyusunan skripsi ini tidak akan bisa terwujud tanpa adanya bantuan, bimbingan, dukungan, motivasi dan doa dari berbagai pihak. Dengan rasa hormat dan syukur, pada kesempatan ini penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada:

1. Orang tua kami, ayahanda Ahmad Agus Satria dan Ibunda Enung Nursyamsiah, yang selalu memberikan dukungan kepada kami, menasehati kami, berdoa di keheningan malam untuk kesalehan dan keberhasilan anak-anaknya. Tiada kata yang dapat menggambarkan cinta dan kebaikan keduanya. *Allahumma ighfirli wa li walidayya, wa irhamhumâ ka mâ rabbayâ nî shaghîrâ.*
2. Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta. Dan tidak lupa kepada seluruh jajaran rektorat, Prof. Dr. Amany Lubis, MA selaku Warek I, Dr. H. Syamsul Bahri Tanrere, M.Ed selaku Warek II dan Dr. H. Ali Nurdin, MA selaku Warek III.
3. Bapak Andi Rahman, MA, selaku Dekan fakultas Ushuluddin Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, yang pertama kali menjadi rujukan konsultasi kami sebelum kami memulai penulisan skripsi ini.
4. Bapak Lukman Hakim, MA, selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, yang mengajarkan metode penulisan skripsi kepada kami dan senantiasa mengingatkan kami untuk menyelesaikan skripsi kami dengan baik dan tepat waktu.
5. Bapak Masrur Ichwan, MA. selaku Dosen fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, beliau adalah pendidik, sekaligus sebagai pembimbing kami dalam penulisan skripsi ini. Terima kasih atas segala perhatian bapak kepada penulis. Beliau dengan tulus meluangkan waktu, memberikan ilmu, tenaga, pikiran serta motivasi dalam membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyelesaikan skripsi ini. Semoga kebaikan bapak dibalas oleh Allah Swt.

6. Para Dosen pengajar di Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, Abah Husnul Hakim, Bapak Anshor Bahary, Bapak Ubaydi Hasbillah, Bapak Hidayatullah, dan para dosen lainnya, yang dengan sabar telah mendedikasikan ilmunya, mendidik dan membimbing para mahasiswa, khususnya kepada penulis. Bapak Amiril, MA. selaku TU Fakultas Ushuluddin yang telah sangat membantu kami dalam kelancaran proses studi dan penyelesaian administrasi kemahasiswaan. Semoga Allah Swt membalas jasa-jasa Bapak-Bapak semuanya dengan balasan yang tak terhingga.
7. Guru besar dan *murobbi*, Habib Abdurrahman bin Syekh Al-Attas, yang telah menjadi pendidik dan pembimbing kami dalam memahami islam dengan baik, memperhatikan dan memperbaiki akhlak dan ibadah kami, mengurus kami sejak kami masih kecil hingga sekarang. Habib Sholeh bin Umar Al-Attas, yang telah menjadi guru dan pendidik kami, tanpa lelah mengajari kami ilmu agama dan selalu memperhatikan murid-muridnya. Segenap dewan Asâtidz Pondok Pesantren Al-Masyhad Sukabumi.
8. Kepada keluargaku tercinta, saudari-sadariku; Zulfa Hidayah SP, Annisa Inayatillah SP, dan Gina Rahmatillah SP, dan semua keluarga besar yang selalu memberikan doa, motivasi, dorongan, dan dukungan untuk kesuksesan penulis.
9. Teman-teman kepengurusan Ma'had Alquran Institut PTIQ Jakarta yang selalu memberikan dorongan, dukungan dan motivasi.
10. Teman-teman seperjuangan Ushuluddin angkatan 2015, yang sama sama berjuang dalam 4 tahun belakangan ini dalam suka dan duka.
11. Pihak-pihak lain yang tidak dapat disebutkan satu persatu yang telah membantu baik secara langsung maupun tidak langsung demi terselesaikannya skripsi ini.

Sekali lagi, Terima kasih banyak, semoga Allah membalas kebaikan kalian semua. Penulis tidak menampik bahwa dalam penulisan skripsi ini masih banyak terdapat kekurangan, sehingga kami masih memerlukan kritik yang membangun dari para pembaca. Terima kasih.

TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Penulisan transliterasi Arab-Indonesia pada skripsi ini didasarkan pada buku Panduan dan Penyusunan Thesis dan Disertasi Institut PTIQ Jakarta yang berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988. Transliterasi ini mengharuskan adanya rincian transliterasi tersebut adalah sebagaimana pada tabel di bawah ini:

1. Huruf Abjad

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	-	ط	Th
ب	b	ظ	Zh
ت	t	ع	‘
ث	Ts	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dz	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	هـ	h
ش	sy	ء	‘
ص	sh	ي	y
ض	dh		

2. Vocal Pendek.

Penulisan Arab	Penulisan Latin
َ	a
ِ	i
ُ	u

3. Vocal Panjang

Penulisan Arab	Penulisan Latin
اَ	â
إِ	î
أُ	û

4. Diftong

Penulisan Arab	Penulisan Latin
أَوْ	au
أَيَّ	ai

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
TANDA PERSETUJUAN.....	iii
HALAMAN MOTTO.....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITRASI.....	viii
DAFTAR ISI	x
ABSTRAK.....	xii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah	5
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	5
D. Metodologi Penelitian	6
E. Tinjauan Pustaka	7
F. Sistematika Penulisan	8
BAB II WACANA TAKDIR DAN KONSEP PERBUATAN MANUSIA	
A. Pengertian Takdir	
1. Pendekatan Etimologi	10
2. Pendekatan Terminologi	13
B. Aliran-Aliran Dalam Konsep Perbuatan Manusia	
1. Jabariyyah	18
2. Qodariyyah.....	20
3. Mu'taziah	21
4. Asy'ariyyah.....	23
5. Maturidiyyah.....	25
BAB III BIOGRAFI SYAIKH AL-AL-ZAMAKHSYARI DAN KARAKTERISTIK KITAB TAFSIR AL-KASYSYÂF	
A. Riwayat Hidup Syekh Al-Zamakhsyari	
1. Biografi.....	27
2. Pendidikan dan Karir.....	29
3. Keadaan Sosial dan Ekonomi	30

4. Ideologi.....	31
B. Karakteristik Kitab Tafsir Al-Kasysyâf	
1. Gambaran Umum Kitab Tafsir Al-Kasysyâf.....	32
2. Latar Belakang Penulisan Al-Kasysyâf	33
3. Spesifikasi Kitab Tafsir Al-Kasysyâf	34
BAB IV TINJAUAN PENAFSIRAN AYAT-AYAT DALAM TAFSIR AL-KASYSYÂF TENTANG KONSEP PERBUATAN MANUSIA	
A. Siapa Yang Menentukan Pilihan.....	37
B. Siapa Yang Menciptakan Amal Perbuatan	42
C. Siapa Pelaku Amal Perbuatan.....	48
D. Siapa Yang Berkehendak.....	55
E. Siapa yang menggerakkan hati.....	65
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	71
B. Saran	72
DAFTAR PUSTAKA	73

ABSTRAK

Allah Swt. menciptakan segala sesuatu dengan batasan, ukuran dan takaran. Manusia diciptakan Allah Swt. sebagai makhluk yang berakal sehingga dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk. Dalam kehidupannya, manusia dihadapkan dengan berbagai pilihan hidup. Memilih, menghendaki dan menjalani pilihan-pilihan tersebut adalah hal lazim dilakukan manusia untuk menjalani kehidupan. Namun, apakah pilihan, kehendak dan aksi manusia adalah bersumber dari diri mereka sendiri atau itu semua sudah ditentukan oleh garis takdir tuhan sang pencipta segalanya?

Pertanyaan tersebut mendapatkan jawaban yang berbeda-beda dari beberapa madzhab teologis Masing-masing memiliki dalil dan argumen yang kuat berikut penyangkalan terhadap argumen yang bertentangan satu sama lain. Dari madzhab-madzhab tersebut, salah satu yang paling fenomenal adalah kaum Mu'tazilah yang rasionalis. Al-Zamakhsyari adalah salah satu tokoh cendekiawan Mu'tazilah. Tafsir Al-Kasysyâf adalah karya tulis Al-Zamakhsyari yang telah memberikan kontribusi besar terhadap pemahaman-pemahaman Mu'tazilah, termasuk pemahaman mereka terhadap konsep indeterminisme perbuatan manusia. Ranah itulah yang hendak dibahas pada penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan pendekatan metode kualitatif dengan studi kepustakaan (*library research*). Sedangkan dalam pemaparannya menggunakan pendekatan metode *Tahlili* (analisis). Peneliti mengambil beberapa ayat krusial tentang konsep perbuatan manusia, baik ayat yang sifatnya determinis maupun yang sifatnya indeterminis. Peneliti kemudian menganalisa penafsiran Al-Zamakhsyari mengenai ayat-ayat tersebut diikuti dengan komentar-komentar para penafsir pasca masa kehidupan Al-Zamakhsyari.

Usaha Al-Zamakhsyari dalam membela ideologinya melalui penafsiran ayat-ayat Alquran menjadi kajian menarik yang akan dibahas dalam penelitian ini. Al-Zamakhsyari melakukannya dengan membuat penambahan-penambahan maupun penta'wilan yang dapat menarik redaksi ayat menjadi sepaham dengan ideologinya. Respon para ulama tafsir mengenai penafsiran Zamakhsyari pun menjadi pembahasan yang atraktif untuk ditelaah. Sebagian dari mereka ada yang menolak dengan keras, sebagian lagi ada yang membiarkannya, bahkan ada juga yang cenderung setuju dengan pemaparan Al-Zamakhsyari.

Kata kunci: Mu'tazilah, Al-Zamakhsyari, Al-Kasysyâf

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran merupakan kitab suci umat Islam yang menjadi sumber ilmu pengetahuan dan sumber hukum. Dalam Alquran, terpapar poin-poin akidah yang wajib untuk diyakini oleh umat muslim. Perlu untuk memahami poin-poin akidah tersebut agar iman tidak menyimpang dan terjerumus dalam kesesatan. Munculnya enam rukun iman yang wajib diketahui dan diyakini oleh seluruh umat Islam, diharapkan dapat menjaga keutuhan akidah dan menghindari dogma-dogma yang menyalahi konsep yang terkandung dalam Alquran.

Rukun iman adalah pilar-pilar keimanan dalam Islam yang harus dimiliki setiap umat muslim. Rukun iman yang jumlahnya ada enam ini didasari oleh ayat-ayat Alquran dan hadist Rasul terutama pada Hadist Jibril yang diriwayatkan oleh Umar bin Khathab dan ditulis oleh Imam Bukhori dan Muslim dalam kitab Shahihnya. Potongan hadisnya adalah :

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: (أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)، قَالَ: صَدَقْتَ

“Orang tersebut bertanya, ‘Sampaikan kepadaku tentang apa itu iman!’ Nabi saw. menjawab, ‘Iman itu, engkau beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, dan hari akhir, serta beriman kepada takdir baik maupun buruk.’”¹

Hadis ini disebut Hadis Jibril karena hadis ini menceritakan tentang malaikat Jibril yang datang kepada Rasul dalam wujud manusia. Malaikat Jibril lalu mengajarkan Islam, Iman dan Ihsan kepada Nabi saw. dan para sahabat. Hadis ini ditempatkan oleh Imam Muslim sebagai hadis pertama dalam kitab Shahihnya. Demikian diketahui bahwa hadis ini menjadi hadis pertama dalam dua kitab Imam al-Baghawy yaitu kitab *Syarah As-Sunnah* dan *Mashâbih as-Sunnah*. Sementara, Imam an-Nawawi menjadikan hadis ini sebagai hadis kedua dalam *Al-Arba’în an-Nawawiyah*. Hadis ini adalah hadis populer dan memiliki berbagai redaksi riwayat pada kisah yang terjadi hanya sekali itu.

¹ Yahya an-Nawawi, *Hadis Arba’în an-Nawawi*, (Riyadh: Maktab Dakwah dan Bimbingan Jaliat Rabwah, 2010), hal. 11

Adapun ayat Alquran mengenai rukun iman salah satunya adalah pada surah An-Nisa ayat 136:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

“Wahai orang-orang yang beriman, tetapkanlah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-Rasul-Nya, dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya.” QS. An-Nisa’ (4): 136.

Ayat tersebut menyebutkan 5 buah dari 6 rukun iman yang wajib kita imani, yaitu iman kepada Allah, Malaikat, Kitab, Rasul dan Hari Akhir. Pada akhir ayat terdapat kecaman bagi orang yang mengingkari pilar-pilar keimanan tersebut sehingga menunjukkan akan pentingnya menanamkan konsep tersebut dalam diri setiap orang muslim. Sehubungan dengan disebutkannya 5 rukun iman pada ayat tersebut, rukun iman keenam tidak diikuti sertakan dalam redaksi ayat. Rukun iman keenam adalah iman kepada *qadha* dan *qadar* yang ditetapkan oleh Allah Swt.

kepada semua hambanya. Rukun iman yang keenam ini didasari oleh beberapa ayat Alquran, salah satunya adalah pada surah Al-Ahzab ayat 38:

وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَعْدُورًا

“Dan adalah ketetapan Allah itu suatu ketetapan yang pasti berlaku,” QS. Al-Ahzab (33): 38.

Iman kepada *qadha* dan *qadar* berarti percaya dan yakin sepenuh hati bahwa Allah Swt. mempunyai kehendak, ketetapan, keputusan atas semua makhluk-Nya, termasuk segala sesuatu yang meliputi semua kejadian yang menimpa makhluk. Kejadian itu bisa berupa hal baik atau buruk, hidup atau mati, kemunculan atau kemusnahan. *Qadha* dan *qadar* lebih di kenal dengan istilah takdir.

Para ulama dan pakar menggali akan makna sejati dari eksistensi takdir beserta cangkupannya. Mereka menjadikan Alquran sebagai sarana mencari kebenaran takdir.

Perbedaan perspektif dalam memahami takdir pun menimbulkan pemahaman yang kontras di kalangan aliran-aliran teologis mengenai konsep perbuatan manusia. Masalah ini sudah lama menjadi bahan perdebatan para

pakar. Berbagai aliran teologi Islam melibatkan diri dalam hal ini. Fenomena ini dipengaruhi oleh perkembangan peradaban Islam secara keilmuan.

Perbedaan pendapat dalam aspek teologis mulai semakin tampak pada periode ‘Abbasiyah, yaitu saat Islam berada dalam masa kejayaannya, baik secara politik, militer, ilmu pengetahuan, maupun kebudayaan. Oleh karena itu, kemunculan aliran-aliran teologis tidak bisa terbendung. Hingga pada akhirnya, hadirilah aliran-aliran baru yang merupakan terusan dari aliran-aliran yang muncul pada masa ‘Ali bin Abi Thalib dan Bani Umayyah. Aliran-aliran tersebut antara lain: Qadariyah, Jabariyah, Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan Maturidiyah. Perkembangan peradaban yang semakin pesat akhirnya membawa pemikiran rasional ke dalam Islam.²

Aliran-aliran teologis tersebut mempunyai argumen tersendiri dalam memahami konsep perbuatan manusia. Keyakinan Mu’tazilah dan Qadariyah mengenai takdir sangatlah berbanding jauh dengan pemahaman Jabariyah dan Asy’ariyah.

Mu’tazilah meyakini bahwa seorang hamba menciptakan pekerjaannya sendiri dengan ikhtiyarnya sendiri.³ Mereka menganggap bahwa takdir Allah kepada manusia tidak meranah ke otoritas perbuatan mereka. Paham ini sangat berbeda dengan paham Jabariyah yang menganggap bahwa seorang hamba tidak memiliki otoritas atas segala perbuatannya, sehingga membuat Allah Swt. adalah satu-satunya yang berbuat. Kemudian muncullah aliran Asy’ari yang mengusung paham moderat dengan melahirkan konsep *kasab*.⁴ Perbedaan argumen tadi cukup membuat masyarakat bingung dan semakin mempertanyakan kebenaran.

Alquran sendiri dalam menjelaskan konsep perbuatan manusia memiliki kesan bipolar, antara yang bermakna Qadari dan Jabari. Sebagian ayat memiliki indikasi paham qadari, sedangkan ayat lainnya memiliki indikasi paham Jabari. Untuk memahami ayat-ayat seperti demikian membutuhkan kajian terhadap kitab tafsir. Namun, kitab-kitab tafsir selalu saja mengarahkan pada ideologi dan aliran yang dianut oleh sang penafsir.

Peradaban modern menuntut masyarakat untuk senantiasa berfikir dan meneliti. Pemikiran yang rasional menjadi jalan yang banyak ditempuh untuk mencari solusi akan segala permasalahan. Oleh karena itu, banyak kaum muslimin memilih berpegang kepada paham rasional dalam memahami

² Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hal. 57.

³ Ibrahim Al-Bayjuri, *Tuhfatul Murîd*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hal. 111.

⁴ Muhammad Asy-Syathiry, *Durûs At-tauhid*, (Tarim, Dar al-Zahabi), hal. 85.

agama Islam yang mana hal itu dipandang lebih dapat diterima. Dengan begitu, tidak sedikit yang merujuk pada paham Mu'tazilah dalam memahami konsep perbuatan manusia.

Kaum Mu'tazilah mengusung paham kebebasan bergerak dan berpikir, yang mana memberi kesan bahwa manusia mempunyai kekuasaan dan daya untuk menciptakan perbuatannya secara mandiri. Manusia dianggap bebas dan merdeka. Mereka memiliki peran besar dalam memilih, berpikir, menentukan, dan memutuskan perbuatannya.⁵

Konsep kebebasan berkehendak yang diusung Mu'tazilah bukanlah masalah baru, masalah ini sudah dibahas dari zaman dahulu, namun permasalahan ini masih relevan hingga saat ini. Hal itu dikarenakan persoalan kebebasan berkehendak berhubungan erat dengan persoalan-persoalan umum seperti moralitas, kosmologi, politik, ekonomi, agama, psikologi, sains, bahkan hukum dan kriminologi. Manusia pada masa kontemporer ini tidak hanya menyadari kebebasan sebagai bagian utuh di dalam dirinya yang dapat mengubah pandangan terhadap kehidupan, tetapi juga keinginan dan harapan. Harapan inilah yang menjadikan manusia berusaha untuk menjadi pribadi yang bebas dan baik secara sosial, politik, ekonomi, maupun hukum.⁶

Pemahaman Mu'tazilah mengenai konsep perbuatan manusia juga diambil oleh Al-Zamakhshari. Beliau adalah seorang ulama bermadzhab Mu'tazilah yang menulis sebuah kitab tafsir fenomenal yaitu tafsir Al-Kasysyâf yang masih dapat kita temukan hingga saat ini. Kitab tafsir ini sudah umum dikaji di berbagai lembaga perguruan Islam.

Al-Zamakhshari adalah orang yang sangat fanatik dalam membela mazhabnya, ia menerapkan segala aspek kehidupannya dengan nuansa ke-Mu'tazilah-an. Dalam kitab tafsir Al-Kasysyâf, beliau mencurahkan segala pemahamannya, termasuk pemahaman beliau mengenai konsep perbuatan manusia.

Dengan mempelajari kitab tafsir ini, para pengkaji dapat mengetahui landasan-landasan paham Mu'tazilah yang mereka klaim merupakan hasil dari intisari ayat Alquran. Maka, kitab tafsir ini menjadi objek kajian utama mengenai paham Mu'tazilah, termasuk paham mereka mengenai konsep perbuatan manusia.

⁵ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan manusia dalam Alquran*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1992), hal. 90-91.

⁶ Victor Delvy Tutupary, "Kebebasan Kehendak (Free Will) David Ray Griffin Dalam Perspektif Filsafat Agama". *Jurnal Filsafat*. Vol. 26, No. 1, Februari 2016, hal. 138-139.

Berdasarkan hal ini, penulis hendak melihat dan meneliti se-objektif mungkin mengenai pemahaman aliran Mu'tazilah mengenai konsep perbuatan manusia dengan menganalisa ayat-ayat Alquran tertentu berdasarkan kitab tafsir Al-Kasysyâf yang menjadi rujukan kaum muslimin pemegang paham rasional. Penulis akan menitikberatkan kepada ayat-ayat pilihan yang dianggap sangat krusial untuk dibahas karena memiliki redaksi ayat yang bersifat determinis atau indeterminis.

Dengan ini, Penulis membuat penelitian ini dengan judul "*Konsep Indeterminisme dalam Tafsir Al-Kasysyâf*".

Dengan demikian, penulis akan melihat langsung kitab tafsir Al-Kasysyâf dan memadukannya dengan kitab tafsir lainnya. Penulis juga hendak menyertakan rujukan dari karya-karya tulis ilmiah, baik klasik maupun kontemporer, sehingga bisa menjelaskan pemahaman konsep perbuatan manusia menurut beberapa sumber yang beragam.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini akan mengarah kepada pembahasan mengenai bagaimana penafsiran ayat-ayat tentang konsep perbuatan manusia dalam tafsir Al-Kasysyâf.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Dengan melihat rumusan masalah di atas, peneliti bertujuan dan bermaksud untuk:

1. Tujuan

- a. Mengetahui sejatinya makna takdir
- b. Mengetahui argumen aliran-aliran teologis dalam memandang konsep perbuatan manusia
- c. Mengetahui bagaimana penafsiran ayat-ayat tentang konsep perbuatan manusia dalam pandangan tafsir Al-Kasysyâf

2. Manfaat

Adapun manfaat dari pada penelitian ini adalah:

- a. Penelitian ini menjadi satu dari berbagai kajian analisis dalam pengembangan studi ilmu Alquran dan tafsir yang dapat digunakan sebagai bahan rujukan dan referensi bagi para peneliti-peneliti yang hendak memperluas kajian pemikiran dalam tafsir dengan metode analisis.

- b. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi kepada ilmu pengetahuan Islam, khususnya pemahaman tentang konsep perbuatan manusia dari berbagai macam sudut pandang.

D. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis Penelitian skripsi ini adalah *library research*, atau disebut juga dengan riset pustaka. Riset pustaka memanfaatkan sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitiannya. Tegasnya, riset pustaka membatasi kegiatannya hanya pada bahan-bahan koleksi perpustakaan saja tanpa memerlukan riset lapangan.

2. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif analisis, yaitu peneliti berusaha memaparkan pembahasan mengenai konsep perbuatan manusia yang dilakukan dengan cara menganalisa dan mengkaji ayat-ayat terkait dalam penafsiran tafsir Al-Kasysyâf.

3. Sumber Data

Karena penelitian ini termasuk *library research*, maka pengumpulan data yang digunakan adalah dengan cara menelusuri literatur-literatur yang membahas tentang Mu'tazilah, Al-Zamakhshari, Al-Kasysyâf, dan literatur yang menelaah problematika konsep perbuatan manusia. Penulis menggunakan sumber data primer dan skunder.

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab tafsir Al-Kasysyâf yang menjadi objek kajian utama. Sedangkan sumber data sekundernya adalah buku-buku dan tulisan-tulisan yang berkaitan dengan persoalan yang dibahas dalam penelitian ini, terutama kitab-kitab tafsir yang ada setelah sepeninggal Al-Zamakhshari.

4. Langkah-langkah Penelitian

Adapun langkah-langkah yang penulis lakukan adalah :

- 1) Menentukan pokok pembahasan.
- 2) Memaparkan makna takdir.

- 3) Menjelaskan aliran-aliran teologis dalam memahami konsep perbuatan manusia.
- 4) Membahas penafsiran ayat-ayat terkait konsep perbuatan manusia dalam tafsir Al-Kasysyâf.

E. Tinjauan Pustaka

Penulis melihat bahwa sumber pustaka yang membahas tentang Mu'tazilah dan konsep perbuatan manusia sudah banyak, diantaranya ada yang membahas konsep perbuatan manusia secara umum, dan diantaranya ada yang khusus membahas pola pemikiran Al-Zamakhsyari, salah satunya adalah:

1. Buku berjudul *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Alqur'an* karangan Jalaluddin Rahman. Buku ini menjelaskan tentang bagaimana Alquran memberikan penjelasan perihal konsep perbuatan manusia. Buku ini juga menjelaskan secara rinci mengenai istilah *kasab*. Pembahasannya mengenai tema inti cukup luas dan diselengi dengan sedikit pemaparan mengenai aliran Jabariyah dan Qadariyah. Namun, dalam buku ini tidak dipaparkan mengenai dalil yang dijadikan landasan oleh aliran-aliran tersebut. Dalam penelitian ini, penulis hendak membahas konsep perbuatan manusia, namun juga mengusung penafsiran dalil dan ayat-ayat terkait yang ditafsirkan oleh Al-Zamakhsyari.
2. Literatur lain yang membahas Al-Zamakhsyari dan tafsirnya adalah *Aspek Paham Mu'tazilah Dalam Tafsir Al-Kashshaf Tentang Ayat-Ayat Teologi (Studi Pemikiran Al-Zamakhsyari)*, yaitu sebuah tesis karya Ermita Zakiyah, pascasarjana IAIN Sunan Ampel. Tesis ini membahas tentang paham-paham teologi Mu'tazilah dan analisa pemikiran Al-Zamakhsyari terhadap ayat-ayat teologis. Sayangnya, tesis ini kurang membahas mengenai komentar-komentar ulama tafsir setelah masa Al-Zamakhsyari. Tesis ini juga banyak membahas teori-teori Mu'tazilah beserta dalilnya, namun tidak banyak menyebutkan dalil konsep perbuatan manusia dalam keyakinan Mu'tazilah. Penelitian kami ini berbeda dengan muatan tesis ini. Penelitian kami menjelaskan konsep perbuatan manusia dalam paham Mu'tazilahnya Al-Zamakhsyari dengan cara menganalisa penafsiran Al-Kasysyâf atas 5 ayat krusial tentang konsep perbuatan manusia.
3. *Al-Masâ'il al-I'tizâliyyah fî Tafsîr Al-Kasysyâf li Al-Zamakhsyari*, karangan Shalih al-Ghomidi. Buku ini menjadi salah satu referensi pokok penulisan penelitian ini. Kitab ini memang berfokus pada

komentar-komentar sang pengarang mengenai penafsiran-penafsiran Al-Zamakhshari yang mengarah ke arah konsep Mu'tazilah. Pengarang selalu membandingkan penafsiran Al-Zamakhshari dengan pendapat kitab *Al-Intishâf fi Mâ Tadhommanahu Al-Kasysyâf* karangan seorang tokoh Jabariyah, Ibnu Al-Munir. Kitab *Al-Intishâf* juga berisi komentar-komentar Ibnu Al-Munir mengenai penafsiran Al-Zamakhshari. Dalam kitabnya, Shalih al-Ghomidi berperan sebagai moderator antara dua pemikiran tokoh yang bertentangan tersebut. Penelitian yang kami buat berbeda dengan kitab ini. Kitab ini memang sukses mengidentifikasi unsur Mu'tazilah pada penafsiran-penafsiran Al-Zamakhshari, namun unsur Mu'tazilah yang dimuat kitab ini terlalu umum dan tidak terfokus hingga mencakup semua konsep Mu'tazilah. Adapun penelitian yang kami tulis ini hanya memuat konsep Mu'tazilah dalam ranah konsep perbuatan manusia saja, sehingga kajian yang dibahas dapat dikaji dengan lebih mendalam. Shalih al-Ghomidi juga dalam kitab ini hanya menulis pendapat Al-Zamakhshari, pendapat Ibnu Al-Munir dan komentar pribadinya saja. Sedangkan penelitian kami ini akan dilengkapi dengan pro-kontra para ulama tafsir mengenai penafsiran Al-Zamakhshari disertai tanggapan mereka atas pemahaman Mu'tazilahnya.

F. Sistematika Penulisan

Secara umum penulisan penelitian ini terbagi menjadi tiga bagian, yaitu pendahuluan, isi dan penutup. Agar kajian ini menjadi lebih ekstensif, penulisan penelitian ini dibuat terorganisir dan terstruktur sehingga membawa penelitian ini tampak sistematis. Rangkaiannya adalah sebagai berikut:

Bab I: Bab pertama sebagai pendahuluan, yang mana terdapat di dalamnya latar belakang, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metodologi penelitian, tinjauan pustaka dan sistematika penulisan

Bab II: Bab ini memulai pada pemaparan mengenai pengertian takdir secara etimologi dan terminologi. Kemudian menjelaskan sejumlah aliran-aliran teologis yang berbeda pandangan mengenai konsep perbuatan manusia.

Bab III: Berisi tentang pengenalan mufassir yaitu Syeikh Al-Zamakhshari dari sisi biografinya, dan menjelaskan gambaran umum kitab tafsir Al-Kasysyâf.

Bab IV: Bab ini adalah pembahasan inti dari penelitian ini, membahas tentang analisa penafsiran ayat-ayat tentang perbuatan manusia dalam pandangan tafsir Al-Kasysyâf. Peneliti mengambil lima ayat untuk dibahas, karena lima ayat ini adalah ayat-ayat krusial dalam pembahasan konsep perbuatan manusia dan dinilai dapat mewakili ayat-ayat lain dengan tema yang sama. Setiap ayatnya ditulis dengan judul yang berbeda. Bab ini akan fokus menjelaskan bagaimana Al-Zamakhsyari mendukung ideologinya dan menanggapi ayat-ayat tersebut. Bab ini juga akan dilengkapi dengan pandangan ulama tafsir lain mengenai penafsiran Al-Zamakhsyari.

Bab V: Bab terakhir, akan diisi dengan kesimpulan dari pembahasan dan pemaparan diatas secara global dan menjawab masalah-masalah pada rumusan masalah. Di bagian akhir ini juga terdapat saran dan daftar pustaka yang menjadi referensi penelitian ini.

BAB II

WACANA TAKDIR DAN KONSEP PERBUATAN MANUSIA

Penting bagi penulis untuk memaparkan pengertian takdir sebelum melangkah pada pembahasan utama. Karena sejatinya, tema konsep perbuatan manusia adalah cabang dari tema takdir. Istilah takdir akan dibahas menggunakan pendekatan etimologi dan terminologi. Setelah itu, penulis juga akan memaparkan pandangan aliran-aliran teologis yang beragam mengenai konsep perbuatan manusia.

A. Pengertian Takdir

1. Pendekatan Etimologi

Takdir berasal dari bahasa Arab, yaitu *taqdir*. *Taqdir* merupakan bentuk mashdar dari *fi'il tsulatsi mazîd* yaitu *qaddara* yang artinya adalah merenungkan dan memikirkan untuk menyamakan sesuatu.⁷ *Qaddara* juga dapat diartikan sebagai pemberian ukuran dan penentuan.⁸

Asal kata *qaddara* dalam bentuk *tsulatsi mujarrad* adalah *qadara-yaqdiru-qadaran*, dan dapat pula disukunkan huruf *dâl*-nya pada bentuk *mashdar* menjadi *qadran* sebagaimana *mashdar* dari bentuk *isim musytaq*.⁹

Arti *qadar* menurut bahasa Arab adalah ukuran, ketentuan,¹⁰ pengenalan,¹¹ dan jangka waktu yang tertentu.¹² Dalam Kitab *Mu'jam Maqâyi's al-Lughoh* tulisan Ibnu Faris bin Zakariyya ar-Razi mendefinisikan bahwa kata *qadar* yang terdiri dari huruf *qâf*, *dâl* dan *râ'* maknanya adalah akhir segala sesuatu atau puncaknya. Sehingga *qadar* atau *qadr* adalah ketetapan Allah Swt. terhadap puncak dan akhir segala sesuatu sesuai dengan yang dikehendaki-Nya.¹³

⁷ Muhammad al-Hamd, *Kupas Tuntas Masalah Takdir*, Terj. Ahmad Syaikh, (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2005), hal. 24.

⁸ Imron Am, *Memahami Taqdir Secara Rasional Islami*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1991), hal. 15.

⁹ Ali Asrun Lubis, "Studi Tentang Isim Musytaq", *Jurnal Thariqah Ilmiah*. Vol. 01, No. 01 Januari 2014, hal. 50.

¹⁰ Imron Am, *Memahami Taqdir Secara Rasional Islami*, hal. 10.

¹¹ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Takdirnya*, Terj. Muslim Arbi, (Jakarta: Basrie Press, 1991), hal. 42.

¹² Umar Hasyim, *Memahami Selak-Beluk Takdir*, (Solo: CV. Ramadhani, 1992), hal. 11.

¹³ Ahmad bin Faris, *Mu'jam Mâqyîsi al-Lughoh*, (Beirut: Dar al-Jayl, 1982), jilid. 5, hal. 62.

Mu'jam al-Wajîz milik Kementerian Pendidikan Mesir mengartikan kata *qadr* sebagai sebuah ukuran atau persamaan sesuatu yang konkrit tanpa penambahan maupun pengurangan.¹⁴ Artian ini pula yang dimuat oleh kamus *Mu'jam al-Wasîth* yang dikeluarkan oleh Dewan Perhimpunan Bahasa Arab di Mesir. Hanya saja, *Mu'jam Al-Wasîth* menambahkan bahwa makna *qadr* bisa berarti kehormatan dan wibawa.¹⁵

Selain Kamus *Al-Wasîth* dari Kementerian Pendidikan Mesir, terdapat juga kamus bahasa Arab dengan judul yang sama, dikarang oleh Ibrahim Musthafa dan Ahmad Hasan al-Ziyad. Kamus ini mengartikan bahwa *qadr* adalah kekuasaan, ukuran sesuatu, penentuan dan kemuliaan.¹⁶

Seorang cendekiawan pakar bahasa Arab, Muhammad bin Ya'qub Al-Fayruz 'Abady pengarang kamus terkenal yaitu Kamus *Al-Muhîth*, menerangkan bahwa makna kata *qadar* dengan *dâl* berharokat fathah adalah ketetapan, hukum dan puncak sesuatu. Sedangkan *qadr* dengan *dâl* sukun adalah ukuran dan kemampuan, kekayaan, kelapangan dan kekuatan.¹⁷

Definisi kata *qadar* dan *qadr* memang tidak terlalu berbeda dalam kamus-kamus bahasa Arab. Tidak terkecuali dalam kamus *Lisân al-'Arab*, yaitu kamus bahasa Arab terbesar yang sering dijadikan sebagai rujukan dalam mendefinisikan kosakata-kosakata oleh para pakar. Kamus ini sangatlah besar dan tebal karena dalam menjelaskan arti sebuah kosakata, kamus ini membahas struktur dan bentuk kosakata itu, kemudian dilanjutkan dengan mencantumkan ayat Alquran dan *Kalâm al-'Arab* yang menyebutkan kosakata tersebut berikut penafsiran dan penjelasan ayat dan syair Arab yang dikutip. Ibnu Mandzur sebagai penulis kamus ini juga memuat pendapat para ulama bahasa seperti Ibnu Sidah, Al-Layst, Ibnu al-Atsir, dll. Kamus ini pada awalnya tidak membedakan antara *qadar* dan *qadr*, kemudian terdapat kutipan pendapat Al-Liyhani bahwa *qadar* adalah *Isim*, sedangkan *qadr* adalah *mashdar*. Menurutnya, *qadr* artinya kekuatan, kemampuan, dan ukuran.¹⁸ Ibnu Mandzur juga mengutip pendapat Al-Layst yang mengatakan bahwa *qadr* dan *qadar* aslinya adalah sama, dan keduanya adalah *mashdar*.

¹⁴ Perhimpunan Bahasa Arab Mesir, *Mu'jam al-Wajîz*, (Mesir: Kementerian Pendidikan Mesir, 1994), hal. 492.

¹⁵ Perhimpunan Bahasa Arab Mesir, *Mu'jam al-Wasîth*, hal. 718.

¹⁶ Ibrahim Musthafa dan Ahmad Hasan Al-Ziyad, *Al-Mu'jam al-Wasîth*, (Istambul: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1972), hal. 718.

¹⁷ Muhammad Al-Fayruz 'Abady, *Kamus Al-Muhîth*, (Beirut: Ar-Risalah, 2005), hal. 460.

¹⁸ Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arob*, (Kairo: Dar al-Maarif, 1119), hal. 3571-3572.

Qadr dapat diartikan pula sebagai ukuran ideal sebuah bekal perjalanan dan pelana. Sedangkan *qadar* bisa juga diartikan sebagai pendeknya leher seseorang.¹⁹

Kamus *Al-Munawwir*, yaitu kamus besar Arab-Indonesia yang terkenal hingga saat ini, pengarangnya menulis makna *qadr* dan *qadar* dalam daftar yang berbeda, dan masing-masing memiliki beberapa makna. Dalam menuturkan makna *qadr*, beliau menyebutkan banyak sekali makna, yaitu kadar, jumlah, derajat, pangkat, harga, nilai, kedudukan, kemampuan, kekuatan, kehormatan dan kekayaan. Sedangkan dalam menyebutkan makna *qadar*, beliau hanya menyebutkan beberapa makna saja yaitu jumlah, kemampuan, kekuatan dan takdir.²⁰

Adapun *taqdir* menurut bahasa artinya ketentuan.²¹ Dalam *Al-Mu'jam al-Wasîth* karangan Ibrahim Musthafa dan Ahmad Hasan al-Ziyad menyebutkan bahwa *taqdir* adalah penentuan, pengaturan dan penetapan kadar sesuatu.²²

Kamus *Lisân al-Arab* juga mengutip penjelasan dalam kitab *At-Tazhîb* yang memaknai kata *taqdir* secara kebahasaan dengan 3 makna:

1. Berencana dan berpikir untuk menyamakan sesuatu dan mempersiapkannya
2. Memotong sesuatu pada titik tertentu
3. Berniat sesuatu dengan persetujuan diri sendiri²³

Fathullah Gulen, seorang cendekiawan fenomenal asal Turki menulis dalam karyanya *Al-Qadaru fî Dhau-i al-Kitâb wa al-Sunnah* bahwa *taqdir* menurut bahasa adalah menetapkan segala sesuatu, atau menerangkan kadar atas sesuatu. Beliau mengatakan bahwa *taqdir* bisa juga diartikan dengan menilai sesuatu dengan penilaian tertentu, atau memperkirakan kekuatan, kadar dan nilai suatu benda. Menurutnya, jika takdir dimasukkan ke dalam konteks konsekuensi, maka *taqdir* juga memiliki arti menetapkan segala sesuatu secara bijaksana atau proposional, sesuai kehendak dan ketetapan yang melingkupinya.²⁴

¹⁹ Ibnu Mandzur, *Lisân al-'Arab*, hal. 3574.

²⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hal. 1095.

²¹ Umar Hasyim, *Memahami Selak-Beluk Takdir*, hal. 11.

²² Ibrahim Musthafa dan Ahmad Hasan al-Ziyad, *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Hal. 718.

²³ Ibnu Mandzur, *Lisân al-'Arab*, hal. 3573.

²⁴ Fethullah Gulen, *Qadar*, Terj. Ibnu Ibrahim Ba'adillah, (Jakarta: Republika, 2011), hal. 1.

Kamus *Al-Munawwir* dalam menuturkan makna *taqdir* menyebutkan beberapa artian, yaitu dugaan, perkiraan, hipotesis, pertimbangan, pandangan, penilaian, penetapan dan penghargaan.²⁵

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia tidak ditemukan kosakata dengan ejaan *taqdir* menggunakan huruf “Q”, melainkan hanya terdapat kata *takdir* dengan ejaan menggunakan huruf “K”. Begitu pula yang kami temukan dalam website ensiklopedia terkenal, Wikipedia.org. Hal ini menunjukkan bahwa *taqdir* dengan huruf “Q” bukanlah berasal dari bahasa Indonesia, melainkan merupakan penulisan huruf latin dari kata *تقدير* dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, hampir semua literatur pustaka menggunakan kata *takdir* dengan huruf “K” sebagai ejaan. Namun, dari sejumlah literatur yang penulis gunakan sebagai referensi, ada tiga buku yang menggunakan ejaan *taqdir* dengan huruf “Q” dalam penulisan judul, yaitu “*Memahami Taqdir Secara Rasional Imani*” oleh Imron AM, “*Jawaban Tuntas Masalah Taqdir*” terjemahan A.R. Shaleh Tamhid dari karya Abdullah Nashih ‘Ulwan, “*Memahami Taqdir*” oleh Arifin Jami’an M. Ketiga literatur tersebut menggunakan ejaan yang kurang tepat jika dibandingkan dengan ejaan yang disempurnakan.

Adapun makna *takdir* sendiri dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah ketetapan Tuhan dan nasib.²⁶

2. Pendekatan Terminologi

Dalam bahasa Indonesia, makna *takdir* merupakan buah dari dua istilah dalam bahasa Arab yakni *qadhâ* dan *qadar*. Hal ini diketahui dari hasil pencarian Kamus Besar Bahasa Indonesia yang memberikan makna *takdir* sebagai nasib atau ketetapan dan ketentuan Tuhan.²⁷ Oleh karena itu, dalam membahas makna *takdir* secara istilah, tidak akan luput dari pembahasan mengenai makna sejatinya *qadhâ* dan *qadar*, meskipun sebenarnya *qadhâ* dan *qadar* adakalanya disejajarkan karena dianggap mempunyai arti yang sama²⁸. Dengan ini, pembahasan mengenai makna *takdir* berdasarkan pendekatan terminologi akan bersinggungan dengan dua istilah tersebut.

Dua aliran besar dari diantara aliran-aliran teologis, yakni Asy’ari dan Maturidi, meskipun dua Aliran ini sering disebut-sebut sebagai dua aliran yang saling bersinergi dan diklaim sebagai dua aliran *Ahlu Sunnah wal*

²⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, hal. 1096.

²⁶ Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal. 1417.

²⁷ Kementerian Pendidikan dan Budaya, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/takdir>, diakses pada 3 september 2019, pukul 21.32

²⁸ Fethullah Gullen, “*Qadar*”, Terj. Ibnu Ibrahim Ba’adillah, hal. 3.

Jama'ah, dua aliran ini memiliki definisi yang berbeda mengenai pemaknaan *qadhâ* dan *qadar*. Adapun pembahasan mengenai dua aliran ini berikut aliran teologis lainnya akan dibahas pada subbab selanjutnya.

Menurut golongan Asy'ari, *qadhâ* adalah kehendak Allah atas segala sesuatu pada zaman Azali yang tidak dapat diganti, mereka mengatakan bahwa *qadhâ* merupakan sebagian dari sifat *dzat* Allah. Sedangkan *qadar* menurut mereka adalah Allah mewujudkan segala sesuatu dalam bentuk dan batasan tertentu yang Ia kehendaki, baik itu zat maupun sifatnya. Menurut golongan Asy'ari, *qadar* adalah sebagian dari sifat *fi'il* Allah.

Adapun pandangan golongan Maturidi, *qadhâ* adalah Allah mewujudkan segala sesuatu dengan penambahan akurasi, presisi dan penyempurnaan, mereka memasukan *qadhâ* ke dalam sifat *fi'il* Allah. Sedangkan makna *qadar* menurut mereka adalah ketetapan Allah semenjak zaman Azali terhadap batasan setiap makhluk dengan bentuk dan sifat tertentu, yaitu seperti baik, buruk, manfaat, bahaya, dan lain-lain. Mereka juga menyebut *qadar* sebagai ilmu Allah yang ada semenjak zaman Azali tentang apa dan bagaimana keadaan semua makhluk secara pasti. Dengan begitu, mereka memasukan *qadar* ke dalam sifat *dzat* Allah.²⁹

Adapun yang dimaksud dengan sifat *dzat* Allah adalah sifat Allah yang berdiri bersama dzat atau diambil dari makna yang berdiri bersama dzat, seperti sifat *'Ilmu* (mengetahui), *'Âlim* (Maha Mengetahui), *Qudrah* (Kuasa), *Qâdirun* (Maha Kuasa), dan kedua puluh sifat wajib Allah yang sudah tidak asing lagi dan biasanya sudah dihafal oleh masyarakat muslim. Sedangkan sifat *fi'il* Allah adalah sifat perbuatan Allah, yakni sifat yang diambil dari makna di luar dzat, contohnya *Khâliq* (Maha Mencipta) dan *Razzâq* (Maha Memberi Rizki).

Jadi pada intinya, perbedaan definisi *qadhâ* dan *qadar* antara Asy'ari dan Maturidi terletak pada karakter qadim atau tidaknya. Jika dibuatkan tabel, maka perbedaan antara keduanya adalah sebagai berikut:³⁰

²⁹ Ibrahim al-Bayjuri, *Tuhfatul Murîd bi Syarhi Jawharati at-Tauhîd*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hal. 127.

³⁰ Muhammad As-Syathiri, *Durus at-Tauhîd*, (Tarim: Dar az-Zihabi), hal. 91.

<i>Qadar</i>	
ASY'ARI	MATURIDI
Allah mewujudkan	Ilmu Allah
Sifat <i>fi'il</i>	Sifat <i>dzat</i>
Tidak <i>qâdim</i>	<i>Qâdim</i>

<i>Qadhâ</i>	
ASY'ARI	MATURIDI
Kehendak Allah	Allah mewujudkan
Sifat <i>dzat</i>	Sifat <i>fi'il</i>
<i>Qâdim</i>	Tidak <i>qâdim</i>

Pada intinya, perbedaan para ulama dalam mendefinisikan antara *qadhâ* dan *qadar* tidak memudahkan hakikat keduanya. Perbedaan pendapat ini tidak memberikan pengaruh apapun karena pada hakikatnya, *qadhâ* dan *qadar* adalah ketetapan Allah bagi seluruh makhluk yang mencakup segala aspek. Baik itu hal yang baik, maupun hal yang buruk.³¹

Taqdir atau *qadar* menurut Al-Jurjani adalah keterkaitan kehendak Tuhan terhadap sesuatu pada waktu tertentu. Baginya, *qadar* adalah kaitan sebuah keadaan dengan berbagai keadaan, namun sesuai dengan zaman dan sebab tertentu. Sedangkan Abu Hanifah menjelaskan *qadar* adalah penentuan kategori yang akan diperoleh, baik itu baik maupun buruk, manfaat ataupun bahaya, yang meliputi ruang dan waktu, termasuk penentuan pahala dan dosa beserta ganjaran dan hukumannya.³²

Qodhi Abdul Jabbar sebagai seorang tokoh Mu'tazilah yang fanatik menyangkal *qadhâ* dan *qadar* memiliki makna penciptaan jika dikaitkan dengan amal perbuatan manusia.³³

Lalu apakah term *qadar* dan takdir itu berbeda?

Dalam kaidah bahasa Arab, jika ada penambahan struktur pada sebuah kata dengan huruf atau tanda, maka maknanya juga bertambah. Kata

³¹ Hafiz Firdaus Abdullah, *47 Persoalan Qadha dan Qadar*. (Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2011), hal. 23-24.

³² Sulaiman Ibrahim, *Argumen Takdir Perspektif Alquran*, (Jakarta: Lekas Publishing, 2011), hal. 25.

³³ Abdul Jabbar, *Syarh Ushululul Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hal. 770-771.

takdir diambil dari kata *taqdir* yang merupakan bentuk *masdar* dari kata *qaddara*. Kata *qaddara* berasal dari kata *qadar* dengan penambahan huruf. Jadi *qadar* dan takdir di satu sisi memiliki makna yang sama, di sisi lain memiliki makna yang berbeda, keduanya mempunyai makna yang terkait dan saling melengkapi. Pemaknaan keduanya tergantung pada konteks yang terkandung.³⁴

Fethullah Gulen mengatakan bahwa takdir adalah segala sesuatu yang ada, mulai dari hal yang terkecil seperti partikel sub-atom sampai seluruh alam semesta, hal itu semua diketahui oleh Allah Swt. Pengetahuan-Nya meliputi seluruh ruang dan waktu, sedangkan Dia bebas dari ketentuan takdir tersebut. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu, dan Dia menentukan bentuk, rentang kehidupan, fungsi, misi, dan karakter tertentu pada semua yang Dia ciptakan.³⁵

Al-Raghib al-Asfihani menjelaskan bahwa lafal *al-qadr* itu artinya adalah *al-qudrah* (kekuasaan). Jika kata tersebut dinisbatkan kepada manusia, maka maknanya adalah kemampuan yang dimiliki oleh manusia sehingga memungkinkan untuk melakukan perbuatan apapun. Akan tetapi, jika dinisbatkan kepada Tuhan, maka maknanya adalah kekuasaan mutlak yang hanya dimiliki oleh Allah Swt.³⁶

Semua peristiwa yang terjadi di dunia ini, dengan segala sisi kejadiannya, dengan kadar atau ukuran tertentu, pada tempat dan waktu tertentu, itulah yang disebut dengan takdir. Tidak ada suatu kejadian yang berlangsung tanpa takdir, termasuk yang berhubungan dengan manusia. Perkara-perkara tersebut berada dalam pengetahuan dan garis kadar ketentuan Tuhan, Namun, pemahaman takdir di sini bukanlah seperti pemahaman umum masyarakat yang cenderung menafsirkan takdir dari aspek negatif seperti musibah dan bencana, padahal takdir lebih luas daripada itu.³⁷ Keburukan yang terjadi tidaklah buruk sepenuhnya, tetapi dari takdir yang buruk itu terkadang muncul sesuatu yang baik, Intinya kita tidak boleh menisbatkan segala keburukan kepada Allah Swt.³⁸

³⁴ Muh. Dahlan Thalib, "Takdir Dan Sunnatullah". *Jurnal Jurusan Tarbiyah dan Adab STAIN Parepare*, hal. 32

³⁵ Anang Haderi, "Takdir Dan Kebebasan Menurut Fethullah Gülen". *Teologia*. Vol. 25, No. 2, Juli-Desember 2014, hal. 7.

³⁶ M. Saleh Mathar, "*Al-Qadr Dalam Alquran: Analisis Tematik Terhadap Sejumlah Lafal Al-Qadr Dalam Alquran*". *Jurnal Hunafa*. Vol. 7, No.1, April 2010, hal. 71.

³⁷ Sulidar, Ardiansyah, Yudhi Prabowo, "*Wawasan Tentang Taqdir Dalam Hadis*". *At-Taahdis: Journal of Hadith Studies*. Vol. 1 No. 2, Juli-Desember 2017, hal. 3.

³⁸ Muhammad al-Utsaimin, *Syarh al-Aqîdah al-Wâsithiyyah li Syaikh al-Islâm Ibnu Taymiyyah*, (Dammam: Daru Ibnu al-Jauzi, 2000), hal. 71.

Ada dua macam takdir, yaitu takdir *mubram* dan takdir *mu'allaq*. *Takdir Mubram* adalah ketentuan Allah Swt. yang sudah pasti berlaku atas semua manusia dan tidak dapat dihindari meskipun dengan ikhtiar, diantaranya adalah umur, kelahiran, kelamin, dan kematian. Sedangkan takdir *mu'allaq* adalah ketentuan Allah Swt. yang mungkin untuk diubah oleh manusia melalui ikhtiar bila Allah Swt. mengizinkan. Dalam hal ini, Allah Swt. hanya akan menunda keputusan dan menggantungkannya kepada usaha yang dilakukan manusia sendiri. Misalnya adalah kepandaian, kesehatan, kekayaan dan sebagainya.³⁹

Konteks takdir alam semesta berbeda dengan konteks takdir manusia. Takdir dalam konteks peristiwa alam berbentuk kepastian dan paksaan, sedangkan takdir dalam konteks manusia berupa hukum-hukum yang mengontrol tingkah laku dan keputusan tindakan manusia. Maka, takdir bagi manusia tampak seperti "aturan main" dalam kehidupan.⁴⁰

Demikianlah pengertian takdir yang diungkapkan oleh para ulama dan cendekiawan muslim. Namun, permasalahan takdir tidak hanya menuai komentar dari para ulama saja, para filsuf pun ikut membahas perihal takdir sesuai dengan pemahaman rasio mereka. Karena pada dasarnya, konsep ketuhanan dalam filsafat adalah mengesakan Tuhan. Namun, setiap tokoh filosof menggunakan teori yang beragam.⁴¹

Seorang filsuf Yunani kuno dan pendiri aliran filsafat Stoa, Zenon (333 -262 SM), dia dan kaumnya membahas masalah takdir yang akhirnya menimbulkan perdebatan di antara para filsuf sezamannya.

Hal yang menjadi titik tolak dari seluruh filsafat Stoa adalah rasa kagum terhadap tatanan dan konstelasi yang sangat teratur di dunia ini. Zenon berpendapat bahwa keteraturan dunia ini bukanlah suatu kebetulan semata.⁴²

Aliran filsafat Stoa ini meyakini bahwa segala sesuatu sudah ditetapkan oleh Sang Pencipta yang mempunyai kekuasaan dalam menentukan keteraturan segala sesuatu dengan solid dan mengarahkan

³⁹ Sri Prabandani dan Siti Masruroh, *Pendidikan Agama Islam Untuk SMP Kelas IX*. (Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan Kementerian Pendidikan Nasional, 2010), hal. 148.

⁴⁰ Achmad Charris Zubair, "Kebebasan Manusia Menurut Konsep Islam". *Jurnal Filsafat*. Desember 1994, hal. 5.

⁴¹ Muhammad Natsir Siola, "Menyapa' Kearifan Tuhan Lewat Teropong Filsafat Dan Al-Qur'an". *Jurnal PILAR*. Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2013, hal. 153.

⁴² Reza A.A Wattimena, "Antara Keutamaan Dan Kepantasan Adam Smith Dan Filsafat Stoa". *Jurnal Melintas*. Vol. 23, No, 2, 2003, hal. 216 .

semuanya itu pada tujuan dan maksud yang telah ditetapkan sejak semula. Keteraturan yang solid inilah yang disebutnya sebagai takdir atau nasib. Mereka mengakui keharusan manusia untuk mengikuti hukum takdir dan penentuan nasib bagi dirinya. Dengan demikian, manusia akan menggapai keselarasan dengan takdir, dan akan membawanya kepada kebahagiaan.⁴³ Pemikiran aliran Stoa ini menuai penyangkalan dari para fisuf karena dianggap terlalu determinis.

Alhasil, sebagai seorang muslim, kita sudah seharusnya percaya dan meyakini akan ketentuan dan takdir Allah Swt. Takdir adalah jawaban dari segala fenomena yang terjadi di dunia ini, semuanya terjadi tanpa menghiraukan tempat, waktu, dan kondisi. Takdir juga adalah jawaban atas fakta bahwa di dunia ini tak ada makhluk yang tak terbatas, tak terukur, dan tak bersyarat. Semua makhluk di dunia terukur dengan teliti. Takdir Allah-lah yang menjadikan adanya semua eksistensi yang ada di dunia ini dengan segala batasan dan ukuran yang Ia tentukan. Hal itu semua berada dalam kekuasaan dan kendalinya.⁴⁴

B. Aliran-Aliran dalam Konsep Perbuatan Manusia

1. Jabariyyah

Di dalam kamus besar *Al-Munjid*, ditemukan bahwa kata Jabariyyah berasal dari kata *jabara* جبر yang mengandung arti memaksa dan mengharuskan melakukan sesuatu.⁴⁵ Istilah Jabariyyah lebih populer dalam bahasa Inggris dengan sebutan *fatalism* atau *predestination* yaitu sebuah paham yang mengatakan bahwa perbuatan manusia telah ditentukan dari semula oleh takdir Tuhan.⁴⁶ Jabariyyah berpendapat bahwa seorang hamba secara terpaksa melakukan amal perbuatan, mereka tidak memiliki kehendak dan kemampuan untuk berbuat sesuatu.⁴⁷ Singkatnya adalah manusia mengerjakan perbuatan dalam keadaan terpaksa (*majbur*).⁴⁸

⁴³ Linus K. Palindangan, "Tinjauan Filosofis Tentang Hidup, Tujuan Hidup, Kejahatan, Takdir, Dan Perjuangan". *Jurnal Falsafat*. Th. 29, No. 319, April 2019, hal. 27.

⁴⁴ Nurwahidin, "Memaknai Kembali Eskatologi Dan Semangat Etos Kerja Islami", *HUMANIKA*. Vol. 9 No. 1, Maret 2009, hal. 18.

⁴⁵ Luwis Ma'luf dan Firdinan Tawtal, *Al-Munjid*, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1969), hal. 78.

⁴⁶ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Quran*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992), hal. 86.

⁴⁷ Muhammad Al-Utsaimin, *Syarh Tsalasati Ushul*, (Dar Tsarya, 2004), hal. 116.

⁴⁸ Sidik, "Refleksi Paham Jabariyyah dan Qodariyyah". *Rausyan Fikr*. Vol. 12 No.2, Desember 2016, hal. 275.

Aliran Jabariyyah pertama kali muncul pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah, yang mana pada masa itu kondisi sosiologis masyarakatnya sangat mendukung sehingga kelompok ini muncul dengan mudah. Aliran Jabariyyah pertama kali dicetuskan oleh Ja'ad ibn Dirham, namun dalam sejarah tertulis menyatakan bahwa penyebar paham ini adalah Jahm ibn Shafwan yang lahir di kota Samarkand, Khurasan, Iran. Tokoh Jahm adalah seorang hamba sahaya yang sudah dimerdekakan (mawali). Aliran ini dimulai di kota Tirmizh (Iran Utara) dan dikenal juga dengan aliran Jahmiyah.⁴⁹

Bagi kaum Jabariyyah, manusia tidaklah berbeda dengan benda-benda mati, bagaikan bulu yang ditiup angin, beterbangan sesuai dengan arah angin, dan jika angin tersebut tidak ada, maka bulu tersebut tidak akan bergerak. Paham ini meyakini bahwa segala macam kekafiran dan keimanan terjadi bukan sesuai kehendak dan kemauan pelakunya, melainkan karena diciptakan oleh Sang Pencipta.⁵⁰

Dengan demikian, segala bentuk perbuatan manusia sejak ia berkehendak sampai perbuatan itu terlaksana, itu semua terwujud karena adanya intervensi Tuhan. Manusia tidak mempunyai peran apapun dalam kasus tersebut.⁵¹

Jabariyyah meyakini bahwa manusia dalam perbuatannya tidak memiliki kekuasaan, kemauan dan pilihan. Oleh karena itu, manusia melakukan perbuatan hanya dalam arti *majaz* atau kiasan, seperti air mengalir, batu bergerak, fenomena matahari terbit dan sejenisnya.⁵²

Penganut paham Jabariyyah terbagi menjadi dua bagian, yaitu ekstrim dan moderat. Di antara ajaran Jabariyyah ekstrim adalah yang berpendapat bahwa segala perbuatan manusia bukan atas kemauannya sendiri, melainkan perbuatan yang dipaksakan atas dirinya, golongan ekstrim ini menafikan *qudrah* manusia.⁵³ Sedangkan golongan Jabariyyah yang moderat

⁴⁹ Lailatul Maskhuroh, "Pemikiran Aliran Al-Najjariyah Sebagai Sekte Jabariyyah Moderat". *Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman Urwatul Wutsqo*. Vol. 4, No. 2, September 2015, hal. 91.

⁵⁰ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Quran*, hal. 86-87.

⁵¹ Fauzi Aseri, Disertasi: "*Konsep Takdir Dalam Alquran*" (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hal. 33.

⁵² Murtiningsih, "Pengaruh Pola Pikir Jabariyyah Dalam Kehidupan Sehari-Hari". *Jurnal JIA*. Vol. 17, No. 2, Desember 2016, hal. 194.

⁵³ Edi Sumanto, "Akal, Wahyu, dan Kasb Manusia Menurut Jabariyyah Dan Qodariyyah". *Jurnal Manthiq*. Vol. 1, No. 1, Mei 2016, hal. 81

mengatakan bahwa manusia masih memiliki *qudrah*, namun tidak banyak berpengaruh.⁵⁴

2. Qodariyyah

Qodariyyah merupakan aliran yang bangkit dari penolakan sekelompok orang yang menolak ketidakbebasan manusia dalam berkehendak dan melakukan perbuatan. Kaum Qodariyyah mengemukakan bahwa manusia memiliki kebebasan dan kemerdekaan yang Allah berikan kepada mereka. Dalam istilah bahasa Inggris, paham ini disebut dengan nama *free will* atau *free act*.⁵⁵

Nama Qodariyyah berangkat dari sebuah pemahaman bahwa manusia mempunyai *qudrah* atau kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan tidak bertekuk lutut pada *qadar* yang ditetapkan oleh Tuhan.⁵⁶

Qodariyyah pertama kali dirintis oleh Ma'bad al-Juhani dan Ghailan al-Dimasyqi. Ma'bad al-Juhani merupakan seorang tabi'in yang dikenal memiliki integritas dan pernah berguru pada Hasan al-Bashri. Adapun Ghailan al-Dimasyqi adalah seorang juru bicara yang berasal dari Damaskus. Ma'bad al-Juhani merencanakan untuk menjadikan Irak sebagai daerah sasaran ekspansi paham ini, sedangkan Ghailan al-Dimasyqi memilih untuk mengembangkannya di daerah Damaskus dan Syam.⁵⁷

Paham Qodariyyah merupakan paham yang lebih dekat dengan logika. Paham ini juga didasarkan pada ayat-ayat al-Quran dan hadis yang secara redaksi memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih dan menentukan perbuatannya sendiri.⁵⁸

Dalam persoalan perbuatan manusia, mereka mengatakan bahwa Allah Swt. tidak mempunyai pengaruh apapun yang menentukan perbuatan manusia. Manusia sepenuhnya menentukan pilihan dan perbuatannya dengan

⁵⁴ Muhammad asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), hal. 72.

⁵⁵ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Quran*, hal. 9.

⁵⁶ Muhammad Hasbi, "Paham Qodariyyah dan Jabariyyah pada Pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajo di Kabupaten Bone, Provinsi Sulawesi Selatan". *Jurnal Multikultural & Multireligius*. Vol. 14, No. 2, Juli 2015, hal. 98.

⁵⁷ M. Yunus Samad, "Pendidikan Islam Dalam Perspektif Aliran Kalam: Qodariyyah, Jabariyyah, dan Asy'ariyyah". *Jurnal Lentera Pendidikan*. Vol. 16 No. 1, Juni 2013, hal. 75.

⁵⁸ Eri Susanti, "Aliran-Aliran Dalam Pemikiran Kalam". *Jurnal Ad-Dirasah: Jurnal Hasil Pembelajaran Ilmu-ilmu Keislaman*. Vol. 1, No. 1, 2018, hal. 34.

akal mereka. Allah tidak menciptakan setiap usaha manusia. Manusia sendirilah yang berkuasa atas setiap usaha mereka dan Allah tidak memiliki intervensi atas hal tersebut.⁵⁹

3. Mu'tazilah

Mu'tazilah pertama kali muncul pada masa Dinasti Umayyah di kota Basrah yang kemudian masih terus berlanjut hingga ke Dinasti 'Abbasiyah yang sudah mulai bercampur dengan filsafat Yunani. Puncak masa kejayaan Mu'tazilah adalah pada masa Dinasti 'Abbasiyah saat kepemimpinan khalifah al-Makmun (198-232 H/813-846 M) yang menjadikan Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara, Ia mewajibkan para pejabat dan tokoh agama untuk patuh pada aliran Mu'tazilah dan segala ajarannya.⁶⁰

Terkait penamaan aliran ini dengan nama Mu'tazilah, ada beberapa versi mengenai alasannya. Sebuah versi menyebutkan bahwa alasan penamaan Mu'tazilah adalah karena golongan mereka memisahkan diri (*i'tazala*) dari pemahaman muslim umumnya, mereka menganggap bahwa orang yang berbuat dosa besar berada pada posisi pertengahan antara kafir dan mukmin.⁶¹ Versi lain mengatakan bahwa asal muasal penamaan Mu'tazilah adalah komentar Hasan al-Bashri kepada muridnya, Washil dan temannya, 'Amr bin 'Ubayd yang menjauh dari majlis Hasan al-Bashri karena memiliki pemikiran yang berbeda. Lalu Hasan al-Bashri pun mengatakan: "Washil menjauhkan diri dari kita (*I'tazaala 'anna*).” Versi lain mengatakan bahwa yang pertama menyebut nama Mu'tazilah adalah Qatadah bin Da'mah yang pada saat itu salah masuk majlis, ia memasuki majlis 'Amr bin 'Ubayd yang ia kira adalah majlis Hasan al-Bashri, maka iapun meninggalkan majlis tersebut sambil mengatakan: "ini kaum Mu'tazilah.” Sejak itulah kaum tersebut dinamakan kaum Mu'tazilah.⁶²

Kaum Mu'tazilah selalu mengedepankan rasionalitas dalam segala teorinya. Mereka berupaya membenahi intern umat Islam dalam memerangi

⁵⁹ Wan Zailan Kamaruddin, "Aliran Al-Qadariyyah: Perkembangan, Pengaruh Dan Kesannya Di Alam Melayu Dan Khususnya Di Malaysia", hal. 6.

⁶⁰ Ahmad Zaeny, "Signifikansi Ajaran Mu'tazilah Terhadap Eksistensi Filsafat di Dunia Islam". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 9, No. 1, Juni 2015, hal. 102.

⁶¹ Fauzi Aseri, Disertasi: "Konsep Takdir Dalam Alquran" (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hal. 35.

⁶² Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah". *Jurnal Al-Hadi*. Vol. 2, No. 2, Januari-Juni 2017, hal. 415.

kebodohan dan memajukan pola berpikir.⁶³ Pemahamannya lebih banyak mempergunakan dalil-dalil rasional dan bersifat filosofis. Mereka lebih mengunggulkan akal ketimbang wahyu. Dalam memahami Alquran pun mereka seringkali meninggalkan arti harfiah teks dalam memahami Alquran.⁶⁴

Mu'tazilah adalah aliran teologi yang selalu dekat dengan penguasa yang berkembang dalam nuansa kekerasan dan paksaan. Mereka berdiri dibalik layar dalam mendampingi penguasa secara teoritis.⁶⁵ Oleh karena itu, Mu'tazilah sempat jaya dan berkembang pesat.

Teori yang diyakini Mu'tazilah mengenai konsep perbuatan manusia hampir sama dengan Qodariyyah. Mu'tazilah meyakini bahwa manusia melakukan dan menciptakan perbuatannya dengan kehendak sendiri. Manusia bebas untuk menentukan pilihannya. Tuhan hanya memberikan kekuatan dan kemampuan untuk digunakan manusia melakukan perbuatan. Konsep ini mempunyai konsekuensi logis terhadap konsep keadilan Tuhan.⁶⁶

Mereka berpendapat bahwa Allah Swt. Maha Adil dan Maha Bijaksana. Ia tak mungkin berbuat jahat maupun bersifat zalim. Tidaklah mungkin Allah menghendaki manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya. Karena jika Allah Swt. menciptakan kezaliman, maka Allah akan menjadi Tuhan yang Zalim.⁶⁷ Dengan demikian, maka sebenarnya manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan baik dan jahat, iman dan kufur, kepatuhan dan ketidakpatuhan kepada Allah. Manusia akan mendapatkan balasan atas perbuatan mereka itu, dan Allah hanya memberikan daya dan kekuatan kepada manusia untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan itu.⁶⁸

⁶³ Safii, "Teologi Mu'tazilah: Sebuah Upaya Revitalisasi". *Jurnal Teologia*. Vol. 25, No. 25, Juli-Desember 2014, hal. 2.

⁶⁴ Muliati, "Implementasi Hukum Islam Dalam Pemikiran Mu'tazilah". *Jurnal Syari'ah dan Hukum Diktum*. Vol. 15, No 2, Desember 2017, hal. 222.

⁶⁵ Ahmad Zaeny, "Idiologi Dan Politik Kekuasaan Kaum Mu'tazilah", *Jurnal TAPIS*. Vol. 7, No. 13, Juli-Desember 2011, hal. 108.

⁶⁶ Rohidin, "Mu'tazilah; Sejarah Dan Perkembangannya". *Jurnal El-Ifkar*. Vol. 7, No. 2, Juli-Desember 2018, hal. 7.

⁶⁷ Muhammad asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, hal. 38.

⁶⁸ Havis Aravik dan Choiriyah, "Etika Rasionalisme Versus Etika Voluntarisme; Studi Kritis Mu'tazilah dan Asy'ariyah". *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syar'i*. Vol. 5, No. 1, 2018, hal. 15.

Bahkan dalam beberapa versi alur pemikiran Mu'tazilah, ada yang pendapatnya lebih ekstrem dengan berpendapat bahwa "manusia bisa menentukan tindakannya sendiri", salah satunya adalah Ma'bad al-Juhani yang mengatakan bahwa tidak ada takdir yang telah ditentukan sebelumnya, segala peristiwa dapat diketahui saat terjadi.⁶⁹

4. Asy'ariyyah

Al-Asy'ariyyah adalah pendukung dan pengikut Abu Hasan Ali bin Isma'il al-Asy'ari, yang kemudian semakin berkembang menjadi salah satu aliran teologi yang penting dalam Islam dan dikenal dengan aliran al-Asy'ariyyah, nama ini dinisbahkan kepada Abu Hasan al-Asy'ari sebagai peletak dasar-dasar aliran ini.⁷⁰

Pada awalnya, Asy'ari adalah pengikut madzhab Mu'tazilah, namun setelah berkembangnya pemikiran dan pemahaman teologinya, ia akhirnya berbalik menyerang Mu'tazilah.⁷¹

Metode aliran Asy'ariyyah adalah jalan tengah antara aliran rasionalis dan tekstualis. Asy'ariyyah berhati-hati sekali dalam menggunakan dalil-dalil *naql* ketika mengeluarkan argumen. Tidak seperti Mu'tazilah, Asy'ariyyah tidak secara mutlak memberikan kebebasan sepenuhnya kepada akal. Hal ini berbeda sekali dengan Mu'tazilah yang menempatkan akal di atas *naql* (teks agama, yaitu Alquran dan hadis). Asy'ariyyah berprinsip bahwa *naql* menempati posisi yang lebih unggul jika dibandingkan dengan akal, dan akal hanya sebagai pembantu bagi *naql* sehingga keduanya saling membutuhkan satu sama lain.⁷²

Asy'ariyyah beragumen bahwa segala macam perbuatan manusia bukan diwujudkan oleh manusia sendiri, melainkan diciptakan oleh Allah Swt., tetapi manusia memiliki peranan dalam perbuatannya. Inilah yang dinamakan dengan istilah *kasb*. Dalam konsep *kasb* ini, akidah Asy'ariyyah tetap menuntut manusia untuk selalu berusaha bersikap kreatif dalam kehidupannya, akan tetapi tidak boleh melupakan bahwa Allah-lah yang

⁶⁹ Nouh El Harmouzi, *Islam Dan Kebebasan: Argumen Islam Untuk Masyarakat Bebas*. Terj. Suryo Waskito, (Jakarta: Suara Kebebasan, 2017), hal. 54.

⁷⁰ Muhammad Syarif Hasyim, "Al-Asy'ariyyah: Studi tentang Pemikiran al-Baqillani, al-Juwaini, al-Ghazali". *Jurnal Hunafa*. Vol. 2 No. 3, Desember 2005, hal. 209.

⁷¹ Ikmal Fahad, Naskah Publikasi: "*Pemikiran Abu Al-Hasan Al-Asy'ari Tentang Asma' Dan Sifat Allah*" (Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2013), hal. 8.

⁷² Hasan Syadzili, "Teori Atom menurut Asy'ariyyah". *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 13, No. 2, September 2015, hal. 256.

menentukan segalanya,⁷³ sehingga manusia selalu berpegang hanya kepada Allah Swt, dan tidak berharap dan tidak takut kecuali hanya kepada Allah Swt.⁷⁴

5. Maturidiyyah

Golongan Maturidiyyah adalah pengikut dari Imam Abu Mansur Muhammad bin Muhammad bin Mahmud al-Maturidi. Nama Maturidi sendiri diambil dari nisbah sebuah daerah tempat ia dilahirkan.⁷⁵

Bersama dengan Asy'ariyyah, aliran ini menentang paham teologi Mu'tazilah, dan masing-masing menggunakan pendekatan akal dan *naql*. Akan tetapi, kedua aliran ini tidak sama persis, ada perbedaan antara keduanya. Al-Maturidi memberikan otoritas yang cukup besar pada akal, sehingga dalam beberapa permasalahan ia agak dekat dengan paham Mu'tazilah.⁷⁶

Al-Maturidi adalah pengikut Abu Hanifah yang mana telah diketahui bahwa Abu Hanifah banyak menggunakan rasio dalam berbagai perspektif keagamaannya. Sebagai pengikut Abu Hanifah tentunya ia juga banyak memakai rasio dalam pemikiran teologinya. Hal ini juga merupakan dampak dari keadaan daerah di mana ia dibesarkan, yakni Samarkand. Di daerah ini hadis tidak berkembang. Keadaan demikianlah yang mendorong Al-Maturidi banyak memakai pertimbangan akal dalam memproses berbagai masalah keagamaan.⁷⁷

Jadi, meskipun Maturidiyyah menentang pandangan-pandangan Mu'tazilah, mereka tetap menggunakan rasio yang cukup besar dalam mengurus masalah keagamaan. Sebagai aliran yang menentang ajaran-ajaran yang diusung oleh Mu'tazilah, Maturidiyyah justru malah lebih dekat kepada Mu'tazilah.

⁷³ Umma Farida, "Membincang Kembali Ahlussunnah Wa Al-Jamaah: Pemaknaan dan Ajarannya dalam Perspektif Mutakallimin". *Jurnal Fikrah*.. Vol. 2, No. 1, Juni 2014, hal. 46.

⁷⁴ Muhammad Nawawi, "*Nûr az-Zolâm*", (*Tarim: Dar al-Hawy, 1996*), hal. 47.

⁷⁵ Fathul Mufid, "*Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari Dan Almaturidi*". *Jurnal Fikrah*.. Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013, hal. 218.

⁷⁶ Hamka, "*Maturidiyah: Kelahiran Dan Perkembangannya*". *Jurnal Hunafa*. Vol. 4, No. 3 September 2007, hal. 258.

⁷⁷ Amat Zuhri, "Kecenderungan Teologi Maturidiyyah Samarkand". *Religia*. Vol. 13, No. 1, April 2010, hal. 105.

Konsep perbuatan manusia menurut Maturidiyyah adalah manusia mempunyai kebebasan penuh dalam berbuat dan memilih, manusia juga memiliki kehendak dan daya dalam melakukan perbuatannya. Maturidiyyah memandang bahwa perbuatan, kehendak dan daya manusia adalah milik mereka sendiri, bukan dalam arti kiasan. Sekilas, paham Maturidiyyah terdengar serupa dengan Mu'tazilah, namun sejatinya keduanya memiliki perbedaan mendasar. Perbedaan pandangan Maturidiyyah dengan pandangan Mu'tazilah adalah menurut Maturidiyyah, jika manusia berbuat baik, maka itu adalah atas kehendak dan kerelaan Tuhan. Sebaliknya, jika manusia berbuat jelek, maka hal itu atas kehendak Tuhan tetapi tidak atas kerelaannya. Dengan demikian kebebasan berkehendak manusia hanya dalam ruang lingkup kebebasan dalam memilih antara yang disukai dan yang tidak disukai Tuhan. Sedangkan bagi Mu'tazilah, semua perbuatan, daya dan kehendak manusia itu secara mutlak ada pada manusia, manusialah yang mengambil pilihannya sendiri, bukan Tuhan. Kebalikan dari Maturidiyyah, kebebasan berkehendak manusia bagi Mu'tazilah bukan merupakan kebebasan memilih antara yang disukai dan yang tidak disukai Tuhan, melainkan antara yang disukai dan yang tidak disukai manusia.⁷⁸

⁷⁸ Masturin, "Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyah". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 8, No. 1, Juni 2014, hal. 171.

BAB III

BIOGRAFI SYAIKH AL-ZAMAKHSYARI DAN KARAKTERISTIK KITAB TAFSIR AL-KASYSYĀF

A. Riwayat Hidup Al-Zamakhsyari

1. Biografi

Nama lengkapnya adalah Abu al-Qasim Mahmud ibn ‘Umar Al-Zamakhsyari, namun lebih populer dikenal sebagai Al-Zamakhsyari.⁷⁹ Ia adalah seorang pakar ilmu nahwu, bahasa, ilmu kalam dan tafsir. Ia dijuluki dengan sebutan *Jârullāh* (tetangga Allah), dikarenakan ia sempat bermukim lama di Mekah.⁸⁰ Karena pengetahuannya yang luas, ia juga diberi gelar oleh khalayak masyarakat dan rekan-rekannya *Fakhr Khuwârazmi* (tokoh kebanggaan Khuwarazmi), *al-Imâm al-‘Allâmah* (penghulu para imam), *Al-Bahr al-Fahhâmah* (samudera ilmu), *Imâm al-Mufasssirin* (imam para mufasssir), *Ra’îs al-Lugawiyyîn* (pemimpin para pakar bahasa) dan lain-lain.⁸¹

Ia lahir dari keluarga yang miskin. Kedua orang tuanya adalah sosok yang sholeh dan patuh pada ajaran agama. Adapun referensi yang menceritakan perihal kedua orang tuanya sangatlah terbatas, namun Al-Zamakhsyari sendiriah yang menggambarkan kedua orangnya melalui syairnya. Al-Zamakhsyari menceritakan bahwa ayahnya adalah seorang ahli sastra yang taat beribadah sehingga namanya pun menjadi besar. Beliau adalah sosok yang rajin berpuasa dan *qiyâmul layl* serta memiliki sifat *wara’* dan zuhud. Ayahnya juga dikatakan adalah seorang imam di mesjid daerahnya.⁸² Sedangkan ibunya dikenal sebagai wanita yang baik, rendah hati dan dikenal sebagai orang yang doanya mudah terkabul.⁸³

Al-Zamakhsyari lahir pada hari Rabu, 27 Rajab 467 H atau 18 Maret 1075 M di Zamakhsyar. Dia terkenal dengan sebutan Al-Zamakhsyari karena tempat kelahirannya adalah di desa Zamakhsyar. Selain itu, Dia juga sering dinisbahkan dengan nama Al-Khawarizmi, yang mana Khawarizm adalah nama provinsi di mana desa Zamakhsyar berada. Provinsi Khawarizm berada

⁷⁹ <https://ar.wikipedia.org/wiki/الزَمَخْشَرِي>, diakses pada 5 Oktober 2019 pukul 20.46.

⁸⁰ Imam as-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasssirin*, (Abidin: Maktabah Wahbah, 1976), hal. 120.

⁸¹ Saifullah Rusmin dkk, “Penafsiran-Penafsiran Al-Zamakhsyari Tentang Teologi Dalam Tafsir Al-Kasysyâf”. *Jurnal Diskursus Islam*. Vol. 5, No. 2, Agustus 2017, hal. 121.

⁸² Saifullah Rusmin dkk, “Penafsiran-Penafsiran Al-Zamakhsyari Tentang Teologi Dalam Tafsir Al-Kasysyâf”, hal. 121.

⁸³ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wîl*, (Riyadh: Maktabah al-Abikat, 1998), hal. 12.

di wilayah Khorasan.⁸⁴ Khorasan adalah sebuah wilayah yang terletak di Iran bagian timur laut. Namun secara historis, istilah Khorosan merujuk pada wilayah yang lebih luas di Persia Timur Laut atau lebih sering disebut dalam istilah modern dengan sebutan Khorasan Raya, yaitu wilayah timur Persia kuno sejak abad ke-3. Khorasan Raya pada masa itu meliputi wilayah yang saat ini merupakan bagian dari Iran, Afganistan, Tajikistan, Turkmenistan dan Uzbekistan.⁸⁵

Jika diperhatikan dari masa kehidupannya, maka akan diketahui bahwa ia lahir pada masa pemerintahan Sultan Jalaluddin Abi al-Fath Maliksyah dengan wazirnya Nizam al-Mulk. Wazir tersebut dikenal sebagai orang yang banyak pengaruhnya dalam pengembangan kegiatan keilmuan. Ia mempunyai komunitas musyawarah yang terkenal maju dan selalu ramai dihadiri oleh para ilmuwan dari berbagai kalangan.⁸⁶

Diketahui bahwa Al-Zamakhsyari mengalami cacat kaki sejak ia masih kecil. Para ulama memiliki pendapat-pendapat yang bervariasi mengenai penyebab cacatnya, di antaranya adalah karena udara dingin dan salju di musim dingin, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa kakinya cacat karena luka yang dideritanya, dikatakan pula bahwa penyebabnya adalah jatuh dari kendaraan hingga menyebabkan patah tulang, adapula yang mengatakan bahwa penyebabnya adalah karena doa ibunya pada masa ia masih kecil, saat itu ia secara tidak sengaja mematahkan kaki seekor burung dan kemudian mengadu kepada ibunya, lalu ibunya pun secara spontan mendoakan semoga hal yang sama terjadi kepada anaknya, doanya pun benar-benar terjadi ketika Al-Zamakhsyari mencapai usia mencari ilmu, ia mengalami insiden jatuh dari kendaraan sehingga menyebabkan kakinya patah dan harus diamputasi setelah melakukan upaya operasi.⁸⁷ Sedangkan As-Suyuthi menulis bahwa penyebab cacatnya adalah penyakit bisul yang di deritanya. Setelah diamputasi, ia menggantinya dengan kaki palsu yang terbuat dari kayu.⁸⁸

Al-Zamakhsyari wafat pada malam 'Arafah tahun 538 H di kota Khawarizm dengan meninggalkan berbagai karya yang bermanfaat dan

⁸⁴ Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrn*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2008.), hal. 532.

⁸⁵ https://id.wikipedia.org/wiki/Provinsi_Khorasan. Diakses pada 23 September pukul 14.37.

⁸⁶ Avif Alfiyah, "Kajian Kitab Al Kasysyâf Karya Al-Zamakhsyari", *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*. Vol. 1, No. 1, Juni 2018, hal. 56-57.

⁸⁷ Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Ta'rif al-Darisin biManahij al-Mufasssirin*, hal. 533.

⁸⁸ As-Suyuthi, *Bughyatul Wu'ah*, (Kairo: Mathba' 'Isa Al-Baby al-Halby, 1964), jilid 2, hal 279.

namanya hingga kini masih dikenang sebagai sosok yang berpengaruh dalam perkembangan dunia keilmuan.⁸⁹

2. Pendidikan dan Karir

Yang menjadi motivasi Al-Zamakhshari dalam menimba ilmu adalah untuk membahagiakan kedua orang tuanya. Sepak terjang keilmuannya bermula sejak ia masih kecil. Pada awalnya, ia memperoleh pendidikan dasar di negerinya sendiri, yaitu di Khawarizm. Bapaknyalah yang pertama kali memberikan pendidikan dasar. Lalu ia bertolak ke wilayah Bukhara untuk memperdalam ilmu pengetahuan, yang mana wilayah tersebut dikenal sebagai pusat peradaban Islam.⁹⁰ Al-Zamakhshari mendalami ilmu adab (sastra Arab) kepada Abu Mudhar Mahmud Ibn Jarir al-Dabbi al-Asfahani (w. 507 H) yang merupakan seorang pakar dalam bidang bahasa dan nahwu dan sebagai rujukan para ilmuwan. Abu Mudhar adalah guru yang sangat berpengaruh terhadap pribadi Al-Zamakhshari karena beliau bukan hanya sebagai guru yang mengajarkan keilmuan saja, namun beliau juga yang membantu biaya hidup dan mengasuhnya dari problem dan kesusahan yang menimpanya.⁹¹

Al-Zamakhshari dikenal sebagai sosok yang sangat istikamah dalam belajar, gemar membaca dan sangat serius dalam menghafal Alquran, sehingga tidak membutuhkan waktu yang lama ia sudah berhasil menguasai berbagai bidang keilmuan, diantaranya adalah ushul fiqh, hadist, tafsir, tauhid, logika, dan filsafat. Kemudian beliau pergi merantau ke Naisabur dan tinggal beberapa lama di sana. Di Naisabur, ia belajar kepada Ad-Damighani, seorang ulama besar di daerah sana. Setelah itu melanjutkan perjalanan mencari ilmu ke beberapa daerah, seperti Isfahan, Hamdan dan Mesir.⁹²

3. Karya-Karya

Al-Zamakhshari mendedikasikan sebagian besar masa hidupnya untuk dunia pengetahuan, beliau memiliki kapasitas keilmuan yang luas terutama pada bidang agama dan ilmu bahasa. Dengan kapabilitas tersebut, beliau dengan sukses menulis sebuah kitab tafsir fenomenal yang hingga kini masih terkenal yaitu tafsir *Al-Kasysyâf*. Selain kitab tafsir tersebut, Al-Zamakhshari juga memiliki banyak karya-karya dalam berbagai cabang

⁸⁹ Yaqut al-Hamawy, *Mu'jam al-Udabâ'*, (Beirut: Dar al-Garbi al-Islami, 1993), jilid. 6, hal. 2689.

⁹⁰ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, (Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2013), hal. 66.

⁹¹ Dara Humaira dan Khairun Nisa, "Unsur I'tizali dalam Tafsir Al-Kasysyâf". *Maghza*. Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016, hal. 32.

⁹² Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, hal. 67.

keilmuan. Berikut karya-karya beliau selain tafsir al-Kasysyaf, yaitu antara lain:

1. *Al-Amâli fi al-Nahwi.*
2. *Al-Fâiq fi Garîb al-Hadîs.*
3. *Al-Jibâl wa al-Amkinah.*
4. *Al-Kasyf fi al-Qirâ'at.*
5. *Al-Mufassal.*
6. *Al-Mufrad wa al-Muallif fi al-Nahwi.*
7. *Al-Mustaqshî fi al-Amsâl*
8. *Al-Nasâih al-Kibâr.*
9. *Al-Nasaih al-Sigar.*
10. *Al-Qistâs fi al'Arud.*
11. *Al-Risâlah al-Nasîhah.*
12. *Asâs al-Balâgah.*
13. *Atwaq al-Zahab.*
14. *Diwan Rasâil.*
15. *Diwan Syi'ir.*
16. *Jawâhir al-Lugah.*
17. *Kitab al-Asmâ' fi al-Lugah. 23*
18. *Muqaddimah al-Adab.*
19. *Nakt al-I'rab fi Garîb al-I'râb.*
20. *Nawâbig al-Kalim.*
21. *Rabî'u al-Abrâr.*
22. *Risâlah fi al-Majâz wa al-Isti'ârah.*
23. *Safi al-'aly min Kalâm al-Syâfi'iy.*
24. *Samîm al-'Arabiyyah.*
25. *Sarâir al Amsâl.*
26. *Syaqâiq al-Nu'mân fi Haqâiq al-Nu'mân (Manâqib Imâm Abû Hanîfah)*
27. *Syarh Kitâb Sibâwaih.*
28. *Tasliyah al-Dafîr.*
31. Dan lain-lain.⁹³

4. Keadaan Sosial dan Ekonomi

Jika biasanya keadaan sosial masyarakat terbangun dari beberapa lapisan elemen masyarakat, dari kasta rendah, menengah, hingga yang kaya raya, dan dipimpin oleh seorang *amîr* dengan menteri-menterinya, begitu pula keadaan sosial pada masa Al-Zamakhsyari. Pada masa itu masih

⁹³ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûni al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta'wîl*, hal. 15-17.

terdapat kelompok minoritas yang terdiri dari para Ahli Kitab yang hidup dengan tentram.

Bersamaan dengan masuknya berbagai kalangan dengan beragam adat dan budaya ke agama Islam, maka muncullah sejumlah kebiasaan dan tradisi-tradisi yang asing. Hal tersebut juga menimbulkan banyaknya kelompok-kelompok dan ideologi-ideologi dalam lini masyarakat, diikuti dengan permasalahan-permasalahan teologis dan berbagai perdebatan yang mengakibatkan perpecahan, fitnah bahkan kekacauan. Hingga pada masa itu timbul fitnah yang menyulut kaum Asy'ari dan kaum Hanbali.⁹⁴

Meskipun pada masa itu keributan seringkali terjadi di berbagai negara Islam, namun di daerah kelahiran Al-Zamakhsyari, Khowarizm jauh dari konflik-konflik tersebut. Daerah tersebut dikenal cukup kondusif dari konflik-konflik ideologi teologis. Kendati demikian, Khowarizm sempat berhadapan dengan serangan kabilah-kabilah dari Turki, akan tetapi kemenangan selalu bersama mereka pada setiap bentrokan yang terjadi.⁹⁵

Adapun keadaan ekonomi pada masa Al-Zamakhsyari memang terbilang cukup memprihatinkan, di mana fenomena kelaparan merajalela, kemiskinan dan kepayahan melanda dimana-mana, hingga Ia pernah menulis keadaan ekonomi negaranya pada masa itu dalam sebuah syair.⁹⁶

5. Ideologi

Al-Zamakhsyari sudah bukan rahasia lagi merupakan seorang tokoh cendekiawan muslim yang memeluk madzhab Mu'tazilah, bahkan diketahui bahwasanya ia adalah tokoh Mu'tazilah yang terang-terangan dan sangat fanatik terhadap ideologi-ideologinya. Diceritakan di kala Al-Zamakhsyari berkhotbah, ia membuka khotbahnya dengan kalimat: "Segala puji bagi Allah yang menciptakan Alquran." Diceritakan juga, jika Al-Zamakhsyari hendak bertamu, ia menyuruh orang yang membuka pintu agar memberitahu kepada tuan rumah bahwa yang datang adalah orang Mu'tazilah.⁹⁷ Sedangkan dalam fikih, beliau memegang madzhab Hanafi.⁹⁸

⁹⁴ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûni al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta'wîl*, hal. 7.

⁹⁵ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûni al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta'wîl*, hal. 7.

⁹⁶ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûni al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta'wîl*, hal. 8.

⁹⁷ Saifullah Rusmin dkk, "Penafsiran-Penafsiran Al-Zamakhsyari Tentang Teologi Dalam Tafsir Al-Kasysyâf", hal. 126.

⁹⁸ Jalaluddin as-Suyuthi, *Bughyatul Wu'ah*, jilid 2, hal 279.

Ideologi Al-Zamakhsyari sangat disayangkan oleh para ulama yang memberikan pujian padanya. As-Suyuthi mengakui bahwa Al-Zamakhsyari adalah seseorang yang luas pengetahuannya, banyak kelebihannya, mencapai puncak kecerdasan, jenius dan pintar dalam segala bidang keilmuan. Kekecewaan terhadap ideologi Al-Zamakhsyari diungkapkan juga oleh Ibnu Hajar yang mengatakan: “Dia adalah orang yang sholeh, namun sayangnya dia adalah seorang pendakwah menuju faham Mu’tazilah.”⁹⁹

Al-Zamakhsyari memang tumbuh dalam lingkungan dengan gejala Mu’tazilah. Syekh Abu Mudhar Adh-Dhabi merupakan orang yang paling berpengaruh terhadap tertanamnya paham Mu’tazilah dalam benak Al-Zamakhsyari. Gurunya itu adalah salah satu dari imam Mu’tazilah, bahkan dia adalah orang yang pertama kali memasukkan paham Mu’tazilah ke daerah Khawarizm. Tokoh yang juga banyak mempengaruhi ideologi Al-Zamakhsyari adalah guru tafsirnya sendiri, Syekh Abu as-Sa’ad al-Jasymi. Berkat itulah tafsir *Al-Kasysyâf* memiliki nuansa Mu’tazilah yang kental.¹⁰⁰

Ideologi Mu’tazilahnya ini dicurahkan ke dalam kitab tafsirnya, *Al-Kasysyâf*. Di beberapa titik Al-Zamakhsyari terlihat mengedepankan kepentingan rasionalnya dan menjatuhkan pandangan lain. Ia tidak segan-segan menyebut pendapat yang bersebrangan dengan ideologinya dengan sebutan batil dan melenceng.¹⁰¹

B. Karakteristik Kitab Tafsir Al-Kasysyâf

1. Gambaran Umum Kitab Tafsir Al-Kasysyâf

Nama lengkap tafsir ini adalah *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl wa Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh at-Ta’wîl*. Tafsir ini awal diterbitkan pada tahun 526 H/1132 M, terdiri dari 4 jilid komplit.¹⁰² Dengan mengungkap metode mushafi dalam penyajiannya, menjadikan tafsir Al-Kasysyâf sebagai tafsir lengkap 30 juz yang urutan penafsirannya sesuai dengan urutan surah pada mushaf-mushaf yang ada.

Al-Kasysyâf memiliki sisi balaghah, bayan, I’rab’ dan sastra Arab yang kuat. Selain itu, Al-Kasysyâf diketahui sebagai kitab tafsir Mu’tazilah

⁹⁹ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûni al-Aqâwili fî al-wujûh al-Ta’wîl*, hal. 18.

¹⁰⁰ Shaleh al-Ghomidi, *Al-Masâ’il al-I’tizaliyyah fî Tafsîr Al-Kasysyâf li Al-Zamakhsyari*, (Ha’il: Dar al-Andalus, 1998), hal. 39.

¹⁰¹ Muhammad adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, (Kairo: Maktabah Wahbah), jilid. 2, hal. 220.

¹⁰² Bustami Saladin, “Pro Dan Kontra Penafsiran Al-Zamakhsyari Tentang Teologi Mu’tazilah Dalam Tafsir Al-Kasysyâf”. *Al-Ihkam*. Vol. 5, No. 1, Juni 2010, hal. 5.

terbesar yang hingga kini masih dapat kita baca. Hal itu dikarenakan kitab-kitab tafsir Mu'tazilah selain Al-Kasysyâf tidak sampai secara utuh kepada generasi saat ini. Penafsiran bercorak Mu'tazilah memang terkadang terdapat di beberapa kitab tafsir, namun kitab-kitab tafsir yang memiliki karakter Mu'tazilah yang saat ini masih dapat ditemui hanya tinggal 3 kitab tafsir, yaitu:

1. *Al-Kasysyâf*
2. *Tanzîhul Qur'ân 'an al-Mathâ'in* karya Abdul Jabar
3. *Amâli Syarif Al-Murtadhâ* karya Abul Qâsim

Dari ketiga kitab tersebut, hanya tafsir Al-Kasysyâf yang memuat lengkap 30 juz utuh.¹⁰³ Bahkan tafsir ini seringkali digunakan sebagai rujukan utama kitab-kitab tafsir lainnya, terutama yang berkaitan dengan bidang kebahasaan. Tidak heran jika Al-Kasysyâf seringkali mendapatkan pujian.

2. Latar Belakang Penulisan Al-Kasysyâf

Pada awalnya, tafsir ini dilatarbelakangi oleh banyaknya pertanyaan-pertanyaan mengenai ayat-ayat Alquran dari para ahli agama yang ditujukan kepada Al-Zamakhsyari. Permintaan ini semakin besar dari para penganut Mu'tazilah karena dorongan dari Abu al-Chasan 'Aii bin Hamzah bin Wahhas, seorang tokoh di kota Makkah. Mereka meminta untuk menyusun sebuah kitab tafsir yang merangkum ilmu kebahasaan dan ilmu kalam. Permintaan ini pun mendapat respon serius dari Al-Zamakhsyari dan Ia menjadikannya sebagai suatu kewajiban yang harus dilaksanakannya. Akhirnya tersusunlah kitab tafsir *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Gawâmidh at-tanzîl wa Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh at-Ta'wîl*.¹⁰⁴

Tafsir ini juga dimaksudkan sebagai sarana dakwahnya kepada masyarakat tentang pemahaman-pemahaman Mu'tazilah yang ia yakini sebagai kaidah yang lurus. Bisa dilihat seberapa besar kecenderungannya terhadap paham Mu'tazilah yang diutarakannya secara terang-terangan dalam kitab tafsir ini.

Al-Zamakhsyari juga menyatakan bahwa salah satu yang melatarbelakangi penulisan kitab tafsir Al-Kasysyâf ini adalah bahwasanya ia hendak membuat sebuah rujukan yang dapat dipertanggung-jawabkan tentang

¹⁰³ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, hal. 60.

¹⁰⁴ Syihabuddin Qalyubi, "Tafsir Al-Qur'an Corak Kebahasaan: Kajian Awal Tentang Tafsir Al-Kasysyâf Karya Al-Zamakhsyari". *Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*. Vol. 1, No. 2, Maret 2003, hal. 89.

ilmu *ma'ani* dan ilmu *bayan*, karena baginya setiap penafsiran harus didasari oleh kedua ilmu tersebut. Dia merasa bahwasanya belum ada tokoh yang memiliki otoritas dan memberikan atensi serius di bidang ini. Oleh karena itu, penyusunan kitab tafsir ini dianggap sebagai tuntutan pada masa itu. Al-Zamakhshari mengharapkan agar tulisannya ini dapat menjadi mercusuar yang dijadikan petunjuk bagi para ulama.¹⁰⁵

3. Spesifikasi Kitab Tafsir Al-Kasysyâf

Sistematika penulisan tafsir Al-Kasysyâf mula-mula menyebutkan nama surah berikut jenisnya, apakah Makkiyyah atau Madaniyyah. Kemudian menjelaskan makna dari nama surah tersebut serta menyebutkan pula nama-nama lain yang dimiliki surah, lalu disusul dengan keutamaan surah.

Sedangkan mengenai muatannya, Al-Zamakhshari memasukkan penjelasan mengenai *qira'at*, kebahasaan, sastra Arab dan kaidah-kaidah bahasa. Ia tidak segan-segan menyampaikan kritik bahasa atas kata-kata tertentu. Setelah membahas tentang hal yang berbuhungan dengan *form* sebuah kalimat, barulah Al-Zamakhshari menjelaskan maksud dan makna ayat tersebut. Dalam penyampaianannya, seringkali Al-Zamakhshari mengutip argumen-argumen para ulama sekaligus memaparkan jawaban yang arumentatif terhadap pendapat-pendapat yang kurang sejalan dengan pemikirannya.¹⁰⁶

Namun yang menarik perhatian dari kitab tafsir ini adalah penjelasannya tentang sisi balaghah Alquran yang menggambarkan akan keindahan bahasa Alquran yang tidak terkalahkan. Ia memang terlihat sangat terobsesi dalam menyampaikan masalah tersebut.¹⁰⁷

Karakteristik yang sangat menonjol dalam kitab tafsir ini tentu adalah ilmu kalamnya. Ini ditujukan demi membela dan mempertahankan ideologi resminya, yakni Mu'tazilah. Bahkan argumen-argumen yang dimuat Al-Zamakhshari dalam penafsirannya dirasa cukup kuat dan meyakinkan.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, hal. 61.

¹⁰⁶ Dara Humaira dan Khairun Nisa, "Unsur I'tizali Dalam Tafsir Al-Kasysyâf: Kajian Kritis Metodologi Al-Zamakhshari, hal. 34-35

¹⁰⁷ Hazuar, "Al-Dilâlah al-Siyâqiyyah wa Suwaru Tathbîquha Fî Tafsîr Al-Kasysyâf". *Jurnal Bahasa Arab*. Vol. 1, No. 1, 2017, hal. 30.

¹⁰⁸ Muhammad Solahudin, "Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Dalam Tafsir Al-Kashshaf". *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*. Vol. 1, No. 1, Januari 2016, hal. 121.

Dalam tafsir ini, terlihat sangat jelas perbandingan paham antara pemaparan Al-Zamakhshari dengan aliran Asy'ari, bahkan terkesan sangat kontras. Label keliru dan sesat tidak jarang dibubuhi dalam narasi pemaparannya jika memang tengah membahas permasalahan-permasalahan yang sensitif antara kedua belah pihak. Bahkan Al-Zamakhshari seringkali menyebut pihak lain dengan tuduhan-tuduhan yang terdengar keras seperti kafir, berdosa, dan lain-lain. Ia banyak mengklaim bahwasanya kelompoknya adalah pihak yang selamat,

Argumen-argumen bernuansa Mu'tazilah yang dikemas oleh Al-Zamakhshari menunjukkan seberapa jenius dan ahlinya ia menguasai materi yang ia bahas. Al-Zamakhshari mendatangkan isyarat-isyarat yang unik dalam membalut makna ayat demi mendukung paham Mu'tazilah dan menentang kelompok yang menentang.¹⁰⁹

Meski Al-Zamakhshari terlihat fanatik terhadap madzhab akidahnya, Al-Zamakhshari terlihat tidak terlalu fanatik akan madzhab fikihnya. Hal ini ditunjukkan pada setiap kali ia membahas permasalahan fikih dengan ringkas tanpa berlarut-larut.¹¹⁰

Selain itu, hal yang menjadikan kitab tafsir ini khas adalah bahwasanya Al-Kasasyâf terjauhkan dari unsur-unsur yang berbau Isra'iliyyat,¹¹¹ walaupun sebenarnya di beberapa titik tafsir ini sedikit memuatnya dengan penuturan yang menggunakan redaksi periwayatan dan diakhiri dengan kalimat *Wallahu A'lam*.

Keistimewaan yang dimiliki oleh tafsir Al-Kasasyâf antara lain:

1. Penjelasannya tidak bertele-tele
2. Cukup terhindar dari kisah-kisah Israiliyyat
3. Berpegang pada kaidah bahasa Arab dan retorikanya dalam memaknai sebuah kata
4. Bersungguh-sungguh dalam menjelaskan permasalahan balaghoh dan tata bahasa.

¹⁰⁹ Manna' al-Qatthan, *Mabâhis fî Ulûmil Qur'ân*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hal. 358.

¹¹⁰ H. Ilham Shaleh, "Fenomena Tafsir Pada Abad Ke VI-VII H". *Jurnal Rihlah*. Vol. 5, No. 2, 2016, hal. 44.

¹¹¹ Ma'mun Mu'min, "Pandangan Imam Az-Zamakhshary Tentang Kalam Allah (Al-Qur'an)". *Jurnal Fikrah*. Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013, hal. 372.

5. Menggunakan metode “Tanya Jawab” yang membuatnya lebih menarik.

Metode tanya jawab sendiri memang telah digunakan oleh sebagian mufasir seperti At-Thobary, Qodhi Abdul Jabbar dan lainnya. Namun mereka tidak menggunakannya dalam membahas permasalahan balaghoh, adapun Al-Zamakhsyari justru fokus terhadap hal tersebut dan sangat memperhatikannya. Hal inilah yang membuat orang-orang tetap memberikan rentetan pujian terhadap karyanya ini, melihat seberapa luas pemaparan ilmu nahwu, balaghah dan sastranya.¹¹²

¹¹² Habibullah Khan dan Abdul Wahhab Jaan, “Ibtikârot al-Allâmah Al-Zamakhsyari fî Ilmi al-Bayân Khilâlu Uslûb as-Su’âl wal Jawâb fî tafsîrihî al-Kasysysâf”, *Jurnal Aikita Islamika*. Vol. 4 No.2, Juli-Desember 2016, hal. 223.

BAB IV

TINJAUAN PENAFSIRAN AYAT-AYAT DALAM TAFSIR AL-KASYSYÂF TENTANG KONSEP PERBUATAN MANUSIA

A. Siapa Yang Menentukan Pilihan

Firman Allah Swt. pada surah Al-Kahfi ayat 29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

“Dan katakanlah: "Kebenaran itu datanganya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.” QS. Al-Kahfi (18): 29.

1. Tentang Ayat

Ayat ini merupakan perintah Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengatakan dengan lantang kepada orang-orang yang lalai: *“Sesungguhnya kebenaran ada di sisi Tuhan kalian.”*¹¹³ Ayat ini juga berperan sebagai peringatan bagi orang-orang kafir akan api neraka yang bergejolak dan akan mengepung mereka. Gambaran yang dijelaskan ayat ini sangat menyeramkan, terutama gambaran minuman para penduduk neraka.¹¹⁴

Ayat ini adalah salah satu dari ayat-ayat krusial yang seringkali dijadikan dalil bagi para pendukung madzhab Qodariyyah dan Mu'tazilah tentang konsep kebebasan perbuatan manusia. Menurut mereka, segala perbuatan manusia adalah merupakan kehendak dari manusia itu sendiri tanpa ada otoritas lain dari pihak manapun termasuk Allah Swt. Kebebasan manusia itu mencakup hak penuh atas kebebasan memilih sesuatu, apakah itu baik atau buruk, manusia bebas menentukan apa yang mereka kehendaki, sedangkan Allah Swt. tidak ikut andil dalam penentuan pilihan manusia, sehingga Allah Swt. hanya memberikan balasan atas pilihan mereka sesuai dengan kehendak bebas mereka.

¹¹³ Muhammad at-Thabary, *Jâmi'ul Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, (Beirut: Muassasah Risalah, 2000), jilid. 18, hal. 10.

¹¹⁴ Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsîr al-Jalalayn*, (Kairo: Dar al-Hadist), hal. 385.

2. Penafsiran Al-Zamakhsyari

Syekh Al-Zamakhsyari sebagai tokoh besar kalangan Mu'tazilah mengomentari ayat ini dengan komentar yang cenderung kepada paham yang menjadi ideologinya.

Dalam menafsirkan ayat tersebut, pertama-tama ia menjelaskan kedudukan kalimat dari segi gramatikanya, kemudian tanpa panjang lebar ia langsung memulai menjelaskan makna ayat. Beliau menjelaskan:

والمعنى: جاء الحق وزاغت العلل فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك. وحيء بلفظ الأمر والتخيير، لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء، فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين.¹¹⁵

“Ketika telah datang sebuah kebenaran dan menghilangkan segala alasan, maka tidaklah tersisa kecuali pilihan kalian untuk diri kalian sendiri mengenai apapun yang kalian kehendaki, apakah mengambil jalan selamat atau jalan kehancuran. Kalimat ini menggunakan bentuk lafaz amr (perintah) dan takhyir (pilihan), hal ini dikarenakan ketika dimungkinkan untuk memilih salah satu dari dua pilihan tersebut sesuai dengan apa yang dikehendaki, maka seakan-akan ia diperintahkan untuk memilih apa yang ia kehendaki dari dua jalan itu”

Setelah itu Al-Zamakhsyari menjelaskan makna dari kata *Surodiq* (سرادق), yakni sebuah batu yang biasa terdapat pada paviliun, bisa juga berarti sebuah asap yang meliputi orang-orang kafir sebelum masuk neraka, atau sebuah tembok dari api yang mengelilingi mereka. Sedangkan kata *Muhl* (مهل) adalah perhiasan yang dilelehkan, atau sebuah minyak yang jika diminum akan melelehkan wajah orang yang meminumnya.¹¹⁶

Dengan membaca penafsiran Al-Zamakhsyari di atas, dapat diketahui ke arah mana pembawaan Al-Zamakhsyari terhadap ayat tersebut. Sangat jelas pula unsur indeterminis yang terkandung dalam penafsirannya.

Al-Zamakhsyari menekankan bahwasanya Allah Swt. memberikan kebebasan kepada manusia perihal iman atau kufur. Namun, kebebasan

¹¹⁵ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wil*, (Riyadh: Maktabah al-Abikat, 1998), jilid. 2, hal. 719

¹¹⁶ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wil*, jilid.2 hal. 719.

memilih ini tidak luput dari konsekuensi yang akan diterima oleh orang-orang yang menerima jalan kesesatan.

Penafsiran seperti ini sangat berbanding jauh dengan penafsiran tokoh-tokoh tafsir lain dalam tafsir-tafsir mereka. Yang mana penafsiran mereka memiliki pemahaman yang berbeda mengenai makna dan tujuan ayat ini.

3. Komentar Penafsir Lain

Al-Qurthubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwasanya ayat ini menerangkan bahwa segala *taufiq* dan *khidzlan*¹¹⁷ adalah berasal dari Allah, hidayah dan kesesatan ada dalam genggamannya, jika Dia memberi hidayah kepada orang yang Ia kehendaki, maka niscaya orang itu beriman, dan jika Dia menyesatkan orang yang Ia kehendaki, maka niscaya orang itu menjadi kafir, maka tidaklah kita memiliki kekuasaan apapun tentang itu, Allah-lah yang memberikan kebenaran kepada siapapun yang Ia kehendaki walaupun orang itu lemah, Ia mencegah kebenaran dari siapapun yang Ia kehendaki meskipun orang itu kuat dan kaya. Nabi Muhammad bukanlah orang yang mengusik orang-orang mukmin, maka jika kalian ingin beriman maka berimanlah, dan jika kalian ingin kafir, maka kafirlah. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa kalimat tersebut bukan berarti memberikan kesempatan dan pilihan antara iman dan kufur, ayat ini hanya berupa peringatan dan ancaman.¹¹⁸ Kalimat yang disampaikan oleh Al-Qurthuby hampir mirip secara keseluruhan dengan kalimat yang ada pada tafsir At-Thabari.¹¹⁹

Dalam penjelasannya, Al-Qurthubi seakan-seakan mewanti-wanti akan pemikiran indeterminis yang bisa saja muncul dalam memahami ayat ini. Penjelasannya akan *taufiq* dan *khidzlan* yang bahkan sama sekali tidak disebutkan dalam ayat semakin menguatkan maksud dalam menolak paham indeterminisme. Seperti yang telah diketahui bahwasanya Al-Qurthuby hidup setelah tafsir Al-Kasasyâf dibuat, ada kemungkinan Al-Qurthubi telah sebelumnya membaca tafsir Al-Kasasyâf dan kemudian membuat argumen yang sama sekali berbeda dengan apa yang ia temukan dalam tafsir Al-Kasasyâf.

¹¹⁷ *Taufiq* menurut bahasa artinya menyusun di antara sesuatu, menurut istilah adalah penciptaan kemampuan untuk berbuat taat pada seorang hamba. *Khidzlan* menurut bahasa artinya meninggalkan pertolongan, menurut istilah adalah penciptaan kemampuan untuk berbuat maksiat kepada seorang hamba. (Al-Bayjuri: 1828)

¹¹⁸ Muhammad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, (Kairo: Dar al-Kutub Mishriyyah, 1964), jilid. 10, hal. 393.

¹¹⁹ Muhammad at-Thabari, *Jâmi'ul Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid. 18, hal. 10.

Ar-Razi sebagai seorang tokoh tafsir yang juga hidup setelah masa kehidupan Al-Zamakhshari juga mengomentari ayat ini. Pertama, Ar-Razi mengakui bahwa ayat ini kerap kali dijadikan dalil oleh para pengikut aliran Mu'tazilah perihal kebebasan manusia. Beliau berpendapat bahwa mereka memang memahami dengan betul makna redaksi ayat. Namun beliau berkomentar bahwa ayat tersebut justru sebenarnya tidak mendukung argumen mereka jika diteliti dengan lebih baik. Karena sesungguhnya keimanan dan kekafiran tidak mungkin ada kecuali dengan adanya kehendak dengan akal yang sehat. Beliau mempunyai teori bahwasanya sebuah kehendak tidak mungkin ada, kecuali kehendak tersebut dikehendaki. Jadi, pada setiap kehendak selalu ada kehendak yang mendahuluinya, dan hal ini akan terus seperti itu dan tidak akan pernah ada ujungnya kecuali jika kita memegang konsep bahwa Allah Swt. adalah yang menciptakan kehendak tersebut. Sesungguhnya tidak setiap kehendak itu menimbulkan perbuatan, dan tidak semua perbuatan timbul dari kehendak.¹²⁰

Sedangkan komentar Ulama era 90-an, Mutawalli Sya'rawi, mengatakan bahwa ayat tersebut meskipun memiliki bentuk perintah untuk kafir jika dikehendaki, namun sejatinya makna ayat bukanlah demikian. Maksud dari ayat tersebut adalah sebuah peringatan dan ancaman. Mutawalli Sya'rawi tidak berkomentar terlalu jauh mengenai penafsiran yang digalakan oleh para pengikut aliran Mu'tazilah.¹²¹

Hal yang sebenarnya menjadi titik permasalahan disini adalah *dhamir* kalimat verba *Syâ'a* (شاء) yang kembali pada kata *man* (من) yang artinya *siapa saja* dan bersifat umum, sehingga menimbulkan asumsi yang umum pula terhadap kalimat tersebut. Oleh karena itu, tidak aneh jika asumsi yang diutarakan oleh Al-Zamakhshari terdengar logis dan masuk ke dalam konteks ayat.

At-Thabari memaparkan hal yang berbeda dengan kitab tafsir pada umumnya, Beliau mengutip sebuah riwayat dari Ibnu 'Abbas yang menafsirkan ayat dengan mengembalikan *dhamir* kalimat *Syâ'a* (شاء) kepada lafazh Allah, sehingga menimbulkan makna bahwasanya barangsiapa yang Allah kehendaki baginya keimanan, maka niscaya dia akan beriman, dan barangsiapa yang Allah kehendaki baginya kekufuran, maka niscaya dia akan kafir.¹²² Penafsiran macam ini benar-benar mengubah makna redaksi ayat

¹²⁰ Muhammad ar-Razi, *Mafâtiḥul Ghâib*, (Beirut: Daru Ihya at-Turats al-Araby, 1999), jilid. 21, hal. 460.

¹²¹ Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir as-Sya'râwi*, (Kairo: Dar Akhbar al-Yaum, 1997), jilid. 14, hal. 8883.

¹²² Muhammad at-Thabary, *Jami'ul Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid. 18, hal. 10.

yang biasa dipahami sebagai ayat yang mengungkapkan kebebasan manusia menjadi berbalik mematahkan kebebasan manusia. Namun, perlu diketahui bahwa At-Thabari adalah ulama tafsir yang masa hidupnya sebelum lahirnya Al-Zamakhshyari, sehingga tafsirnya bukanlah bentuk komentar penolakan terhadap Zamakhshyari.

Melirik kepada ulama tafsir setelah sepeninggal Al-Zamakhshyari, Abdullah al-Baidhawi adalah salah satunya. Beliau dalam tafsirnya seakan-akan menolak dengan keras pendapat Al-Zamakhshyari yang menafsirkan ayat tersebut dengan penafsiran yang bersifat indeterminis. Al-Baidhawi mengatakan dalam tafsirnya bahwa ayat ini tidak membawa kepada pemahaman kebebasan manusia, karena meskipun perbuatan tersebut atas kehendak manusia, sesungguhnya kehendak tersebut bukanlah kehendaknya.¹²³

Sekiranya demikianlah komentar para ulama tafsir mengenai ayat tersebut yang mana kebanyakan dari mereka menolak keras akan pemahaman Mu'tazilah yang mengusung konsep kebebasan manusia.

Adapun dalam kitab tafsir Mu'tazilah sendiri tidak ditemukan komentar apa-apa mengenai ayat ini. Seperti yang penulis lihat pada kitab tafsir *Tanzîh al-Bayân 'An al-Mathâ'in*, karangan seorang tokoh besar Mu'tazilah, Qodhi Abdul Jabbar. Dalam kitab tafsirnya tersebut, ia tidak berkomentar jauh mengenai ayat tersebut, ia hanya menyebutkan bahwa kalimat pada ayat diatas merupakan bentuk ancaman dari Allah.¹²⁴ Keyakinan Qodhi Abdul Jabbar tentang kebebasan manusia tidak ia tuangkan dalam menafsirkan ayat ini, meskipun sebenarnya beliau pernah mengatakan sendiri bahwa segala perbuatan manusia tidak diciptakan bagi mereka, melainkan merekalah yang membuatnya sendiri.¹²⁵ Qodhi Abdul Jabbar juga pernah mengatakan dalam kitabnya *Al-Mughni* bahwa para *Ahlul Adl* (Mu'tazilah) telah sepakat bahwa setiap perbuatan manusia baik itu pergerakan, duduk, berdiri, itu semua adalah buatan mereka sendiri, Allah hanya sebagai yang memberikan kemampuan saja kepada manusia. Ia menyatakan bahwa siapapun yang mengatakan bahwa Allah menciptakan dan membuat perbuatan manusia, maka dia telah salah besar.¹²⁶

¹²³ Abdullah al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, (Beirut: Daru Ihya at-Turats al-Araby, 1997), jilid. 3, hal. 279.

¹²⁴ Abdul Jabbar, *Tanzîh al-Bayân 'An al-Mathâ'in*, (Jizah: Maktabah an-Nafizah, 2006), hal. 263.

¹²⁵ Awwad al-Mu'tiq, *Al-Mu'tazilah wa Ushûluhum al-Khomsah wa Mawqifu Ahli Sunnah Minhâ*, (Riyadh: Maktabah ar-Rasyd, 1995), hal. 169.

¹²⁶ Abdul Jabbar, *Al-Mughni*, (Kairo: Al-Makhlûq, 1963), jilid. 8, hal. 3 .

Penafsiran Al-Zamakhsyari terhadap ayat ini menjadi bukti nyata akan kefanatikan dirinya terhadap aliran Mu'tazilah yang dianutnya, sehingga tidak membuatnya segan untuk menafsirkan ayat ini dengan penafsiran yang berbeda dengan penafsiran-penafsiran ulama tafsir lainnya.

B. Siapa Yang Menciptakan Amal Perbuatan

Firman Allah Swt. pada surah As-Shaffat ayat 96:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.” QS. As-Shaffat (37): 96.

Dilihat dari redaksi ayatnya saja sudah terpampang dengan jelas bahwa ayat ini sifatnya sangat krusial dalam pembahasan mengenai konsep perbuatan manusia. Ayat yang seakan sejalur dengan pemahaman fatalisme atau Jabariyyah ini menimbulkan perdebatan dikalangan para ulama, khususnya para ulama kalam. Mereka berdebat mengenai maksud dari redaksi ayat yang dinilai terlalu fatal untuk difahami secara mentah-mentah.

Ayat yang menjadi jargon dan tameng besar aliran Jabariyyah ini melahirkan tanda tanya besar bagi para rasionalis yang memegang paham indeterminisme dalam konsep perbuatan manusia.

1. Tentang Ayat

Berbicara seputar ayat ini, setelah sebelumnya Allah Swt. menjelaskan kisah Nabi Nuh a.s. dan kaumnya yang ditenggelamkan dari ayat 75 hingga ayat 82, kemudian Allah Swt. membuka narasi kisah Nabi Ibrahim a.s. dengan firman-Nya :

وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ

“Dan sesungguhnya Ibrahim benar-benar termasuk golongannya (Nuh).” QS. As-Shaffat (37): 83.

Ayat 83 ini menjelaskan bahwasanya salah satu orang yang mengikuti Nabi Nuh a.s. dalam menjalankan agama dan berdakwah ke jalan Allah adalah Nabi Ibrahim a.s. meskipun syariatnya berbeda. Jarak antara Nabi Nuh dan Ibrahim adalah 2640 tahun.¹²⁷

¹²⁷ Muhammad al-Amin, *Hadâ'iq ar-Rowh wa ar-Rayhân*, (Beirut: Daru Thowqi an-Najah, 2001), jilid. 24, hal. 26.

Alquran menceritakan kisah Nabi Ibrahim a.s. yang sedang berdebat dengan kaum kafir penyembah berhala. Nabi Ibrahim a.s. dengan teguhnya mengatakan bahwasanya Tuhan yang mereka sembah bukanlah Tuhan, berhala yang mereka sembah sama sekali tidak memberikan manfaat maupun bahaya bagi mereka. Nabi Ibrahim a.s. dengan berani menghadapi segenap masyarakat penyembah berhala, bahkan berani menghadapi raja Namrud yang pada saat itu telah menguasai dunia selama 400 tahun dan dikenal sebagai raja yang jahat dan zalim.¹²⁸

2. Penafsiran Al-Zamakhsyari

Adapun Al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat ini cukup memberikan respon penolakan yang sangat terlihat jelas terhadap pemahaman Jabariyyah tentang ayat ini. Dalam tafsirnya, Al-Zamakhsyari menyinggung paham Jabariyyah dengan singgungan yang cukup keras dan sindiran yang cukup menohok.

Kita dapat menyadari bahwa Al-Zamakhsyari terlihat melewati penafsiran ayat 95 surah As-Shaffat dan langsung membahas penafsiran ayat 96 yang menjadi kajian utama pada pembahasan ini. Melewatkannya Al-Zamakhsyari terhadap ayat 95, yang mana ayat tersebut adanya bertepatan sebelum ayat 96, menandakan bahwa Al-Zamakhsyari sangat semangat dan gereget untuk memaparkan dan menyampaikan pemikiran dan pemahamannya mengenai ayat ini. Al-Zamakhsyari hendak meluruskan apa yang salah dengan pemahaman orang-orang terhadap ayat ini, ayat 95 pun dilewatinya. Padahal, pada penyajiannya, ia menjadikan ayat 95 dan ayat 96 ke dalam satu *frame*, karena memang kedua ayat tersebut masih dalam konteks yang sama, yaitu perkataan Nabi Ibrahim a.s. kepada kaumnya.

Pertama-tama, Al-Zamakhsyari membuka penafsirannya dengan langsung menyebutkan makna ayat 96, ia mengatakan:

يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام.¹²⁹

“Artinya adalah bahwa Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian buat dari patung-patung itu.”

Dengan pemaparannya yang sedemikian saja, Al-Zamakhsyari sudah memberikan aba-aba untuk membahas bantahan terhadap pemahaman fatalisme yang ditentangnya. Al-Zamakhsyari menjadikan kata *mâ* (ما) pada

¹²⁸ Ismail al-Bishri, *Qishas al-Anbiya*, (Kairo: Dar at-Ta’lif, 1968), hal. 188

¹²⁹ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wil*, jilid. 4, hal. 51.

ayat tersebut menjadi *mâ maushûlah* (ما موصولة) dibandingkan dengan menjadikannya sebagai *mâ mashdariyyah* (ما مصدرية), yang mana dengan demikian dapat merubah esensi dari ayat itu sendiri.

Maushûlah adalah bentuk *muannats* dari kata *maushûl*. *Maushûl* adalah kata yang menunjukkan makna tertentu dengan perantara kalimat yang ada setelahnya.¹³⁰ Atau sederhananya, *maushûl* adalah kata penghubung yang menunjukkan arti *yang*.¹³¹

Sedangkan *mashdariyyah* atau disebut juga sebagai *maushûl harfî* adalah kata yang menjadikan kalimat setelahnya menjadi takwil *mashdar*.¹³² *Mashdar* adalah *nomina original* atau nomina variabel yang menunjukkan sebuah kejadian atau peristiwa yang tidak terikat dengan waktu.¹³³

Pemaknaan Al-Zamakhshari terhadap kata *mâ* diungkapkannya sendiri melalui narasi tanya jawab yang beliau tulis pada kelanjutan penafsirannya. Beliau memaparkan:

فإن قلت: فما أنكرت أن تكون ما مصدرية لا موصولة، ويكون المعنى: والله خلقكم وعملكم، كما تقول المجرة؟ قلت: أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب: أن معنى الآية يأباه إباء جليا، وينبو عنه نبؤا ظاهرا.¹³⁴

“Jika kamu mengatakan; mengapa menyangkal untuk menjadikan mâ mashdariyyah dan bukan maushûlah, sehingga menjadikan makna berubah menjadi ‘Allah menciptakan kalian dan amal perbuatan kalian’ seperti yang dikatakan oleh para pengikut aliran jabbariyah? Maka aku mengatakan; Hal yang paling dekat dengan kebatilan dari pertanyaan ini setelah hal tersebut memang batil secara rasional dan teks, adalah bahwasanya makna ayat pun menolak (teori itu) dengan penolakan yang jelas dan hal tersebut sangat jauh dari makna asli ayat.”

¹³⁰ Mushtafa al-Galayini, *Jâmi al-Durûs al-Arabiyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), jilid. 1, hal. 97.

¹³¹ Hamka Ilyas, “Al-Nakiroh wa Al-Ma’rifah”. *Jurnal Fakultas Tarbiyyah dan Keguruan UIN Alauddin Makassar*. Vol. 3, No. 2, Januari-Juni 2015, hal. 11.

¹³² Mushtafa al-Galayini, *Jâmi al-Durûs al-Arabiyyah*, jilid. 3, hal. 197.

¹³³ Talqis Nurdianto dan Agus Hidayatullah, *Kalimat Ismiyyah dan Fi’liyyah Bahasa Arab*, (Bantul: Quantum Sinergis Media, 2017), hal. 335-336.

¹³⁴ Mahmud al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wil*, jilid. 4, hal. 51-52.

Demikianlah bentuk peyangkalan yang dilakukan Al-Zamakhsyari. Bantahan tersebut ditujukan untuk orang-orang yang menurut pandangannya telah sesat dan telah membelokkan makna ayat.

Lalu Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa jika dikatakan ayat tersebut bermakna bahwasanya Allah menciptakan amal perbuatan manusia, maka ayat tersebut sama sekali tidak sesuai dan tidak selaras dengan konteks yang dibicarakan pada ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya berbunyi:

قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ

"Apakah kamu menyembah patung-patung yang kamu pahat itu?"
QS. As-Shaffat (37): 95.

Ayat 95 membahas pertanyaan tentang bagaimana mungkin kaum itu menyembah apa yang mereka pahat sendiri. Maka, makna yang paling sesuai untuk ayat setelahnya adalah pemaknaan dengan konteks yang sama, yakni menegaskan bahwasanya Allah-lah yang menciptakan mereka dan patung-patung yang mereka pahat itu, persis seperti yang ditafsirkan oleh Al-Zamakhsyari.

Kita tahu bahwa kata *mâ* pada ayat 95 adalah *ma maushûlah*, hal tersebut telah disepakati dan tidak pernah diperdebatkan. Maka Al-Zamakhsyari menegaskan bahwa ayat setelahnya pun pasti menggunakan *ma maushûlah*, tidak ada yang mengubah *ma maushûlah* tersebut menjadi *ma mashdariyyah* kecuali hanya orang-orang yang sewenang-wenang dan terlalu fanatik terhadap madzhabnya tanpa mempertimbangkan ilmu bayan dan struktur kequr'anan.

Lihatlah betapa kukuhnya Al-Zamakhsyari untuk membela tafsirannya dan menentang penfasiran lain yang bertentangan. Yang membuat unik dari penjelasannya adalah Al-Zamakhsyari menggunakan narasi tanya jawab yang digunakan untuk memulai pembahasan yang ingin dia bahas. Ia menjelaskan seakan-akan ada orang lain yang sedang bertanya kepadanya. Pemaparan dengan metode ini membawa imajinasi kita dengan membayangkan bahwa Al-Zamakhsyari sedang dalam proses debat dengan orang-orang yang tidak sependapat dengan dirinya.

Yang geram dengan penafsiran fatalisme bukan hanya Al-Zamakhsyari saja, Qodhi Abdul Jabbar sang petinggi umat Mu'tazilah pun juga mengungkapkan kegeramannya tersebut dalam kitab tafsir Mu'tazilahnya. Sama seperti halnya Al-Zamakhsyari, Qodhi Abdul Jabbar menjelaskan argumennya dengan narasi tanya jawab.

Dalam penafsirannya, Qodhi Abdul Jabbar menulis pertanyaan: 'Bukankah pada ayat tersebut tersirat dengan jelas bahwa amal perbuatan manusia itu diciptakan?' Kemudian Ia menjawabnya sendiri, bahwa yang dimaksud pada ayat ini adalah Allah menciptakan patung-patung yang mereka buat sendiri, dan memang patung-patung tersebut adalah ciptaan Allah. Sangat tidak sah jika ayat ini dimaknai dengan pemaknaan lain, karena pemaknaan inilah satu-satunya yang sesuai dengan konteks sebelumnya, dan ini sangat jelas dari segi kebahasaan.¹³⁵

3. Komentar Penafsir Lain

Berkenaan dengan komentar penafsir lain mengenai ayat ini, komentar dari para ulama tafsir cukup beragam dengan alasan masing-masing. Ada yang sependapat dengan Al-Zamakhshari, adapula yang tidak, ada juga yang mendukung pendapat Al-Zamakhshari namun tidak menyalahkan sama sekali pendapat yang berseberangan. Adapula yang mengunggulkan pendapat yang berseberangan dengan Al-Zamakhshari namun tetap mengusung penafsiran yang sama dengan Al-Zamakhshari. Adapula penafsir yang sangat netral antara kedua penafsiran yang ada.

Hal yang perlu diketahui terlebih dahulu, bahwasanya semua penafsiran dalam kitab-kitab tafsir memberikan pendapat yang sama persis dengan penafsiran Al-Zamakhshari dengan menjadikan kata *mâ* sebagai *mâ maushûlah*. Hal ini dikarenakan memang penafsiran demikian adalah yang paling dekat dengan konteks ayat seperti yang telah dibahas sebelumnya. Namun, berbeda dengan Al-Zamakhshari yang langsung menentang penafsiran lain, ulama tafsir lain cenderung menjelaskan penafsiran lain dengan legowo tanpa adanya unsur penolakan.

Al-Qurthubi misalnya, beliau dalam menafsirkan ayat ini pertamanya membahasnya dengan penafsiran yang sama dengan Al-Zamakhshari, beliau juga menceritakan bahwa ada juga yang meriwayatkan kata *mâ* disini bermakna *mâ istifham*, yakni kata tanya yang digunakan untuk bertanya dengan maksud merendahkan apa yang mereka perbuat. Kemudian di akhir pembahasan ayat, beliau menyatakan bahwa penafsiran yang lebih baik adalah dengan menjadikan kata *mâ* sebagai *ma mashdariyyah*, sehingga membuat maknanya menjadi "Allah menciptakan kalian dan amal perbuatan kalian."¹³⁶

¹³⁵ Abdul Jabbar, *Tanzîh al-Bayân 'An al-Mathâ'in*, hal. 369.

¹³⁶ Muhammad al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, (Kairo: Dar al-Kutub Mishriyyah, 1964), jilid. 15, hal. 96.

Dengan demikian, berarti Al-Qurthubi lebih mengunggulkan untuk menjadikan kata *mâ* sebagai *mâ mashdariyyah*. Ia mencoba untuk menyampaikan bahwa hal demikian adalah pemahaman madzhab ahli Sunnah. Tentu hal ini secara tidak langsung sangat menyinggung Al-Zamakhsyari.

Ibnu Asyur memiliki komentar tersendiri terhadap penafsiran ayat ini, menurutnya menjadikan *mâ* pada ayat ini sebagai *ma mashdariyyah* guna menjadi dalil untuk mengukuhkan bahwa Allah menciptakan amal manusia adalah teori yang lemah. Karena meskipun pada ayat tersebut ada dua kemungkinan penafsiran, namun unsur konteks harus selalu didahulukan. Maka hendaknya mereka mencari ayat lain yang bisa dijadikan dalil ketimbang menggunakan ayat ini.¹³⁷

Ar-Razi mengatakan bahwasanya *jumhûr ashâb* menggunakan ayat ini sebagai hujjah bahwa segala amal perbuatan manusia diciptakan oleh Allah Swt. Ar-Razi menyimpulkan bahwasanya ayat tersebut memang memiliki dua wajah. Satu wajah kata *mâ* bisa memiliki makna *mashdar*, sedangkan wajah lain pada kata *mâ* bisa memiliki makna *maf'ul*, wajah kedua inilah yang diunggulkan oleh Ar-Razi. Ia pun menjelaskan bahwa dengan menjadikannya *maf'ul* akan lebih sesuai dengan konteks ayat, yaitu mematahkan akidah para penyembah berhala. Ia mengatakan bahwa pada ayat itu tidak ada sama sekali konteks yang membahas akan penciptaan amal perbuatan manusia. Pada akhirnya ia menganjurkan untuk tidak menjadikan ayat ini sebagai dalil penciptaan amal perbuatan manusia.¹³⁸

Buku tafsir kontemporer karya cendekiawan bangsa, Tafsir *Al-Mishbah* merangkap semua pandangan mengenai kedudukan kata *mâ* pada ayat ini. Menurutnya, kata *mâ* pada ayat ini dapat memiliki 4 kedudukan dan makna:

1. Sebagai *maushûl* dengan arti *yang*, sehingga membuat arti ayat menjadi: *Padahal Allah telah menciptakan kamu dan apa yang kamu buat itu*. Maksudnya Allah menciptakan kayu dan batu yang dijadikan bahan memahat patung.
2. Sebagai *istifham* dengan arti *apa* yang digunakan untuk bertanya. Menunjukkan arti mengecam dan merendahkan seakan mengatakan: *apa sih yang kamu buat itu, sama sekali tidak ada arti dan maknanya*. Itu hanya sebuah batu dan kayu.

¹³⁷ Muhammad at-Thahir, *At-Tahrir wa at-Tanwir*, (Tunisia: Daru Tunisiyah, 1984), jilid. 23, hal. 146

¹³⁸ Muhammad ar-Razi, *Mafâtiḥul Ghaib*, jilid. 26, hal. 344.

3. Sebagai *nafi* dengan arti *tidak*. Sehingga menjadikan arti ayat bagaikan berkata: *Padahal Allah yang menciptakan kamu, dan kamu tidak melakukan sesuatu apapun.*
4. Sebagai *mashdariyyah* yang berfungsi mengalihkan kata kerja menjadi kata jadian (*infinitive noun*) sehingga arti ayat menjadi: *Padahal Allah telah menciptakan kamu dan pekerjaan kamu.*

Di akhir pembahasan, beliau mengemukakan bahwa pendapat pertama adalah pendapat yang paling dekat kepada kebenaran terlepas dari perbedaan pendapat antar para teolog. Hal ini karena Nabi Ibrahim a.s. dalam ayat ini bermaksud untuk mengecam kaumnya karena persekutuan Allah.¹³⁹

Sekelumit dari komentar-komentar para ulama tafsir tadi merupakan respon objektik maupun subjektif terhadap redaksi ayat yang memang dapat memiliki beragam makna tergantung pada perspektif mana yang digunakan oleh penafsir. Hal ini terjadi tidak lepas dari kekayaan bahasa Arab dengan berbagai macam cabang keilmuan dan sastranya. Hanya karena perbedaan perspektif mengenai makna dan kedudukan kata *mâ*, penafsiran sebuah kalimat pun dapat bercabang dengan segala kemungkinan yang ada. Alquran sebagai mukjizat menggunakan bahasa Arab semakin menunjukkan betapa mulia dan luhurnya bahasa Arab.

C. Siapa Pelaku Amal Perbuatan

Firman Allah Swt. pada surah Al-Anfal ayat 17:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ
حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Maka (yang sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allahlah yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” QS. Al-Anfal (8): 17.

Sekali lagi ayat yang secara redaksi sangat sensitif untuk dibahas dengan tema pembahasan konsep perbuatan manusia. Ayat ini seakan menisbatkan segala amal perbuatan kepada Allah Swt. sebagai pelaku utama segala macam perbuatan manusia. Tentu ayat ini dengan penuh ambisi

¹³⁹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), Vol. 11, hal. 277.

dijadikan dalil segar bagi para pengikut Jabariyyah demi menyokong dan mendukung paham mereka. Ayat ini pun dijadikan sebagai salah satu dalil utama atas eksistensi paham mereka.

Ayat ini mengandung dua kalimat yang berkesan *fatalism*, yang satu dengan kata membunuh, sedangkan yang satunya lagi dengan kata melempar. Dua kalimat dengan konteks yang sama disatukan kedalam satu ayat menandakan seberapa penting pesan yang ingin disampaikan dalam ayat ini untuk dikaji.

1. Tentang Ayat

Diriwayatkan dari Mujahid bahwasanya ayat ini turun ketika kaum muslimin bertolak dari perang, seorang oknum laki-laki mengatakan dengan bangga bahwa dia telah membunuh fulan, kemudian dibalas oleh yang lainnya dengan pernyataan yang sama. Maka turunlah ayat ini untuk menegaskan bahwa mereka tidak dapat melakukan hal demikian kecuali dengan kekuatan yang diberikan oleh Allah kepada mereka.¹⁴⁰

Sedangkan pada kalimat *melempar* pada ayat berkenaan dengan kisah pada waktu perang Uhud, dimana Rasulullah saw. ketika itu melempar segenggam tanah ke arah musuh dan menyebabkan mata mereka kelilipan dengan bantuan Allah sehingga mengalahkan mereka. Diriwayatkan pula bahwa Rasulullah saw. ketika itu melempar tombak ke arah Ubai bin Khalaf Al-Jamhy hingga membunuhnya.¹⁴¹

Ibnu Hatim juga meriwayatkan dari Abdurrahman bin Jubair bahwa ayat ini turun ketika perang Khaibar. Ketika itu Rasulullah saw. memanah ke arah benteng, anak panahnya pun mengenai dan membunuh Ibnu Ubai Al-Huqoiq yang ketika itu sedang berbaring di ranjang.¹⁴² Namun riwayat yang paling banyak dan yang paling kuat adalah bahwasanya ayat ini turun pasca perang Badr. Ketika perang Badr, Rasulullah saw. mengambil segenggam tanah dan batu, kemudian beliau melemparkannya ke arah orang-orang kafir sehingga mereka pun kalah.¹⁴³

2. Penafsiran Al-Zamakhsyari

¹⁴⁰ Muhammad al-Baghawy, *Tafsir al-Baghâwy*, (Beirut: Daarul Thaybah, 1997), jilid. 3, hal. 339.

¹⁴¹ Nashr as-Samarqandy, *Bahrul Ulûm*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), jilid. 2, hal. 11.

¹⁴² As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, terj. Andi Muhammad Syahrir dan Yasir Maqosid, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), hal. 248.

¹⁴³ Ibnu Juzi Al-Kalbi, *At-Tashîl li Ulûmi al-Qurân*, (Beirut: Dar al-Arqom, 1996), jilid. 1, hal. 323.

Al-Zamakhshari menjadi satu dari sekian ulama tafsir yang menafsirkan ayat ini dengan mengisahkan *asbab an-nuzul* yang berkaitan tentang kejadian pasca perang Badr. Setelah itu, Al-Zamakhshari mulai menerangkan makna ayat. Yang agak janggal adalah ia tidak membahas jauh kalimat pertama pada ayat ini yang menggunakan kata kunci *membunuh*, ia jauh lebih banyak membahas kalimat kedua yang menggunakan kata kunci *melempar*. Ia terlihat merasa cukup dengan penjelasan *asbab an-nuzul* yang dirasa sudah mewakili apa yang terkandung dalam kalimat pertama.

Membahas penisbatan pelaku perbuatan lemparan pada ayat tersebut, Al-Zamakhshari mengatakan:

فَأَثَبَتِ الرَّمِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّ صَوْرَتَهَا وَجَدتْ مِنْهُ، وَنَفَاها عَنْهُ لِأَنَّ أَثَرَهَا
الَّذِي لَا تَطْيِيقُهُ الْبَشَرُ فَعَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَكَأَنَّ اللَّهَ هُوَ فَاعِلُ الرَّمِيَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَكَأَنَّهَا لَمْ تَوْجِدْ
مِنَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَصْلًا.¹⁴⁴

“Allah menisbatkan pelemparan tersebut kepada Rasulullah saw. karena gambaran yang didapat memanglah demikian. Kemudian Allah menafikannya dari Rasulullah saw. karena Allah-lah yang membuat dampak yang tidak bisa dimampui oleh manusia. Maka seakan-akan Allah-lah yang melakukan pelemparan secara hakikat, dan seakan-akan pula pelemparan tersebut tidak terjadi dari Rasulullah saw. sama sekali.”

Dalam perkataan Al-Zamakhshari dalam tafsirnya tersebut, menimbulkan tanda tanya apakah yang dijelaskan oleh Al-Zamakhshari itu masih menunjukkan kecenderungannya terhadap madzhab Mu'tazilah atau penafsiran tersebut memang penafsiran yang keluar dari kajiannya yang objektif?

Ia tadi mengatakan bahwa Rasulullah saw. sebagai pelaku utama dari perbuatan pelemparan tersebut, sampai disana ia masih menunjukkan kecenderungannya terhadap konsep perbuatan manusia ala Mu'tazilah. Namun setelah itu, ia mengikutsertakan peran Allah Swt., apakah disini beliau sudah kehilangan obsesi untuk membela konsep Mu'tazilahnya?

Al-Zamakhshari sama sekali tidak berubah haluan mengenai obsesinya sebagai seorang pendakwah dan imam besar Mu'tazilah. Pada penafsiran ayat tadi, ia memang memasukan peran Allah Swt. dalam perbuatan pelemparan tersebut, namun hanya sebatas penguatan dan

¹⁴⁴ Mahmud az-Al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysyaf 'an Haqo'iq Ghowamidh at-Tanzil*, jilid. 2, hal. 208.

penambahan efek yang diberikan Allah Swt. terhadap lemparan Rasulullah saw. yang merupakan lemparan manusia biasa. Tentu lemparan seorang manusia biasa tidak akan memberikan dampak besar pada sebuah serangan kepada sekelompok orang bersenjata.

Dengan demikian, Al-Zamakhsyari menegaskan bahwa dengan kekuasaan Allah, Allah menjadikan dampak yang diberikan oleh lemparan Rasulullah saw. menjadi lemparan maut yang menghantam musuh dan mengalahkan musuh.

Meskipun dalam kutipan perkataannya tadi ia terlihat menjadikan Allah Swt. sebagai pelaku pelemparan, namun jika diperhatikan, ia menggunakan kata *ka'anna* (كأن) artinya *seakan-akan*. Jadi, ia tidak sepenuhnya mengatakan bahwa Allah sebagai pelaku pelemparan, ia hanya mengatakan: *Maka seakan-akan Allah-lah yang melakukan pelemparan secara hakikat*, ia mengungkapkannya dimulai dengan kata *seakan-akan* yang menunjukkan bahwa ia tidak mengakui Allah Swt. sebagai pelaku pelemparan tersebut.

Ibn al-Munir berkomentar dalam tulisannya yang berjudul *Al-Intishâf fî Mâ Tadhommanahu al-Kasysyâf*. Buku tersebut memang muantannya secara keseluruhan berupa komentar-komentarnya mengenai isi dari kandungan tafsir Al-Kasysyâf, sehingga seringkali dimuat satu jilid dengan tafsir Al-Kasysyâf dalam beberapa percetakan demi memperluas konten. Dia mengatakan bahwa ayat ini adalah dalil yang mematahkan pemahaman Qodariyyah.¹⁴⁵ Dia juga mengatakan hendaknya kita jangan sampai berhenti pada pemaparan Al-Zamakhsyari yang telah membolak-balikan takwil ayat, karena penafsiran Zamaksyari dinilai sebagai argumen yang cacat, batil, dan lepas.

Dilihat dari respon Ibnu al-Munir dalam tulisannya tersebut, terlihat betapa ia menolak akan argumen Al-Zamakhsyari. Hal ini memang didasari oleh latar belakangnya yang agak condong ke arah Jabariyyah dalam konsep perbuatan manusia, hal ini diungkapkan oleh Shalih al-Ghamidi.¹⁴⁶

Al-Zamakhsyari memang seorang pengarang kitab tafsir dengan nuansa Mu'tazilah yang kuat sehingga sering kali mendapat bantahan demi bantahan dari para penafsir lain yang menentang argumen Mu'tazilah. Namun, Al-Zamakhsyari tidak sendirian, kitab tafsir bernuansa Mu'tazilah

¹⁴⁵ Shalih al-Ghomidi, *Al-Masa'il al-I'tizaliyyah fî Tafsir al-Kasysyaf li az-Al-Zamakhsyari*, (Ha'il: Daar al-Andalus, 1998), jilid. 1, hal. 521

¹⁴⁶ Shalih al-Ghomidi, *Al-Masa'il al-I'tizaliyyah fî Tafsir al-Kasysyaf li az-Al-Zamakhsyari*, jilid. 1, hal. 522

yang masih ada sampai sekarang tidak hanya kitab Al-Kasysyâf saja. Memang, kitab tafsir Mu'tazilah yang lengkap 30 juz hanya tersisa Al-Kasysyâf saja, namun bukan berarti tidak ada sama sekali kitab tafsir Mu'tazilah lain selain Al-Kasysyâf. Qodhi Abdul Jabbar adalah tokoh besar Mu'tazilah yang hingga kini kitab tafsirnya masih ada hingga kini.

Qodhi Abdul Jabbar dalam tafsir Mu'tazilahnya ini memberikan penjelasan dengan narasi tanya jawab seperti yang sering dilakukan oleh Al-Zamakhshari. Ia menulis pertanyaan: 'Bagaimana mungkin yang dikatakan ayat itu benar sedangkan Allah Swt. tidak menciptakan amal perbuatan manusia?'

Maka Qodhi Abdul Jabbar pun menjawab: Rasulullah saw. adalah yang melempar pada waktu perang Badr, kemudian Allah Swt. yang membuat lemparan tersebut sampai kepada pihak musuh. Oleh karena, Allah Swt. menyandarkan perbuatan Rasulullah saw. kepada-Nya seperti halnya menyandarkan perbuatan pelemparan tersebut pertama kali kepada Rasulullah saw.¹⁴⁷

Dilihat darimanapun pemaparan Qodhi Abdul Jabbar disini sangat nyata sekali unsur Mu'tazilahnya. Padahal dalam tafsir Al-Kasysyâf sendiri meskipun mengandung unsur Mu'tazilah, namun unsur Mu'tazilahnya tidak terlalu diperlihatkan dalam penafsiran ayat ini.

3. Komentar Penafsir Lain

Adapun respon para penafsir lain terhadap ayat ini hampir sama dengan Al-Zamakhshari yang tidak terlalu menghubungkan ayat ini dengan aliran Jabariyyah. Namun ada juga beberapa penafsir yang dengan langsung membantah penggunaan ayat ini sebagai dalil paham fatalisme.

Ibnu al-Qoyyim adalah salah satu tokoh yang paling kukuh dalam penolakan unsur Jabariyyah dalam ayat ini. Ia memaparkan bahwa ayat ini memang menjadi ayat utama yang digunakan sebagai pondasi kaum Jabariyyah dengan menafikan pelemparan Rasul saw. dan menisbatkannya kepada Allah semata dan pada akhirnya menafikan seluruh peran amal perbuatan dari manusia. Ibnu al-Qoyyim mengatakan bahwa hal ini adalah kebalikan mereka dalam memahami ayat Alquran. Jika saja mereka benar, maka segala amal perbuatan akan diabaikan karena dianggap Allah-lah yang

¹⁴⁷ Abdul Jabbar, *Tanzîh al-Bayân 'An al-Mathâ'in*, hal. 183

melakukan semua perbuatan. Ia menganggap pemahaman mereka sangat tidak sesuai dengan yang dimaksud ayat.¹⁴⁸

Berbeda dengan Ibnul Qoyyim yang menyindir argumen Jabariyyah, Al-Qurthubi dalam tafsirnya malah menyindir paham Qodariyyah dan Mu'tazilah. Dalam penafsiran ayat ini, ia menyatakan bahwa ayat ini adalah penjelasan bahwa Allah Swt. adalah sang pemberi kematian dan maha mengatur segala sesuatu. Ayat ini menolak pendapat orang yang mengatakan bahwa perbuatan manusia adalah ciptaannya sendiri. Dan Ia menjelaskan bahwasanya manusia hanya mempunyai peran dalam usaha dan niat saja.¹⁴⁹ Perkataan Al-Qurthubi sangat mirip sekali dengan redaksi yang ada pada kitab tafsir Ibnu Athiyyah,¹⁵⁰ hal ini dikarenakan Al-Qurthubi memang dikenal sebagai penafsir yang gemar mengutip penafsiran kitab-kitab tafsir lain.

Ibnu Katsir bahkan dengan biasa saja mengatakan bahwa pada ayat ini Allah Swt. menerangkan bahwa Ialah yang menciptakan amal perbuatan manusia.¹⁵¹ Namun ini bukan berarti beliau menganut paham Jabariyyah. Karena pada dasarnya, madzhab ahlu sunnah pun setuju mengatakan bahwa Allah Swt. menciptakan amal perbuatan manusia, namun ahlu Sunnah tetap menetapkan peran manusia dalam perbuatan tersebut dengan konsep *kasab*. Mungkin inilah yang dimaksud oleh Ibnu katsir.

Dalam tafsir Ar-Razi, pertama-tama, Ia menjelaskan bahwasanya bentuk perbuatan pelemparan pada ayat itu memang disandarkan kepada Rasulullah saw, namun dampak yang dibuatnya disandarkan kepada Allah Swt. sehingga ada silang makna *nafī* dan *isbât* disini. Sampai disana penjelasannya hampir mirip sekali dengan penjelasan Al-Zamakhshari tadi.

Seperti biasa Ar-Razi membagi penjelasan ayat menjadi beberapa titik permasalahan. Pada ayat ini ia membaginya menjadi 4 titik permasalahan dengan segala problematika dan solusinya. Namun, yang relevan dengan pembahasan yang kita kaji kali ini adalah permasalahan nomor 2 yang membahas kandungan ayat tentang konsep perbuatan manusia.

Pada permasalahan nomor 2 tersebut, ia menyebutkan realitas bahwa banyak orang-orang yang menjadikan ayat ini sebagai hujjah bahwa segala

¹⁴⁸ Muhammad Ibn Qoyyim Aljauziyyah, *Tafsir Ibnu Qoyyim*, (Beirut: Maktabah al-Hilal, 1989), jilid. 1, hal. 297.

¹⁴⁹ Muhammad al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, jilid. 7, hal. 384.

¹⁵⁰ Abdul Haq Ibnu Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajīz*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), jilid. 2, hal. 511.

¹⁵¹ Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Riyadh: Daarul Thaybah, 1999), jilid. 4, hal. 30.

macam amal perbuatan manusia adalah ciptaan Allah Swt. Sisi ayat yang dijadikan dalil oleh mereka juga sangat jelas. Terjadinya silang *nafi* dan *isbat* dalam konteks pelemparan Rasulullah saw. menandakan bahwa gambaran melemparnya Rasulullah saw. adalah bentuk *kasb* dari beliau. Namun perbuatan pelemparan tersebut memang diciptakan.

Jadi bisa disimpulkan bahwa Ar-Razi disini tidak nampak melakukan penolakan terhadap paham Jabariyyah, namun ia terlihat melakukan penolakan kepada paham Qodariyyah dan Mu'tazilah. Bahkan diakhir penjelasannya, ia menegaskan bahwa *dalil aqliy* yang menunjukkan manusia menciptakan amal perbuatan adalah sangat jauh dan tak sebanding dengan dalil-dalil yang ia miliki.¹⁵²

Seperti yang telah dijelaskan, tidak banyak ulama tafsir yang menyinggung masalah aliran Jabariyyah maupun Qodariyyah dalam menafsirkan ayat ini. Seperti halnya kitab-kitab tafsir kontemporer seperti tafsir *Al-Misbah*, *Al-Maraghi* dan *Al-Manar*. Ketiga tafsir kontemporer tersebut sama sekali tidak menyinggung sedikitpun mengenai pengambilan ayat ini sebagai dalil ideologi Jabariyyah. Hal ini mungkin dikarenakan mereka lebih memilih untuk membahas kandungan ayat yang terasa lebih relevan daripada pada harus membahas pertikaian aliran-aliran dalam menafsirkan ayat ini. Karena memang ayat ini banyak memiliki permasalahan perbedaan riwayat, pemaknaan dan penggambaran konteks. Mungkin bagi ketiga penafsir ini, sebagai tafsir yang kontemporer tidak perlu lagi membahas pertikaian antar aliran yang dianggap sudah agak kuno.

Kebanyakan kitab-kitab tafsir lain dalam membahas ayat ini lebih fokus terhadap pelajaran dan hikmah yang bisa dipetik dari ayat ini. Contohnya seperti Al-Biqo'i yang menuliskan dalam tafsirnya bahwa ayat ini merupakan teguran kepada kaum mukminin agar tidak merasa sombong terhadap usaha yang telah mereka lakukan, karena pada dasarnya, mereka tidak bisa melakukan hal demikian kecuali dengan pertolongan Allah Swt.¹⁵³

D. Siapa Yang Berkehendak

Firman Allah Swt. pada surah Al-Insan ayat 30:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

¹⁵² Muhammad ar-Razi, *Mafatihul Ghaib*, (Beirut: Daarul Ihyaa Turats Arabiyah, 1999), jilid. 15, hal. 467

¹⁵³ Ibrahim Al-Biqo'i, *Nadzmu ad-Durar fi Tanâsubi al-Ayat wa ash-Shuwar*. (Kairo: Daar al-Kutub al-Islami), jilid. 8, hal. 243.

“Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” QS. Al-Insan (76): 30.

Meskipun pendek, ayat ini menuai perdebatan dikalangan para ulama terutama ulama kalam dalam membahas ayat ini. Ayat yang lagi-lagi memiliki redaksi dengan unsur fatalisme ini tentu menimbulkan respon yang beragam dari para ulama tafsir apalagi orang-orang yang mempercayai konsep kebebasan kehendak manusia.

Dilihat dari segi redaksi, ayat ini terlihat menggantungkan seluruh kehendak manusia kepada kehendak Allah Swt. Dengan membaca ayat secara sekilas, pasti langsung menimbulkan paham bahwa kehendak manusia bukanlah kehendak mutlak yang berpengaruh dalam setiap perbuatan yang dijalani, melainkan ada kehendak Allah yang mendahului semuanya itu.

Jika makna ayat adalah demikian, lalu dimanakah peran kehendak manusia dalam perbuatan yang mereka lakukan dan bagaimanakah itu semua bisa terjadi dengan biasanya?

1. Tentang Ayat

Ayat ini sangat berhubungan dengan ayat sebelumnya yang juga menggunakan kata kunci *menghendaki*. Ayat sebelumnya berbunyi:

إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا

“Sesungguhnya (ayat-ayat) ini adalah suatu peringatan, maka barangsiapa menghendaki (kebaikan bagi dirinya) niscaya dia mengambil jalan kepada Tuhannya.” QS. Al-Insan (76): 29.

Ayat 29 menjelaskan bahwa jika seseorang mengambil jalan kepada Tuhannya, maka dia telah menghendaki kebaikan. Kemudian, pada ayat 30 yang menjadi pembahasan kali ini menegaskan bahwa tidaklah kalian menghendaki jalan menuju Tuhan kecuali Allah menghendakinya.¹⁵⁴

Pada ayat 29, Allah Swt. menggantungkan penempuhan jalan menuju-Nya kepada kehendak siapa saja, kemudian pada ayat 30, Allah Swt. mengikat kehendak semua manusia dengan kehendak-Nya.¹⁵⁵ Jadi, kata kunci *kehendak* pada kedua ayat tersebut seakan memiliki haluan yang berbeda.

¹⁵⁴ Muhammad at-Thabary, *Jâmi'ul Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid. 24, hal. 119.

¹⁵⁵ Muhammad as-Sinqity, *Adhwa' al-Bayân fî Idhâhi al-Quran bi al-Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), jilid. 8, hal. 399.

Ayat 29 dan 30 pada surah Al-Insan memang sangat berkaitan sehingga menafsirkannya tidak bisa dipisahkan. Para penafsir pun mengelompokkan kedua ayat ini ke dalam tema dan *frame* yang sama demi mempermudah penjelasannya, tidak terkecuali Al-Zamakhshari yang juga mengelompokkan dua ayat ini dalam satu *frame*.

Sebelum membahas penafsiran Al-Zamakhshari, perlu diketahui bahwa ayat 29 ini tidak sesederhana seperti yang terlihat, ayat ini adalah ayat yang seringkali dijadikan dalil bagi kaum Qodariyyah demi membela paham Indeterminisme perbuatan manusia, hal ini dikemukakan oleh Ar-Razi dalam tafsirnya.¹⁵⁶ Sisi Qodariyyah pada ayat ini terletak pada kata kunci *menghendaki* yang pada ayat itu dinisbatkan kepada manusia.

Hal ini menjadi fonema yang ironi sekali. Yaitu Fenomena di mana ayat yang dijadikan dalil kaum Qodariyyah letaknya bersebelahan dengan ayat yang dijadikan dalil oleh kaum Jabariyyah. Sungguh ironi ketika dua ayat itu berdampingan dan menjelaskan makna satu sama lain.

Meskipun demikian adanya, kaum Mu'tazilah yang pahamnya hampir sama dengan Qodariyyah mempunyai jawaban terhadap ayat 30 yang dijadikan dalil oleh para pengikut Jabariyyah. Begitu pula kaum Jabariyyah memiliki bantahan terhadap pemahaman kaum Qodariyyah. Begitulah memang konflik antara kedua kubu ini memang tidak pernah mendapatkan titik cerah.

2. Penafsiran Zamakhshari

Bagaimana dengan tanggapan Al-Zamakhshari sebagai salah satu tokoh ulama yang menentang paham fatalisme dan tokoh Mu'tazilah yang fanatik?

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Zamakhshari cukup menampakan sisi Mu'tazilahnya walaupun tidak dengan ungkapan dan uraian-uraian yang panjang melebar. Unsur Mu'tazilah yang ditunjukkan pun tanpa nuansa penolakan keras dan pengingkaran yang berarti.

Al-Zamakhshari menjelaskan ayat 29 dan 30 secara bersamaan dalam satu kalimat yang mencakup penjelasan redaksi dua ayat. Ia mengatakan:

¹⁵⁶ Muhammad ar-Razi, *Mafâtiḥul Ghaib*, jilid. 30, hal. 761.

هَذِهِ إِشَارَةٌ إِلَى السُّورَةِ أَوْ إِلَى الْآيَاتِ الْقَرِيبَةِ فَمَنْ شَاءَ فَمِنْ اخْتَارَ الْخَيْرَ لِنَفْسِهِ وَحَسَنَ الْعَاقِبَةَ وَاتَّخَذَ السَّبِيلَ إِلَى اللَّهِ عِبَارَةً عَنِ التَّقَرُّبِ إِلَيْهِ وَالتَّوَسُّلِ بِالطَّاعَةِ وَمَا تَشَاوَرْنَا بِالطَّاعَةِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ بِقَسْرِهِمْ عَلَيْهَا.¹⁵⁷

“Yakni barangsiapa yang menghendaki dan memilih kebaikan untuk dirinya sendiri, dan kebaikan di akhir dan menempuh jalan menuju Allah sebagai bentuk dari mendekatkan diri kepada Allah dan tawassul dengan ketaatan, (sesungguhnya) tidaklah kalian menghendaki ketaatan kecuali Allah menghendakinya dengan memaksa mereka untuk berbuat ketaatan.”

Kandungan penafsiran Al-Zamakhshyari di atas berisi konsep Mu'tazilah yang kental sekali. Meskipun hanya berupa satu buah kalimat panjang saja, perkataan Al-Zamakhshyari dalam tafsirnya tersebut terbilang cukup memberikan kesan Mu'tazilah.

Pertama, dalam menjelaskan ayat 29, Al-Zamakhshyari mengatakan: *menghendaki dan memilih kebaikan untuk dirinya sendiri*. Sepenggal kalimat tersebut tentu saja sudah cukup menggambarkan betapa kiatnya Al-Zamakhshyari menyisipkan konsep kebebasan kehendak manusia dalam penjelasan potongan ayat tersebut. Konsep aqidah Mu'tazilah yang dianut Al-Zamakhshyari memang mengusung paham bahwasanya manusia benar-benar bebas menentukan pilihan atas perbuatannya terlepas dari kehendak dan kekuasaan Allah baik secara langsung maupun secara tidak langsung.¹⁵⁸

Dengan pernyataannya tadi, berarti benar bahwasanya ayat tersebut memang kerap kali dijadikan referensi kuat bagi para pengikut Mu'tazilah. Sekali lagi, Al-Zamakhshyari telah memberikan poin besar dalam pengetahuan kita untuk mengenal lebih dekat akar mana yang dipegang kuat oleh aliran Mu'tazilah.

Adapun dalam menjelaskan ayat 30, Al-Zamakhshyari tidak menampakkan resistensi kuat terhadap pemahaman fatalisme terhadap ayat ini, padahal ayat ini secara redaksi sungguh menanam opini fatalisme yang kuat yang mana seharusnya beliau tolak dengan keras. Namun, Al-Zamakhshyari terlihat menjelaskan ayat tersebut dengan tenang.

¹⁵⁷ Mahmud az-Al-Zamakhshyari, *Tafsir al-Kasasyaf 'an Haqo'iq Ghowamidh at-Tanzil*, jilid. 4, hal. 676

¹⁵⁸ Elpianti Sahara Pakpahan, “Pemikiran Mu'tazilah”. *Jurnal Al-Hadi*. Vol. 2, No. 2, Januari-Juni 2017, hal. 417

Al-Zamakhshari menjelaskan ayat 30 dengan mengatakan: *tidaklah kalian menghendaki ketaatan kecuali Allah menghendakinya dengan memaksa mereka untuk berbuat ketaatan*. Kalimat yang diutarakan Al-Zamakhshari tersebut adalah kalimat singkat namun mengandung makna mendalam.

Kalimat yang ditulis Al-Zamakhshari dalam menafsirkan ayat 30 tadi, meskipun terlihat bebas dan rileks, namun jika dikaji, akan memunculkan konsep Mu'tazilah yang sebenarnya sengaja disisipkan oleh Al-Zamakhshari. Begitu juga akan mematahkan pemahaman Jabariyyah yang menjadikan ayat ini sebagai dalil utama paham mereka.

Redaksi ayat ini mengatakan bahwa tidaklah seorang hamba menghendaki sesuatu kecuali Allah menghendaki. Namun, Al-Zamakhshari tidak pasrah begitu saja dengan redaksi ayat yang seakan menyalahkan ideologinya terhadap konsep kebebasan manusia.

Al-Zamakhshari membuat ayat ini yang seharusnya secara redaksi menjadi senjata yang menyerang ideologinya, ia berhasil membuatnya menjadi pilar penopang ideologi yang dia anut. Al-Zamakhshari melakukannya dengan menyorot kehendak Allah Swt. di atas kehendak manusia, lalu menggantungnya dengan kata *paksaan Tuhan*.

Lalu dimana sisi Mu'tazilahnya?

Secara keseluruhan, memang Mu'tazilah meyakini bahwa segala macam amal perbuatan manusia diciptakan dan dilakukan oleh mereka sendiri. Allah Swt. tidak menciptakan amal perbuatan tersebut. Namun konsep yang mereka yakini tidak sesederhana itu.¹⁵⁹

Pemahaman Mu'tazilah akan kebebasan manusia dalam melakukan amal perbuatan terlahir dari konsep yang mereka yakini bahwasanya Allah Swt. adalah Maha Adil dan Maha Bijaksana, sehingga tidak mungkin Allah Swt. menghendaki manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya, hal ini menimbulkan kesimpulan bahwa manusia sendiri yang sebenarnya mewujudkan perbuatan baik maupun perbuatan buruk.¹⁶⁰

Bagi Mu'tazilah, meskipun manusia memiliki kebebasan atas perbuatan mereka, manusia tidak memiliki *qudrah* atas amal perbuatan yang mereka lakukan. Seseorang tidak mungkin mengerjakan sesuatu kecuali

¹⁵⁹ Ermita Zakiyah, Tesis: "*Aspek Paham Mu'tazilah Dalam Tafsir Al-Kashshaf Tentang Ayat-Ayat Teologi*". (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013), hal. 87.

¹⁶⁰ Analiansyah, "Peran Akal Dan Kebebasan Bertindak Dalam Filsafat KeTuhanan Mu'tazilah". *Jurnal Substantia*. Vol. 15, No. 1, April 2013, hal. 97-98.

karena adanya *qudrah* yang diberikan oleh Allah Swt. kepadanya. Allah-lah sang pemilik *qudrah*, bukan manusia. Allah Swt. bisa saja membinasakan *qudrah* itu.

Maka dari itu, Mu'tazilah tidak sepenuhnya mengabaikan otoritas Allah Swt. terhadap perbuatan manusia. Mu'tazilah juga meyakini bahwasanya jika Allah mau, Allah Swt. bisa memaksa makhluk-Nya untuk mematuhiNya, maka secara otomatis akan menghalangi mereka melakukan maksiat dan otomatis membuat mereka melakukan ketaatan. Namun menurut Mu'tazilah, meskipun Allah Swt. berhak menghendaki demikian, Allah Swt. tidak melakukan hal itu, karena dinilai akan menghilangkan cobaan dan ujian-Nya dari diri seorang hamba.¹⁶¹

Hal demikianlah yang ingin disampaikan oleh Al-Zamakhshari. Al-Zamakhshari dalam penafsiran ayat ini tidak mengakui bahwa kehendak manusia adalah kehendak Tuhan, tetapi ia menambatkan konsep otoritas paksaan Tuhan dalam ayat itu seperti yang telah dibahas di atas. Sehingga makna ayat tidak lagi berbau fatalisme. Dengan ini Al-Zamakhshari telah sukses mematahkan argumen mereka dengan sangat baik.

Al-Zamakhshari yang terkesan membelokan makna redaksi ayat, dikomentari dengan lantang oleh Ibnu al-Munir, seorang tokoh teolog dengan paham Jabariyyahnya. Dia mengatakan dengan gamblang bahwa penafsiran yang dilakukan Al-Zamakhshari pada ayat ini adalah penyimpangan terhadap nash Alquran. Ia mengatakan bahwa Al-Zamakhshari menafsirkan ayat ini seperti orang licik dan maling, maka beliau mengajak kita untuk memotong tangan hujjah yang telah dijabarkan Al-Zamakhshari seperti halnya pencurian sungguhan.¹⁶²

Ibnu al-Munir sangat mengingkari atas penambahan konsep pemaksaan Tuhan dalam penafsiran Al-Zamakhshari. Dia membantahnya mentah-mentah karena menurutnya hal itu menjadikan konsep perbuatan manusia menjadi sangat rancu antara kehendak Tuhan dan kehendak manusia.

Sholeh al-Ghomidi sebagai penengah keduanya mengomentari bahwa pada hakikatnya, baik itu Al-Zamakhshari maupun Ibnu al-Munir sama-sama menambatkan suatu kebenaran, namun terlalu berlebihan dalam memahaminya, sehingga mereka mengambil dalil yang sesuai dengan

¹⁶¹ Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia". *Jurnal JIA*. Vol. 14, No. 2, Desember 2013, hal. 131.

¹⁶² Ibnu al-Munir al-Iskandary, *Al-Intishaf fi Ma Tadhommanahu al-Kasysyaf*, (Beirut: Dar al-Kitab Arobi, 1986), jilid. 4, hal. 676

ideologi mereka dan menolak dalil yang menyalahi mereka. Padahal jika saja mereka menyatukan sisi kebenaran dari masing-masing satu sama lain, maka tentu akan muncul paham yang moderat, yakni paham ahli sunnah wal jama'ah dalam masalah ini.¹⁶³

Seperti halnya dengan pembahasan sebelumnya, pada ayat ini juga Al-Zamakhshari mendapatkan dukungan dari penafsir Mu'tazilah satu nya, yakni Qodhi Abdul Jabbar. Namun, meskipun sama-sama seorang penafsir dengan aliran Mu'tazilah yang fanatik, Qodhi Abdul Jabbar memiliki penafsiran yang agak lain dari Al-Zamakhshari tetapi tetap dengan nuansa Mu'tazilah yang kental.

Dalam tafsirnya, Qodhi Abdul jabbar menjelaskan bahwa maksud kehendak pada ayat ini adalah kehendak untuk beribadah. Dia juga mengutarakan bahwa kaumnya, yakni Mu'tazilah mengingkari perkataan orang-orang yang mengatakan bahwa Allah Swt. bisa menghendaki sebuah keburukan. Oleh karena itulah, yang dimaksud kehendak dalam ayat ini adalah kehendak kebaikan.

Wajar saja Qodhi Abdul Jabbar mengatakan demikian dalam tafsirnya. karena memang aliran Mu'tazilah menyatakan bahwa Allah Swt. adalah zat yang Maha Adil dan Maha Bijaksana, sehingga tidak mungkin menghendaki sesuatu yang buruk. Bagi mereka, Tuhan wajib berbuat yang terbaik untuk manusia. Sedangkan Asy'ari memiliki paham bahwasanya Allah Swt. tidak memiliki kewajiban apapun terhadap manusia, Allah bisa memberikan petunjuk kepada yang Ia kehendaki, dan menyesatkan siapa saja yang Ia kehendaki. Asy'ariyah berpendapat bahwa Allah Swt. tidak wajib berbuat adil karena bertolak belakang dengan paham kekuasaan mutlak Tuhan yang tak terbatas.¹⁶⁴

3. Penafsiran Penafsir Lain

Ulama tafsir lain pun menafsirkan ayat ini rata-rata tidak menyinggung madzhab-madzhab teologis tertentu, jika iya, mereka condong menafsirkan sesuai dengan madzhab yang mereka anut.

Dalam tafsir An-Nasafi, dijelaskan dengan singkat sindiran terhadap aliran Mu'tazilah dengan ayat ini. An-Nasafi menyebutkan bahwa term kehendak pada ayat tersebut ditunjukkan untuk umum baik itu ketaatan,

¹⁶³ Shalih al-Ghomidi, *Al-Masa'il al-I'tizaliyyah fi Tafsir al-Kasysyaf li az-Al-Zamakhshari*, jilid. 2, hal. 1070

¹⁶⁴ Fathul Mufid, "Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari Dan Al-Maturidi". *Jurnal Fikrah*. Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013, hal. 214.

maksiat, kufur atau iman. An-Nasafi mengatakan bahwa ayat ini adalah hujjah untuk melawan kaum Mu'tazilah.¹⁶⁵

Tafsiri As-Syaukani juga dengan tanpa panjang lebar menjelaskan ayat ini dengan pemahaman teologis yang ia yakini. Ia menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan akan kekuasaan Allah Swt. terhadap kehendak manusia, karena segala kebaikan dan keburukan ada di tangan-Nya, tidak ada yang dapat mencegah apa yang Ia beri, dan tidak adapula yang dapat memberi apa yang Ia cegah. As-Syaukani juga menyebutkan bahwa jika saja kehendak manusia itu tanpa kehendak dari Allah, maka kehendak tersebut tidak akan mendatangkan efek dan dampak apapun.¹⁶⁶

Sedangkan Ar-Razi seperti biasa tampak mencoba untuk menengahi gejolak perdebatan yang ada. Dia menyebutkan bahwa kedua ayat yang beriringan ini memiliki makna yang berdekatan, namun berjauhan dari segi respon para ulama-ulama teologis.

Namun sayang sekali, Ar-Razi dalam penafsiran ayat ini meskipun terlihat menjabarkan argumen-argumen Jabariyyah dan Qodariyyah, ia seakan lepas tangan dengan tidak memberikan pencerahan mengenai titik tengah yang bisa diambil oleh para pengkaji kitab tafsirnya.¹⁶⁷

Demikianlah penafsiran-penafsiran para ulama tafsir mengenai ayat ini. Kebanyakan hanya menjelaskan redaksi ayat, sebagian lagi menafsirkannya dengan pemahaman ahlu sunnah yang mereka yakini. Namun Syekh Zamakhsyari pada ayat ini ia sangat sukses merepresentasikan ayat ini dengan ideologinya.

Penafsiran serupa juga ditulis Al-Zamakhshyari dalam menafsirkan surah At-Takwir ayat 29 yang secara redaksi hampir sama dengan surah Al-Insan ayat 30. Surah At-Takwir ayat 29 berbunyi:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

“Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam.” QS. At-Takwir (81): 29.

¹⁶⁵ Abdullah an-Nasafi, *Tafsir An-Nasafi*, (Beirut: Daar al-Kalim at-Thayyib, 1998), jilid. 3, hal. 583.

¹⁶⁶ Muhammad as-Syaukani, *Fathul Qadir*, (Beirut: Daar al-Kalim at-Thayyib), jilid. 5, hal. 427.

¹⁶⁷ Muhammad ar-Razi, *Mafâtiḥul Ghaib*, jilid. 30, hal. 762.

Ayat tersebut dikatakan turun setelah pernyataan Abu Jahal mengenai ayat sebelumnya, yakni ayat 28 yang berbunyi:

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ

“(yaitu) bagi siapa di antara kamu yang mau menempuh jalan yang lurus.” QS. At-Takwir (81): 28.

Abu Jahal mengatakan pernyataan yang menohok setelah mendengar ayat tersebut, ia mengatakan: “hal demikian itu jika kami menghendaki, maka niscaya kami beristiqomah, dan jika kami menghendaki, kami tidak akan beristiqomah.” Kemudian turunlah ayat 29 pada surah At-Takwir ini.¹⁶⁸

Seperti halnya pada surah Al-Insan ayat 30, Al-Zamakhsyari juga menafsirkan ayat ini dengan menambatkan beberapa kata kedalam penjelasan ayat sehingga ayat tersebut tidak lagi menunjukkan makna determinis. Al-Zamakhsyari mengatakan dalam tafsirnya:

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا بِسُؤَالِ اللَّهِ وَلَطْفِهِ. أَوْ: وَمَا تَشَاؤُنَهَا أَنْتُمْ يَا مَنْ لَا يَشَاؤُهَا إِلَّا بِقَسْرِ اللَّهِ وَإِجَائِهِ.¹⁶⁹

“Dan tidaklah kalian menghendaki Istiqomah, wahai orang yang menghendakinya, kecuali dengan taufiq dari Allah dan kelembutannya. Atau, dan tidaklah kalian menghendakinya, wahai orang yang menghendakinya, kecuali dengan paksaan dan pertolongan dari Allah.”

Narasi yang digunakan Al-Zamakhsyari pada penafsiran ayat ini juga hampir sama dengan yang ia tulis dalam penafsiran surah Al-Insan ayat 30. Al-Zamakhsyari terlihat masih tidak mau pasrah begitu saja dengan redaksi ayat yang jelas-jelas bernuansa determinis, sehingga membuatnya menambatkan beberapa kata yang mengubah stigma itu semua.

Pada ayat ini Al-Zamakhsyari masih sama menyinggung mengenai otoritas Tuhan dalam memaksa hambanya untuk melakukan sesuatu ketaatan

¹⁶⁸ Ali al-Mawardi, *Tafsir Al-Mâwardi*, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah), jilid. 6, hal. 219.

¹⁶⁹ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wîl*, jilid. 4, hal. 714.

seperti yang dibahas sebelumnya. Namun, yang terlihat berbeda disini adalah Al-Zamakhshyari menyebutkan kata kunci lain, yaitu kata kunci *taufiq*.

Al-Zamakhshyari dalam narasinya tadi tidak mengakui akan kehendak mutlak Tuhan atas kehendak hambanya, namun Al-Zamakhshyari secara jelas mengakui akan adanya *taufiq* dari Allah yang dapat membuat hambanya menghendaki suatu kebaikan.

Taufiq menurut bahasa artinya menyusun di antara sesuatu. Sedangkan menurut istilah adalah penciptaan kemampuan untuk berbuat ta'at pada seorang hamba atau pemudahan jalan kebaikan.¹⁷⁰ Hidayah *taufiq* ini semata-mata hanya berada di tangan Allah Swt, tidak ada seorangpun yang dapat memberikannya kepada manusia lain.¹⁷¹ Jika hidayah adalah petunjuk keagamaan, maka *taufiq* adalah pemberian kemampuan untuk melaksanakan isi petunjuk itu.¹⁷²

Meskipun kaum Mu'tazilah mengingkari adanya penciptaan amal perbuatan manusia oleh Allah Swt, namun mereka tetap percaya dengan adanya hidayah. Hanya saja, mereka berpendapat bahwa hidayah bukan Allah yang menciptakannya, melainkan manusia sendiri yang menciptakannya untuk dirinya sendiri. Sehingga, hidayah atau *huda* mereka artikan dengan istilah kata *luthf* (kelembutan) dan *taufiq*.¹⁷³

Unsur Mu'tazilah yang Al-Zamakhshyari bawa dalam tafsir ayat ini juga disampaikan oleh Ibnu Al-Munir. Namun berbeda dengan pembahasan sebelumnya, disini Ibnu Al-Munir tidak terlihat kukuh dalam penolakannya, dia hanya mengatakan bahwa penafsiran Al-Zamakhshyari tersebut adalah penafsiran yang sangat condong kepada pemahaman Mu'tazilah. Ia tidak terlalu mengomentari penafsiran Al-Zamakhshyari pada moment ini karena ia merasa segala bantahan mengenai tema ini sudah pernah ia bahas pada pembahasan sebelumnya.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ibrahim al-Bayjuri, *Tuhfatul Murîd bi Syarhi Jawharoti at-Tauhîd*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hal. 113.

¹⁷¹ Nurseri Hasnah Nasution, "Faktor Hidayah Dalam Dakwah". *Jurnal Wardah*. Vol. 14, No. 27, Desember 2013, hal. 245-246.

¹⁷² Rustina N, "Konsep Hidayah Dalam Al-Qur'an". *Jurnal Fikratuna*. Vol. 9, No. 1, 2018, hal. 97.

¹⁷³ Bustami Saladin, "Pro Dan Kontra Penafsiran Zamakhshyârî Tentang Teologi Mu'tazilah Dalam Tafsir Al-Kasysyaf". *Jurnal Al-Ihkam*. Vol. 5, No. 1, Juni 2010, hal. 9.

¹⁷⁴ Ibnu al-Munir al-Iskandary, *Al-Intishâf fî Mâ Tadhommanahu al-Kasysyâf*, (Beirut: Daarul Kitab Arobi, 1986), jilid. 4, hal. 714.

Al-Zamakhshari juga tidak mendapatkan dukungan apa-apa dari kitab tafsir milik Qodhi Abdul Jabbar yang mana ia juga adalah tokoh besar Mu'tazilah sebelum Al-Zamakhshari lahir. Qodhi Abdul Jabbar melewati ayat ini dengan penafsiran yang tidak terlalu berarti.

Jika kita analisa, entah mengapa pada penafsiran ayat ini, para ulama tafsir tidak terlalu menguaknya dengan luas dan penuh ambisi seperti yang terjadi ketika menafsirkan surah Al-Insan ayat 30. Mereka cenderung menafsirkannya sekelewat saja dengan menjelaskan makna redaksi ayat seperlunya. Sangat berbeda sekali dengan kasus yang ada pada surah Al-Insan ayat 30.

Hal ini mungkin dikarenakan faktor surah At-Takwir yang berada di penghujung mushaf sehingga segala detail pembahasan, penjabaran dan bantahan telah semuanya tertuangkan pada ayat-ayat pada surah-surah sebelumnya yang bertepatan dengan tema yang sama dengan ayat ini, surah Al-Insan ayat 30 contohnya. Karena memang tidak bisa dipungkiri bahwa redaksi ayat ini dengan Al-Insan ayat 30 hampir sama persis dengan premis yang hampir sama pula.

Bahkan Ar-Razi yang biasanya membahas ayat dengan panjang lebar, terutama pada sebuah ayat kontroversial, dalam membahas ayat ini ia membahasnya dengan singkat dan tidak terlalu memerinci, Namun tetap dengan gayanya yang selalu menyangkal paham Mu'tazilah.

Ar-Razi menyebutkan bahwa sebuah kehendak adalah sifat yang baru, sehingga membutuhkan kehendak lain yang mendahuluinya, yakni kehendak Allah, dan setiap perbuatan manusia tergantung atas kehendak Allah Swt. Ar-Razi menambahkan bahwa orang-orang Mu'tazilah membelokan ayat ini sebagai ayat khusus untuk otoritas pemaksaan dan pertolongan Allah. Dia menegaskan bahwa argumen yang dikatakan kaum Mu'tazilah itu adalah argumen yang lemah. Karena seperti yang sudah ia jelaskan, kehendak adalah hal yang baru dan membutuhkan kehendak yang membuat kehendak tersebut, dan tentu saja yang dimaksud disini adalah kehendak Allah Swt.¹⁷⁵

Hal serupa juga diungkapkan oleh ulama tafsir era 90-an, At-Thanthawi. Dia mengatakan bahwa kehendak Allah Swt. adalah sebuah jendela, sedangkan kehendak manusia tidak memiliki arti sama sekali kecuali jika mendapat izin dari kehendak Allah Swt. Menurutnya, yang diutarakan

¹⁷⁵ Muhammad ar-Razi, *Mafâtiḥul Ghaib*, jilid. 31, hal. 71.

oleh ayat ini adalah penegasan bahwa segala macam kehendak tidak memiliki arti dan harga sama sekali kecuali jika ditopang oleh kehendak Allah Swt.¹⁷⁶

Lagi-lagi Al-Zamakhshari berhasil membawakan ideologi indeterminisme akan konsep perbuatan manusia melewati penafsiran ayat. Hal ini tentu semakin menunjukkan kejeniusan beliau dalam memahami bahasa Arab hingga dapat menarik sebuah redaksi ayat jatuh ke dalam pangkuan ideologinya dengan sangat telaten tanpa harus mencacati sisi luar ayat.

E. Siapa yang menggerakkan hati

Firman Allah SWT surah Ali 'Imran Ayat 8:

رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

"(Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi Engkau; karena sesungguhnya Engkau-lah Maha Pemberi (karunia)." QS. Ali 'Imran (3): 8.

Ayat ini secara sekilas memang terlihat biasa-biasa saja. Namun jika kita perhatikan dengan seksama, ayat ini juga merupakan ayat yang mengandung unsur determinis dalam konsep perbuatan manusia.

1. Tentang Ayat

Redaksi pada ayat menggunakan kalimat langsung yang bertajuk doa kepada Allah SWT. Diceritakan bahwa Rasulullah saw. pernah berdoa dengan ayat ini.¹⁷⁷ Kalimat langsung dalam ayat ini diucapkan oleh subjek yang dijelaskan pada ayat sebelumnya, yakni ayat 7 pada surah Ali 'Imran, yang bunyi potongan ayatnya adalah:

... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

¹⁷⁶ Muhammad Sayyid Thantawi, *Tafsir Al-Wasith*, (Kairo: Daru Nahdhoh Mishr, 1997), jilid. 15, hal. 306.

¹⁷⁷ Abdurrahman as-Suyuthi, *Ad-Durr an-Mantsûr*, (Beirut: Dar al-Fikr), jilid. 2, hal. 154.

“Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami”. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.”

Maka, Subjek narasi doa pada ayat 8 adalah para ulama yang berakal.¹⁷⁸ Para ulama yang mendalam ilmu Allah meminta kepada Allah Swt. untuk agar dijaga dari kesesatan setelah mendapatkan hidayah dan hendaknya Allah memberikan mereka keteguhan dalam keimanan. Ini merupakan pelajaran penting dari Allah Swt. agar kita selalu memohon kepada-Nya supaya senantiasa ditetapkan dalam keadaan beriman.¹⁷⁹ Dikatakan pula bahwa yang sedang berdoa adalah orang-orang yang bukan ulama, mereka diajari Allah Swt. untuk mengatakan doa tersebut.¹⁸⁰

Ayat ini menggambarkan doa seseorang kepada Allah Swt. agar tidak diberikan kecondongan ke arah kesesatan. Hal ini menimbulkan pertanyaan serius mengenai peran Allah Swt. dalam dinamika pergerakan hati manusia.

Jika memang Allah Swt. yang berkuasa dan berperan sebagai penggerak mutlak hati manusia, maka ayat ini sangat kuat dalam mendukung paham Jabariyyah yang mengatakan bahwa kehendak manusia adalah kehendak Tuhan, dan kehendak itu berawal dari hati. Hal ini tentu menuai resistensi para penentang aliran Jabariyyah, Al-Zamakhsyari adalah salah satunya.

2. Penafsiran Al-Zamakhsyari

Al-Zamakhsyari menjelaskan dalam Al-Kasasyâf mengenai ayat ini:

لا تُرِغْ قُلُوبَنَا لا تَبْلَا بِبِلَايا تَزِيغُ فِيهَا قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَأَرْشَدْتَنَا لَدِينِكَ. أَوْ لا تَمْنَعْنَا
الطَافِكَ بَعْدَ إِذْ لَطَفْتَ بِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِكَ نِعْمَةً بِالتَّوْفِيقِ وَالْمَعُونَةِ.¹⁸¹

“Janganlah engkau memalingkan hati kami; janganlah engkau menguji kami dengan ujian yang dapat memalingkan hati kami

¹⁷⁸ Komite Ulama Al-Azhar, *Al-Muntakhob fi Tafsîr al-Qur’ân*, (Mesir: Kantor Urusan Agama Mesir, 1995), hal. 71.

¹⁷⁹ Ibrahim al-Qathan, *Taysîr at-Tafsîr*, (Maktabah Shamilah), jilid. 1, hal. 177.

¹⁸⁰ Muhammad Athfayyish, *Taysîr at-Tafsîr*, (Oman: Wazarah Turats wa Tsaqofah, 2004), jilid. 2, hal. 246.

¹⁸¹ Mahmud al-Zamakhsyari, *Al-Kasasyâf ‘an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fi al-wujûh al-Ta’wil*, jilid. 1, hal. 339.

setelah engkau beri hidayah kepada kami dan telah engkau tuntun menuju agamamu. Atau, janganlah engkau mencegah kelebutanmu kepada kami setelah engkau lembut kepada kami dengan rahmatmu dan nikmat darimu dengan taufiq dan ma'unah."

Al-Zamakhshari terlihat lagi-lagi menggunakan penambahan-penambahan kata yang ia gunakan dalam menjelaskan ayat sesuai dengan ideologi Indeterminisme perbuatan manusia yang dia yakini.

Dia pertama-tama terlihat menampilkan peran Allah Swt. sebagai penggerak mutlak hati manusia. Ia mengungkapkannya dengan memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud peran Allah dalam memalingkan hati yang dimaksud pada ayat ini adalah peran Allah dalam memberikan cobaan dan ujian yang berpotensi membuat hati manusia menjadi sesat.

Baginya, Allah Swt. tidak menggerakkan hati manusia, namun manusialah yang menggerakkan hati mereka sendiri. Allah Swt. hanya menciptakan segala macam faktor-faktor yang dapat mengangkat atau menjerumuskan hati manusia. Oleh karena itu, perihati hati manusia terangkat atau terjerumus merupakan perkara manusia itu sendiri.

Penjelasan Al-Zamakhshari di atas sangat jelas bentuk penyangkalannya terhadap konsep fatalisme. Ia berhasil memutarbalikkan redaksi ayat dengan cakap sehingga membuat makna ayat tersebut tidak stagnan. Ini merupakan keistimewaan Al-Zamakhshari dalam metode penafsirannya yang selalu lihai mendorong perspektif pembaca menuju pemahaman yang bergradasi Mu'tazilah, namun menggunakan pendekatan rasional sehingga lebih mudah dicerna.

Tentu saja pernyataan Al-Zamakhshari tersebut membangkitkan kritik dari Ibnu al-Munir sebagai orang yang sangat kritis dengan segala macam gerak-gerik Al-Zamakhshari dalam tafsir Al-Kasasyâf. Namun tidak seperti biasanya, kali ini dia melakukan penyangkalan yang tidak terlalu menohok. Dia hanya mengatakan bahwa yang dikatakan Al-Zamakhshari adalah akidah Qodiriyyah yang meyakini bahwa berpalingnya hati bukanlah ciptaan Allah Swt, melainkan ciptaan manusia itu sendiri.¹⁸²

Tafsir Qodhi Abdul Jabbar juga mengomentari ayat ini dengan bumbu-bumbu Mu'tazilahnya. Dia menegaskan bahwa ayat tersebut bukan

¹⁸² Ibnu al-Munir al-Iskandary, *Al-Intishâf fî Mâ Tadhommanahu al-Kasasyâf*, jilid. 1, hal. 339.

dalil akan teori bahwa Allah Swt. yang mengatur berpalingnya hati manusia, karena maksud dari ayat ini adalah bahwasanya mereka berdoa kepada Allah agar mendapatkan *luthf* dari-Nya. Karena Sesungguhnya orang yang sudah diberi hidayah masih membutuhkan kelembutan Tuhan agar senantiasa dalam hidayah.¹⁸³ Teori yang ia paparkan dalam tafsirnya tidak begitu berbeda dengan Al-Zamakhsyari.

3. Komentar Penafsir Lain

Kitab-kitab tafsir setelah Al-Kasasyâf banyak yang mencurahkan argumennya terhadap perkataan Al-Zamakhsyari mengenai ayat ini. Dalam tafsirnya, Abu Hayyan al-Andalusi mengutip redaksi penafsiran Al-Zamakhsyari dan berkomentar bahwa ayat ini merupakan dalil yang mematahkan paham Mu'tazilah. Dia bercerita bahwa penafsiran Al-Zamakhsyari ini berangkat dari paham Mu'tazilah yang meyakini Allah Swt. tidak menciptakan keburukan.¹⁸⁴

Pernyataan Mu'tazilah dalam hal ini dijawab oleh Ibnu Adil al-Hanbali selaku penulis *Tafsir Al-Lubâb*. Ia mengatakan bahwa Mu'tazilah meyakini bahwa Allah Swt. wajib memberikan kelembutan untuk hambanya, bukan kesesatan. Jika memang demikian, maka untuk apa orang-orang berdoa dengan doa dalam ayat ini?¹⁸⁵

Kitab tafsir *At-Taqyîd al-Kabîr* juga memberikan pertanyaan menohok tentang keyakinan Mu'tazilah tersebut. Dia menyinggung jika memang kecondongan hati tersebut bukan dari perbuatan Allah, maka untuk apa dalam ayat ini mereka meminta Allah untuk tidak melakukan sesuatu yang di luar perbuatan Allah?¹⁸⁶

Kebanyakan kitab-kitab tafsir menafsirkan ayat ini seperti biasanya, yaitu hanya berdasarkan ideologi mereka saja, terutama yang berpaham Ahlu Sunnah. *Tafsir Al-Khâzin* menafsirkan ayat ini pun dengan penafsiran yang standar. Disana tertulis bahwa Allah Swt. menciptakan hati, sebagai tempat

¹⁸³ Abdul Jabbar, *Tanzîh al-Bayân 'An al-Mathâ'in*, hal. 78.

¹⁸⁴ Abu Hayyan al-Andalusi, *Al-Bahru al-Muhîth fi at-Tafsîr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), jilid. 3, hal. 32.

¹⁸⁵ Ibnu Adil al-Hanbali, *Al-Lubab fi Ulum al-Quran*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), jilid. 5, hal. 44.

¹⁸⁶ Ahmad Al-Basili, *At-Taqyîd al-Kabîr fi Tafsîr Kitâbillâh al-Majîd*, (Riyadh: Fakultas Ushuluddin Univeritas Ibnu Su'ud), jilid. 1, hal. 456.

segala niat dan kehendak yang selalu mendahului setiap perbuatan.¹⁸⁷ Penafsiran ini bangkit dari ideologi Asy'arinya.

Penafsiran jenis ini juga ditulis oleh Al-Hasan an-Naysaburi yang menulis bahwa madzhab Ahlu Sunnah mengatakan hati manusia itu labil, bisa condong kepada keimanan, bisa juga condong kepada kekufuran, maka semua itu tergantung pada stimulasi yang Allah berikan.¹⁸⁸

Al-Manâr sebagai salah satu kitab tafsir kontemporer mengakui bahwa memang pada ayat ini terjadi gejolak perdebatan antara paham Asy'ari dan Mu'tazilah. Namun *Al-Manâr* tidak terlihat mengunggulkan salah satu dari keduanya, karena dia menganggap kedua aliran ini memiliki dalil dan argumennya sendiri. Ia menjelaskan bahwa segala sesuatu tentang permasalahan keimanan memang disandarkan kepada Allah. Walaupun demikian, itu bukan berarti menafikan kehendak dan pilihan manusia dalam mengarahkan hatinya. Pernyataan Al-Manar seakan memberikan kesan bahwa kedua aliran ini seimbang.¹⁸⁹

Sedangkan Ar-Razi menjelaskan ayat pendek ini dengan penjelasan yang panjang lebar. Ar-Razi memuat pemahaman Ahlu Sunnah mengenai ayat ini. Ia juga memuat pemahaman Mu'tazilah, kemudian dibantahnya dengan pemaparan yang sangat panjang lebar. Baginya, ayat ini adalah ayat yang memerlukan perhatian khusus untuk manampik segala macam kesalahpahaman.¹⁹⁰

Demikianlah pemaparan mengenai respon para ulama tafsir terhadap penafsiran Mu'tazilah yang dianggap telah mengonversikan makna ayat daripada yang seharusnya. Al-Zamakhshari sebagai tokoh yang aktif mengonversi ayat menjadi condong ke arah Mu'tazilah membuatnya menjadi ulama tafsir yang patut untuk diperhitungkan.

¹⁸⁷ Ali Al-Khazin, *Tafsir Al-Khâzin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), jilid. 1, hal. 228.

¹⁸⁸ Al-Hasan An-Naysaburi, *Gharâib al-Qur'ân wa Raghâib al-Furqân*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), jilid. 2, hal. 110.

¹⁸⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manâr*, (Mesir: Hai'ah Mishriyyah 'Ammah, 1990), jilid. 3, hal. 189.

¹⁹⁰ Muhammad ar-Razi, *Mafâtihul Ghaib*, jilid. 7, hal. 149.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah menganalisa penafsiran Zamakhsyari terhadap 5 ayat krusial mengenai konsep perbuatan manusia dalam tafsir Al-Kasysyaf, dapat disimpulkan bahwa Zamakhsyari selalu menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan nuansa Mu'tazilah yang kuat. Ia seringkali menjadikan ayat yang redaksinya determinis menjadi indeterminis dengan penambahan penjelasan dan klarifikasi yang ia paparkan dalam penafsirannya. Zamakhsyari juga seringkali terlihat menampakkan respon penolakan yang keras terhadap argumen-argumen fatalisme yang sangat berlawanan dengan ideologinya. Zamakhsyari dengan sukses menjadikan tafsirnya sebagai penyokong aliran Mu'tazilah yang dia anut dengan segala paham-pahamnya termasuk paham indeterminisme perbuatan manusia.

B. Saran

1. Hendaknya seorang pengkaji tafsir selalu objektif dalam membaca sebuah penafsiran dalam kitab tafsir, sehingga tidak menimbulkan stigma buruk kepada sebuah kitab tafsir sebelum mengkajinya dengan baik.
2. Penting untuk memahami latar belakang sang pengarang sebelum membaca sebuah literatur tafsir. Hal ini agar pemahaman seorang pengkaji tidak bercampur aduk antara beberapa ideologi.
3. Penelitian ini masih perlu untuk lebih diperdalam lagi dengan cakupan yang lebih luas namun dengan fokus yang sama. Sehingga dapat menemukan fakta-fakta baru dalam dunia penafsiran.
4. Penelitian ini diharapkan dapat membantu para pelajar maupun cendekiawan yang membutuhkan sarana untuk lebih memahami madzhab Mu'tazilah dan konsep perbuatan manusia yang mereka usung.

Puji dan syukur senantiasa dipanjatkan kehadirat Allah Swt. yang dengan karunianya telah memudahkan penelitian kajian ini. Begitu pula dukungan dan doa dari orang-orang terdekat yang mengantarkan kami menyelesaikan skripsi ini, meskipun dengan penyajian yang masih jauh dari

kata sempurna. Semoga penelitian ini dapat memberikan manfaat kepada penulis dan para pembaca yang budiman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Jabbar. 1963. *Al-Mughni*. Kairo: Al-Makhluq.
- Abdul Jabbar. 1996. *Syarh Ushululul Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Abdul Jabbar. 2006. *Tanzîh al-Bayân 'An al-Mathâ'in*. Jizah: Maktabah an-Nafizah.
- Abdullah, Hafiz Firdaus. 2011. *47 Persoalan Qadha dan Qadar*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa.
- Adz-Dzahabi, Muhammad. *At-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Amin, Muhammad. 2001. *Hadâ'iq ar-Rowh wa ar-Rayhân*. Beirut: Daru Thowqi an-Najah.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan. 2000. *Al-Bahru al-Muhîth fi at-Tafsîr*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Baghawy, Muhammad. 1997. *Tafsir al-Baghâwy*. Beirut: Daru Thaybah.
- Al-Baidhowi, Abdullah. 1997. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*. Beirut: Daru Ihya at-Turats al-Araby.
- Al-Basili, Ahmad. *At-Taqyîd al-Kabîr fî Tafsîr Kitâbillâh al-Majîd*. Riyadh: Fakultas Ushuluddin Univeritas Ibnu Su'ud.
- Al-Bayjuri, Ibrahim. 2007. *Tuhfatul Murîd*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Biqo'i, Ibrahim. *Nadzmu ad-Durar fi Tanâsubi al-Ayat wa ash-Shuwar*. Kairo: Daar al-Kutub al-Islami
- Al-Bishri, Ismail. 1968. *Qishas al-Anbiya*. Kairo: Dar at-Ta'lif.
- Al-Fayruz 'Abady, Muhammad . 2005. *Kamus Al-Muhîth*. Beirut: Ar-Risalah.
- Alfiyah, Avif . 2018. *Kajian Kitab Al Kasysyâf Karya Al-Zamakhsyari*, Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir. Vol. 1, No. 1: 56-57.
- Al-Galayini, Mushtafa. 1971. *Jâmi al-Durûs al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Ghomidi, Shaleh. 1998. *Al-Masâ'il al-I'tizaliyyah fi Tafsîr Al-Kasysyâf li Al-Zamakhsyari*. Ha'il: Dar al-Andalus.
- Al-Hamawy, Yaqut. 1993. *Mu'jam al-Udabâ'*. Beirut: Dar al-Garbi al-Islami.

- Al-Hamd, Muhammad. 2005. *Kupas Tuntas Masalah Takdir*. Terjemahan oleh Ahmad Syaikhu. Bogor: Pustaka Ibnu Katsir.
- Al-Iskandary, Ibnu al-Munir. 1896. *Al-Intishaf fi Ma Tadhommanahu al-Kasysyaf*. Beirut: Dar al-Kitab Arobi.
- Aljauziyyah, Muhammad Ibn Qoyyim. 1989. *Tafsir Ibnu Qoyyim*. Beirut: Maktabah al-Hilal.
- Al-Kalbi, Ibnu Juzi. 1996. *At-Tashîl li Ulûmi al-Qurân*. Beirut: Dar al-Arqom.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah. 2008. *Ta'rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîn*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Khazin, Ali. 1995. *Tafsir Al-Khâzin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Mahally, Jalaluddin dan Jalaluddin as-Suyuthi. *Tafsîr al-Jalalayn*. Kairo: Dar al-Hadist.
- Al-Mawardi, Ali. *Tafsir Al-Mâwardi*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Mu'tiq, 'Awwad. 1995. *Al-Mu'tazilah wa Ushûluhum al-Khomsah wa Mawqifu Ahli Sunnah Minhâ*. Riyadh: Maktabah ar-Rasyd.
- Al-Qathan, Ibrahim. *Taysîr at-Tafsîr*, Maktabah Shamilah.
- Al-Qathan, Mana'. 1995. *Mabâhis fî Ulûmil Qur'ân*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qurthubi, Muhammad. 1964. *Tafsîr al-Qurthubi*. Kairo: Dar al-Kutub Mishriyyah.
- Al-Utsaimin, Muhammad. 2000. *Syarh al-Aqîdah al-Wâsithiyyah li Syaikh al-Islâm Ibnu Taymiyyah*. Dammam: Daru Ibnu al-Jauzi.
- Al-Utsaimin, Muhammad. 2004. *Syarh Tsalasati Ushul*. Dar Tsarya.
- Am, Imron. 1991. *Memahami Taqdir Secara Rasional Islami*. Surabaya: PT. Bina Ilmu.
- Analiansyah. 2013. *Peran Akal Dan Kebebasan Bertindak Dalam Filsafat KeTuhanan Mu'tazilah*. Jurnal Substantia. Vol. 15, No. 1: 97-98.
- An-Nasafi, Abdullah. 1998. *Tafsir An-Nasafi*. Beirut: Daar al-Kalim at-Thayyib.
- An-Nawawi, Yahya. 2010. *Hadist Arbain an-Nawawi*, Riyadh: Maktab Dakwah dan Bimbingan Jaliat Rabwah.

- An-Naysaburi, Al-Hasan. 1996. *Gharâib al-Qur'ân wa Raghâib al-Furqân*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Aravik, Havis dan Choiriyah. 2018. *Etika Rasionalisme Versus Etika Voluntarisme; Studi Kritis Mu'tazilah dan Asy'ariyah*. SALAM: Jurnal Sosial & Budaya Syar'i. Vol. 5, No. 1: 15.
- Ar-Razi, Muhammad. 1999. *Mafâtihul Ghâib*. Beirut: Daru Ihya at-Turats al-Araby.
- Asrun Lubis, Ali. 2014. *Studi Tentang Isim Musytaq*. Jurnal Thariqah Ilmiah. Vol. 01, No. 01: 50.
- As-Samarqandy, Nashr. 1993. *Bahrul Ulûm*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- As-Sinqity, Muhammad. 1995. *Adhwa' al-Bayân fî Idhâhi al-Quran bi al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Suyuthi, Abdurrahman. *Ad-Durr an-Mantsûr*. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Suyuthi. 1964. *Bughyatul Wu'ah*. Kairo: Mathba' 'Isa al-Baby al-Halby.
- As-Suyuthi. 1976. *Thabaqât al-Mufassirin*. Abidin: Maktabah Wahbah.
- As-Suyuthi. 2016. *Asbabun Nuzul*. Terjemahan oleh Andi Muhammad Syahrir dan Yasir Maqosid. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- As-Syaukani, Muhammad. *Fathul Qadir*. Beirut: Daar al-Kalim at-Thayyib.
- Asy-Syahrastani, Muhammad. 1992. *Al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Asy-Syathiry, Muhammad. *Durus At-tauhid*. Tarim: Darul Zahabi.
- A-Thabary, Muhammad. 2000. *Jâmi'ul Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah Risalah.
- Athfayyish, Muhammad. 2004. *Taysîr at-Tafsîr*. Oman: Wazarah Turats wa Tsaqofah,.
- At-Thahir, Muhammad. 1984. *At-Tahrir wa at-Tanwir*. Tunisia: Daru Tunsiah.
- A-Zamakhsyari, Mahmud. 1998. *Al-Kasysyâf 'an Haqâiqi al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwili fî al-wujûh al-Ta'wîl*. Riyadh: Maktabah al-Abikat.

- El Harmouzi, Nouh. 2017. *Islam Dan Kebebasan: Argumen Islam Untuk Masyarakat Bebas*. Terjemahan oleh Suryo Waskito. Jakarta: Suara Kebebasan.
- Ermita Zakiyah. 2013. *Aspek Paham Mu'tazilah Dalam Tafsir Al-Kashshaf Tentang Ayat-Ayat Teologi*. Tesis. IAIN Sunan Ampel: Surabaya.
- Fahad, Ikmal. 2013. *Pemikiran Abu Al-Hasan Al-Asy'ari Tentang Asma' Dan Sifat Allah*. Naskah Publikasi. Universitas Muhammadiyah: Surakarta.
- Farida, Umma. 2014. *Membincang Kembali Ahlussunnah Wa Al-Jamaah: Pemaknaan dan Ajarannya dalam Perspektif Mutakallimin*. Jurnal Fikrah. Vol. 2, No. 1: 46.
- Fauzi Aseri, 2008. *Konsep Takdir Dalam Alquran*. Disertasi. Pascasarjana Ilmu Agama Islam. UIN Syarif Hidayatullah: Jakarta.
- Gulen, Fethullah. 2011. *Qadar*. Terjemahan oleh Ibnu Ibrahim Ba'adillah. Jakarta: Republika.
- Haderi, Anang. 2014. *Takdir Dan Kebebasan Menurut Fethullah Gülen*. Teologia. Vol. 25, No. 2: 7.
- Hakim, Husnul. 2013. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*. Depok: Lingkar Studi al-Quran.
- Hamka, *Maturidiyah: Kelahiran Dan Perkembangannya*. Jurnal Hunafa. Vol. 4, No. 3: 258.
- Hasbi, Muhammad. 2015. *Paham Qodariyyah dan Jabariyah pada Pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajo di Kabupaten Bone, Provinsi Sulawesi Selatan*. Jurnal Multikultural & Multireligius. Vol. 14, No. 2: 98.
- Hasyim, Muhammad Syarif. 2005. *Al-Asy'ariyah: Studi tentang Pemikiran al-Baqillani, al-Juwaini, al-Ghazali*. Jurnal Hunafa. Vol. 2 No. 3: 209.
- Hasyim, Umar. 1992. *Memahami Selak-Beluk Takdir*. Solo: CV. Ramadhani.
- Hazuar. 2017. *Al-Dilâlah al-Siyâqiyyah wa Suwaru Tathbîquha Fî Tafsîr Al-Kasyshaf*. Jurnal Bahasa Arab. Vol. 1, No. 1: 30.
- Humaira, Dara dan Khairun Nisa. 2016. *Unsur I'tizali dalam Tafsir Al-Kasyshaf*. Maghza. Vol. 1, No. 1: 32.
- Ibn Faris, Ahmad. 1982. *Mu'jam Mâqyîsi al-Lughoh*. Beirut: Dar al-Jayl.

- Ibnu Adil. *Al-Lubab fi Ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibnu Athiyyah, Abdul Haq. 2001. *Al-Muharrar al-Wajîz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibnu Katsir, Ismail. 1999. *Tafsir Ibnu Katsîr*. Riyadh: Daarun Thaybah.
- Ibnu Mandzur. 1119. *Lisân al-Arab*, Kairo: Dar al-Maarif.
- Ibrahim, Sulaiman. 2011. *Argumen Takdir Perspektif Alquran*. Jakarta: Leks Publishing.
- Ilyas, Hamka. 2015. *Al-Nakiroh wa Al-Ma'rifah*. Jurnal Fakultas Tarbiyyah dan Keguruan UIN Alauddin Makassar. Vol. 3, No. 2: 11.
- Kamaruddin, Wan Zailan. *Aliran Al-Qadariyyah: Perkembangan, Pengaruh Dan Kesannya Di Alam Melayu Dan Khususnya Di Malaysia*. Hal. 6.
- Kementrian Pendidikan dan Budaya. 2016. *KBBI Daring*, diakses dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/takdir>, pada 3 september 2019.
- Khan, Habibullah dan Abdul Wahhab Jaan. 2016. *Ibtikârot al-Allâmah Al-Zamakhsyari fi Ilmi al-Bayân Khilâlu Uslûb as-Su'âl wal Jawâb fi tafsîrihî al-Kasyysâf*. Jurnal Aikita Islamika. Vol. 4 No.2: 223.
- Komite Ulama Al-Azhar. 1995. *Al-Muntakhob fi Tafsîr al-Qur'ân*. Mesir: Kantor Urusan Agama Mesir.
- Ma'luf, Luwis dan Firdinan Tawtal. 1969. *Al-Munjid*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Maskhuroh, Lailatul. 2015. *Pemikiran Aliran Al-Najjariyyah Sebagai Sekte Jabariyyah Moderat*. Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman Urwatul Wutsqo. Vol. 4, No. 2: 91.
- Masturin, 2014. *Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyyah*. Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam. Vol. 8, No. 1: 171.
- Mathar, M. Saleh. 2010. *Al-Qadr Dalam Alquran: Analisis Tematik Terhadap Sejumlah Lafal Al-Qadr Dalam Alquran*. Jurnal Hunafa. Vol. 7, No.1: 71.
- Mu'min, Ma'mun. 2013. *Pandangan Imam Az-Zamakhsyary Tentang Kalam Allah (Al-Qur'an)*. Fikrah. Vol. I, No. 2: 372.
- Mufid, Fathul. 2013. *Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari Dan Almaturidi*. Fikrah. Vol. I, No. 2: 218.

- Muliati, 2017. *Implementasi Hukum Islam Dalam Pemikiran Mu'tazilah*. Jurnal Syari'ah dan Hukum Diktum. Vol. 15, No 2: 222.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Murtiningsih. 2016. *Pengaruh Pola Pikir Jabariyah Dalam Kehidupan Sehari-Hari*. Jurnal JIA. Vol. 17, No. 2: 194.
- Musthafa, Ibrahim dan Ahmad Hasan al-Ziyad. 1972. *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Muthahhari, Murtadha. 1991. *Manusia dan Takdirnya*. Terjemahan oleh Muslim Arbi. Jakarta: Basrie Press.
- Nasution, Nurseri Hasnah. 2013. *Faktor Hidayah Dalam Dakwah*, Jurnal Wardah. Vol. 14, No. 27: 245-246.
- Nawawi, Muhammad. 1996. *Nûr az-Zolâm*. Tarim: Dar al-Hawy.
- Nurdianto, Talqis dan Agus Hidayatullah. 2017. *Kalimat Ismiyyah dan Fi'liyyah Bahasa Arab*. Bantul: Quantum Sinergis Media.
- Nurwahidin, 2009. *Memaknai Kembali Eskatologi Dan Semangat Etos Kerja Islami*. HUMANIKA. Vol. 9 No. 1: 18.
- Pakpahan, Elpianti Sahara. 2017. *Pemikiran Mu'tazilah*. Jurnal Al-Hadi. Vol. 2, No. 2: 415.
- Palindangan, Linus K. 2019. *Tinjauan Filosofis Tentang Hidup, Tujuan Hidup, Kejahatan, Takdir, Dan Perjuangan*. Jurnal Falsafat. Th. 29, No. 319: 27.
- Perhimpunan Bahasa Arab Mesir. 1994. *Mu'jam al-Wajîz*. Mesir: Kementrian Pendidikan Mesir.
- Perhimpunan Bahasa Arab Mesir. 2004. *Mu'jam al-Wasîth*. Mesir: Kementrian Pendidikan Mesir.
- Prabandani, Sri dan Siti Masruroh. 2010. *Pendidikan Agama Islam Untuk SMP Kelas IX*. Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan Kementerian Pendidikan Nasional
- Pusat Bahasa Pendidikan Nasional. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.

- Qalyubi, Syihabuddin. 2003. *Tafsir Al-Qur'an Corak Kebahasaan: Kajian Awal Tentang Tafsir Al-Kasysyâf Karya Al-Zamakhsyariy*. Jurnal Bahasa dan Sastra Arab. Vol. 1, No. 2: 89
- Rahman, Jalaluddin. 1992. *Konsep Perbuatan manusia dalam Alquran*. Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Ridha, Muhammad Rasyid. 1990. *Tafsir Al-Manâr*. Mesir: Hai'ah Mishriyyah 'Ammah.
- Rohidin, 2018. *Mu'tazilah; Sejarah Dan Perkembangannya*. Jurnal El-Ifkar. Vol. 7, No. 2: 7.
- Rusmin, Saifullah dkk. 2017. *Penafsiran-Penafsiran Al-Zamakhsyari Tentang Teologi Dalam Tafsir Al-Kasysyâf*. Jurnal Diskursus Islam. Vol. 5, No. 2: 121.
- Rustina N. 2018. *Konsep Hidayah Dalam Al-Qur'an*, Jurnal Fikratuna. Vol. 9, No. 1: 97.
- Safii, 2014. *Teologi Mu'tazilah: Sebuah Upaya Revitalisasi*. Jurnal Teologia. Vol. 25, No. 25: 2.
- Saladin, Bustami. 2010. *Pro Dan Kontra Penafsiran Al-Zamakhsyari Tentang Teologi Mu'tazilah Dalam Tafsir Al-Kasysyâf*. Al-Ihkam. Vol. 5, No. 1: 5.
- Samad, M. Yunus. 2013. *Pendidikan Islam Dalam Perspektif Aliran Kalam: Qodariyyah, Jabariyah, dan Asy'ariyah..* Jurnal Lentera Pendidikan. Vol. 16 No. 1: 75.
- Shaleh, H. Ilham. 2106. *Fenomena Tafsir Pada Abad Ke VI-VII H*. Jurnal Rihlah. Vol. 5, No. 2: 44.
- Shihab, Quraish. 2007. *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sidik, 2016. *Refleksi Paham Jabariyah dan Qodariyyah*. Rausyan Fikr. Vol. 12 No.2: 275.
- Siola, Muhammad Natsir. 2013. *Menyapa' Kearifan Tuhan Lewat Teropong Filsafat Dan Al-Qur'an*. Jurnal PILAR. Vol. 2, No. 2: 153.
- Solahudin, Muhammad. 2106. *Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Dalam Tafsir Al-Kashshaf*. Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya. Vol. 1, No. 1: 121.

- Sulidar, Ardiansyah dan Yudhi Prabowo. 2017. *Wawasan Tentang Taqdir Dalam Hadis*. At-Tahdis: Journal of Hadith Studies. Vol. 1 No. 2: 3.
- Sumanto, Edi. 2016. *Akal, Wahyu, dan Kasb Manusia Menurut Jabariyah Dan Qodariyyah*. Jurnal Manthiq. Vol. 1, No. 1: 81.
- Susanti, Eri. 2018. *Aliran-Aliran Dalam Pemikiran Kalam*. Jurnal Ad-Dirasah: Jurnal Hasil Pembelajaran Ilmu-ilmu Keislaman. Vol. 1, No. 1: 34.
- Sya'rawi, Mutawalli. 1997. *Tafsir as-Sya'râwi*. Kairo: Dar Akhbar al-Yaum.
- Syadzili, Hasan. 2015. *Teori Atom menurut Asy'ariyyah*. Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam. Vol. 13, No. 2: 256.
- Thalib, Muh. Dahlan. *Takdir Dan Sunnatullah*. Jurnal Jurusan Tarbiyah dan Adab STAIN Parepare: 32.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid. 1997. *Tafsir Al-Wasîth*, Kairo: Daru Nahdhoh Mishr.
- Victor Delvy Tutupary. 2016. *Kebebasan Kehendak (Free Will) David Ray Griffin Dalam Perspektif Filsafat Agama*. Jurnal Filsafat. Vol. 26, No. 1: 138-139.
- Wattimena, Reza A.A . 2003. *Antara Keutamaan Dan Kepantasan Adam Smith Dan Filsafat Stoa*. Jurnal Melintas. Vol. 23, No: 216 .
- Wikimedia Project. 2019. Wikipedia Esiklopedia Bebas, diakses dari <https://ar.wikipedia.org/wiki/الزمخشري>, pada 5 Oktober 2019.
- Wikimedia Project. 2019. Wikipedia Esiklopedia Bebas, diakses dari https://id.wikipedia.org/wiki/Provinsi_Khorasan, pada 5 Oktober 2019.
- Yatim, Badri. 2011. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Zaeny, Ahmad. 2011. *Idiologi Dan Politik Kekuasaan Kaum Mu'tazilah*, Jurnal TAPIs. Vol. 7, No. 13: 108.
- Zaeny, Ahmad. 2015. *Signifikansi Ajaran Mu'tazilah Terhadap Eksistensi Filsafat di Dunia Islam*. Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam. Vol. 9, No. 1: 102.
- Zubair, Achmad Charris. 1994. *Kebebasan Manusia Menurut Konsep Islam*. Jurnal Filsafat. Hal.5.

Zuhri, Amat. 2010. *Kecenderungan Teologi Maturidiyah Samarkand*. Religia. Vol. 13, No. 1: 105.

Zulhelmi, *Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia*. Jurnal JIA. Vol. 14, No. 2: 131.