

***RU'YATULLAH* DALAM AL-QUR'AN**
(Studi Teologis Tafsir *Al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān*)

Oleh:

FATIMAH ZAKIYAH

(17.6.1.111.055)

Dosen Pembimbing:

Dr. Cipta Bakti Gama, M. Ud

Skripsi ini Diajukan Kepada STAI Sadra Untuk memenuhi Syarat
Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

JAKARTA

2024

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI

Disusun Oleh:

Nama : Fatimah Zakiyah

NIM : 17.6.1.111.055

Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Penelitian yang berjudul: ***RU'YATULLAH DALAM AL-QUR'AN (Studi Teologis Tafsir *Al-Mizān fi Tafsiril Qur'an*)***

Telah disetujui oleh dosen Pembimbing Skripsi untuk disidangkan pada sidang skripsi. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 21 Agustus 2024



(Dr. Cipta Bakti Gama, M. Ud)

Dosen Pembimbing

LEMBAR BEBAS PLAGIASI

RU'YATULLAH DALAM AL-QUR'AN

(Studi Teologis Tafsir *Al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān*)

Disusun oleh:

Fatimah Zakiyah

17.6.1.111.055

Dosen Pembimbing:

Dr. Cipta Bakti Gama, M. Ud

Diajukan sebagai persyaratan untuk mendapatkan strata S1 SADRA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

1. Laporan penelitian ini murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa Laporan penelitian ini hasil dari jiplakan atau plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi peraturan yang berlaku di lingkungan STAI Sadra.

Jakarta, 21 Agustus 2024



Fatimah Zakiyah

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

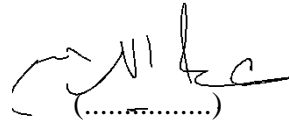
Laporan skripsi ini disusun oleh:

Nama : Fatimah Zakiyah
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
NIM : 17.6.1.111.042
Judul : ***RU'YATULLAH*** DALAM AL-QUR'AN
(Studi Teologis Tafsir *Al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān*)

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

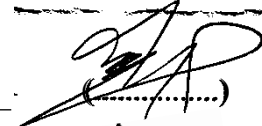
Dr. Cipta Bakti Gama, M.Ud

(Ketua Sidang dan Penguji I) Date: 27/08/2024



Dr. Muhammad Shodiq, MA

(Penguji II) Date: 27/08/2024



Zaenal Abidin, M.Ud

(Penguji III) Date: 27/08/2024



Egi Sukma Baihaqi, S.Ag., M.Hum

(Dosen Pembimbing) Date: 27/08/2024



Basrir Hamdani, P.Hd

(Sekretaris Sidang) Date: 27/08/2024



KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Allāhumma ṣalli ‘alā Muḥammad wa ‘Āli Muḥammad

Segala puji dan syukur atas kehadiran Allah SWT yang menganugerahkan kasih sayang dan anugerah-Nya, yang telah menurunkan kitab suci Al-Qur’an sebagai petunjuk bagi umat manusia. Salawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah SAW dan Ahlulbaitnya yang disucikan sesuci-sucinya, yang telah menuntun umat manusia menuju jalan yang benar atas agama Islam yang dibawa olehnya.

Merupakan sebuah anugerah yang begitu besar bagi peneliti untuk menyelesaikan penelitian ini meskipun dengan berbagai rintangan dan ujian yang peneliti hadapi. Peneliti sangat menyadari bahwa penelitian ini masih mengandung banyak kekurangan karenanya peneliti mengharapkan kritik dan saran dari pembaca sekalian demi proses penyempurnaannya. Penelitian ini tidak akan selesai kecuali atas bantuan pihak-pihak yang senantiasa memberikan semangat, dukungan, doa dan bimbingan tanpa henti. Oleh karena itu, peneliti menyampaikan terima kasih yang terdalam kepada:

1. Prof Dr. Hosein Muttaqi, selaku Direktur Yayasan Hikmat al-Mustafa, yang telah memberikan moril dan materil hingga penulis sampai pada tahap penyelesaian.
2. Dr. Kholid Al-Walid, M.Ag, selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, yang telah memberikan kesempatan dan menyediakan berbagai fasilitas untuk menyelesaikan penelitian ini.
3. Abdullah Beik, M.A, selaku Deputy Hauzah al-Mustafa, yang telah memfasilitasi dan memberi dukungan kepada penulis hingga menyelesaikan laporan skripsi ini.
4. Dr. Muhammad Shodiq, MA selaku ketua prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, yang telah memberikan bimbingan serta arahannya.
2. Dr. Cipta Bakti Gama, M.Ud selaku dosen pembimbing yang telah memberikan bimbingan terbaiknya baik selama proses penulisan penelitian ini hingga selesai.
3. Drs. Endang Sri Rahayu, M.Ud selaku dosen PaWa peneliti atas dukungan dan doa yang senantiasa dipanjatkan untuk kelancaran penyelesaian karya ini

4. Seluruh Civitas Akademika STAI Sadra yang telah banyak memberikan sumbangsih berupa ilmu pengetahuan dan gagasan selama peneliti menempuh pendidikan di STAI Sadra.
5. Ustadz Abdullah Beik, M.A, Ustadz Suprihatin, M.A, Ustadzah Rabiah Ba'ali, M.A, Ustadzah Siti Zinatun, M.A, Ustadzah Musalmah Jamalullail, Lc, selaku orang tua peneliti di lingkungan Hauzah Ilmiah Al-Muṣṭofa Jakarta, terima kasih atas semua doa, bantuan, semangat, bimbingan, saran, waktu untuk diskusi dan senantiasa mengingatkan kami semua untuk segera menyelesaikan karya ini.
6. Semua teman-teman kuliah peneliti yang baik hati mendengarkan setiap keluh kesah peneliti, saling menyemangati dan menjadi teman diskusi selama proses penyelesaian karya ini.

Ucapan terima kasih khusus dan penuh kepada kedua orang tua dan keempat saudara peneliti yang tiada hentinya mengiringi perjalanan penyelesaian karya ini dengan dukungan, doa, semangat dan bantuan-bantuan serupa. Semoga penelitian dapat memberikan manfaat bagi semua kalangan khususnya bagi diri peneliti pribadi. Peneliti senantiasa membuka ruang untuk kritik dan saran yang dapat menyempurnakan penelitian ini.

Jakarta, 17 Agustus 2024

ABSTRAK

Ru'yatullāh telah melahirkan beragam penafsiran ada yang mengatakan bahwa kelak Allah bisa dilihat pun sebaliknya. Penafsiran tersebut biasanya menginterpretasikan keilmuan dari mufasir, dalam hal konsep ini cenderung menginterpretasikan paham ideologi dari muafasir. Untuk itu penelitian ini bertujuan untuk melihat bagaimana penafsiran tokoh yang mewakili shiah dan bagaimana corak teologi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut dari aspek subjektivitas dan objektivitasnya. Dengan jenis penelitian deskriptif analisis. Adapun hasil penelitian ini adalah bahwa penafsiran Thabāthabā'ī menekankan bahwa konsep *Ru'yatullāh* (melihat Allah) harus dipahami sebagai pengalaman spiritual, bukan penglihatan fisik. Berdasarkan penafsiran terhadap QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23, QS. Al-A'raf [7]: 143, dan QS. Al-An'am [6]: 103, Thabāthabā'ī menjelaskan bahwa Allah melampaui batasan fisik dan tidak bisa dilihat dengan mata, melainkan hanya dapat dikenal melalui pengetahuan batin yang mendalam. Ia secara tegas menolak penafsiran antropomorfis dan menegaskan pentingnya *makrifatullah* atau pengetahuan spiritual dalam mengenal Allah. Pendekatan Thabāthabā'ī ini mencerminkan sintesis antara prinsip teologi Shiah dan pemahaman filosofis, serta menggarisbawahi transendensi dan tauhid dalam hubungan manusia dengan Tuhan. Meskipun penafsiran Thabāthabā'ī sangat dipengaruhi oleh ideologinya terdapat sisi objektivitas dalam pendekatannya. Ia menggunakan metodologi yang konsisten, menerapkan prinsip filosofis dan teologis yang mendalam, merujuk pada sumber-sumber tradisional, dan menolak penafsiran yang tidak konsisten dengan prinsip tauhid.

Kata Kunci: *Ru'yatullāh, Corak teologi, Tafsir Al-Mīzān Fī Tafsiril Qur'ān*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	Gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َ	ī = ِ	ū = ُ
Diftong	: ay = َ	aw = َ	

C. *Ta Marbuṭah* (ة)

Ta marbuṭah yang disandarkan pada kata lain (*diiḍafahkan*) ditulis “t”. Contoh lafal معرفة الله ditulis *fi ma’rifatullāh*. *Ta marbuṭah* yang ditautkan dengan kata lain namun tidak dalam posisi *mudaf*, maka ditulis “h”. Contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-Madīnah al-Fāḍilah*.

D. *Shaddah*

Shaddah (tasydid) dalam proses transliterasi dilakukan dengan menggandakan dua huruf. Contoh lafal عقلية ditulis *‘aqliyyah*, فعلية ditulis *fi’liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*. Namun ketika posisi tasydid berada di akhir kata tidak perlu menggandakan huruf melainkan cukup ditulis dengan satu huruf. Contohnya lafal عدو ditulis *‘aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan ال “al”. Namun dalam proses transliterasi kata sandang dibedakan menjadi dua. *Pertama*, apabila kata sandang diikuti oleh huruf *shamsiyyah* maka ditransliterasi sesuai dengan huruf yang bersangkutan yaitu huruf “l” pada “al” digantikan oleh huruf yang mengikuti kata sandang tersebut. Contoh الشمسُ ditulis *‘ash-shamsu’*. *Kedua*, apabila kata

sandang diikuti huruf *al-qamariyyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang disebut di awal dan sesuai dengan bunyinya. Contoh الْقَلَمُ ditulis 'al-qalamu'.

F. Pengecualian Transliterasi

Transliterasi tidak berlaku untuk kata-kata Arab yang telah mengalami penyerapan ke dalam Bahasa Indonesia dan lazim digunakan. Contoh penggunaan "*sunnatullāh*" untuk lafaz سنة الله dan "*Abdurrahman*" untuk عبد الرحمن.

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI.....	i
LEMBAR BEBAS PLAGIASI.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
ABSTRAK.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	v
DAFTAR ISI	vii
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	6
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian.....	7
E. Kajian Pustaka	8
F. Metodologi Penelitian	10
G. Sistematika Penulisan	12
BAB II.....	13
DISKURSUS <i>RU'YATULLAH</i> SECARA UMUM DAN PEMETAAN AYAT	13
A. Konsep <i>Ru'yatullāh</i>	13
1. Pengertian Kebahasaan	13
2. <i>Ru'yatullāh</i> Menurut Ahli Kalam.....	15
3. <i>Ru'yatullāh</i> dalam Hadis-Hadis.....	21
B. Pemetaan Ayat-Ayat <i>Ru'yatullāh</i>	23
C. <i>Ru'yatullāh</i> Dalam Pandangan Mufasir Mazhab Teologi	26
BAB III	32
ṬABĀṬABĀ'Ī DAN TAFSIR <i>AL-MIZĀN</i>	32
A. Profil Ṭabāṭabā'ī.....	32
1. Biografi dan Karya-karyanya	32

2.	Guru-guru Ṭabāṭabā'ī	35
3.	Murid-murid Ṭabāṭabā'ī	35
4.	Model Penafsiran Ṭabāṭabā'ī	35
5.	Pemikiran Teologi Ṭabāṭabā'ī.....	36
B.	KITAB TAFSIR <i>AL-MĪZĀN</i>	56
1.	Latar Belakang Penulisan Kitab.....	56
2.	Metode Tafsir <i>Al-Mizān</i>	57
3.	Corak Penafsiran Tafsir <i>Al-Mizān</i>	59
BAB IV	62
PENAFSIRAN ṬABĀṬABĀ'Ī DAN ANALISIS CORAK		
TEOLOGI DALAM MENAFSIRKAN AYAT-AYAT		
<i>RU'YATULLĀH</i>		
	<i>RU'YATULLĀH</i>	62
A.	Penafsiran Tabatabai Terhadap Ayat-Ayat <i>Ru'yatullāh</i>.....	62
1.	QS. Al-An'am [6]: 103	62
2.	QS. Al-A'raf [7]: 143	64
3.	QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23	68
B.	Analisis Corak Teologi Ṭabāṭabā'ī terhadap Penafsiran <i>Ru'yatullāh</i>	
	dalam Tafsir <i>Al-Mizān</i>.....	70
BAB V	78
KESIMPULAN		
	KESIMPULAN	78
A.	Kesimpulan.....	78
B.	Saran	79

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia selama hidup di dunia membutuhkan pegangan dan pedoman yang dapat menuntun, serta mengarahkan dirinya kepada jalan yang benar dan diridai Allah SWT maka diturunkanlah Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam yang merupakan kumpulan firman-firman Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara malaikat Jibril AS¹. Tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia (QS. al-Baqarah [2]:185), dalam menata dan menjalani kehidupan agar mendapat kebahagiaan di dunia serta di akhirat.²

Kandungan Al-Qur'an yang multi dimensional, tidak hanya menyajikan ajaran-ajaran agama yang berdimensi teologi dan ritual saja, seperti aqidah, ibadah dan akhlak, tetapi juga mengungkapkan pedoman dan arahan kehidupan sosial pragmatis, seperti ekonomi, politik, budaya serta hubungan antar bangsa, akan senantiasa eksis dan konsisten dalam segala perkembangan situasi dan kondisi. Hal ini dikemukakan oleh Harun Nasution, bahwa 86 dari 114 surah Al-Qur'an merupakan surah Makkiah yang umumnya mengandung petunjuk dan penjelasan tentang keimanan, dan 28 surah lainnya merupakan surah Madaniyah yang pada umumnya mengandung petunjuk dan penjelasan tentang hukum dan kemasyarakatan.³

Dengan demikian ayat-ayat Al-Qur'an yang umumnya berisi konsep, prinsip pokok yang belum terjabarkan, aturan-aturan yang masih bersifat umum, masih perlu dijelaskan dan dijabarkan kembali agar dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari atau disebut dengan istilah tafsir.

Al-Qur'an sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interperable*), dan masing-masing mufasir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal dan menetap, bahkan situasi politik yang

¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualis Alquran Kritik terhadap Ulum Alqur'ān*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001), 43.

² Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufur dalam Alquran; Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 4.

³ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), 26-27.

melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seseorang mufasir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun objek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural dan majemuk. Oleh karenanya, memungkinkan untuk munculnya corak-corak penafsiran berciri khas ideologi pemikiran.⁴

Begitu luasnya pembahasan dalam Al-Qur'an terkait konsep dan aturan-aturan yang ada sehingga menimbulkan berbagai macam perbedaan pendapat dan juga penafsiran para mufasir serta pengaruh ideologi masing-masing dalam penafsiran yang ada, salah satunya dalam pembahasan konsep *ru'yatullāh*.

Ru'yatullāh berasal dari dua kata, yaitu "*ru'yah*" yang berarti "melihat" dan "*Allah*" yang merujuk kepada Tuhan. Secara bahasa, kata "*ru'yah*" berarti melihat dengan mata atau hati.⁵ Dalam konteks teologis, *ru'yatullāh* merujuk pada konsep melihat Allah, baik secara fisik maupun spiritual, dan menjadi diskusi penting dalam berbagai tradisi Islam.

Banyak sekali perbedaan dalam pandangan dan juga penafsiran tentangnya. *Ru'yatullāh* merupakan perdebatan kalam yang telah terjadi sejak lama. Dalam masalah ini ada yang sepakat dan percaya bahwa melihat Allah SWT adalah perkara yang memungkinkan, dan akan terjadi pada hari kiamat. Pada saat itu, kaum mukmin akan melihat Allah secara langsung tanpa meniscayakan bahawa Allah berjisim. Adapun sebaliknya yang meyakini bahwa mustahil dapat melihat Allah dengan penglihatan.⁶

Perbedaan konsep mengenai *ru'yatullāh*, atau penglihatan Allah, pun merupakan tema yang signifikan dalam penafsiran Al-Qur'an. Seorang mufasir saat menafsirkan Al-Qur'an tidak akan terlepas dengan adanya corak tafsir. Karena corak tafsir ini menjadi ciri khas seorang mufasir dalam menjelaskan al-Qur'an sesuai dengan spesifikasi keilmuan yang dimilikinya. Selain itu juga corak

⁴ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 60.

⁵ Ahmad bin Nāṣir Muḥammad Ali Ḥamid, *Ru'yatullah wa Taḥqīq al-Kalām Fīhā*, (al-Makkah al-mukarramah: Jāmi'ah Umm al-Qurā', 1991), 15-16.

⁶ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, diterjemahkan Muhammad Jawad, (Jakarta: Nur Al-Huda, 2014) cet. 1, 271-272.

tafsir dapat mengungkapakan latar belakang aliran, keahlian bahkan motif dari ahli tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an. Sehingga, adanya corak tafsir dapat menimbulkan berbagai macam warna yang berkembang menjadi bermacamnya aliran⁷ dengan metode yang berbeda-beda.⁸

Perbedaan interpretasi *ru'yatullāh* biasanya sangat dipengaruhi oleh latar belakang mazhab dari para mufasir. Setiap mazhab membawa perspektif dan pendekatan teologisnya sendiri, yang membentuk bagaimana mereka memahami dan menjelaskan ayat-ayat terkait *ru'yatullāh*.

Contoh, seperti yang sering disebutkan adalah Zāmahshārī dan Fakhrudīn ar-Rāzī sebagai mufasir yang membawa nama dari mazhab teologi Mu'tazilah dan Ahlusunnah. Kedua mufasir tersebut merupakan dua tokoh yang sangat fenomenal di masa klasik yang diketahui bahwa dalam penafsirannya mengenai *ru'yatullāh* dipengaruhi oleh latar belakang mazhabnya masing-masing sehingga penafsiran keduanya terlihat begitu sangat berbeda. Zamakhsharī dalam menafsirkan Q,s Al-Qiyamah [75]: 23.

إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Artinya : (karena) memandang Tuhannya.

Jika dilihat dari penafsiran Zamakhsharī pada ayat di atas, nampak bahwa ia mengesampingkan makna kata "*naẓirah*" (melihat), kata tersebut diartikan dengan "*ar-rajā'*" (menunggu, harapan) yang berarti maknanya "*intāzara ilā ni'matillāh*" (menunggu nikmat Tuhan). Menurut Zamakhsharī pada ayat 23 surat al-Qiyamah bermakna *taqḍīm al-maf'ūl* (mendahulukan objek) sehingga maknanya "*Memandang Tuhannya*" menunjukkan arti pengkhususan. Maka objek penglihatannya khusus "*hanya kepada Allah mereka melihat*". Namun menurutnya pengkhususan makna "*hanya melihat Allah*" adalah sesuatu yang mustahil, karena seluruh makhluk berkumpul di padang *maḥshar* pada saat itu, dan seluruh orang *Mu'min* saat itu melihat Tuhannya. Maka untuk

⁷ Abdul Syakur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an", dalam *El-Furqonia*, (Pamekasan, STIU al-Mujtama', Vol. 01, No.1), 83.

⁸ Ahmad Haromaini, "Al-Qawa'id Fi Al-Tafsi Pijakan Teoritis Penyajian Tafsir," dalam *Jurnal Asy-Syukriyah*, (Tangerang: STAI Asy-Syukriyyah, Vol. 20, No. 1 2019), 56.

memaknai *nāzirah* dengan “melihat” adalah sesuatu yang mustahil. Oleh sebab itu, Zamakhsharī berpendapat bahwa pengkhususan harus dimaknai dengan arti lain yang sesuai dan relevan. Maka makna yang tepat adalah “*ar-rajā*” “menunggu”, “*at-tawwaqu*” “berharap”.⁹

Fakhrudīn ar-Rāzī dalam tafsir *Mafātīḥul Ghayb* ayat tersebut menunjukkan Allah dapat dilihat. Menurutnya kata “*nāzirah*” pada ayat di atas kemungkinan bermakna “menunggu” sebagaimana banyak dari ayat-ayat Al-Qur’an yang mengandung makna “menunggu”, namun makna yang tepat pada ayat di atas adalah “melihat Tuhan dengan mata kepala” karena kata “*nazara*” dibarengi dengan huruf “*īlā*” dan sebelumnya terdapat kata “*wujūh*” maka maknanya menjadi melihat Allah dengan mata kepala.¹⁰

Dengan adanya masalah di atas maka akan relevan apabila tema ini diangkat kembali dengan menggunakan tafsir kontemporer salah satunya ada Ṭabāṭabāī, seorang mufasir dari tradisi Shiah, dikenal dengan karya tafsirnya yang monumental, yaitu Tafsir *al-Mizān*. Kitab tafsirnya bukan saja dijadikan rujukan oleh kalangan Shiah, melainkan kalangan di luar Shiah juga.¹¹ Tidak berlebihan kiranya jika karya ini dikategorikan seperti yang diungkapkan oleh Moojem Momen sebagai karya yang memiliki kualitas lebih baik dibanding karya lainnya dalam bidang yang sama.¹² Tidak jauh berbeda dengan penilaian di atas, Murtaḍa Muṭahhari juga memberikan apresiasi yang sama. Murid Ṭabāṭabāī ini menjustifikasi bahwa tulisan gurunya tersebut sebagai karya terbesar yang pernah ada sepanjang sejarah tafsir al-Qur’an. Lebih dari itu, dalam pandangan sebagian pakar bahwa dibutuhkan waktu sampai 60 hingga 100 tahun sampai orang-orang menyadari kebesaran karya tafsir ini.¹³

Berbagai penelitian tersebut menggambarkan bahwa karya tafsir ini memiliki keunikan dan kekhasan tersendiri jika dilihat dari

⁹ Imām Jārullāh Abī al-Qāsim Muḥammad Ibn ‘Umar bin Aḥmad al-Zamakhshary, *Tafsīr al-Kasshāf ‘an Ḥaqāiqi al-Tanzīl wa ‘Uyūnu al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl* (Bairūt: Dār al-Ma’rifah, 2009), 1162.

¹⁰ Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beirut: Darul Ihya Turats al-Arabi, 1420 H), Jil. 30, 228-229.

¹¹ Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah: Muqaddimah*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2012), xxi.

¹² Moojen Momen, *An Introduction to Syiah Islam: The Histoy of Twelver Shi’ism*, (United States: Yale University Press), 173.

¹³ Abu a-Qasim Razzaqi, “an Introduction to al-Mizān,” dalam *al-Tauhid*, (Vol. III, No. 2,...), 10.

segi metodologisnya. Ṭabāṭabā'ī tidak hanya memakai satu metode saja dalam menafsirkan setiap ayat, tapi juga menggunakan pendekatan teologi filosofis dan sufistik. Kedua pendekatan ini kemudian didasarkan pada analisis bahasa dan sandaran *riwa'i* (berbagai riwayat hadis ataupun pendapat ulama). Metode Ṭabāṭhabā'ī berbeda dengan metode yang dipergunakan oleh penafsir sebelumnya. Para pendahulu Ṭabāṭabā'ī lebih sering mendasarkan penafsiran mereka pra konsepsi dan teori-teori yang telah ada. Akibatnya, penafsiran sebuah ayat lebih menonjolkan pemikiran penafsirnya dengan teori-teori yang ada daripada maksud ayat tersebut. Dalam ungkapan lain, ayat lebih banyak dibicarakan ketimbang membicarakan dirinya sendiri. Hal ini bisa dilihat dan dicermati dalam komentar Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat-ayat yang memiliki kaitan dengan mistik dalam Islam.¹⁴ Maka ketika kita membaca penafsiran Tafsir *Al-Mizān* karya Ṭabāṭabā'ī ini, dapat ditemukan bahwasannya aliran tafsir tersebut sangat kental dengan nuansa teologinya, atau dengan kata lain corak penafsiran *Al-Mizān* ini adalah corak teologi atau disebut juga corak falsafi. Tentunya tafsir *al-Mizān* juga tidak hanya dikenal sebagai tafsir yang bercorak teologi saja tetapi terdapat corak-corak lain diantaranya terdapat corak 'ilmi, kalami, sufi, akhlaqi, adabi ijtima'i.¹⁵

Dalam tafsir ini, Ṭabāṭabā'ī menyajikan pandangan teologis yang mendalam mengenai berbagai konsep, termasuk *ru'yatullāh*. Penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *ru'yatullāh* perlu dikaji secara mendalam untuk memahami kontribusi dan keunikan tafsirannya. Penting untuk menganalisis bagaimana Ṭabāṭabā'ī mengartikan ayat-ayat terkait *ru'yatullāh*, seperti yang terdapat dalam Al-A'raf [7]: 134, dan Al-An'am [6]: 103¹⁶, Al-Qiyamah [75]: 22-23. Penafsiran ini mencerminkan tidak hanya pemahaman teks Al-Qur'an tetapi juga posisi teologis Shiah mengenai sifat Allah dan hubungan antara manusia dan Tuhan.

Penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat *ru'yatullāh* tidak diartikan sebagai penglihatan fisik dengan mata di akhirat tetapi diartikan

¹⁴ Yusno Abdullah Otta, "Dimensi-dimensi Mistik Tafsir al-Mizān", dalam *Potret Pemikiran*, (Vol.19, No.2, 2015), 2.

¹⁵ Fatimah Isti Karimah, "Manhaj Tafsir al-Mizān Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭabā'ī", dalam *Jurnal Iman dan spritual*, (Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, Vol. 2, No.1, 2022), 30.

¹⁶ Ilyas Kulantari, *Dalil Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, (Qum: Darul Kitab Al-Islami), 47.

sebagai penglihatan hati yang dipenuhi keimanan dan pengetahuan yang mendalam tentang Allah. Di sini Ṭabāṭabāī pun menolak takwilnya dari Zamakhsharī yang mengalihkan makna “*nazar*” dengan menunggu.¹⁷

Dengan beberapa permasalahan yang ditemukan di atas, peneliti melihat sangat penting untuk menjelaskan kembali makna *Ru'yatullāh* dari contoh mufasir kontemporer Ṭabāṭabāī yang memiliki interpretasi yang berbeda dengan keunikan penafsiran yang dimilikinya dan nuansa teologi yang melatarbelakangi. Untuk menjelaskannya, yaitu dengan melacak ayat-ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan *Ru'yatullāh*, demikian juga hadis-hadis yang berfungsi sebagai penjelas dari ayat-ayat Al-Qur'an dan bagaimana Ṭabāṭabāī dalam menafsirkan ayat-ayat tentang *Ru'yatullāh* tersebut. Maka peneliti mengangkat tema “***RU'YATULLAH DALAM AL-QUR'AN (Studi Teologis Tafsir Al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān)***”

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pemaparan masalah pada latar belakang, maka terdapat beberapa permasalahan yang dapat teridentifikasi, antara lain:

- a. Bagaimana Al-Qur'an dapat dipahami?
- b. Apa sebab lahirnya hasil penafsiran yang berbeda?
- c. Bagaimana penafsiran Ṭabāṭabāī terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* dalam Tafsir *al-Mizān*?
- d. Bagaimana corak teologi penafsiran Ṭabāṭabāī terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* dalam Tafsir *al-Mizān*?
- e. Apa perbedaan penafsiran Ṭabāṭabāī tentang *ru'yatullāh* dibandingkan dengan mufasir dari aliran teologi lain, khususnya Mu'tazilah?
- f. Bagaimana pendekatan filosofis dan rasional Ṭabāṭabāī memengaruhi penafsirannya terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh*?

2. Batasan Masalah

Penelitian ini berfokus pada penafsiran Ṭabāṭabāī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *ru'yatullāh*, yaitu melihat Tuhan. Ayat-ayat yang membahas *ru'yatullāh* cukup banyak tersebar dalam

¹⁷Sayyid Muhammad Husain Ṭabāṭabāī, *Al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān*, (Qahirah: Darul Ma'arif, 2007), Jil. 20, 45.

Al-Qur'an, seperti QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23, QS. Al-A'raf [7]: 143, QS. Al-An'am [6]: 103, QS. Al-Baqarah [2]: 255, dan QS. Al-Furqan [25]: 21. Setiap ayat ini memiliki konteks dan makna yang berbeda, yang menjadi dasar perdebatan di kalangan para mufasir mengenai apakah manusia dapat melihat Tuhan secara langsung.

Namun, penelitian ini membatasi kajian pada tiga ayat utama, yaitu QS. Al-A'raf [7]: 143, dan QS. Al-An'am [6]: 103 QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23. Pemilihan ketiga ayat ini didasarkan pada relevansi dan kedalaman diskusi dalam tafsir *al-Mizān* mengenai *ru'yatullāh*, serta bagaimana corak teologi Ṭabāṭabā'ī dalam penafsiran konsep tersebut. Ketiga ayat ini secara khusus dipilih karena mereka secara eksplisit membahas atau dihubungkan dengan tema *ru'yatullāh* dalam diskusi tafsir, sehingga dapat memberikan gambaran yang komprehensif tentang pendekatan Ṭabāṭabā'ī dalam penafsiran Al-Qur'an terkait konsep ini.

3. Rumusan Masalah

- a. Bagaimana Ṭabāṭabā'ī penafsiran ayat-ayat *ru'yatullāh* dalam Tafsir *al-Mizān*?
- b. Bagaimana corak teologi penafsiran Ṭabāṭabā'ī dalam Tafsir *al-Mizān*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas tujuan penelitian ini antara lain:

- a. Untuk mengetahui bagaimana Ṭabāṭabā'ī penafsiran ayat-ayat *ru'yatullāh* dalam Tafsir *al-Mizān*.
- b. Untuk mengetahui bagaimana corak teologi Shiah penafsiran Ṭabāṭabā'ī dalam Tafsir *al-Mizān*.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini mempunyai manfaat yang dapat diklasifikasikan pada dua signifikansi, yaitu aspek praktis yang bersifat fungsional dan aspek teoritis yang bersifat keilmuan.

1. Pertama aspek secara teori, penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam menambah khazanah kepustakaan dalam kajian tafsir yang khususnya pada penafsiran *al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān* terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* serta corak teologinya.
2. Kedua praktis, penelitian ini dapat menjadi inspirasi dan juga referensi bagi peminat kajian tafsir, sarjana studi keislaman

yang melakukan penelitian pada bidang tafsir atau yang berkaitan dengannya.

E. Kajian Pustaka

Kajian kepustakaan pada umumnya dilakukan untuk mendapatkan gambaran tentang hubungan topik penelitian yang akan diajukan dengan penelitian sejenis yang pernah dilakukan oleh peneliti sebelumnya sehingga tidak terjadi pengulangan yang tidak perlu.¹⁸ Adapun penelusuran yang sudah penulis telusuri yaitu sebagai berikut:

Pertama, “*Syab Amrad: Konsep Ru’yatullāh dalam Kitab Sir Al-Asrār karya Syaikh Abdul Qādir Jaclani*” yang ditulis oleh Muhammad Yusuf Arief dari Universitas Islam Negeri Antasari Banjarsari. Temuan dari penelitian ini menyimpulkan kejelasan makna *syâb amrad* sebagai sebuah indikator dari puncak perjalanan ruhani yang bisa dijelaskan oleh para kekasih Allah. Setiap individu yang sungguh-sungguh dan berserah kepada Allah dalam mengikuti proses ini pasti akan mengalami pengalaman spiritual tentang *syâb amrad* secara pribadi. Selain itu, penelitian ini menjelaskan bagaimana cara mencapai pengalaman *syâb amrad* atau yang disebut oleh Shekh sebagai gambaran *tifl al-ma’âni* secara khusus. Tesis ini, fokus pada penggalian makna *syab amrad* dalam pandangan *ru’yatullāh* dalam kitab *sirr âl-asrâr*, karya syekh ‘abdu al-qādir al-jailāni. Berbeda dengan penelitian ini, yang akan mendalami penafsiran Ṭabāṭabā’ī dalam tafsir *al-mīzan* serta bagaimana corak teologinya dalam penafsiran ayat-ayat *ru’yatullāh*.¹⁹

Kedua, “*Ru’yatullāh dalam pandangan Mufasssīr*” yang ditulis oleh Ismatul Khaira dari Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Darussalam Aceh. Dalam tulisannya, dia menyimpulkan bahwa pertama, Nabi Musa dan Rasulullah tidak dapat melihat Allah dengan mata mereka di dunia. Menurutnya, meskipun dalam pemahaman *Arif billāh*, seseorang bisa mengalami pengalaman spiritual di dunia dengan *bāshirah*, tapi *ru’yatullāh* hakiki hanya akan terjadi bagi orang beriman setelah mereka masuk surga. Kedua, didapati perbedaan dalam penafsiran tafsir *Al-Qur’anul Aẓim* dan

¹⁸ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 135.

¹⁹ Muhammad Yusuf Arief, Tesis, “*Syab Amrad: Konsep Ru’yatullāh dalam Kitab Sir Al-Asrār karya Syaikh Abdul Qādir Jaclani*” (Banjarmasin: Universitas Islam Negeri Antasari, 2023).

Al-munir yang memiliki pendapat hampir sama dengan tafsir Al-Misbah tidak menjelaskan *ru'yatullāh* dengan mata langsung di akhirat, namun lebih menekankan pada penerimaan balasan atas amal perbuatan manusia. Skripsi ini, lebih cenderung pada penggalan makna konsep *ru'yatullāh* menurut perspektif para mufassir dan menyebutkan beberapa tafsir secara umum. Berbeda dengan penelitian ini yang akan mendalami tentang penafsiran Ṭabāṭabā'ī serta bagaimana corak teologinya dalam menafsirkan ayat-ayat *ru'yatullāh*.²⁰

Ketiga, Penelitian Deki Riddho Adi Anggara yang berjudul “*Ru'yatullāh* Perspektif Mu'tazilah Dan Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jamā'ah (Studi Komparatif Tafsir *Al-Kasshāf* Karya Zamakhsharī Dan *Mafātīḥul Ghayb* Karya Fakhrudīn ar-Rāzī)”. Tesis ini mengidentifikasi perbedaan dan persamaan dalam tafsir ayat *Ru'yatullāh* antara Mu'tazilah dan Ahlusunnah. Zamakhsharī, mewakili Mu'tazilah, berpendapat bahwa melihat Allah tidak mungkin terjadi, baik di dunia maupun akhirat, menggunakan metode yang ringkas dan langsung. Sebaliknya, Fakhrudin ar-Rāzī dari Ahlusunnah meyakini bahwa melihat Allah akan terjadi di akhirat dan menggunakan metode penafsiran yang lebih panjang dan terperinci. Meski berbeda dalam pandangan dan metode, keduanya berbagi pendekatan subjektif dalam menafsirkan ayat untuk mendukung keyakinan agama mereka. Penelitian ini membandingkan tafsir Mu'tazilah dan Ahlusunnah. Berbeda dengan penelitian ini dimana peneliti lebih memfokuskan pada penafsiran Ṭabāṭabā'ī dan bagaimana corak teologi dalam menafsirkan ayat-ayat *ru'yatullāh*.²¹

Keempat, penelitian M. Kamalul Fikri berjudul *Ru'yatullāh* menurut Al-Bayḍāwī dalam *Anwār at-Tanzīl wa asrār at-tawīl* mengungkapkan bahwa Al-Bayḍāwī tidak membatasi tafsir *Ru'yatullāh* pada makna literal. Meskipun penafsirannya menunjukkan nuansa teologi, ia tidak memaksakan interpretasi yang jauh dari teks. Al-Bayḍāwī menggunakan kaidah bahasa untuk mengungkap makna mendalam dari ayat, meskipun tampaknya menolak *Ru'yatullāh* secara literal. Pendekatannya dipengaruhi oleh

²⁰ Ismatul Khaira dari Universitas, Skripsi, “*Ru'yatullāh dalam pandangan Mufassir*”, (Aceh: Islam Negeri Ar-Raniry Darussalam, 2019).

²¹ Deki Riddho Adi Anggara, “*Ru'yatullāh Perspektif Mu'tazilah Dan Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jamā'ah (Studi Komparatif Tafsir Al-Kasshāf Karya Al-Zamakhshary Dan Mafātīḥ Al-Ghayb Karya Al-Rāzī)*”, Tesis, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018).

keyakinan Asha'riyah dan prinsip *i'jaz* serta kalam *nafsi* yang mengutamakan makna mendalam dari *lafzi*. Berbeda dengan penelitian ini dimana peneliti lebih memfokuskan pada penafsiran Ṭabāṭabā'i dan bagaimana corak teologi dalam menafsirkan ayat-ayat *ru'yatullāh*.²²

Kelima, Kelima, Liqa Allah Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Jailani Dan Tafsir Al-Kashshaf. Sebuah penelitian dalam bentuk tesis yang ditulis oleh Rangga Oshi Kurniawan seorang Mahasiswa dari Universitas Negeri Islam Sunan Gunung Djati Bandung. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan tentang pengertian *liqa Allah* menurut 'Abdul Qadir dan al-Zamakhsharī, kemudian persamaan dan perbedaan penafsirannya. Keduanya saling bertolak belakang mengenai kemungkinan manusia bertemu dengan Allah. Menurut 'Abdul Qadir, manusia dapat bertemu dengan Allah di dunia maupun di akhirat dengan syarat hati yang suci sehingga terbuka tabir hijab yang menutupi dirinya dengan Allah. Namun bagi Zamakhsharī manusia tidak bisa bertemu dengan Allah karena Allah adalah sang pencipta yang berbeda dengan makhluknya. Perbedaannya adalah menurut Zamakhsharī, *liqa Allah* yang tertulis dalam al-Qur'an maksudnya adalah pertemuan dengan kematian. Atau ajal seseorang apakah meninggal dalam keadaan baik (*ḥusnul khatimah*) atau buruk (*su'ul khatimah*). Berbeda dengan penelitian tersebut, peneliti akan focus pada bagaimana penafsiran Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat *ru'yatullāh* dan bagaimana corak teologinya saat menafsirkan ayat-ayat *ru'yatullāh*.²³

F. Metodologi Penelitian

Metode adalah rangkaian cara yang tersistem biasanya digunakan untuk memudahkan melaksanakan suatu pekerjaan supaya bisa tercapai sesuai tujuan yang ditentukan atau diharapkan.²⁴ Metode dalam pandangan Ali Shariati yang di kutip dari Mulyadi Kartanegara menjelaskan metode adalah sesuatu yang sangat penting karena metode merupakan sistem atau cara tertentu

²² M. Kamalul Fikri, "*Ru'yatullah* menurut Al-Baidawi dalam *Anwār at-Tanzīl wa asrār at-tawīl*", Tesis, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022).

²³ Rangga Oshi Kurniawan, *Liqa Allah Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Jailani Dan Tafsir Al-Kashshaf*. tesis, (Bandung: Universitas Negeri Islam Sunan Gunung Djati, 2018)

²⁴ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, <https://kbbi.web.id/metode>, diakses pada 08 Juli 2024.

untuk memahami dan menghasilkan pengetahuan, teori dan bahkan keyakinan atau keimanan.²⁵

1. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis adalah metode yang dilakukan bukan terbatas pada penjelasan tema terkait saja, akan tetapi melakukan analisis terhadap tema yang dikaji agar mendapatkan pandangan baru yang lebih dalam dan komprehensif.²⁶

2. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini, digunakan pendekatan penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah suatu metode penelitian yang menghasilkan data deskriptif dalam bentuk kata-kata, baik secara lisan maupun tertulis, serta perilaku yang dapat diamati dari individu yang menjadi fokus penelitian.

3. Data dan sumber data

Dalam penelitian ini data dan sumber terbagi menjadi dua bentuk, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah data atau informasi yang berasal secara langsung dari sumber asli atau pertama, sumber original dari karya tokoh yang sedang dikaji. Sedangkan data sekunder ialah data-data atau buku-buku yang menjelaskan pemikiran tokoh tersebut yang merupakan hasil penelitian orang lain yang terkait dengan objek kajian ini dimana literatur tersebut dapat digunakan untuk menganalisis mengenai persoalan yang sedang dibahas.²⁷

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*lybrary research*) yaitu di mana penelitian dilakukan dengan menggunakan berbagai sumber literatur seperti buku, catatan, dan laporan hasil penelitian sebelumnya.²⁸ Langkah pengumpulan data yang dimaksud adalah peneliti akan mengkaji bahan-bahan penelitian yang berasal dari sumber primer, lalu menggunakan data-data yang berasal dari sumber sekunder untuk dijadikan bahan

²⁵ Mulyadi Kartanegara, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), 109.

²⁶ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, (Yogyakarta : Idea Press, 2017), 62-63.

²⁷ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, 52.

²⁸ M.Iqbal, *Pokok-pokok materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), 11.

tambahan dalam mengkaji, menganalisis dan memperdalam tema yang dibahas dalam penelitian ini.

G. Sistematika Penulisan

Dalam memudahkan pembaca melihat alur besar dan gambaran penelitian ini disusun sistematika sebagai berikut:

Bab I, pada bab ini diuraikan tentang pendahuluan yang mencakup latar belakang, permasalahan (identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah), tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian terakhir sistematika penulisan. Semua bagian tersebut akan dikaji dan dianalisis dengan tujuan mendapatkan kesimpulan pembahasan.

Bab II, pada bab ini peneliti menjelaskan diskursus *ru'yatullāh* secara umum dan pemetaan ayat-ayat *ru'yatullāh*.

Bab III, pada bab ini peneliti mendeskripsikan profil mufassir serta tafsirnya, termasuk latar belakang teologi yang mempengaruhi penafsiran mereka.

Bab IV, pada bab ini peneliti akan menganalisis penafsiran Tabaṭabāī terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* dan menganalisis corak teologinya dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut.

Bab V, ialah penutup. Bab ini merupakan penutup yang meliputi kesimpulan hasil penelitian dan saran.

BAB II

DISKURSUS *RU'YATULLAH* SECARA UMUM DAN PEMETAAN AYAT

Dalam kajian teologis Islam, konsep *ru'yatullāh* atau melihat Allah merupakan salah satu topik yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama dan teolog. Pembahasan ini tidak hanya mencakup aspek-aspek teoretis mengenai sifat-sifat Allah, tetapi juga menyentuh pengalaman spiritual dan eskatologis yang dijanjikan dalam kehidupan setelah mati. Al-Qur'an dan hadis menjadi sumber utama dalam mendefinisikan serta membahas kemungkinan dan makna dari *ru'yatullāh*. Oleh karena itu, penting untuk memahami bagaimana konsep ini diperlakukan dalam berbagai interpretasi tekstual dan teologis, serta implikasinya bagi pemahaman umat Islam tentang Tuhan dan akhirat.

A. Konsep *Ru'yatullāh*

1. Pengertian Kebahasaan

Ru'yatullāh berasal dari dua kata, yaitu "*ru'yah*" yang berarti "melihat" dan "*Allah*" yang merujuk kepada Tuhan. Secara bahasa, kata "*ru'yah*" berarti melihat dengan mata atau hati. Dalam konteks teologis, *ru'yatullāh* merujuk pada konsep melihat Allah, baik secara fisik maupun spiritual, dan menjadi diskusi penting dalam berbagai tradisi Islam.¹

Pengertian *ru'yah* secara bahasa adalah "*an-naẓara bi al-'ayni aw bi al-qalb*" (melihat dengan mata atau dengan hati). Melihat dalam bahasa Arab diungkapkan dengan kata *ar-ru'yah* (الرؤية). Kata *ru'yah* sendiri merupakan bentuk masdar dari *ra-ā*, *ya-rā*, *ru'yatan wa ra'yan*, *wa rā-atan*, *wa ra'yatan*, *wa ri'yānan* yang berarti melihat dengan mata dan melihat dengan hati.²

Lebih lanjut Ibnu Faris mendefinisikan *ru'yah*: asal dari kata "*ra'a*", "*al-ra'*", "*al-hamzah*", dan "*al-yā'*", yang berarti menunjukkan arti melihat, penglihatan dengan mata atau pandangan.³ Dalam

¹ Aḥmad bin Nāṣir Muḥammad Āli Ḥamid, *Ru'yatullah wa Taḥqīq al-Kalām Fīhā* (al-Makkah al-mukarramah: Jāmi'ah Umm al-Qurā', 1991), 15-16

² Al-Thahir Ahmad Al-Zawi, *Tartib Al-Qamus al-Muḥith* (Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1996), Jil. 2, 280.

³ M. Hanif Rahman (2023), *Tafsir Surat At-Takatsur Ayat 5-6: Penjelasan Mudah tentang Ilmu Yaqin, Ainul Yaqin dan Haqqul Yaqin*, Nu Online, diakses

kitab "*Lisanul 'Arab*" disebutkan bahwa kata *ar-ru'yah* bisa bermakna melihat dengan mata kepala apabila menggunakan satu objek (مفعول) dan bermakna pengetahuan jika memiliki dua objek (مفعولان).

Ru'yah, menurut Ibnu Qayyim, didefinisikan sebagai wujud yang berkaitan dengan sesuatu yang ada. Dengan melihat sesuatu dari arah yang berhadapan, *ru'yah* memiliki makna bahwa sesuatu yang paling berhak untuk dilihat. Pada dasarnya, kata *ru'yah* digunakan melalui panca indera, seperti firman Allah dalam surat At-Takatsur [102]: 6-7.

(٧) ثُمَّ لَنَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (٦) لَنَرُونَ الْجَحِيمَ

*Artinya, "Pasti kamu benar-benar akan melihat (neraka) Jahim. Kemudian, kamu pasti benar-benar akan melihatnya dengan ainul yaqin."*⁴

Ru'yatullāh secara harfiah berarti "melihat Allah" dan merupakan konsep yang membahas apakah manusia dapat melihat Allah, baik di dunia ini maupun di akhirat. Pengertian ini mencakup diskusi tentang apakah penglihatan ini bersifat fisik (melihat dengan mata) atau metafisik (melihat dengan hati atau jiwa), serta bagaimana konsep ini dipahami dan dijelaskan oleh para ulama dan teolog dalam berbagai tradisi Islam.⁵ Dalam konteks teologis Islam, *Ru'yatullāh* adalah salah satu topik yang paling diperdebatkan, karena menyangkut sifat-sifat Allah yang tidak berwujud dan transenden. Dalam pemahaman Islam, Allah tidak memiliki bentuk fisik, sehingga pertanyaan tentang apakah Allah bisa dilihat menimbulkan berbagai interpretasi teologis.

Berdasarkan pengertian di atas, bisa disimpulkan bahwa kata *ar-ru'yah* mengandung dua pengertian, pertama melihat dengan mata kepala dan yang kedua melihat dengan pengetahuan atau mata hati. Sementara *ru'yatullāh* secara bahasa berarti "melihat Allah," yang mencakup melihat dengan mata fisik atau hati, dan dalam konteks teologis, konsep ini membahas

melalui <https://islam.nu.or.id/tafsir/tafsir-surat-at-takatsur-ayat-5-7-penjelasan-mudah-tentang-ilmul-yaqin-ainul-yaqin-dan-haqul-yaqin-gAJAr>.

⁵ Ita Nurul Fauziah, *Melihat Allah dalam Pandangan Seorang Mu'tazili: Al'Qadi 'Abd Al'Jabbar*, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2018), 4.

kemungkinan manusia melihat Allah, baik secara fisik maupun spiritual.

2. *Ru'yatullah* Menurut Ahli Kalam

Secara historis, umat Islam telah terbagi-bagi menjadi sejumlah aliran teologi. Aliran-aliran teologi ini muncul ketika Nabi Muhammad SAW telah wafat. Jadi, aliran ini belum muncul ke permukaan pada priode kenabian, kendati pun benih-benihnya mulai tampak secara samar-samar. Perpecahan ini tidak terjadi pada priode kenabian karena ketika itu Nabi Muhammad berfungsi sebagai *hakim* atau pemutus segala perkara. Sehingga ketika sebuah permasalahan baik permasalahan teologi maupun hukum, maka umat Islam dapat menanyakan langsung kepada nabi, dan jawaban atas pertanyaan itu pun segera diperoleh dan diyakini.

Perpecahan umat Islam di berbagai bidang terutama teologi semakin terlihat ketika khalifah 'Ali bin Ali Ṭalib menduduki jabatan khalifah. Ketika sepupu dan menantu nabi Muhammad SAW, yakni Ali bin Abi Ṭalib menjabat sebagai khalifah, pemimpin umat Islam, beliau dihadapkan kepada sejumlah persoalan, terutama pemberontakan sejumlah sahabat kepadanya. Tak pelak, sejumlah peperangan antar sesama umat Islam pun terjadi, antara lain adalah perang Ṣiffin. Perang ini terjadi antara khalifah 'Ali bin Abi Ṭalib dengan gubernur Damaskus, yakni Mu'awiyah bin Abi Sofyan. Sejumlah persoalan internal menjadi faktor pemicu lahirnya perang ini. Namun yang jelas, setelah perang ini berakhir, kondisi umat Islam ditandai oleh lahirnya banyak aliran. Dalam perkembangannya, aliran-aliran teologi dalam Islam antara lain adalah Khawarij, Shi'ah, Murji'ah, Qadariyah, Jabbariyah, Mu'tazilah, Ash'ariyah, Maturidiyah, dan lain sebagainya. Tak hanya sebatas itu, masing-masing aliran tersebut terpecah pula menjadi sejumlah sekte-sekte yang jumlahnya bisa sangat banyak.

Salah satu masalah ilmu kalam sebagai bahan kajian para *Mutakallim* adalah masalah *Ru'yatullāh*. Sebagaimana diketahui bahwa umat Islam terpecah menjadi sejumlah aliran teologi. Dalam kasus *ru'yatullāh*, masing-masing aliran teologi ini memiliki pandangan yang berbeda-beda.

Secara umum dapat dikatakan bahwa pandangan aliran-aliran Kalam tentang *Ru'yatullāh* terbagi atas dua kelompok.

Pertama. Sekelompok aliran yang berpendapat bahwa Allah SWT dapat dilihat. Mengenai alat yang digunakan, sebagian pendapat menyatakan bahwa Allah SWT dapat dilihat dengan mata. Sementara sebagian lain mengungkapkan bahwa Allah SWT hanya bisa dilihat dengan hati. Mengenai tempatnya, sebagian menyatakan bahwa Allah SWT dapat dilihat di dunia dan di akhirat sekaligus. Sementara sebagian lain berpendapat bahwa Allah SWT hanya dapat di lihat di akhirat saja. Kelompok-kelompok ini adalah sebagai berikut:

- a. **Kaum Shi'ah Rafiqah.** Pandangan mereka tentang *ru'yatullāh* berkaitan erat dengan pandangan mereka tentang apakah Allah SWT boleh menampakkan diri-Nya. Sebagian mereka menyatakan bahwa Allah SWT tidak boleh menampakkan diri-Nya ketika Dia menghendaki sesuatu, kecuali jika Dia menghendaki sesuatu yang kemudian tidak menjadikannya, maka Dia boleh menampakkan diri-Nya. Sebagian lain menyatakan bahwa Allah SWT boleh menampakkan diri-Nya dalam sesuatu yang diketahui-Nya, baik yang akan terjadi atau pun tidak. Begitu pun Allah SWT boleh menampakkan diri-Nya dalam sesuatu, baik yang diperlihatkan kepada hamba-Nya atau pun tidak. Sementara sebagian lagi menyatakan bahwa Allah SWT tidak boleh menampakkan diri-Nya. Mereka pun menolak anggapan-anggapan seperti di atas, karena Allah SWT itu Mahatinggi dan Mahasuci dari anggapan begitu.⁶ Berdasarkan ketiga pernyataan mereka tersebut, tampak bahwa sebagian kalangan Shi'ah Rafiqah meyakini bahwa Allah SWT dapat dilihat oleh Allah SWT, sementara sebagian lagi berpandangan sebaliknya. Kesimpulan ini diperoleh karena sebagian mereka meyakini bahwa Allah SWT boleh menampakkan diri-Nya kepada hambanya. Karena Allah SWT boleh menampakkan diri-Nya kepada para hamba-Nya, maka jelas bahwa manusia dapat melihat-Nya sebagai konsekuensi dari penampakan-Nya kepada para hambanya tersebut.

⁶ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, Juz 1, (Beirut: Dar Ihya' al Turats al 'Araby, tt), 99-100.

- b. **Sebagian pemuka Murji'ah.** Mereka menyatakan bahwa Allah SWT dapat dilihat oleh manusia melalui penglihatan matanya di akhirat kelak.⁷
- c. **Aliran Dirariyah.** Bagi pengikut aliran ini, manusia dapat melihat Allah SWT di akhirat kelak. Karena pada saat itu, Allah SWT akan menciptakan indera keenam bagi orang-orang beriman agar mereka dapat melihat-Nya.⁸
- d. **Sekelompok ahli ibadah.** Pada masa Klasik, sekelompok ahli ibadah berpandangan bahwa manusia dapat melihat Allah SWT di dunia ini, sesuai dengan kadar perbuatan seseorang. Jika seseorang memiliki banyak perbuatan baik, maka orang tersebut bisa melihat-Nya dengan baik. Sebaliknya, jika orang tersebut memiliki perbuatan tidak baik, maka orang tersebut tidak akan dapat melihat Allah SWT dengan baik pula.⁹
- e. **Kalangan ahli hadis tentang *ru'yatullāh* ini.** Bagi kalangan ahli hadis, seorang mukmin niscaya dapat melihat Allah SWT dengan penglihatannya di hari kiamat kelak, sebagaimana melihat bulan di malam purnama. Sebaliknya, orang-orang kafir tidak akan dapat melihat-Nya karena terhalang oleh kekafirannya. Hal ini sebagaimana firman-Nya: “*Sekali-kali tidaklah begitu, bahkan sebenarnya mereka pada hari kiamat itu terhalang dari melihat Tuhannya.* (Q.S. Al-Muthaffifin [83]: 15). Selain itu, mereka beralasan bahwa menurut kisah al-Qur'an bahwa Nabi Musa as pun meminta kepada Allah SWT agar menampakkan diri-Nya, kemudian Dia mengabulkan permintaannya tersebut, sehingga menampakkan diri-Nya di atas gunung dan seketika itu nabi Musa as pun pingsang. Berdasarkan cerita ini, para ahli hadis menganggap bahwa Allah SWT tidak bisa dilihat dengan penglihatan di dunia ini, tetapi hanya bisa dilihat di hari akhirat semata.¹⁰

⁷ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 218.

⁸ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 355.

⁹ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 361.

¹⁰ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 367-368.

- f. **Aliran Mujassimah.** Kelompok Mujassimah meyakini bahwa Allah SWT dapat dilihat oleh manusia melalui indera matanya, baik di dunia maupun di akhirat kelak.¹¹
- g. **Aliran Mushabbihah.** Menurut aliran ini, manusia dapat melihat Tuhan di dunia ini. Tuhan pun dapat ditemui oleh manusia, dan Tuhan dapat menemui manusia di dunia ini.¹²
- h. **Aliran Bakriyyah.** Kelompok Bakriyyah meyakini bahwa Allah SWT akan menciptakan suatu bentuk tertentu atas diri-Nya, sehingga dengan bentuk itu Dia pun akan dapat terlihat, bahkan Dia dapat berbicara langsung dengan manusia.¹³
- i. **Husein an-Najar.** An-Najar berpandangan bahwa Allah SWT akan menjadikan mata pada hati, sehingga terciptalah daya kekuatan ilmu padanya, di mana dengan daya kekuatan ilmu tersebut, seseorang bisa melihat-Nya atau pun mengetahui-Nya.¹⁴
- j. **Darar dan Hafs al-Fard.** Keduanya beranggapan bahwa Allah SWT tidak bisa dilihat dengan penglihatan mata, tetapi Dia akan menciptakan indera keenam kepada mereka, sehingga dengan indera keenam itu mereka pun akan bisa melihat Allah SWT.¹⁵
- k. Sebagian *Mutakallimin* lain menganggap bahwa manusia dapat melihat Allah SWT di dunia ini, sehingga mereka tidak mengingkari jika seseorang melihat Allah SWT di jalan raya. Sebagian *Mutakallimin* menyebutkan bahwa seorang manusia dapat melihat Allah SWT, bahkan orang tersebut dapat menjumpai-Nya, menyentuh-Nya, dan mendekatkan diri dengan-Nya. Tidak hanya itu, mereka meyakini bahwa seseorang yang berbuat baik dapat pula seiring sejalan dengan-Nya, jika Dia menghendaki hal itu. Pandangan ini dianut oleh seorang *Mutakallimin* yang bernama Mudhar dan Kahmas. Di pihak lain, *Mutakallimin* lain semacam

¹¹ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 288-289.

¹² Ash-Shahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu,..)90, 95.

¹³ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 288-289.

¹⁴ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 288-289

¹⁵ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushallin*, 288-289.

Abdul Wahid menyatakan bahwa Allah SWT itu sebenarnya bisa dilihat oleh para hamba-Nya, sesuai dengan amal perbuatan yang ada pada hamba-Nya tersebut. Karena itu, jika amal perbuatan hamba-Nya tersebut baik, maka niscaya hamba-Nya itu akan dapat melihat-Nya. Pandangan *Mutakallimin* lain menyatakan bahwa manusia dapat melihat Allah SWT ketika tidur, sementara ketika manusia tersebut sadar, maka manusia itu tidak dapat melihat-Nya. Pandangan ini dianut oleh Sulaiman at-Tamimi.¹⁶

1. **Zuhair al-Atsari dan pengikutnya.** Mereka menyatakan bahwa karena Allah SWT itu bersemayang di setiap tempat, maka Allah SWT dapat dilihat dengan penglihatan mata. Namun bagi mereka, seseorang tidak boleh memikirkan tentang cara melihat Allah tersebut. Kendati demikian, Allah SWT bukanlah *jisim*. Dia tidak terbatas, sehingga Dia tidak bisa dirasa dan diraba. Mereka pun meyakini bahwa Allah akan mendatangi manusia di hari kiamat kelak. Kendati begitu, mereka menyatakan bahwa seseorang tidak boleh mempersoalkan bagaimana Allah SWT mendatangi manusia tersebut.¹⁷
- m. **Shi'ah Imamiyah.** Madzhab Shi'ah Imamiyah meyakini bahwa Allah SWT tidak akan pernah dapat dilihat oleh mata fisik manusia baik di dunia maupun akhirat kelak. Bagi mereka meyakini bahwa keyakinan akal (*ilmu al-yaqin*) bukan sebagai tingkat keyakinan tertinggi manusia, melainkan hati (*'ain al-yaqin*). *'Ain al-Yaqin* (yakini karena melihat) mengandung makna menyaksikan Tuhan dengan hati, bukan dengan mata. Karena itu kaum Shi'ah Imamiyah meyakini bahwa kendati Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata fisik, namun Tuhan dapat dilihat dengan hati yang suci dan bersih.¹⁸

Kedua, sekelompok aliran yang berpendapat bahwa Allah SWT tidak dapat dilihat. Mereka menyatakan bahwa Allah SWT

¹⁶ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin*, 286.

¹⁷ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin*, 373.

¹⁸ Murtaḍa Muṭāhhari, *Mengenal Ilmu Kalam*, terj. Ilyas Hasan, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 94-95.

tidak bisa dilihat baik di dunia maupun di akhirat. Mata dan hati manusia tidak akan pernah mampu melihat Allah SWT.

- a. **Sebagian kaum Murji'ah.** Mereka meyakini bahwa Allah SWT tidak akan dapat dilihat oleh manusia melalui indera matanya.¹⁹ Bahkan sekelompok pemuka aliran Murji'ah meyakini bahwa Allah SWT tidak akan dapat dilihat oleh manusia baik melalui indera mata maupun hati. Tidak hanya itu, manusia tersebut bukan hanya tidak bisa melihat-Nya di dunia saja, bahkan manusia tidak akan pernah melihat-Nya di akhirat kelak.²⁰
- b. **Aliran Mu'tazilah.** Mayoritas kaum Mu'tazilah berpandangan bahwa Allah SWT tidak dapat dilihat dengan penglihatan mata. Bahkan mereka meyakini bahwa Allah SWT tidak bisa diketahui dengan penglihatan mata atau pun hati, baik di dunia maupun di akhirat kelak.²¹ Dalam konteks ini, Juba'i dan Abu Hasyim Abd Salam, dua orang pemuka Mu'tazilah meyakini bahwa manusia tidak akan pernah melihat zat Allah di akhirat kelak, apalagi di dunia.²²
- c. **Aliran Jabbariyah.** Menurut Jaham bin Shafwan, tokoh aliran Jabbariyah menyatakan bahwa Tuhan tidak akan dapat dilihat manusia di akhirat, apalagi di dunia.²³
- d. **Aliran Khawarij dan Shi'ah Zaidiyah.** Para pemuka aliran Khawarij dan Shi'ah Zaidiyah meyakini bahwa Allah SWT tidak akan dapat dilihat oleh manusia baik melalui indera mata maupun hati. Tidak hanya itu, manusia tersebut bukan hanya tidak bisa melihat-Nya di dunia saja, bahkan manusia tidak akan pernah melihat-Nya di akhirat kelak.²⁴

Demikianlah paparan umum tentang sejarah pemikiran *Kalam* yang berkenaan dengan konsep *Ru'yatullah*. Keaneka-ragaman pemikiran tentang konsep *Ru'yatullah* ini menjadi indikasi bahwa umat Islam tidak

¹⁹ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin*, 218.

²⁰ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin* 288.

²¹ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin*, 222, 288.

²² Ash-Shahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 66.

²³ Ash-Shahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 73.

²⁴ Abul Hasan Isma'il Al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin*, 288.

memiliki kesamaan pandangan tentang hal tersebut. Kendati begitu, sebuah sikap toleran dalam menanggapi perbedaan tersebut menjadi keniscayaan demi menggapai persatuan umat Islam.

3. *Ru'yatullāh* dalam Hadis-Hadis

Perbahasan mengenai *Ru'yatullāh* atau penglihatan terhadap Allah dalam hadis-hadis adalah salah satu topik teologis yang cukup signifikan dalam Islam, khususnya dalam konteks eskatologi (kajian tentang akhirat). Dalam tradisi Sunni, keyakinan bahwa orang-orang beriman akan dapat melihat Allah di akhirat didukung oleh sejumlah hadis yang telah diriwayatkan oleh para sahabat dan tercantum dalam berbagai kitab hadis yang otoritatif. Salah satu hadis yang paling sering dikutip adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim, yang menyebutkan bahwa para penghuni surga akan melihat Allah dengan sangat jelas, sebagaimana mereka melihat bulan purnama di malam hari tanpa ada halangan apapun.

Hadis ini sering kali dikaitkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya Q.S. al-Qiyāmah [75]: 22-23, yang menyatakan: "*Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Melihat kepada Tuhan mereka.*" Ayat ini ditafsirkan oleh banyak ulama Sunni sebagai dalil bahwa *Ru'yatullāh* akan terjadi di akhirat bagi orang-orang yang beriman. Sebagai tambahan, ulama-ulama besar seperti Ibn Katsir dalam tafsirnya dan Imam at-Tahawi dalam *Aqidah Tahawiyah* menguatkan pandangan ini dengan menggabungkan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis yang mendukung adanya *Ru'yatullāh*.

Selain itu, ulama seperti Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya Ulum al-Din* menjelaskan bahwa kemampuan untuk melihat Allah di akhirat adalah sebuah nikmat terbesar yang akan dirasakan oleh penghuni surga. Menurutnya, pandangan ini tidak boleh dipahami secara literal, mengingat Allah tidak bisa dibandingkan dengan makhluk apapun. Oleh karena itu, penglihatan ini adalah penglihatan yang sesuai dengan keagungan dan keesaan Allah, tanpa melibatkan cara atau bentuk yang dapat dibayangkan oleh manusia. Al-Ghazali berpendapat bahwa melihat Allah (*ru'yatullāh*) adalah kelezatan dan

kebahagiaan yang paling tinggi, dan *sa'adah* adalah hasil atau buah dari *ma'rifah*. Di dalam kitab *Kimiya' As-Sa'adah*, ia menyatakan bahwa *As-Sa'adah* (kebahagiaan) sesuai dengan watak (tabiat).²⁵

Namun, terdapat juga perdebatan mengenai pemahaman ini. Beberapa kelompok, seperti sebagian Mu'tazilah, menolak konsep *Ru'yatullāh* dengan alasan bahwa penglihatan terhadap Allah secara fisik tidak mungkin terjadi karena Allah tidak terbatas oleh dimensi ruang dan waktu. Meski demikian, mayoritas ulama Sunni tetap berpegang pada interpretasi bahwa *Ru'yatullāh* adalah bagian dari keimanan yang harus diyakini, meski mereka juga menegaskan bahwa hakikat dari *Ru'yatullāh* adalah sesuatu yang hanya akan diketahui dengan jelas di akhirat nanti.²⁶

Disamping itu, Nabi SAW bersabda bahwa orang-orang yang beriman akan melihat Allah di akhirat dengan jelas, sebagaimana mereka melihat bulan purnama tanpa ada yang menghalangi. Ini menunjukkan bahwa *ru'yatullāh* adalah sesuatu yang mungkin terjadi di akhirat bagi orang-orang yang beriman.²⁷

رَبُّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُصَاوُونَ فِي رُؤْيَيْهِ أَمَا إِنَّكُمْ

Artinya, “Sungguh kalian akan melihat Tuhan kalian sebagaimana kalian melihat bulan ini, kalian tidak bakalan kesulitan melihatnya.” (H.R. Bukhari, Muslim, Abu Daud dan Ahmad)

Selain itu, Nabi SAW juga menyebutkan bahwa pada Hari Kiamat, Allah akan memperlihatkan diri-Nya kepada hamba-hamba-Nya. Ini menguatkan keyakinan bahwa *ru'yatullāh* adalah hakikat yang akan terjadi bagi orang-orang beriman.

²⁵ Mohammad Rohmanan, “Konsep Tasawuf Al-Ghazali dan Kritiknya Terhadap Para Sufi (Telaah Deskriptif Analitis)”, dalam *JASNA : Journal for Aswaja Studies*, (Vol. 1, No. 2, 2021), 11.

²⁶ Deki Ridho Adi Anggara, *Ru'yatullāh Perspektif Mu'tazilah dan Ahl-Sunnah wal Jamaah*, dalam *Studia Quranika*, (Ponorogo: Unida Gontor, vol.3, No.2, 2019), 115.

²⁷ Umar Sulaiman al-Asyqar, *Ensiklopedi Kiamat*, Terjemahan Irfan Salim, Hilman Subagyo dan Fanis Ismail, (Jakarta: PT Serambi Ilmu semesta, 2002), 48.

Dari Shuhaib, bahwa Rasulullah bersabda: “*Apabila ahli surga telah masuk ke dalam surga, Allah berkata kepada mereka: “Apakah kalian menginginkan Aku memberi tambahan (ni’mat) kepada kalian?. Mereka menjawab: “Bukankah Engkau telah memutihkan wajah-wajah kami? Bukankah Engkau telah memasukkan kami ke dalam surga dan menyelamatkan kami dari neraka? Kemudian Allah menyingkap tabir penghalang (sehingga mereka bisa melihat-Nya). Maka mereka tidak pernah mendapatkan sesuatu yang lebih mereka cintai dari pada melihat kepada Allah Tuhan mereka.”* (H.R. Muslim)

Hadis tersebut menjelaskan bahwa meskipun Allah meliputi segala sesuatu dengan pengetahuan-Nya, Dia tetap bisa dilihat oleh orang-orang yang beriman. Hal ini menegaskan bahwa *ru’yatullāh* tidak bertentangan dengan sifat Allah yang Maha Kuasa.

B. Pemetaan Ayat-Ayat *Ru’yatullāh*

Ayat-ayat yang menunjukkan bahwa orang-orang mukmin dapat melihat Allah cukup banyak dan beragam, diantaranya²⁸

1. Ayat-ayat tentang *al-mazīd* (tambahan), Q.S. Yūnus [10]: 26, Q.S. Qāf [50]: 35. QS. Al-Furqan [25]: 21
2. Ayat-ayat yang secara terang-terangan menyebutkan tentang kesempatan melihat Allah Q.S. al-Qiyāmah [75]: 22-23.
3. Dalil tentang orang-orang kafir diharamkan melihat Allah Q.S. Āli Imrān [3]: 77, Q.S. Al-Muṭaffifin [83]: 15.
4. Ayat-ayat al-Mulaqāh (mengenai adanya pertemuan dengan Allah) Q.S. al-Ahzāb [33]: 44, Q.S. Insiyiqāq [84]: 6, Q.S. al-Baqarah [2]: 46, Q.S. al-Baqarah [2]: 223, Q.S. al-An’ām [6]: 31, Q.S. al-An’ām [6]: 154, Q.S. al-Taubah [9]: 77, Q.S. Yūnus [10]: 7, Q.S. Yūnus [10]: 45, Q.S. Hūd [11]: 29, Q.S. al-kahf [18]: 110, Q.S. al-Kahf [18]: 105, Q.S. al-Ankabut [29]: 5, Q.S. al-Ankabūt [29]: 23, Q.S. al-Rūm [30]: 8, Q.S. al-Sajdah [32]: 10.²⁹

²⁸ Ali Muhammad al-Shallabi, *Iman Kepada Hari Akhir* (Jakarta: Ummulqura, 2014), 478-479

²⁹ Sayyid Muhammad Husayni Behest, *Selangkah Menuju Allah* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 208.

Sementara ayat-ayat yang menunjukkan Allah tidak dapat dilihat, sebagai berikut³⁰:

1. QS. Al-A'raf [7]: 143
2. QS. Al-An'am [6]: 103
3. Q.S As-Shura [42]: 51
4. Q.S Al-Baqarah [2]: 55

Secara keseluruhan ayat tentang melihat Allah merupakan ayat yang tergolong Madani. Demikianlah sejumlah ayat al-Qur'an berkenaan dengan masalah *ru'yatullāh*. Jika dilihat sepintas tampak bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah *ru'yatullah* saling bertentangan. Sebagian ayat menyatakan kemungkinan manusia melihat Tuhan, sementara sebagian ayat lainnya menyatakan kebalikannya. Untuk masalah ini, harus diperhatikan bahwa sesungguhnya tidak ada pertentangan di dalam al-Qur'an. Berikut ini pemahaman para mufasir terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh*.

Namun, penelitian ini membatasi kajian pada tiga ayat utama, yaitu QS. Al-A'raf [7]: 143, dan QS. Al-An'am [6]: 103 QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23. Pemilihan ketiga ayat ini didasarkan pada relevansi dan kedalaman diskusi dalam tafsir *al-Mizān* mengenai *ru'yatullāh*. Ketiga ayat ini secara khusus dipilih karena mereka secara eksplisit membahas atau dihubungkan dengan tema *ru'yatullāh* dalam diskusi tafsir, sehingga dapat memberikan gambaran yang komprehensif tentang pendekatan Ṭabaṭabā'ī dalam penafsiran al-Qur'an terkait konsep ini.

a. Q.S Al-Qiyamah [75] 22- 23

وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ

Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

³⁰ Ibnu Qayyim, *Berbicara Tentang Tuhan*, diterjemahkan oleh M. Romli dan Henri (Kampung Melayu Kecil: Mustaqim, 2004), 132.

Ayat ini menggambarkan wajah-wajah orang mukmin yang berseri-seri pada Hari Kiamat ketika mereka melihat *Rab* mereka. Frasa "*nazirah*" sering ditafsirkan oleh sebagian ulama sebagai "melihat," yang mengindikasikan adanya kemungkinan *ru'yatullāh* (melihat Allah) di akhirat. Tafsiran ini menunjukkan bahwa bagi orang-orang beriman, momen pertemuan dengan Allah akan menjadi sumber kebahagiaan yang mendalam, dengan wajah-wajah mereka bersinar karena melihat Allah. Ini mendukung pandangan bahwa *ru'yatullāh* mungkin terjadi di akhirat bagi orang beriman.

b. Q.S Al-An'am [6]: 103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

103. *Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Teliti.*

Surat Al-An'am [6]: 103 menegaskan bahwa Allah tidak dapat dijangkau oleh penglihatan makhluk, namun Dia mampu menjangkau segala sesuatu, termasuk penglihatan mereka. Ayat ini menjadi dasar bagi pandangan yang menolak kemungkinan *ru'yatullāh* di dunia maupun akhirat, karena Allah berada di luar jangkauan indera manusia. Istilah "*latif*" dan "*khobir*" menunjukkan bahwa pengetahuan dan jangkauan Allah meliputi segala sesuatu dengan cara yang tidak dapat dipahami oleh makhluk, menegaskan ketidakmungkinan bagi manusia untuk melihat Allah secara langsung.

c. Q.S Al-A'raf [7]: 143

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

143. *Ketika Musa datang untuk (bermunajat) pada waktu yang telah Kami tentukan (selama empat puluh hari) dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, dia berkata, "Ya Tuhanku, tampakkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau." Dia berfirman, "Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu. Jika ia tetap di tempatnya (seperti sediakala), niscaya engkau dapat melihat-Ku." Maka, ketika Tuhannya menampakkan (keagungan-Nya)*

pada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata, “Maha Suci Engkau. Aku bertobat kepada-Mu dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman.”

Ayat di atas mengisahkan permintaan Nabi Musa untuk melihat Allah, yang ditolak dengan penjelasan bahwa Musa tidak akan mampu melihat-Nya. Ketika Allah menampakkan sebagian dari keagungan-Nya kepada sebuah gunung, gunung tersebut hancur dan Musa jatuh pingsan. Ini menunjukkan bahwa makhluk tidak memiliki kapasitas untuk melihat Allah dalam bentuk-Nya yang sesungguhnya. Ayat ini mendukung pandangan bahwa melihat Allah adalah sesuatu yang tidak mungkin dalam kehidupan dunia ini, karena keterbatasan manusia dalam menangkap keagungan Allah.

C. *Ru'yatullāh* Dalam Pandangan Mufasir Mazhab Teologi

1. *Ru'yatullāh* dalam Pandangan Mufasir Aliran Mu'tazilah

a. Sejarah Singkat Aliran Kalam Mu'tazilah

Mu'tazilah merupakan salah satu aliran mazhab teologis yang lahir sebagai gerakan rasionalis dan liberalis pada masa dinasti Umayyah. Mereka memiliki pengaruh besar terhadap dunia Islam pada masa dinasti Abbasiyah dan setelahnya. Kemunculan Mu'tazilah dimulai sejak keluarnya Washil Bin At-Tha' dalam majelisnya Hasan Al-Bashri. Menurut Asy-Syahrastani dalam tulisannya mengatakan, telah terjadinya perbedaan pendapat antara Washil dan gurunya Hasan al-Bashri, tentang kedudukan seorang pelaku dosa besar jika ia tidak bertobat. Washil berkata seorang pelaku dosa besar tidaklah kafir dan tidak mukmin, posisinya berada di antara keduanya. Kemudian Washil keluar dan menjauhkan diri dari majelis tersebut. Kemudian dengan terjadinya peristiwa tersebut Hasan Bashri mengatakan “*i'tazāla anna*” (keluar dari kita). Maka karena peristiwa itulah Washil dan kelompoknya dinamakan Mu'tazilah.³¹

Pada dinasti Abbasiyah Mu'tazilah mencapai puncak keemasannya. Mereka menjadi garda terdepan dalam

³¹ Elpianti Sahara Pakpahan, Pemikiran Mu'tazilah, *Jurnal Al-Hadi*, (Medan: Universitas Pembangunan Panca Budi, Vol.2, No.22, 2017) 415.

pemerintahan terutama ketika banyak terjadinya penyerangan dari *non-Islam* terhadap Islam. Mereka menggunakan filsafat dan logika sebagai alat untuk menyerang lawannya. Di zamannya Mu'tazilah dianggap sebagai filosof Islam, hal ini dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Yunani dan logika sebagai landasan paham berpikirnya. Tidak heran metode diskusi dan debat menjadi salah satu andalannya dalam penjelasan terkait dengan masalah ketauhidan dan lain sebagainya. Sehingga mereka melahirkan ilmu-ilmu baru, salah satunya teologi atau ilmu kalam. Mereka menjadikan akal sebagai ukuran kebenaran dalam menetapkan sesuatu.

Pernyataan tersebut dikuatkan oleh Abu Zahrah, ia mengatakan Mu'tazilah berpegang pada premis-premis logika dalam menetapkan akidahnya. Selain itu mereka juga mempercayai dan meyakini setiap masalah dapat diselesaikan dengan akal, jika suatu masalah dapat diterima akal, mereka akan terima. Begitupun sebaliknya jika masalah tersebut tidak dapat diterima akal, mereka akan tolak.³² Tidak heran ketika di masa puncak kejayaannya tidak sedikit orang yang berbalik arah dan percaya serta mengikuti paham pahamnya. Hanya saja, seseorang belum bisa dikatakan seorang Mu'tazilah jika belum menerima dan menggunakan lima prinsip dasar dalam kehidupannya. Lima prinsip tersebut meliputi, (1) *at-Tauhid* (2) *al-'adl* (3) *al-wa'du wal waid* (4) *al-manzilah bainal manzilatain* (5) *amr ma'ruf nahi munkar*.³³ Kelimanya itu harus diaplikasikan dalam kehidupannya, termasuk juga ke dalam penafsiran-penafsiran ayat al-Qur'an.

b. Penafsiran *Ru'yatullāh* dalam Kalam Mu'tazilah

Zamakhsharī, seorang mufasir dan ahli bahasa yang terkenal, menolak kemungkinan *ru'yatullāh* (melihat Allah) dengan merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menyatakan bahwa Allah tidak dapat dilihat. Salah

³² Mawardy Hatta, "Aliran Mu'tazilah," dalam *Lintasan Sejarah Pemikiran Islam, jurnal Ilmu Ushuludin*, (vol.12. No.1, 2013), 95

³³ Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Mazhab di Dunia Islam*, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar), 11-19.

satu ayat yang menjadi landasan pendapatnya adalah Q.S al-An'am [6]: 103.

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui.” (Q.S al-An'am [6]: 103.

Ayat ini menurut Zamakhsharī menunjukkan bahwa Allah berada di luar jangkauan indra manusia, termasuk penglihatan. Jika Allah dapat dilihat, hal ini akan menunjukkan bahwa Allah memiliki batasan fisik dan terikat oleh ruang dan waktu, yang tentu saja bertentangan dengan konsep ketuhanan yang transenden dan immaterial dalam Islam.

Zamakhsharī juga menegaskan bahwa jika Tuhan dapat dilihat oleh mata manusia, berarti Tuhan memiliki bentuk fisik atau materi (*jism*), karena hanya benda fisik yang dapat dilihat oleh mata. Hal ini bertentangan dengan firman Allah dalam Q.S. al-Shura (42): 11, yang menyatakan bahwa *“Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia (Allah).”*

Bagi Zamakhsharī, jika Tuhan bukan *jism*, maka Tuhan tidak terbatas oleh ruang dan waktu dan tidak dapat dilihat oleh manusia. Karena yang bisa dilihat oleh mata manusia adalah sesuatu yang berbentuk benda dan jika melihat sesuatu, pasti ada objek yang dituju. Jadi *ru'yah* hanya bisa terjadi pada benda. Baik itu bercahaya, berwarna, maupun bersinar.³⁴

2. *Ru'yatullāh* dalam Pandangan Mufasir Aliran Ash'ariyah

a. Sejarah Singkat Kemunculan Aliran Kalam Ash'ariyah

Ash'ariyah merupakan salah satu aliran teologi Islam yang dinisbahkan kepada nama pendirinya yaitu Abu Hasan Al-Ash'ari. Kemunculan aliran ini reaksi terhadap

³⁴ Hanafi, *Teologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 150-151.

pemikiran-pemikiran Mu'tazilah yang dianggap liberal, dan tidak sesuai dengan ajaran-ajaran al-Qur'an. Karena dianggapnya mendahulukan akal dibanding dengan teks syariat. Sehingga lahirlah aliran Ash'ariyah sebagai bentuk respons dari pemikiran Mu'tazilah.³⁵ Kendatipun Ash'ariyah tidaklah menafikan adanya akal. Namun, akal tidak menempati kebebasan dalam menentukan kebenaran seperti Mu'tazilah, karena adanya dalil naql yang menjadi rujukan utama diatas akal.³⁶ Berdasarkan hal ini, Ash'ariyah berpegang pada penjelasan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber penafsirannya.

Kemunculan aliran Ash'ariyah berawal dari Hasan Al-Ash'ari berguru pada seorang Mu'tazilah yaitu Abu Ali Al-Juba'i. Namun dengan melewati perenungan yang mendalam ia mempertimbangkan kembali ajaran Mu'tazilah dengan paham ahli-ahli fiqh dan ahli hadis.³⁷ Sehingga dengan perenungan tersebut Abu Hasan Ash'ari menyatakan keluar dari golongan Mu'tazilah. Di samping itu beliau juga banyak menulis buku-buku guna melawan dan mencari kerancuan yang terdapat dalam Mu'tazilah serta disebarluaskannya untuk masyarakat agar tidak terjerumus dalam pemikiran-pemikiran Mu'tazilah yang dianggapnya menyimpang.³⁸

Menurut Abdul Qahir Al-Baghdadi terjadinya perselisihan antara Hasan Al-Ash'ari dan Al-Juba'i terkait dengan makna ketaatan. Menurut Hasan Al-Ash'ari ketaatan ialah penerimaan keselarasan perintah berdasarkan pada tuntunan syariat. Namun berbeda halnya dengan pendapat Al-Juba'i yang menyatakan bahwa hakikat taat ialah keselarasan kehendak, dan setiap orang yang melakukan apa yang dikehendaki oleh orang lain itu menaatinya.³⁹ Sehingga berdasarkan hal ini menurut Mujtaba Musawi Lari, Ash'ariyah memahami al-Qur'an dengan bersandar pada

³⁵ Didin Komarudin, *Studi Ilmu Kalam I*, (LPPM : UIN Syarif Hidayatullah, 2015), 118

³⁶ Didin Komarudin, *Studi Ilmu Kalam I*, 57

³⁷ Hadi Rafitra Hasibuan, "Aliran As-Sy'ariyah (Kajian Historis dan Pengaruh Aliran Kalam)," *Jurnal Al-Hadi*, (Medan: Universitas Pembangunan Panca Budi, Vol. 2 No.02,2017). 435.

³⁸ Tim Riset, *Ensiklopedi Aliran dan Mazhab di Dunia Islam*, 110

³⁹ Tim Riset, *Ensiklopedi aliran dan Mazhab di Dunia Islam*, 112

makna lahiriah dalam ayat-ayat tertentu, yang akhirnya berimplikasi pada pemahaman terhadap makna al- Qur'an. Salah satunya ialah manusia tidak memiliki kebebasan sama sekali.

b. *Ru'yatullāh* dalam penafsiran Kalam Ash'ariyah

Fakhruddīn ar-Rāzi, seorang teolog dan filsuf terkenal dari kalangan Ash'ariyyah, mendukung pandangan *ru'yatullāh* dapat terjadi kelak di akhirat, sementara di dunia bisa saja terjadi namun karena kelemahan potensi penglihatan maka Allah belum dapat dilihat. Dalam karya monumentalnya, *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb* menyajikan banyak pendapat para filosof, ahli ilmu kalam dan menolaknya-mengikuti metode ahli sunnah dan para pengikutnya ia selalu mengerahkan segala kemampuannya untuk menentang pemikiran Mu'tazilah dan melemahkan dalil-dalil mereka⁴⁰ juga mengemukakan argumen-argumen yang tajam untuk membantah pendapat Mu'tazilah. Seperti penafsiran *ru'yatullāh*, Fakhruddī ar-Rāzī mengajukan dan menjadikan beberapa ayat-ayat al-Qur'an sebagai landasan bahwa Allah bisa dilihat.

Salah satu ayat yang dijadikan landasan kuat oleh Fakhruddīn ar-Razi adalah Q.S Al-Qiyamah [75]: 22-23⁴¹ dalam menetapkan bahwa orang-orang Mu'min dapat melihat Allah kelak di hari akhir.⁴² Menurutnya kata "*nāzīrah*" pada ayat di atas kemungkinan bermakna "menunggu"⁴³ sebagaimana banyak dari ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung makna "menunggu", namun makna yang tepat pada ayat di atas adalah "melihat Tuhan dengan mata kepala" karena kata "*nazara*" dibarengi dengan huruf "*ila*" dan sebelumnya terdapat kata "*wujūh*" maka maknanya menjadi melihat Allah dengan mata kepala.⁴⁴

⁴⁰ Muni bin Abdul Hafim Maḥmūd, *Manhaj al-Muffasirīn* (Kairo: Darul Kitab Al-Misri, 1978). 323.

⁴¹ Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Ajaran*, (Jakarta: P.T. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 358.

⁴² Fakhruraddin Ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, (Kairo: Dar el-hadith, 2012), Jil. 30, 226.

⁴³ Lihat Al-Qur'an: Q.S al-Ḥadīd [57]:13, Q.S al-Baqarah [2]: 10, Q.S al-'Arāf [7]: 53 menunjukkan bahwa kata "*nazara*" bermakna "menunggu"

⁴⁴ Fakhruraddin Ar-Rāzi, *Mafātīh al-Ghayb*, Jil. 30, 228-229.

Pembahasan mengenai *Ru'yatullāh* dalam Al-Qur'an pada bab II ini mencerminkan keragaman pandangan teologis dan interpretasi di kalangan *mutakallim* dan *mufassilr* Islam. Ayat-ayat terkait *Ru'yatullāh* telah menjadi titik perdebatan yang signifikan dengan beberapa ulama seperti Imam Malik dan Imam Ahmad yang mendukung kemungkinan melihat Allah di akhirat, sementara lainnya, seperti Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, lebih berhati-hati dalam memberikan tafsiran. Perdebatan ini juga melibatkan pandangan dari tradisi Tasawuf, filsafat Islam, serta mazhab teologi Ash'ariyah dan Maturidiyah yang umumnya sepakat mengenai kemungkinan *Ru'yatullāh* di akhirat, meskipun dengan interpretasi yang tidak harfiah. Sebaliknya, Mu'tazilah menolak kemungkinan *Ru'yatullāh* dalam arti fisik, menekankan bahwa Allah tidak dapat dilihat karena tidak menyerupai makhluk-Nya.

Dalam konteks pemikiran kontemporer, interpretasi terhadap *Ru'yatullāh* cenderung lebih simbolis dan metaforis, mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Al-Qur'an sebagai teks dinamis memungkinkan berbagai interpretasi sepanjang zaman, mencerminkan kekayaan pemikiran Islam yang terus berkembang. Konsep ini tidak hanya memiliki implikasi teologis, terutama dalam memahami sifat dan kebesaran Allah, tetapi juga signifikansi spiritual dalam perjalanan seorang Muslim yang berharap mencapai kedekatan sempurna dengan Allah di akhirat.

BAB III

ṬABĀṬĀBĀ'Ī DAN TAFSIR *AL-MIZAN*

A. Profil Ṭabāṭābā'ī

1. Biografi dan Karya-karyanya

a. Riwayat hidup

Ṭabāṭābā'ī mempunyai nama asli Sayyid Muhammad Husain bin sayyid Muhammad bin Mirza Ali Ashgar Ṭabāṭābā'ī Al-Tabrizi al-Qoḍi. Beliau dilahirkan pada 29 Dzulhijjah 1321 H atau 17/3/1904 M, bertempat di wilayah tibriz.¹ Beliau juga terlahir dari keluarga besar ulama Shi'ah, beliau merupakan putra dari Sayid Muhammad bin Sayid Muḥammad Husain al-Ṭabāṭābā'ī, dan merupakan cucu Muhammad Husain. Ayahnya dikenal sebagai seorang ulama besar yang dikenal dengan nama Mirza Ali Ashgar, adapun kakek dari beliau merupakan salah satu murid dari pengarang al-Jawahir.²

Dalam perjalanan hidupnya Ṭabāṭābā'ī menempuh proses pendidikannya di Najaf al-Ashraf, tidak hanya di sana beliau juga dalam mendalami ilmunya berproses di beberapa wilayah lainnya, sabagaimana pernah belajar di kota Teheran, kota Qum, kota Tibriz dan kota-kota lainnya, beliau juga berguru pada beberapa pemuka agama di kota Najaf, seperti pada shaikh Muhammad Husain an-Na'ini, shaikh Muhammad Husain al-Kimyani sebagai guru ketika beliau belajar fiqh dan usul, Sayyid Husain al-Badakubi merupakan seorang yang dikenal sebagai intelek filsafat ketika itu, dan dalam proses Pendidikan nya tersebut beliau mendalami beberapa ilmu agama seperti ilmu falsafah, ilmu akhlaq, ilmu fiqh, ilmu usul fiqh dan lain sebagainya. Minat beliau juga tidak hanya terbatas pada ilmu fiqh, usul fiqh, bahasa arab, atau matematika yang mana beliau sempat berguru kepada Sayyid Abi al-Qasim al-Khawansari, dan lain sebagainya,

¹ Azyumardi Azra, *Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Angkasa, 2008), hal.1217

² Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathabai dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), hal.38

beliau juga tertarik pada ilmu filsafat, ilmu kalam, dan ilmu irfan (tasawuf, filsafat spiritual).³

Ṭabāṭābā'i yang pada saat itu memulai studinya di *al-Muqaddimah* yang mana merupakan kampung halamannya di tabriz, dibimbing ulama dari kalangan masyarakatnya, setelah menyelesaikan tahap awal dalam pendidikan nya, dengan menggali semua sumber ilmu pengetahuan dan dengan menguasai berbagai macam bidang ilmu. beliau hijrah ke Najaf pada tahun 1343 H, di sana beliau tinggal selama 10 tahun diketahui juga bahwa beliau dalam kehidupannya pernah merasakan masa kekeringan spiritual dalam perjalanan hidupnya, karna pada saat itu beliau harus menjadi seorang petani demi menghidupi kebutuhannya karena pada saat itu beliau mengalami kesulitan dalam perekonomiannya, sehingga kesibukan tersebut berdampak pada kegiatan intelektualnya, walaupun memang pada saat itu beliau sempat menulis beberapa karya ilmiah dan berbagi ilmu kepada sebagian kecil kelompok.

Setelah masa kekeringan spiritual tersebut beliau kembali hijrah dari Tabriz ke kota Qum tepatnya di tahun 1365 yang menjadi pusat penting dalam bidang ilmu keagamaan yang bertempat di Iran, disana beliau mulai mendalami etika, filsafat dan ilmu tafsir. Setelah itu beliau mulai menjadi narasumber tafsir Al-Qur'an dan mulai mengkaji ilmu filsafat, beliau juga dikenali sebagai salah satu pengkaji yang pintar dan menjadi salah satu tokoh di universitas Hauzah ilmunan di kota Qum, demikian pada saat itu banyak sekali orang-orang yang berniat menghadiri kajian dari beliau dan mengambil manfaat atas ilmu-ilmunya. Dan diketahui bahwa Ṭabāṭābā'i wafat pada minggu, 18/1/1402 H atau pada tanggal 15/11/1981 di kota Qum, dan dimakamkan di kota Qum, beliau wafat setelah sekian lama mengalami sakit, ketika itu pun ribuan bahkan ratusan tokoh ulama hadir pada acara pemakaman beliau tidak terkecuali dihadiri para muridnya seperti Sayyed 'Abdullah Shirazi, yang ketika itu

³ Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭābā'i, *Al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Muqaddimah, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1930 H), Jil. 30, 7.

menyatakan bahwa menjadi hari berduka dan menjadi hari libur resmi di Mashhad karena hari wafat nya beliau.⁴

b. Karya-karya

‘Allamah Ṭabāṭābā’i banyak sekali menghasilkan karya-karya dalam berbagai bidang keilmuan, beliau merupakan sosok yang terbilang sangat produktif, sehingga beliau memiliki karya-karya yang ditulis pada saat beliau bermukim di beberapa daerah.

1) Karya-karya yang ditulis di Najaf

Misalnya ketika beliau berada di Najaf, pada saat itu beliau sedang menimba ilmu di daerah tersebut dapat menuliskan beberapa karya diantaranya: *Risālah fī al-Burhān* (risalah penalaran), *Risālah fī Mughalaṭah* (Risalah Sophisme), Risalah tentang asal-usul manusia, risalah tentang kenabian dan impian.

2) Karya-karyanya di Tabriz

Beliau menghasilkan beberapa tulisan diantaranya: *Risālah fī an-Nubūwah* (Risalah tentang kenabian), *Risālah fī al-Walāyat* (Risalah tentang wilayah), *Risālah fī al-Insān Ba’d al-Dunyā* (Risalah tentang manusia setelah di dunia), *Risālah fī Af’al* (Risalah tentang tindakan-tindakan ilahi), *Risālah fī Asma wa ṣifāt* (Risalah tentang nama-nama dan sifat), Risalah antara perantara antara tuhan dan manusia, Risalah tentang manusia sebelum dunia, dan Kitab silsilah Ṭabāṭābā’i di Azerbaijan

3) Karya-karya nya di Kota Qum

Di kota Qum juga beliau menulis salah satunya karya nya yaitu *Tafsīr al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, selain itu juga terdapat karya lainnya seperti: Prinsip-prinsip filsafat dan metode Realisme, *Risālah fī Walayat Hukumati Islam* (Risalah tentang pemerintahan Islam dan wilayah), *Risālah fī I’jaz* (Risalah tentang mukjizat), *‘Ali dan Filsafat ketuhanan*, *Shi’ah dar Islam* (Islam Shi’ah), *Wahyu dan kesadaran Mistik*, *Hashiyah ‘I Kifayah al-Uṣul* (Catatan pinggir dasar-dasar buku al-

⁴ Amiruddin Naibaho, “*Penafsiran Sayyid Muḥammad Husain al-Ṭabāṭābā’i tentang ayat-ayat Teguran terhadap Nabi Muhammad*”, (Aceh: Fakultas Usuluddin Adab dan Humaniora, 2021), 39.

Kifiyah), *Hashiyah 'I bar al-Asfar al-Arba'ah* (catatan pinggir buku *Asfar buku 'Arba'ah*).⁵

2. Guru-guru Ṭabāṭabā'ī

Ṭabāṭabā'ī memiliki guru yang kaya dengan keilmuan, ia belajar Fiqih dan ilmu Ushul dengan Shekh Muhammad Husain al-Na'iny dan Shaikh Muhammad Husain al-Kambany, ia belajar filsafat dengan Shaikh Husain al-Badakuby, belajar Riyāḍah-riyāḍah (suluk) dengan Sayyid Aby al-Qasim al-Khawanisary, dan belajar akhlak kepada al-Haj Mirza Ali al-Qhady.⁶

3. Murid-murid Ṭabāṭabā'ī

Sayyid Izzuddin Husaini Zanjani, Murtaḍa Muṭahhari, Abdullah Jawadi Amuli, Yahya Anshari Shirazi, Muhammad Faḍil Langkarani, Husain Ali Muntazeri, Sayyid Musa Shubairi Zanjani, Muhammad Taqi Misbah Yazdi, Ja'far Subhani, Gulam Muhsin Ibrahimy Dinani, Hasan Zadeh Amuli, Sayid Muhammad Husain Laleh Zari Tehrani, Ibrahim Amini, Sayid Jalaluddin Asyiyani, Nashir Makarim Shirazi, Ahmad Ahmadi, Sayid Hasan Ṭahiri Khurram Abadi, Ali Quddusi, Muhammad Muhammadi Gilani, Sayid Muhammad Husaini Bahesyti, Muhammad Mufatih, Muhammad Jawad Bahonar, Sayid Abdul Karim Musawi Ardebili, Husain Nuri Hamedani, Abu Ṭalib Tajlil, Sayid Musa Shadr, Sayid Muhammad Baqir Muwahid Abṭahi, Sayid Muhammad Ali Muwahid Abṭahi, Sayid Mahdi Ruhani, Ali Ahmadi Miyaneji, Abbas Izadi, Muhammad Shadiqi Tehrani, Azizullah Khusywagt, Ali Sa'adat Parvar.

4. Model Penafsiran Ṭabāṭabā'ī

Metode tafsir saat kehidupan Ṭabāṭabā'ī berkembang luas, semua orang dapat memberikan pandangan dan pendapatnya masing-masing dalam menafsirkan Al-Qur'an. Secara umum, Ṭabāṭabā'ī menggolongkan bentuk dan penafsiran sebagai berikut:

- a. Penafsiran kaum *muhaddithin* (ahli hadis) yang menggunakan sejumlah hadis dari para sahabat, *tabi'in* dan *tabi'in-tabi'in* dalam menafsirkan Al-Qur'an.

⁵ Muh.Tarmizi Tahir, Khaerurrazikin, Oka Putra Pratama, "Conceptual Paradigma Of Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī Syafa'at", dalam *Jurnal of Qur'an and Hadith Studies*, (Vol. 2, No. 1, 2023), 7-8.

⁶ Syaikh Qasim al-Hasyimi, *Al-Aqāid Al-Islām*, (Beirut: Allaalami Library, 1433 H), 11.

- b. Penafsiran kaum *Mutakallimīn* (ahli Teolog) yang cenderung memasukkan istilah yang berasal dari pandangan atau pemikiran mereka sendiri. Kalangan ini terlihat berpegang teguh pada ayat-ayat Al-Qur'an dan juga mendukung keyakinan mereka. Penafsiran mereka lebih tepat dikatakan sebagai adaptasi dari penafsiran.
- c. Penafsiran para filosof. Mereka berupaya memperkuat ayat-ayat Al-Qur'an dengan mendasarkannya pada prinsip-prinsip filsafat Yunani yang terbagi dalam empat cabang, yaitu; matematika, ilmu alam, teologi dan hikmah praktis. Untuk memahami Al-Qur'an, para filosof menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan empat unsur filsafat dan secara tidak langsung mengabaikan ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak sesuai dengan empat cabang filsafat tersebut.
- d. Penafsiran kaum sufi, mereka secara jelas mengarah pada perkara eksoterik. Mereka memandang dunia luar (fisik) dengan menggunakan pandangan batin. Kecintaan mereka terhadap dunia esoteris menjadikan penafsiran mereka terhadap Al-Qur'an bertumpu pada aspek batin sampai mereka mengabaikan makna zahir dari ayat-ayat Al-Qur'an.⁷

Adapun kitab *al-Mizān fī Tafsiril Qur'ān* sebuah karya penafsiran yang berbeda dengan sebelumnya. Sebagai seorang mufasir, Ṭabāṭabā'ī mempunyai ciri khas tersendiri dalam menafsirkan al-Qur'an. Metode yang diajukan adalah metode tafsir *al-Qur'ān bil Qur'ān*. Metode ini adalah sebuah metode tafsir al-Qur'an dengan cara mencari suatu makna ayat, lewat bantuan ayat lain. Sebab, untuk mendapatkan penafsiran yang utuh harus melihat keseluruhan ayat al-Qur'an yang berkaitan. Hal tersebut dijelaskan dalam al-Qur'an seperti pernyataannya yang berbunyi, *Yufassiru ba'duhu ba'dan*, yaitu antara ayat satu dengan ayat yang lain saling menafsirkan.⁸

5. Pemikiran Teologi Ṭabāṭabā'ī

Dengan latar belakang teologi yang dipegangnya, yaitu Shiah, Ṭabāṭabā'ī berusaha menyajikan penafsiran-penafsiran yang sejalan dengan paham Shiah Imamiyah serta meninggalkan paham yang tidak sesuai dengan keyakinan teologinya. Hal

⁷ Muhammad Husain Thabathabai, *Al-Mizān Fi Tafsir Al-Qur'ān*, (Qom: Mu'assasat al-Nasyri al-Islamy, 1425 H), 5-7.

⁸ Syaikh Qasim al-Hasyimi, *Al-Aqāid Al-Islām*, 6.

demikian merupakan konsekuensi logis dari sikap teologi yang diyakininya. Meski begitu, tak jarang Ṭabāṭabā'ī mengutip dan mengambil pendapat ulama dari kalangan sunni yang tertuang dalam kitab-kitab tafsir mereka.

Bagi Ṭabāṭabā'ī, Al-Qur'an adalah kitab seluruh umat Islam yang dapat dipahami dari dua sisi, yaitu; yang tersurat (lahir), dan yang tersirat atau makna yang terdapat “di balik” teks ayat yang disebut aspek (batin).

Demi mengetahui makna batin ayat, Ṭabāṭabā'ī menggunakan istilah takwil dalam kitab tafsirnya, dengan tujuan mengarahkan kembali makna ayat pada permulaan atau asalnya. Dengan takwil berarti berusaha memahami rahasia batin teks karena makna batinlah makna yang sesungguhnya dari Al-Qur'an. Oleh karena itu, takwil hanya bisa dilakukan oleh orang yang mempunyai otoritas dalam menerjemahkan agama, menurut Ṭabāṭabā'ī adalah Nabi Saw dan para Imam *Ahlulbait*.

Yang mana dalam teologi Shiah sendiri bahwa al-Qur'an memerintahkan penyelidikan dan pemikiran yang bebas atas prinsip universal atas alam eksistensi dan prinsip umum tatanan kosmis, bahkan yang lebih khusus seperti tata surya, tumbuhan, binatang dan manusia. al-Qur'an memerintahkan pemikiran dialektika yang biasanya dinamakan pemikiran teologis, asalkan dilakukan dengan cara sebaik mungkin, dengan maksud mewujudkan kebenaran tanpa perdebatan dan dilakukan oleh orang yang memiliki keutamaan-keutamaan moral yang diperlukan.

Sebagaimana teologi Shiah pada umumnya yang mendasarkan teologinya pada lima pilar utama, yaitu; ketauhidan, keadilan, Kenabian, Imamah, dan Kebangkitan.⁹ Maka disini akan dijelaskan terkait pemikiran teologi tersebut.

Pertama, keyakinan Shiah Ithna'ashariyah tentang tauhid, bahwa Allah SWT itu Esa dan tiada sekutu bagi-Nya dan zat-Nya tidak terbilang dan tidak tersusun. Karena itu, sifat zat-Nya adalah inti sari zat-Nya.¹⁰ Demikian pula, Allah SWT adalah Esa dalam penciptaan dan pemeliharaan (*tauhid khaliqiyah dan rububiyah*; Esa dalam penciptaan dan pemeliharaan); yakni tidak

⁹ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, diterjemahkan oleh Muhammad Jawad, (Jakarta: Nur Al-Huda, 2014), 160.

¹⁰ M.T. misbah Yazdi, *Iman Semesta*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), 63.

ada pencipta dan pemelihara selain Allah SWT yang mandiri merdeka dan tidak bergantung. Allah SWT adalah Esa dalam penyembahan dan peribadatan. Karena itu tidak ada zat yang patut ditaati dan disembah selain Allah SWT.¹¹

Berkaitan dengan Ketauhidan, manusia selalu mencari sebab-sebab dari kejadian yang ada, tidak pernah menganggap bahwa sesuatu terwujud dengan sendirinya, hanya kebetulan saja, tanpa adanya sebab. Meski demikian, para ilmuwan di dunia tanpa mengenal lelah, telah mencari sebab-sebab dari wujud fenomena yang ada. Hasrat ingin tahu dan ketertarikan tersebut muncul, dan dipaksa untuk bertanya, “apakah alam semesta ini dengan seluruh bagiannya yang saling berkaitan yang benar-benar membentuk satu kesatuan sistem yang besar itu, terwujud dengan sendirinya, ataukah ia memperoleh wujudnya dari sesuatu yang lain?”¹²

Jika manusia menggunakan realisme instingnya, niscaya akan menyadari ke manapun ketika melihat seluruh penjuru alam semesta ini, akan melihat bukti akan adanya pencipta dan pemeliharaan, sebab manusia tidak pernah mewujudkan dirinya sendiri, menciptakan arah perkembangannya bahkan memainkan peran sekecil apapun dalam menciptakan atau mengorganisasi cara eksistensi mereka.¹³

Karena itu kita tidak bisa menerima secara insting bahwa semua wujud di alam semesta ini terwujud secara kebetulan saja dan sistem dari wujud itu muncul begitu saja. Karena tidaklah mungkin kita bisa menerima secara intuisi bahwa sejumlah batubata yang berkumpul secara kebetulan dan dengan sendirinya membentuk sebuah rumah. Maka insting manusia akan menyatakan alam wujud memiliki satu penopang yang merupakan sumber wujud dan pencipta serta pemelihara alam semesta, dan bahwa wujud sumber kekuasaan dan pengetahuan yang tak terbatas ini adalah Tuhan, sumber segala wujud dan sistem eksistensi.

¹¹ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, 161.

¹² M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, diterjemahkan oleh Ali Yahya, (Jakarta: Nur al-Huda: 2007), 49.

¹³ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 50.

Allah Swt berfirman;

“Musa berkata; Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk” (QS. Thaha [20]:50).

Masyarakat dimana-mana telah selamanya percaya kepada Tuhan, bisa dilihat bahwa kepercayaan ini merupakan sesuatu yang bersifat bawaan dari dalam diri manusia, dan menguatkan keyakinan bahwa adanya Tuhan yang menciptakan makhluk-makhluk dengan watak pemberian-Nya.¹⁴ Al-Qur'an merujuk pada karakteristik bawaan manusia ini dalam firman-Nya;

“Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka; siapakah yang menciptakan langit dan bumi?” tentu mereka akan menjawab Allah Swt”.” (QS. Luqman [31]:25)

Menyaksikan hal tersebut, kita dapat menilai bahwa akal, kehendak dan gerakan makhluk hidup tidaklah muncul dari jasad mereka, melainkan dari ruh (jiwa) mereka. Karena jika ruh tersebut pergi, maka jasad akan mati dan tidaklah berfungsi lagi. Dengan demikian, jika makhluk hidup tercipta atau bersumber dari makhluk hidup itu sendiri, tentunya makhluk-makhluk tersebut tidak akan pernah kehilangan wujud dan manifestasinya. Tetapi tidaklah demikian, makhluk-makhluk mati dan musnah, mereka berubah dari satu keadaan ke keadaan lainnya.¹⁵

Karena itu kita harus menyimpulkan bahwa semua wujud memperoleh wujudnya dari sesuatu yang lain, yaitu pencipta. Setelah batas waktu kemakhlukannya habis, maka wujud tersebut lenyap dalam ketiadaan. Kecuali Dia yang wujudnya tak terbatas yang akan menopang alam semesta ini dan memelihara kelestarian semua makhluk yang ada di dalamnya, Dialah yang disebut sebagai Tuhan.¹⁶

Sifat-sifat pada umumnya ada dua jenis, yaitu sifat kesempurnaan dan ketidak sempurnaan. Sifat kesempurnaan bersifat positif dan memberikan nilai yang tinggi dan dampak yang lebih besar bagi objek-objek sifat yang memenuhi syarat,

¹⁴ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 51.

¹⁵ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 54.

¹⁶ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, 161.

karena jelas bahwa antara makhluk hidup yang berpengetahuan dan berkemampuan dengan benda mati yang tidak memilikinya. Sifat ketidak sempurnaan kebalikan dari sifat kesempurnaan, karena bersifat negatif dan menunjukkan tiadanya kesempurnaan, seperti kebodohan, ketidaksabaran, keburukan, penyakit dan lainnya. Maka dapat dikatakan tiadanya sifat ketidak sempurnaan adalah sifat kesempurnaan.

Karena demikian, al-Qur'an mengaitkan setiap sifat positif (kesempurnaan) langsung kepada Allah SWT dan menolak setiap sifat ketidak sempurnaan dari-Nya.¹⁷ Sebagaimana Dia berfirman, "*Dia Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Hidup*" dan "*Dia tidak pernah mengantuk*" serta "*ketahuilah bahwa kamu tidak dapat mengalahkan Allah SWT*". Karena Allah SWT merupakan realitas mutlak tanpa batas, sehingga sifat positif tadi disifatkan kepada-Nya dan tidak memiliki batasan apapun bahkan melampaui setiap sifat dan kondisi yang dimiliki para makhluknya. Setiap sifat milik-Nya tersucikan dari ide keterbatasan, sebagaimana dalam firman-Nya; "*Tidak ada sesuatu apapun yang serupa dengan-Nya.*" (QS. Al-Shura [42]:11).¹⁸

Sifat-sifat juga terbagi menjadi sifat-sifat zat dan sifat-sifat perbuatan yang berkenaan dengan Allah SWT setelah perbuatan mencipta seperti, pencipta, berkuasa, menghidupkan, memberi rizki, dan sebagainya, tidaklah sama dengan Zat-Nya tetapi merupakan tambahan bagi-Nya. Sifat-sifat itu adalah sifat perbuatan. Sifat perbuatan adalah, setelah perwujudan suatu perbuatan, makna sifat dipahami dari perbuatan itu, tidak dari zat (yang melakukan perbuatan), seperti "pencipta" yang dipahami setelah perbuatan penciptaan telah terjadi.¹⁹ Dari penciptaan dipahami sifat Allah SWT sebagai pencipta, sifat itu bergantung pada penciptaan bukan pada zat suci Allah SWT sendiri. sehingga zat tidak berubah dari satu kondisi ke kondisi lain dengan munculnya sifat tersebut.

¹⁷ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 171.

¹⁸ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 171.

¹⁹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 172.

Setiap fenomena di dunia ini bergantung pada terwujudnya sebab-sebab dan kondisi yang memungkinkan perwujudannya. Jika seluruh sebab ini dinamakan sebab lengkap, teraktualisasikan, terwujudnya fenomena tersebut atau efek yang diasumsikan menjadi niscaya dan pasti. Jika semua atau sebagian dari sebab ini tidak ada, perwujudan fenomena tersebut menjadi mustahil.²⁰

Karena alam keberadaan, totalitasnya dikendalikan seluruhnya oleh keniscayaan, karena masing-masing bagian memiliki hubungan niscaya dengan sebab lengkapnya, melalui perwujudannya. Strukturnya tersusun dari serangkaian peristiwa niscaya dan pasti. Dalam ajarannya Al-Qur'an telah menamakan kendali keniscayaan sebagai takdir Ilahi (*qaḍa*), karena keniscayaan berasal dari sumber yang memberikan keberadaan pada alam dan karenanya hukum dan keputusan Ilahi adalah pasti dan mustahil untuk dibantah atau dilanggar.²¹ Karena akan berdasarkan keadilan, tanpa adanya pengecualian atau pembedaan. Allah SWT berfirman;

“Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah SWT” (QS. Al-A'raf [7]:54).

“Dan apabila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu (Qaḍa), maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya; ‘jadilah!’ lau jadilah ia”. (QS. Al-Baqarah [2]:117).

Karena al-Qur'an telah menamakan aspek kebenaran ini “takdir” (qadar) dan telah mengaitkannya dengan Allah SWT yang merupakan sumber penciptaan, sebagaimana telah difirmankan, “dan tidak ada sesuatupun selain di sisi Kami terdapat khazanahnya. Dan Kami tidak menurunkannya selain dalam ukuran tertentu”. (QS. Al-Hijr [15]:21)

²⁰ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 173.

²¹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 174.

Sehingga menurut *qada* Allah SWT, keberadaan dari setiap fenomena dan peristiwa yang terjadi dalam tatanan kosmik adalah niscaya dan tidak dapat dihindarkan, begitu juga dengan takdir setiap fenomena dan peristiwa yang terjadi tidak akan pernah melampaui dan tidak mematuhi sedikitpun ukuran yang telah Allah SWT takdirkan baginya. Jadi arti tauhid adalah mengakui hanya Allah SWT-lah “*raja bagi manusia*”, beriman kepada ketunggalan Allah SWT, yang meyakini Allah SWT itu Esa. Makna lain dari tauhid itu sendiri ialah menerima kepemimpinan para individu yang disepakati dan diabsahkan Allah SWT.

Keadilan, permasalahan ini dianggap sebagai masalah pokok dalam ilmu kalam dan termasuk keistimewaan yang dimiliki mazhab Shi’ah.²² Shi’ah Imamiyah tentang keadilan Ilahi²³, bahwa pengertian suatu perbuatan itu dari sisi baik dan buruk adalah:

Perbuatan baik ialah seperti adil, jujur, menepati janji, dan lain sebagainya. Sedangkan perbuatan buruk itu seperti, zalim, khianat dan lain sebagainya. Allah SWT Suci dan bersih dari semua perbuatan buruk dan tercela. Karena itu, tidak ada sesuatu pun dari perbuatan Allah yang sia-sia dan tercela. Allah Maha Kaya, Maha Berkuasa dan Mahabijaksana.²⁴

Al-Qur’an, hadis dan para Imam AS menyebutkan dua macam keadilan; keadilan individu dan keadilan sosial. Agama Islam yang suci telah mempertimbangkan kedua macam keadilan ini.²⁵

Keadilan individual berarti menjauhi dusta, membicarakan kejelekan orang lain, dan dosa-dosa besar lainnya, serta tidak terus-menerus melakukan dosa lainnya. Seseorang yang mempunyai sifat keadilan individual disebut adil, dan menurut ajaran Islam, jika mempunyai kemampuan ilmiah, dia dapat menjadi hakim, gubernur, mujtahid, atau pemegang jabatan yang mengemban tanggung jawab di masyarakat. Tetapi sebaliknya

²² Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, 161.

²³M.T. misbah Yazdi, *Iman Semesta*, 153

²⁴ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, 162.

²⁵ Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, (Bandung: Pustaka Hidayah: 1996), 181.

jika tidak memiliki sifat tersebut tidaklah bisa menduduki jabatan itu, meskipun dia sebagai ulama yang besar.²⁶

Sedangkan keadilan sosial berarti kita tidaklah boleh melanggar hak-hak orang lain, memandang kedudukan orang sama kedudukannya di dalam hukum Tuhan. Kita diperintahkan bertindak adil dan mengecam orang-orang yang zalim dan penindasan yang disebut sebagai sifat buruk. Sebagaimana dalam firman-Nya;

“Sesungguhnya Allah SWT menyuruh (kamu) berlaku adil” (QS. An-Nahl [16]:90).

“Sesungguhnya Allah SWT menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan menyuruh (kamu) apabila menetapkan hukum diantara manusia, supaya memutuskan dengan adil” (QS. An-Nahl [16]:58).

Keadilan itu sendiri merupakan sama dan menyamakan. Menurut pandangan umum, keadilan yaitu menjaga hak-hak orang lain, keadilan merupakan melawan kezaliman yang berarti merampas hak orang lain. Maka perbuatan yang adil itu perbuatan yang bijak, menempatkan sesuatu pada tempatnya atau mengerjakan sesuatu dengan baik.

Tuhan Yang Maha Esa bersifat adil, sebab keadilan adalah salah satu sifat kesempurnaan, dan Dia memiliki semua sifat kesempurnaan itu. Bahkan dalam kitabnya, Dia mengulang-ulang memuji keadilan dan mengutuk kezaliman serta penindasan, memerintahkan manusia berbuat adil dan melarang sebaliknya.²⁷

Allah Swt berfirman;

“...Sesungguhnya Allah SWT tidak menganiaya seseorang, walau seberat zarah”. (QS. An-Nisa [4]:40).

²⁶ Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 181.

²⁷ Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 61.

“Dan apa saja nikmat yang kamu peroleh dari Allah SWT dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri”. (QS. An-Nisa [4]:79).

“Dan Allah Swt tidak mengendaki berbuat kezaliman terhadap hamba-hamba-Nya”. (QS. Al-Mukminun [23]: 31).

“Dialah yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya”. (QS. As-Sajdh [32]:7),

“...dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang pun”. (QS. Al-Kahfi [18]:49).

Maka, segala ciptaan dibuat baik secara mutlak dalam dirinya sendiri, jika ada sebagian ciptaan yang terlihat buruk, tidak adil atau kurang, itu akan terjadi jika dibandingkan dengan yang lainnya dan bersifat relatif.²⁸ Sebagai contoh, kita melihat dan menganggap ular dan kalajengking jahat dan tidak adil jika dikaitkan dengan manusia, duri tidaklah menarik jika dibandingkan dengan mawar, tetapi ciptaan tersebut indah dalam dirinya masing-masing.

Sebagai contoh bahwa Allah SWT menciptakan makhluknya sesuai dengan bentuk yang serasi antara bagian-bagiannya dengan tujuan yang terakhir. Sesuai dengan hikmah dan keadilan Ilahi, Allah SWT membebaskan tugas kepada manusia sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Dia pun memutuskan suatu hukuman sesuai dengan kemampuan dan kehendak bebas mereka, serta memberikan balasan berupa pahala atau siksa sesuai dengan perbuatan mereka. Allah SWT berfirman:

“Sesungguhnya Allah SWT tidak akan membebani manusia sesuai dengan kemampuannya”. (QS. Al-Baqarah [2]:286),

²⁸ Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 61.

“Dan diputuskan kepada mereka suatu tugas hukum dengan keadilan dan tidak dizalimi sedikitpun”. (QS. Yunus [10]:54),

“maka pada hari kiamat tidak dizalimi seorang pun dan tidak diberikan balasan terhadap apa yang mereka lakukan melainkan sesuai dengan apa yang telah mereka perbuat”. (QS. Yasin [36]:54)

Maka karena tugas-tugas Ilahi disyariatkan kepada manusia yang bertujuan agar mereka dapat mengamalkan tugas Ilahi tersebut, maka haruslah sesuai dengan kemampuan mereka sehingga tidak akan memberatkan dan menjadi sia-sia jika memang dinilai tidak menyanggupinya.

Tingkat pertama bagi keadilan (dalam pengertian khusus) bahwa keadilan dalam hal penetapan tugas, dengan argumen sebagai berikut; bahwa jika Allah SWT menetapkan tugas kepada hamba-Nya yang ia tidak mampu melakukannya, tugas itu tidak mungkin dilakukan dan akan menjadi penetapan yang sia-sia.

Keadilan dalam hal mengadili hambanya dapat dibuktikan oleh Allah SWT untuk menentukan orang-orang yang berhak menerima pahala atau azab, sehingga jika pengadilan tersebut bertentangan dengan keadilan, maka adanya kekurangan dan bertentangan dengan tujuan-Nya.²⁹

Kemudian keadilan memberi pahala atau siksa dibuktikan dengan melihat tujuan puncak penciptaan. Bahwa Allah SWT menciptakan manusia yang tujuannya agar mereka mencapai hasil usaha mereka, entah itu dengan yang baik atau yang buruk. Maka ketika memberi pahala atau siksa tidak setimpal dengan perbuatan mereka, maka tujuan penciptaan tidak terpenuhi.

Kenabian, munculnya para Nabi menegaskan konsepsi tentang adanya wahyu yang disebarkan dan membawakan dalil-dali terkait dengan unsur-unsur agama Allah SWT (yang merupakan hukum Ilahi serupa yang menjamin kebahagiaan)

²⁹ Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 62.

ditengah manusia dan bagi segenap manusia.³⁰ Mengingat dalam seluruh periode sejarah, jumlah manusia yang dikaruniai kekuasaan kenabian dan wahyu terbatas pada segelintir orang, maka Allah SWT telah melengkapi dan menyempurnakan petunjuk serta hidayah pada semua manusia dengan meletakkan misi penyebaran agama di atas pundak para Nabi-Nya. Sehingga haruslah seorang Nabi Allah SWT memiliki sifat kemaksuman terhindar dari berbuat dosa.

Karena penerimaan wahyu, penjagaan dan penyebarannya merupakan tiga prinsip hidayah ontologis, karena tidaklah masuk akal jika ada kesalahan padanya. Bahkan mustahil seorang Nabi berbuat dosa dan menentang seruan agama yang ia serukan.³¹ Pasalnya, justru itu lebih mengajak perlawanan terhadap misi suci agama sesungguhnya, menghancurkan kepercayaan dan keyakinan manusia terhadap kebenaran dan keabsahan dakwah. Akibatnya akan menghancurkan tujuan dari seruan agama tersebut.

Allah SWT menjelaskan dalam firmanNya terkait kemaksuman para Nabi;

“Dan Kami telah memilih mereka dan menuntun mereka menuju jalan yang lurus”. (QS. Al-An’am [6]:87).

“Dia Maha Mengetahui yang gaib dan Dia tidak memberitahukan yang gaib kepada siapapun, kecuali kepada Rasul yang Dia ridai dan kemudian Dia mengadakan para penjaga di depan dan di belakangnya, agar Dia mengetahui bahwa para Rasul itu sesungguhnya telah menyampaikan risalah-risalah Tuhan mereka” (QS. Al-Jin [72]:26-28).

Maka dalam hal ini, setiap manusia yang hidup di dunia membutuhkan seseorang yang dapat menuntun, dan mengingatkannya di setiap perjalanan hidupnya. Agar dapat selalu terjaga dari segala marabahaya yang mengancam mereka

³⁰ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 186.

³¹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 187.

di dunia ini. Seperti yang diketahui kelak segala perbuatan kita nantinya pasti akan dimintai pertanggung jawaban yang akan diperhitungkan di hadapan Allah SWT, maka manusia harus diberi peringatan oleh seseorang yang diberi tanggung jawab, tugas dan kewajiban yang diembannya, tugas (memperingati) semacam ini tak dapat dilakukan oleh siapapun selain Nabi dan Rasul Allah SWT yang suci.

Apa yang para Nabi Allah SWT terima melalui wahyu sebagai risalah dari Allah SWT dan disampaikan kepada manusia adalah agama, yakni jalan hidup dan tugas manusia yang akan menjamin kebahagiaan manusia yang hakiki.³² Karena apabila manusia harus memikirkan tentang segala kebaikan dimasa depannya, maka harus ada seseorang yang dapat menuntunnya dan menjelaskan kepadanya hal tersebut. karena tak seorangpun yang mampu menjadi teladan dan penjelas bagi umat manusia kecuali para Nabi dan Rasul Allah SWT yang suci.³³

Karena doktrin dalam agama pada umumnya meliputi serangkaian prinsip dan pandangan fundamental yang terdiri dari tiga prinsip, yaitu; prinsip universal yaitu keesaan (tauhid), kenabian (*Nubuwwah*) dan hari kiamat (*Ma'ad*), yang jika terdapat kebingungan atau bahkan ketidakteraturan salah satu prinsip ini, maka agama tidak akan bisa mendapatkan pengikutnya.³⁴

Al-Qur'an telah menyatakan bahwa, kehidupan manusia di dunia tidaklah abadi dan perkembangan manusia bukanlah tanpa akhir. Akibatnya prinsip-prinsip umum yang mengatur tugas-tugas manusia dari sudut pandang doktrin harus terhenti pada tahap tertentu. Oleh karenanya Nabi dan syariat pada suatu hari juga akan berakhir ketika penyempurnaan doktrin dan perluasan aturan-aturan amaliah telah sampai ke tahap final, itulah mengapa Islam (agama Muhammad SAW) agama yang terakhir yang sangat sempurna. Yang mengenalkan dirinya sebagai kitab suci yang tidak dapat dibatalkan (*naskh*), menyebut Nabi SAW

³² M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 189.

³³ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 189.

³⁴ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 188.

sebagai “penutup para Nabi” dan melihat agama Islam mencakup seluruh kewajiban agama.³⁵ Allah SWT berfirman;

“sesungguhnya itu adalah kitab yang tidak dapat dibantah, yang tidak datang kepadanya kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya” (QS. Fushshilat [41]:41-42).

“Muhammad SAW bukanlah ayah dari seorang lelaki diantara kamu tapi ia adalah Rasulullah dan penutup para Nabi” (QS. Al-Ahzab [33]:40).

“Kami turunkan kepadamu kitab (Al-Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu” (QS. An-Nahl [14]:89).

Para Nabi Allah SWT merupakan hamba-hamba Allah SWT yang penuh dengan kejujuran dan kesucian. Apa yang mereka pahami akan mereka menyatakan tanpa dikurangi maupun ditambahkan. Segala apa yang diucapkannya akan selalu dipraktikkan. Apa yang mereka klaim dimiliki oleh mereka adalah kesadaran misterius yang telah dianugerahkan oleh alam gaib kepada mereka. Dengan cara ini, mereka mendapatkan pengetahuan dari Allah SWT sendiri perihal apa yang akan menjadi kebahagiaan umat manusia di dunia dan di akhirat serta menyebarkan pengetahuan ini di tengahtengah manusia.³⁶

Karena pandangan dunia Ilahiah yang menyatakan bahwa; lembaga kenabian secara mendalam berakar dalam kehidupan kaum muslimin. Sehingga, kita dapat mengatakan tanpa ragu dan bimbang bahwa lembaga kenabian merupakan satu-satunya wahana bagi kita untuk meraih segenap tujuan kemanusiaan dan ke-Islaman, dan yang menjadi sumber penyampaian wahyu serta pengetahuan Allah SWT yang tak terbatas. Karena Allah SWT telah melengkapi dan menyempurnakan petunjuk dan semua hidayah pada semua manusia dengan meletakkan misi penyebaran agama dipundak para Nabi-Nya. Maka seorang Nabi

³⁵ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 190.

³⁶ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 191.

dan Rasul itu haruslah memiliki sifat kemaksuman (tercegah dari perbuatan dosa).³⁷

Dapat dipastikan itu menjadi sebuah gambaran bahwa mana mungkin Allah SWT yang telah menciptakan hamba-Nya lalu membiarkan mereka tanpa bimbingan, tuntunan yang layak dan pantas untuk melangkah di jalan yang lurus dan benar sesuai perintahnya, kecuali melalui seorang pembimbing dan penuntun yaitu para Nabi dan Rasul Allah SWT. Karena dengan adanya para Nabi SAW serta dengan ajarannya akan menjadi jelas arah hidup dan tujuan mereka kelak nantinya.

Imamah³⁸, ialah kepemimpinan umum atas segenap umat Islam (masyarakat) dalam gerakan sosial, ideologi, politik, bentuk pemikiran ilmiah atau agama. ada hubungannya dengan yang dipimpinnya, ia harus menyesuaikan perbuatan-perbuatannya dengan kapabilitas mereka, baik persoalan penting maupun sekunder.³⁹

Agama Islam sengatlah kompleks, karena tidak hanya memperhatikan dan memberikan arahan terkait segala aspek kehidupan manusia dari sudut pandang spiritual, tetapi juga memasuki tataran kehidupan sosial dan pengaturannya (yaitu pemerintahan).

Maka kepemimpinan dalam agama Islam dapat dikaji dari tiga perspektif berbeda, yakni; pemerintahan Islam, Ilmu-ilmu dan perintah-perintah Islam, serta kepemimpinan dan petunjuk inovatif dalam kehidupan spiritual. Islam Shiah sangat percaya bahwa masyarakat Islam sangat membutuhkan petunjuk dari ketiga aspek tersebut. orang yang menempati fungsi memberi petunjuk dan menjadi pemimpin masyarakat dalam bidang-bidang yang menyangkut agama ini, harus ditunjuk langsung oleh Allah SWT dan Nabi SAW. karena tentu saja Nabi sendiri juga ditunjuk oleh Allah SWT melalui perintahnya.

Melalui fitrah dari Tuhan, bahwa manusia menyadari tanpa ragu tidak ada masyarakat yang terorganisasi baik Negara, kota, desa, bahkan rumah tangga sekalipun dapat terus bertahan tanpa

³⁷ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 187.

³⁸ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, 161.

³⁹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 222.

seorang pemimpin dan penguasa yang menggerakkan dan mengatur untuk melaksanakan kewajiban sosial mereka. Tanpa pemimpin demikian, bagian-bagian masyarakat ini akan menjadi berantakan dalam waktu singkat, sehingga akan menimbulkan kekacauan dan kebingungan. Oleh karenanya, seorang pemimpin jika memperhatikan dirinya sebagai pemimpin dan masalah rakyatnya, maka seharusnya akan menunjuk pengganti sebagai yang menggantikannya jika akan absen dari fungsinya baik sementara waktu atau selamanya. Sehingga ia tidak meninggalkan domain perannya dan keberlangsungan masyarakatnya.

Nabi SAW juga memperlihatkan perhatian besar dalam persoalan suksesi kepemimpinan dan tidak pernah gagal dalam menunjuk seorang pengganti apabila diperlukan. Setiap kali meninggalkan Madinah, beliau akan menunjuk seorang wakil untuk menggantikan posisi beliau sendiri. bahkan ketika beliau hijrah dari Makkah ke Madinah dan belum ada bayangan apapun yang akan terjadi, untuk menangani urusan pribadinya di Makkah selama beberapa hari dan untuk mengembalikan beberapa titipan yang telah dipercayakan kepada beliau, Nabi menunjuk Ali AS sebagai penggantinya.⁴⁰

Begitu pula sesudah kemangkatannya, Ali AS menjadi pengganti Nabi SAW dalam hal persoalan-persoalan yang berhubungan dengan utang-utang dan urusan pribadinya. Sehingga dengan alasan inilah kaum Shiah menganggap bahwa tidak mungkin pada saat Nabi SAW wafat tak menunjuk seseorang sebagai penggantinya, sehingga umat muslim dibiarkan tanpa seorang pemimpin untuk mengatur urusan-urusan mereka serta untuk menjalankan roda pemerintahan pada masyarakat Islam.⁴¹

Mazhab Shiah meyakini bahwa persoalan Imamah merupakan urusan Allah SWT, hanya Dia yang berhak dan mengangkat hamba-hamba-Nya yang saleh untuk menduduki jabatan Imamah dan khilafah. Karena pengangkatan Imam terjadi pada masa hidup Nabi SAW, tatkala Allah SWT memilih dan mengangkat Ali Bin Abi Thalib sebagai Imam dan khalifah

⁴⁰ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 225.

⁴¹ Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 116.

muslimin sepeninggal beliau, yang dilakukan secara langsung oleh Nabi SAW dihadapan umat muslim. Karena itu masalah Imamah merupakan masalah yang sangat penting, yang patut diberi perhatian oleh setiap muslim. Masalah yang tidak seharusnya diabaikan.

Menurut riwayat-riwayat yang diterima secara luas, ketika Rasulullah SAW diperintahkan untuk menyampaikan risalah kepada masyarakat, beliau memanggil dan mengumpulkan mereka. Dalam pertemuan itu beliau mengungkapkan, menegaskan dan mengukuhkan kedudukan Amiril Mukminin (Ali AS) sebagai wakil, wali dan pengganti beliau ketika berada di Ghadir Khum di hadapan 120.000 umat, dan kemudian mengangkat tangan Ali AS setinggitingginya dan mengatakan, “Barangsiapa yang menganggap aku sebagai pemimpinnya, maka Ali AS adalah pemimpinnya juga”.⁴²

Setelah itu Rasulullah SAW telah menunjuk imam-imam yang akan menggantikan beliau dengan menyebut jumlah, nama dan sifat-sifat mereka yang lain. Dalam riwayat dalam sumber-sumber Shiah Sunni disebutkan bahwa Rasulullah SAW mengatakan; “Imam itu ada dua belas orang, dan kesemuanya berasal dari Qurasiy”. Lebih lanjut Rasulullah SAW menunjuk Ali AS sebagai pengganti beliau, lalu selanjutnya Ali AS menunjuk penggantinya sendiri, dan imam-imam selanjutnya juga melakukan hal yang sama.

Menurut Shiah, Imamah dan kepemimpinan umat baru dianggap legal bila ditetapkan oleh Allah SWT, maka tak seorangpun berhak menduduki jabatan Imamah selain orang-orang yang maksum, yang terjaga dari dosa dan kesalahan dalam menerangkan dan menyampaikan hukum-hukum Islam. Serta yang suci dari berbagai maksiat dan kezaliman. Karena pada hakikatnya, Imam maksum kecuali kenabian memiliki kewenangan yang diemban oleh Rasulullah SAW, maka hadis Imam maksum merupakan hujjah (bukti kuat) dalam menjelaskan hukum-hukum, syariat, dan ajaran Islam.⁴³ Maka mentaati dan mengamalkan segala perintah dan hukum-hukumnya adalah wajib dalam berbagai masalah pemerintahan.

⁴² Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 119.

⁴³ Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 117.

Karena jika dilihat tujuan penciptaan manusia berhubungan erat dengan hidayah dan bimbingan wahyu Ilahi. Maka, hikmah Ilahi menuntut diutusnya para Nabi untuk melakukan dan menjalankan tugasnya, antara lain:

- a) Menuntun umat manusia kepada jalan kebahagiaan duniawi dan ukhrawi, dalam memenuhi segala kebutuhan yang berhubungan dengannya.
- b) Mendidik setiap individu yang mempunyai potensi untuk diantarkan akhir peringkat kesempurnaan insani yang mereka capai.
- c) Memberlakukan hukum islam ditengah kehidupan sosial dan individu tersebut, sejauh situasi dan kondisi yang memungkinkan.

Maka dengan itu, berakhirnya kenabian hanya akan sesuai dengan hikmah Ilahi jika dibarengi dengan penunjukkan Imam maktum, yang memiliki segala kriteria yang ada pada diri Nabi SAW. Tentunya selain kenabian dan kerasulan. Sehingga jelas betapa pentingnya kehadiran seorang Imam ditengah umat, betapa pentingnya ilmu ladunni dari Allah SWT bagi seorang Imam, dan pentingnya pengangkatan Imam oleh-Nya. Karena Dia-lah yang dapat mengetahui hamba-hamba-Nya yang pantas diberi ilmu dan kemaksuman sesuai dengan usaha mereka.

Hari Kiamat⁴⁴, adalah salah satu dari tiga prinsip pokok agama Islam, yang wajib diyakini setiap orang. Setiap orang mengetahui ketika berbuat kebaikan adalah baik dan perlu (meskipun tidak semua melakukannya) dan berbuat kejahatan tidaklah disukai dan patut dihindari. Karena jika seseorang tidak meyakini adanya masa depan di dunia lain selain dunia ini, di mana amal-amal kebaikan dan kejahatan akan diperhitungkan dan yang bersangkutan akan memperoleh balasan setimpal, maka gagasan bahwa amal-amal kebaikan mesti dikerjakan dan bahwa amal-amal kejahatan mesti dihindari.

Diantara kitab suci yang ada, al-Qur'an satu-satunya yang membicarakan hari kiamat secara detail, sekalipun Taurat tidak menyebutkan hari kiamat dan Injil hanya menyinggungkannya, al-Qur'an telah menyebutkan hari kiamat di ratusan tempat dengan

⁴⁴ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, 161.

menggunakan nama-nama yang berbeda.⁴⁵ al-Qur'an telah mengingatkan berkali-kali bahwa keimanan di hari pembalasan adalah sama pentingnya seperti keimanan kepada Allah Swt, karena orang yang tidak memiliki keimanan, yaitu yang mengingkari kebangkitan, berada di luar batas Islam dan tidak memiliki nasib selain kebinasaan abadi.

Karena jika tidak ada penghitungan dari Tuhan atas amal perbuatan dan tidak ada ganjaran atau siksa, maka risalah agama yang terdiri dari himpunan keputusan Allah seperti, perintah dan larangan-Nya, tidak akan memiliki pengaruh sedikitpun. Maka ada dan tidaknya kenabian dan risalah agama akan menjadi sama dan tidak ada pengaruh apapun.⁴⁶

Al-Qur'an mengingatkan kita tentang kebangkitan dalam ayat-ayatnya dan menepis segala keraguan tentangnya. Seperti dalam firmanya:

“Dan tidaklah manusia memperhatikan bahwa kami menciptakannya dari setetes mani, ternyata dia menjadi musuh yang nyata! Dan dia membuat perumpamaan bagi kami dan melupakan asal kejadiannya; dia berkata, siapakah yang dapat menghidupkan tulang-belulang, yang telah hancur luluh?” katakanlah (Muhammad), yang akan menghidupkannya ialah Allah SWT yang menciptakannya pertama kali. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk.” (Yasin [36]:77-79).

Maka langit dan bumi tidak diciptakan sia-sia, sebab jika manusia diwujudkan hanya untuk mengembara di muka bumi beberapa hari dan kemudian mati, digantikan oleh orang lain yang hidup dengan cara yang sama, maka penciptaan hanyalah permainan dan sia-sia. Tetapi tidak ada sesuatu yang berasal dari Allah SWT yang akan sia-sia begitu saja. Maka orang-orang saleh tidak bisa diperlakukan sama seperti orang-orang jahat, orang-orang saleh dan jahat tidak akan memperoleh akibat-akibat

⁴⁵ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 211.

⁴⁶ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 212.

penyakit dari amal perbuatan mereka di dunia. Karena kalau tidak ada dunia lain, tempat masing-masing golongan manusia beroleh akibat penuh dari amal perbuatan mereka, maka kedua golongan ini (baik dan jahat) akan mempunyai kedudukan yang sama dihadapan Allah SWT dan bertentangan dengan keadilan Ilahi.⁴⁷

Al-Qur'an telah mengingatkan umat manusia berkali-kali bahwa keimanan di hari pembalasan (hari kiamat) adalah berderajat yang sama pentingnya seperti keimanan kepada Allah SWT. Sedangkan orang yang tak memiliki keimanan, yaitu yang mengingkari kebangkitan akan memiliki nasib kebinasaan yang abadi kelak.⁴⁸

Jelaslah bahwa keimanan pada hari pembalasan merupakan faktor yang sangat efektif yang mengajak manusia menerima keniscayaan kebaikan dan berpantang diri dari kualitas-kualitas yang tidak pantas dan dosa-dosa besar. Karena melupakan hari kiamat dianggap dari akar setiap penyimpangan.⁴⁹

Iman kepada kebangkitan termasuk rukun utama dalam pandangan agama. Ada beberapa manfaat yang diberikan dari keimanan pada hari kebangkitan;⁵⁰

a) Menentang paham absurd (tidak bertujuan).

Memberikan makna kepada manusia yang hakiki dalam menafsirkan kehidupan. Tanpa adanya keimanan ini, kehidupan akan berdampak sia-sia, segala penderitaan, bahkan harapan akan hilang tak berbekas.

b) Hukum etika merupakan jaminan yang kuat bagi keamanan sosial.

Iman pada hari kebangkitan mempunyai peran yang sangat besar dalam memelihara kamanan sosial dan mencegah terjadinya segala bentuk kerusakan moral dan pelecehan. Sehingga keimanan pada hari kebangkitan seharusnya menumbuhkan dan menegakkan etika dalam jiwa manusia

⁴⁷ Allamah Sayyid M. Husain Thabathabai, *Inilah Islam Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 147.

⁴⁸ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, (Jakarta: Nur al-Huda: 2007), 211.

⁴⁹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 212.

⁵⁰ Sayyid Mujtaba Musawi al-Lari, *Teologi Islam Syi'ah*, (Jakarta: al-Huda, 2005), 151.

serta mencegah dari terperosok dalam jurang dosa dan permusuhan.

- c) Kemampuan untuk menghadapi berbagai tantangan. Ketika meyakini keabadian dan ke-kekalannya, maka kekuatan yang besar akan memancar dalam dirinya, yang membantu menghadapi berbagai bentuk kejahatan dan pembelaan terhadap nilai-nilai luhur yang kekal. Dalam pandangan matanya, semua bahaya dan tantangan adalah kecil.
- d) Mengikis kesombongan. Sesungguhnya keimanan pada kehidupan yang kekal tidak hanya menjaga manusia dari bahaya keputus-asaan, kesia-siaan, dan kelemahan dalam menghadapi berbagai tantangan, tapi melindunginya dari terperosok dalam kesombongan, keegoisan, dan kecintaan terhadap diri sendiri tanpa memperdulikan kepentingan orang lain, yang hal itu merupakan penyakit kejiwaan yang sangat berbahaya yang dapat menghilangkan nilai-nilai agung kemanusiaan pada diri seseorang dan menjauhkannya dari kebenaran.
- e) Menanamkan ketenangan dan kedamaian dalam hati. Keimanan pada prinsip keabadian akan memberikan kemuliaan pada diri seseorang dan menjadikan keberadaannya (di dunia) sebagai sosok pribadi mulia dan agung. Persepsi ini menjadikan seseorang merasa tenang dan damai dalam diri seseorang. Karena keimanan kepada kebangkitan akan tetap menjadi satu-satunya penolong untuk menghindarkan manusia dari terperosok dalam bahaya kerisauan dan keguncangan jiwa.

Masa depan manusia tergantung pada jenis perbuatannya. Seorang yang beriman pada hari kebangkitan akan berusaha menjadikan semua amalnya saleh (baik) dan bersih dari segala noda dan dosa, sehingga semua amalnya akan terlihat tulus dan ikhlas dengan niatnya. Karena dia mengetahui masa depannya di akhirat akan tergantung perbuatannya di dunia.

Sehingga jelaslah bahwa keimanan pada hari kiamat merupakan faktor yang sangat efektif yang akan mengajak manusia menerima keniscayaan kebaikan dan berpantang diri dari kualitas-kualitas yang tidak pantas dan dosa-dosa. Demikian juga artinya bahwa melalaikan atau kurang adanya kepercayaan

terhadap hari kiamat merupakan akar paling esensial dari setiap perbuatan jahat dan dosa.⁵¹

B. KITAB TAFSIR *AL-MĪZĀN*

1. Latar Belakang Penulisan Kitab

Penulisan kitab ini diawali saat Ṭabāṭabā'ī mengumpulkan lembaran-lembaran selama kuliah di Hauzah Qom pada tahun 1325 H/ 1907 M. Ia sering menulis dan memberikan perkuliahan tentang berbagai cabang ilmu keislaman. Salah satu topik diskusinya yaitu tentang komentar dan penulisannya atas al-Qur'an yang melibatkan para mahasiswa dilingkungan Hauzah Ilmiah Qom. Para mahasiswanya meminta kepadanya untuk mengumpulkan materi perkuliahan dalam bentuk kitab tafsir yang lengkap. Permintaan tersebut ia tanggapi dengan positif, dan akhirnya Ṭabāṭabā'ī menyusun hasil ceramah-ceramahnya menjadi sebuah karya tafsir. Juz pertama, ia berhasil selesaikan pada tahun 1375 H/ 1955 M. hingga pada tanggal 23 Ramadhan 1392 H/ 1971 M, berhasil ia rampungkan semua tulisannya tersebut.⁵²

Nama *al-Mīzān* diambil dari gaya penafsirannya yang tidak hanya berdasarkan pada pendapatnya sendiri, tetapi Ṭabāṭabā'ī mengambil pendapat para mufasir dari kalangan mazhab dan pemikiran. Pendapat-pendapat tersebut ia telaah kemudian mendiskusikannya sampai ia dapat pendapat yang paling kuat. Hal ini bukan berarti Ṭabāṭabā'ī tidak terpengaruh dengan pendapat lain, akan tetapi penafsirannya tidak hanya menggantungkan pada satu pandangan saja, melainkan berkiblat pada banyak pandangan.⁵³

Adapun motivasi yang mendorong Ṭabāṭabā'ī untuk menulis kitab tafsir seperti Tafsir *al-Mīzān*, karena keinginannya untuk mengajarkan dan menafsirkan al-Qur'an yang mampu mengantisipasi gejala rasionalitas pada masanya. Dalam kitab tafsirnya Ṭabāṭabā'ī mengikuti sistematika tartib

⁵¹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 212.

⁵² Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Alqur'an*, (Jogjakarta: Erlangga, 2010), 69-70.

⁵³ Ilyas Husti, "Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'I", dalam *Al-Fikra; Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 14, No. 1, 2015, 65.

mushafi, yaitu menyusun kitab tafsir berdasarkan susunan ayat-ayat dan surah dalam mushaf al-Qur'an. Hal ini Ṭabāṭabā'ī menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an diawali dengan penjelasan makna per-kata dari ayat tersebut, *I'rab*, *Balaghah*, kemudian dari berbagai sisi aspek keilmuan lainnya.

Tafsir *al-Mizān* berjumlah 20 Jilid yang ditulis kedalam bahasa Persia, kemudian diterjemahkan kedalam bahasa Arab dan Inggris. Namun terjemahan bahasa Indonesia baru beberapa jilid saja, yang diterbitkan oleh al-Huda Jakarta. Para ulama tafsir pun mengakui kecerdasan yang dimiliki oleh Ṭabāṭabā'ī dan banyak karya-karya yang telah ia tulis semasa hidupnya

Dalam membicarakan suatu permasalahan Ṭabāṭabā'ī lebih banyak merujuk kepada ayat al-Qur'an kemudian menyimpulkan maksudnya dan tidak saja memfokuskan pada pendapat ulama tafsir. Ṭabāṭabā'ī menampilkan dirinya dengan ide-ide yang cemerlang. Ṭabāṭabā'ī menampakkan diri dalam kitab tafsirnya sebagai kitab yang kental dengan pemikiran Shiah, karena setiap mufasir dalam pentas sejarah manapun selalu menampilkan penafsirannya pada ajaran serta aliran yang dianutnya. Banyak sedikitnya ide dan pandangan Ṭabāṭabā'ī adalah bersumber dari ajaran Shiah. Salah satunya Ṭabāṭabā'ī selalu menggunakan kitab *al-Kāfi*.⁵⁴

Dari kitab ini, ia mengambil hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para Imam Shiah. Sebagai contohnya ia menafsirkan kata "*Ulu al-Amr*" yang disandarkan pada hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abu Ja'far, Imam Riḍo, Abu al-Hasan, Ja'far bin Muhammad dan tokoh-tokoh kunci aliran Shiah lainnya. Dengan demikian dapat dikategorikan bahwa tafsir *al-Mizān* merupakan tafsir yang bersumber dari ajaran Shiah.⁵⁵

2. Metode Tafsir *Al-Mizān*

Dalam penafsiran al-Qur'an secara umum terbagi pada empat macam metode umum yaitu metode tahlili, metode *ijmali*, metode *muqarran* dan metode *mauḍu'i*.⁵⁶ adapun Tafsir *al-Mizān* termasuk pada kitab tafsir yang menggunakan metode

⁵⁴ Ilyas Husti, Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'I, dalam *Al-Fikra; Jurnal Ilmiah Keislaman*, 65.

⁵⁵ Ilyas Husti, Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'I, dalam *Al-Fikra; Jurnal Ilmiah Keislaman*, 59.

⁵⁶ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Pers,2013), Cet.1, 379-391.

tahlili, sebagaimana telah diketahui bahwa metode tahlili merupakan metode penafsiran al-Qur'an yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mengikuti tata tertib susunan atau urutan surah-surah dalam al-Qur'an, dan mendeskripsikan makna yang terkandung dalam al-Qur'an metode tahlili juga memberikan pengertian umum kosa kata ayat, Asbab an-Nuzul, Munasabah ayat dengan ayat lain nya. Tidak hanya itu *al-Mīzān* juga dikenal sebagai tafsir yang memakai sumber penafsiran *AlQur'ān bi Al-Qur'ān* atau yang disebut *tariqah al-khas* (metode khususnya), dimana metode tersebut mencoba untuk menafsirkan ayat dengan ayat al-Qur'an itu sendiri, dan Tafsīr *al-Mīzān* juga dikenal sebagai tafsir yang mempunyai corak falsafi.

Berikut ini merupakan metodologi penulisan Tafsir *al-Mīzān*

- a. Menafsirkan surah al-Qur'an sesuai dengan tartibul al-Qur'an memulainya dari surah al-Fatihah dan diakhiri oleh An-Nās, lengkap 30 juz
- b. Biasanya beliau juga menghadirkan ayat al-Qur'an yang mempunyai korelasi dengan tema ayat yang dikaji.
- c. Selanjutnya memberikan ruang penjelasan secara umum terkait gambaran atau tujuan dari ayat maupun surat yang akan beliau tafsirkan.
- d. Memberikan pandangan-pandangan baik itu dari mufassir, hadis, setelah itu disambung dengan memunculkan penjelasan argumennya itu sendiri
- e. Menyediakan pembahasan tentang riwayat-riwayat yang dinukil secara khusus pada surah atau ayat yang sedang dikaji, akan tetapi ruang pembahasan khusus tersebut tidak untuk menjelaskan sanad dengan begitu terperinci dari riwayat yang di nukil tersebut.
- f. Menguraikan ayat yang dikaji secara kebahasaan, baik itu dalam penjelasan secara *i'rab* ataupun dilihat dari segi balaghah.
- g. Ṭabāṭābā'i juga memberikan penafsirannya secara makna batin atau *ẓahir* pada ayat yang sedang ditafsirkan, sebagaimana dikenal mempunyai corak sufi sehingga terlihat pada penafsiran ayat yang selalu memberikan tidak hanya makna *ẓahir* akan tetapi makna batin.
- h. Memberikan pembahasan khusus tentang filsafat dalam penafsirannya, biasanya Ṭabāṭābā'i menghadirkan

pandangan secara filsafat sehingga mampu dipahami secara logis oleh si penerima.⁵⁷

3. Corak Penafsiran Tafsir *Al-Mizān*

Setelah pembahasan di poin sebelumnya di tuliskan secara garis besar mengenai corak tafsir *al-Mizān*, maka sebelumnya perlu kita ketahui bahwa pengertian dari corak tafsir itu sendiri, adalah berasal dari kata *alwān* yang merupakan bentuk kata dari *Laun* berarti warna, atau bisa disebut corak, kemunculan corak tafsir tentunya dilatarbelakangi oleh kecenderungan dan kemampuan intelektual para mufasir yang berbeda-beda, demikian munculah corak tafsir yang sesuai dengan kecenderungan tiap mufasir.⁵⁸

Kecenderungan Ṭabāṭabā'ī dalam menafsirkan al-Qur'an secara umum penulis kategorikan sebagai tafsir yang multi disiplin. Artinya, segala bidang keilmuan hampir semua corak penafsiran dijelaskan dalam tafsir ini. Hanya saja sebagian orang ada yang mengkategorikannya sebagai tafsir yang memiliki corak filosofis, hal ini berangkat dari penguasaan Ṭabāṭabā'ī dalam bidang filsafat.⁵⁹

Sejarah Tafsir Teologi

Tafsir teologis merupakan suatu produk tafsir yang isinya cenderung subjektif membela suatu aliran teologis, serta mufassirnya berasal dari aliran tertentu tersebut. Dalam sejarah dinamika tafsir, awal mula tafsir teologis marak digunakan yakni pada periode pertengahan. Pada masa periode pertengahan hampir seluruh corak tafsir diwarnai dengan subjektifitas mufasir dengan aliran mereka, mufasir menggunakan tafsirnya sebagai legitimasi atas kepentingan alirannya.⁶⁰

Tafsir teologis umumnya ditulis menggunakan metode mushafī atau menafsirkan 30 juz ayat al-Qur'an. Sebab para mufasir teologis lebih menitikberatkan tafsir yang dapat membela

⁵⁷ Fatimah Isti Karimah, *Manhaj Tafsir al-Mizān Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭabā'ī*, dalam *Iman dan spritual* (Bandung, UIN Sunan Gunung Jati, Vol.2 no.1, 2022), 44-45.

⁵⁸ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur kelompok Humaniora, 2011) Cet. 3, 199.

⁵⁹ Fatimah Isti Karimah, *Manhaj Tafsir al-Mizān Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭabā'ī*, dalam *Iman dan spritual* (Bandung, UIN Sunan Gunung Jati, Vol.2 no.1, 2022), 30.

⁶⁰ Salsabila, *Karakteristik Teologis Tafsir Al-Quran. Dalam UNIScof*, (Vo., No.1 20, 3), 390-407.

kepentingan aliran teologisnya, sehingga sangat mungkin terjadi pemaksaan aya-ayat suci al-Qur'an dengan mencocok-cocokkan suatu ayat, agar sampai pada makna yang diinginkan suatu aliran tersebut. Namun muatan yang bersifat teologis biasanya tidak langsung dimunculkan pada awal penafsiran, melainkan dimunculkan sedikit demi sedikit namun tetap terlihat jelas⁶¹

Beberapa faktor munculnya tafsir teologis yakni gejolak aliran, gejolak politik, serta gejolak intelektual. serta muncul akibat penerjemahan buku filsafat yang berbahasa asing kepada bahasa arab, dimana hal ini terjadi pada mas bani Abassiyah. Penerjemahan ini digagas oleh khalifah al-Mansur serta generasi selanjutnya yakni al-Ma'mun pada tahun 813- 830 M. Masa kekhalifahan al-Ma'mun menjadi masa kejayaan ilmu filsafat, sehingga banyak khalayak umum menuju baghdad untuk belajar filsafat.

Karakteristik Tafsir Teologis :

Untuk mengetahui karakteristik sebuah tafsir dapat diukur dengan beberapa hal yakni gaya bahasa, sumber, objek, sistematika, metodologi, serta kecenderungan aliran yang diikuti. Sedangkan karakteristik tafsir teologis yakni:

- a. *Pertama*, subjektifitas mufasir. Mufasir dari tafsir teologis biasanya merupakan orang yang sudah masuk kedalam suatu ideologi tertentu secara mendalam, sehingga mereka menggunakan tafsir sebagai justifikasi atau pembenaran terhadap alirannya, sengan cara mencocok-cocokkan ayat al-Qur'an dan aqidah teologisnya.
- b. *Kedua*, lebih cenderung membahasa segala sesuatu yang berkaitan dengan teologis dari pada menguak pokok-pokok kandungan al-Qur'an.
- c. *Ketiga*, bermuatan fanatisme dari mufasirnya.
- d. *Keempat*, mentakwil ayat-ayat *mutashabihat*. Suatu ayat dapat dikatakan muhakkamat asalkan sejalan sengan aqidah teologisnya, sebaliknya ayat yang sejalan dengan teologis musuhnya dikatakan sebagai ayat *mutashabihat*.

⁶¹ Amaruddin, Corak Teologis-Filosofis dalam Penafsiran Al-Qur'an. SYAHADAH: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman, (vol.2, No.1, 2014), 2.

- e. *Kelima*, justifikasi dengan dalil al-Qur'an, kebenaran akan teologinya akan dikaitkan dengan dalil-dalil dari al-Qur'an.

Ṭabaṭabā'ī dalam metode penafsirannya menggunakan *mixed method* yakni campuran antara tafsir *bi al-Matsur* dan *bi al-ra'yi*. Ṭabaṭabā'ī menggunakan metode tafsir *bi al-matsur* dengan cara maudhu'i. Dalam kitabnya *al-Mizān* terdapat banyak metode tafsir *bi al-ra'yi* seperti penggunaan rasio untuk memahami ayat al-Qur'an dengan cara menjelaskan suatu ayat al-Qur'an secara filosofis dan logis. Hal ini dapat ditemui dalam permasalahan tauhid, ismah, Keilahian, serta hubungan vertikal horizontal manusia seperti Jabar dan Qadar.

BAB IV

PENAFSIRAN ṬABĀṬABĀ'Ī DAN ANALISIS CORAK TEOLOGI DALAM MENAFSIRKAN AYAT-AYAT *RU'YATULLĀH*

Tafsir *Al-Mizan* Ṭabāṭabā'ī memberikan perhatian khusus terhadap konsep *Ru'yatullāh* atau penglihatan terhadap Allah, yang merupakan salah satu isu teologis yang cukup kompleks dalam tradisi Islam. Bab ini akan mengeksplorasi penafsiran Ṭabāṭabā'ī dan menganalisis corak teologis saat menafsirkan ayat-ayat tersebut.

A. Penafsiran Tabatabai Terhadap Ayat-Ayat *Ru'yatullāh*

1. QS. Al-An'am [6]: 103

QS. Al-An'am [6]: 103¹ menyatakan bahwa *Allah tidak dapat dilihat oleh mata fisik*, tetapi dapat dikenal melalui hati dan makrifat (pengetahuan mendalam), yang menyatakan "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, tetapi Dia dapat dicapai oleh hati (iman dan makrifat); *dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui.*" Tafsir ini dikembangkan oleh Ṭabāṭabā'ī, yang menjelaskan bahwa Allah melampaui segala bentuk fisik, dan bahwa penglihatan kepada-Nya harus dipahami sebagai pengalaman spiritual, bukan fisik.

Dalam Tafsir *Al-Mizān*, Ṭabāṭabā'ī memberikan interpretasi yang sangat mendalam dan filosofis terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *Ru'yatullāh*. Dia menolak pemahaman literal mengenai penglihatan terhadap Allah dan menawarkan perspektif yang lebih spiritual, di mana *Ru'yatullāh* dipahami sebagai pengalaman yang terjadi pada tingkat makrifat dan kesadaran spiritual yang tinggi. Pendekatan ini mencerminkan keseluruhan metodologi Tafsir *Al-Mizān* yang selalu mengedepankan keseimbangan antara teks Al-Qur'an dan penalaran akal, memberikan pandangan yang kaya dan mendalam terhadap konsep-konsep teologis yang kompleks dalam Islam. Ṭabāṭabā'ī menolak pemahaman literal mengenai penglihatan terhadap Allah. Dia menawarkan pendekatan

¹ Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭābā'ī, *Al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Muqadimah, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1930 H), Jil. 7, 301-321.

filosofis yang menegaskan bahwa Allah dikenal melalui makrifat dan kesadaran spiritual yang tinggi. Menurutnya, ayat ini menunjukkan kebesaran Allah yang tidak bisa didekati dengan persepsi fisik manusia.

Ayat ini menegaskan bahwa Allah tidak dapat dicapai oleh mata, karena keluhuran-Nya melampaui hal-hal fisik. Thabāthabā'ī menambahkan bahwa jangkauan Allah tidak seperti jangkauan manusia yang bersifat fisik. Allah memahami segala sesuatu tanpa terhalang oleh batasan fisik, dan tidak ada yang luput dari penglihatan-Nya. Allah Swt memiliki pengetahuan dan jangkauan yang melampaui apa yang bisa dipahami oleh makhluk-Nya. Dia tidak terikat oleh keterbatasan fisik seperti makhluk-Nya, sehingga Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan, namun Dia mampu menjangkau segala sesuatu, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Allah SWT mengetahui setiap detail dari segala sesuatu tanpa ada yang tersembunyi dari-Nya.

Dalam kitabnya, Ṭabāṭabā'ī menjelaskan kata "*Laṭīf*" sebagai sesuatu yang sangat halus, dan "*Khobir*" sebagai sesuatu yang memiliki keahlian atau pengetahuan. Allah meliputi segala sesuatu dengan realitas dan hakikat yang sangat halus, tanpa adanya penghalang atau batasan. Allah menyaksikan semua aspek dari segala sesuatu dengan kesempurnaan ilmu-Nya. Oleh karena itu, meskipun Allah SWT tidak dapat dilihat oleh makhluk-Nya, Dia mengetahui dan melihat segala sesuatu secara hakiki tanpa ada yang terlewat.

Dalam kitab *al-Kāfi*, terdapat riwayat yang menjelaskan bahwa jangkauan Allah bukanlah jangkauan fisik, tetapi lebih kepada pengenalan spiritual. Dalam kitab tersebut dengan sanadnya dari Abdullah bin Sinan dari Abu Abdillah as berkenaan firman-Nya (*Dia tak dapat dijangkau penglihatan*), imam as menyampaikan bahwa penjangkauan ilusi, tidakkah engkau lihat pada firman-Nya (*sungguh telah datang pada kalian bukti bukti nyata dari Tuhan kalian*), hal itu bukan berarti mata/penglihatan fisik, (dan barangsiapa yang buta, maka dia bercokol di atas kebutaannya) hal itu bukan bersrti buta mata, hal itu hanyalah bermakna pencakupan ilusi, sebagaimana dikatakan : fulan 'melihat' syair, dan fulan melihat fiqih, fulan 'melihat' dirham, dan fulan 'melihat' baju, Allah maha agung dari untuk

dilihat dengan mata telanjang. Riwayat ini mendukung pandangan bahwa Allah tidak bisa dilihat dengan mata fisik, tetapi dapat dikenal melalui ilmu dan kesadaran spiritual yang mendalam.

Dalam dialog antara Imam Riḍa AS dan Abu Qurrah, Imam menegaskan bahwa Allah tidak dapat dilihat oleh mata fisik, sesuai dengan ajaran Al-Qur'an. Imam Riḍa menolak riwayat yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan menyatakan bahwa Allah tidak dapat diketahui dengan ilmu atau dilihat dengan mata. Beberapa riwayat yang menyebutkan tentang melihat Allah diartikan secara simbolis, bukan fisik. Imam Riḍa AS menekankan bahwa penglihatan terhadap Allah bukanlah secara fisik, tetapi lebih kepada pengenalan spiritual yang mendalam.

Dengan demikian, QS. Al-An'am [6]: 103 menegaskan bahwa Allah tidak dapat dilihat oleh mata fisik, tetapi dapat dikenal melalui hati dan makrifat. Tafsir Ṭabāṭabā'ī menunjukkan bahwa penglihatan terhadap Allah adalah pengalaman spiritual, bukan fisik. Allah melampaui segala bentuk fisik, dan pengenalan terhadap-Nya terjadi melalui makrifat dan kesadaran spiritual yang tinggi.

2. QS. Al-A'raf [7]: 143

Firman Allah Swt:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي آلَئِكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي
– وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي

Ketika Musa datang untuk (bermunajat) pada waktu yang telah Kami tentukan (selama empat puluh hari) dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, dia berkata, “Ya Tuhanku, tampilkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau.” Dia berfirman, “Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu. Jika ia tetap di tempatnya (seperti sediakala), niscaya engkau dapat melihat-Ku.” Maka, ketika Tuhannya menampakkan (keagungan-Nya) pada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata, “Maha Suci Engkau. Aku bertobat kepada-Mu dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman.”

Kata “*tajallii*” merupakan bentuk *muthoowa'ah* dari “*tajalliyah*” yang berasal dari kata “*al-Jalaa*” dengan makna

zJuhur (tampak). "*Tajalli*" adalah manifestasi atau penampakan, dan dalam konteks ini, digunakan untuk menjelaskan bagaimana Allah menampakkan diri-Nya kepada gunung. Ketika Allah menampakkan diri-Nya, gunung tersebut hancur dan Musa pun jatuh pingsan. Hal ini menunjukkan ketidakmampuan makhluk untuk menanggung manifestasi penuh dari kehadiran Allah.

Dengan demikian, bahwa kata "*ru'yah*" dan "*nazor*" pada ayat tersebut, apabila dipahami dengan makna yang umum maka akan membawa pada makna *ru'yah* (melihat) dengan mata dan *nazor* (memandang) dengan alat penglihatan. (Akan tetapi) Kita tidaklah ragu dan tidak akan pernah meragukan, bahwasannya "*al-ibshoor*" (melihat) pasti membutuhkan pada suatu peristiwa yang secara alami terjadi pada perangkat penglihatan, dimana ia akan memberikan gambaran keserupaan dari jism (materi) yang dilihat dalam hal bentuk dan warna, kepada yang melihat. "*Ru'yah*" dan "*Nazor*" biasanya merujuk pada melihat dengan mata fisik. Namun, dalam konteks ini, melihat Allah secara fisik adalah mustahil karena Allah tidak dapat disamakan dengan materi.

Allah tidak memiliki bentuk fisik, tidak terikat oleh ruang dan waktu, dan tidak dapat dilihat oleh mata manusia. Allah melampaui segala sesuatu yang bersifat materi. *Tidaklah ada sesuatu apapun yang akan menyerupai-Nya* sama sekali, dalam bentuk apapun. Dia bukanlah *Jism* (materi), dan bukan pula sesuatu yang bersifat materi. Dia tidak diliputi oleh tempat dan waktu, tidak pula oleh arah. Tidak terdapat suatu gambaran keserupaan atau kemiripan apapun bagi-Nya, dalam bentuk apapun. Allah adalah Zat yang tidak memiliki bentuk fisik, tidak terikat oleh ruang dan waktu, serta tidak dapat dilihat oleh mata manusia. Karena itu, Allah melampaui segala sesuatu yang bersifat materi dan tidak dapat diukur atau dibatasi oleh konsep-konsep duniawi yang dikenal manusia. Dalam hal ini, permintaan Musa untuk melihat Allah bukanlah permintaan yang dapat dipenuhi dalam pengertian fisik. Permintaan ini lebih tepat dipahami sebagai ekspresi dari keinginan yang mendalam untuk memahami atau merasakan kehadiran Allah dalam hidupnya.

Sifat Allah yang melampaui materi menegaskan bahwa penglihatan fisik manusia tidak mampu menangkap-Nya. Allah menegaskan bahwa manusia tidak mungkin melihat-Nya dengan mata fisik, karena mata manusia diciptakan untuk melihat benda-

benda material, sedangkan Allah bukanlah entitas material. Pengalaman melihat Allah dalam pengertian ini hanya dapat dicapai melalui bentuk lain yang lebih dalam dan esoteris.

Konsep "*ilmu ḍoruri*" atau pengetahuan pasti yang tidak diragukan, dapat digunakan untuk memahami maksud dari "melihat Allah" dalam konteks ini. Melihat Allah dalam pengertian ini tidak berarti melihat-Nya dengan mata fisik, tetapi lebih kepada memperoleh pengetahuan yang pasti dan langsung tentang keberadaan dan kehadiran Allah. Ini adalah pengalaman spiritual yang mendalam yang memberikan keyakinan tanpa keraguan akan kehadiran Allah, bukan pengalaman visual.

Allah menetapkan bahwa manusia dapat merasakan kehadiran-Nya melalui pengalaman batin yang mendalam, namun bukan melalui penglihatan fisik yang dikenal oleh manusia. Pengalaman ini adalah bentuk pengetahuan yang tidak terikat oleh indra fisik, tetapi melibatkan seluruh jiwa dan pemahaman batin manusia. Ini adalah cara Allah menyampaikan kehadiran-Nya kepada hamba-hamba-Nya tanpa harus melibatkan penglihatan fisik. Selain itu, ada bentuk lain dari "*ru'yah*" atau penglihatan yang bukan bersifat fisik, yaitu perasaan atau intuisi yang kuat akan kehadiran Allah. Penglihatan ini adalah pengalaman batin yang sangat pribadi dan melampaui batas-batas penglihatan fisik dan pengetahuan intelektual. Ini adalah bentuk penglihatan yang hanya bisa dialami oleh mereka yang hatinya bersih dan terbuka terhadap kehadiran Ilahi.

Pengalaman batin semacam ini tidak terhalang oleh materi, tetapi dapat terhalang oleh dosa dan kelalaian manusia. Ketika hati manusia diselimuti oleh dosa dan kelalaian, kemampuan mereka untuk merasakan kehadiran Allah menjadi terhambat. Sebaliknya, mereka yang menjaga kesucian hati dan pikirannya akan lebih mudah merasakan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupannya. Dalam konteks ini, pengalaman batin menjadi sarana utama untuk mendekati diri kepada Allah. Pengalaman batin ini bukan sekadar pengetahuan teoretis, tetapi pengetahuan yang diresapi dengan keyakinan dan pengalaman langsung akan kehadiran Allah. Ini adalah penglihatan dalam arti spiritual yang lebih tinggi, di mana seseorang merasa dekat dengan Allah meskipun tidak melihat-Nya dengan mata fisik. Pengalaman batin ini bukanlah sesuatu yang dapat dipaksakan atau dicapai melalui usaha fisik semata. Pengalaman ini adalah anugerah dari

Allah yang diberikan kepada mereka yang tulus dan ikhlas dalam beribadah dan mencari-Nya. Dengan demikian, penglihatan akan kehadiran Allah bukanlah penglihatan fisik, tetapi sebuah pengalaman spiritual yang mendalam yang mengokohkan keyakinan dan cinta kepada-Nya.

Konsep "*ru'yah*" atau penglihatan Allah yang melibatkan pemahaman mendalam tentang sifat-sifat Allah dan bagaimana manusia dapat merasakan kehadiran-Nya, bukan dalam bentuk penglihatan fisik tetapi sebagai pengalaman batiniah yang mendalam. Dalam tradisi Islam, *ru'yah* tidak terbatas pada penglihatan mata fisik, melainkan juga mencakup perasaan dan intuisi yang memungkinkan seseorang untuk merasakan Allah secara langsung dalam jiwa mereka.

Pengalaman batin ini sering kali digambarkan sebagai ilmu dhoruri, yang merupakan pengetahuan pasti yang diperoleh tanpa keraguan. Dalam konteks ini, ketika seseorang berkata bahwa mereka "melihat" cinta atau kebencian dalam diri mereka, itu berarti mereka menyadari dan merasakan emosi tersebut tanpa perlu bukti eksternal. Ini berbeda dari pengetahuan yang didapatkan dari pengamatan atau kesimpulan. Allah juga menyebutkan bahwa manusia dapat mencapai pengetahuan tentang-Nya melalui *ru'yah*, yang bukan penglihatan fisik tetapi pemahaman yang mendalam dan intuitif.

Ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang pertemuan dengan Allah atau *ru'yah* menunjukkan bahwa ini adalah bentuk pengalaman batin yang tidak terikat oleh arah, tempat, atau waktu. Allah mengungkapkan bahwa dosa dan maksiat dapat menghalangi seseorang dari merasakan kehadiran-Nya. Oleh karena itu, kesucian hati dan jiwa diperlukan untuk mencapai tingkat *ru'yah* ini.

Nabi Musa AS pernah memohon kepada Allah untuk melihat-Nya, tetapi Allah menjelaskan bahwa Musa tidak akan mampu melihat-Nya dalam bentuk fisik. Permintaan Musa dipahami sebagai keinginan untuk memperoleh ilmu dhoruri, pengetahuan langsung tentang Allah, yang pada akhirnya tidak mungkin dicapai di dunia ini. Allah menunjukkan hal ini kepada Musa melalui *tajalli*-Nya pada gunung, yang menyebabkan gunung tersebut hancur luluh, dan Musa jatuh pingsan karena kekuatan ilahi yang tidak bisa ditahan. Setelah peristiwa tersebut, Musa bertaubat dan menyadari bahwa permintaannya tidak

mungkin terpenuhi. Dia memuji Allah dan mengakui bahwa dia adalah orang pertama yang beriman bahwa Allah tidak bisa dilihat dalam bentuk fisik. Ini menunjukkan bahwa *ru'yah* yang sesungguhnya bukanlah melihat Allah dengan mata fisik, tetapi merasakan kehadiran-Nya melalui hati yang bersih dan jiwa yang murni.

Dengan demikian, Allah menetapkan bahwa *ru'yah* adalah pengalaman batin yang melibatkan pengetahuan langsung tentang-Nya, yang hanya dapat dicapai setelah manusia melepaskan ikatan dengan dunia fisik, seperti yang terjadi setelah kematian. Di dunia ini, manusia hanya bisa merasakan kehadiran Allah secara batiniah dan tidak mungkin melihat-Nya secara fisik.²

3. QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23

QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23 menyatakan, "*Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, melihat kepada Tuhan mereka.*" Dalam tafsirnya, Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa ayat ini tidak merujuk pada penglihatan fisik terhadap Allah, tetapi pada penglihatan spiritual yang mencerminkan kedekatan dan hubungan langsung antara Allah dan hamba-Nya yang mukmin. Menurutnya, konsep penglihatan ini tidak boleh dipahami secara harfiah karena Allah tidak dapat dilihat dengan mata fisik. Sebaliknya, ini adalah pengalaman spiritual yang mendalam, di mana orang-orang mukmin merasakan kehadiran Allah dengan cara yang melampaui indera manusia.

Firman Allah Swt [*وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* - *Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri*, dalam konteks hari kiamat, di mana wajah-wajah orang mukmin akan berseri-seri karena memandangi Tuhan mereka. Ayat ini menggambarkan dua jenis wajah pada hari kiamat: yang berseri-seri karena kebahagiaan dan yang muram karena kesedihan. Kata "*ناصِرَةٌ*" menunjukkan keindahan dan kebahagiaan yang terpancar dari wajah-wajah tersebut. Sementara itu, susunan "*إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*" memberi penekanan khusus bahwa wajah-wajah ini memandangi hanya kepada Tuhan mereka, menekankan pentingnya pandangan ini sebagai sumber kebahagiaan.

² Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Muqadimah, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1930 H), Jil. 8, 242.

Namun, pandangan kepada Allah dalam ayat ini tidak diartikan sebagai penglihatan fisik dengan mata, karena sifat-sifat materi tidak dapat diterapkan kepada Allah. Sebaliknya, pandangan ini diartikan sebagai penglihatan hati yang dipenuhi keimanan dan pengetahuan yang mendalam tentang Allah.

Selain itu, tafsir ini menjelaskan bahwa ketika seseorang melihat tanda-tanda ciptaan Allah di surga, pandangan tersebut sejatinya adalah pandangan kepada Allah sebagai Pencipta tanda-tanda tersebut. Dengan demikian, meskipun seseorang melihat kenikmatan surga, pandangan mereka tetap tertuju kepada Allah. Pandangan ini tidak terhiyab oleh apapun, karena semua yang dilihat hanyalah tanda yang mengarahkan kepada Tuhan.

Dengan demikian, penafsiran ini menegaskan bahwa penggunaan kata "wajah" dalam ayat tersebut bukan sekadar menunjukkan alat penglihatan fisik, melainkan simbol dari orientasi penuh dan kekhususan hati orang-orang beriman yang selamanya menghadap kepada Allah tanpa terganggu oleh apapun. Pandangan mereka kepada Tuhan di hari kiamat adalah puncak kebahagiaan yang tak terbandingkan dengan apapun di surga.

Dalam kitab "*al-'Uyūn*", pada bab hadis-hadis tauhid dari Imam Ali ar-Riḍo AS, dengan sanad dari Ibrohim bin Abi Mahmuud, ia berkata: "Telah berkata Imam Ali bin Musa ar-Ridho as terkait firman Allah Swt: [*وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*] - *Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, (karena) memandang Tuhannya*]", maksudnya yakni (wajah-wajah) bercahaya, menunggu pahala dari Tuhannya.

Thabāthabāṭī menekankan bahwa firman Allah yang berbunyi "*Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, (karena) memandang Tuhannya*" adalah gambaran mengenai keadaan pada hari kiamat, di mana wajah-wajah akan terbagi menjadi dua: pertama, wajah-wajah yang berseri-seri penuh kegembiraan, dan kedua, wajah-wajah yang muram dan penuh kesedihan. Kata "*nadhroh*" (berseri-seri) dalam ayat ini dihubungkan dengan wajah, mengindikasikan kebahagiaan dan keindahan yang memancar dari mereka yang beriman.

Lebih lanjut, susunan kata "*Ila Rabbihā Nāẓirah*" (melihat kepada Tuhannya) dalam ayat tersebut, menurut Thabāthabāṭī, tidak menunjukkan penglihatan fisik. Ayat ini menggambarkan pandangan hati yang penuh dengan hakikat keimanan.

Pandangan ini, sebagaimana dipahami dari riwayat-riwayat yang sampai kepada kita, adalah penglihatan spiritual di mana hati para mukmin terhubung langsung dengan Tuhan mereka. Mereka yang hatinya tertuju kepada Allah tidak akan terhalang oleh apapun, dan setiap yang mereka lihat di surga akan menjadi tanda yang mengarahkan mereka kepada Allah.

Ṭabāṭabā'ī juga menolak penafsiran bahwa “*Nāẓirah*” di sini berarti "menunggu" dengan alasan bahwa kata “*al-Intizār*” (menunggu) biasanya tidak diikuti oleh kata “*Ila*”. Sebaliknya, dia menekankan bahwa penglihatan dalam ayat ini lebih tepat dipahami sebagai penglihatan hati yang tidak terbatas oleh ruang atau waktu, melainkan sebagai pengalaman spiritual yang mendalam. Ini berarti bahwa para mukmin di surga, dalam keadaan mereka yang paling mulia, akan selalu memandangi Tuhan mereka dalam makna spiritual yang murni, yang tidak dapat digambarkan oleh penglihatan fisik.

Dalam tafsirnya, Ṭabāṭabā'ī mengutip berbagai riwayat yang mendukung pandangannya bahwa penglihatan ini adalah penglihatan hati dan bukan penglihatan fisik. Riwayat-riwayat ini mengajarkan bahwa memandangi Allah adalah memandangi sifat-sifat mulia-Nya, rahmat, keutamaan, dan kemuliaan-Nya. Dengan demikian, penglihatan ini adalah manifestasi dari kedekatan dan kecintaan Allah terhadap hamba-Nya yang beriman, yang selalu merasakan kehadiran-Nya dalam setiap aspek keberadaan mereka di surga.³

B. Analisis Corak Teologi Ṭabāṭabā'ī terhadap Penafsiran *Ru'yatullāh* dalam Tafsir *Al-Mīzān*

Setiap mufasir mempunyai ciri khas masing-masing dalam menginterpretasikan Al-Qur'an, walaupun kadang-kadang sistematika dan metode yang digunakan sama. Adapun yang menjadi ciri khas pada tafsir *al-Mīzān* karya Ṭabāṭabā'ī ini adalah tafsir *Qur'ān bilqur'ān*. Hal lain yang menjadi ciri khas kitab tafsir ini adalah adanya pembahasan masalah-masalah kefilosofan, dan teologi yang dipegangnya, yaitu Shiah. Ṭabāṭabā'ī berusaha menyajikan penafsiran-penafsiran yang sejalan dengan paham Shiah Imamiyah serta meninggalkan paham yang tidak sesuai dengan keyakinan teologisnya.

³Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Muqadimah, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1930 H), Jil. 20, 122.

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam tafsirannya dalam pembahasan *Ru'yatullāh*, terkait kemungkinan melihat Allah. Berdasarkan penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap QS. Al-An'am [6]: 103 QS. Al-A'raf [7]: 143 QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23 dapat dianalisis corak tafsir teologisnya sebagai berikut:

Analisis teologis Ṭabāṭabā'ī terhadap ketiga ayat tersebut menunjukkan pendekatan yang konsisten dalam menolak pemahaman fisik dan menekankan pengalaman spiritual yang mendalam.

1. QS. Al-An'am [6]: 103: Ṭabāṭabā'ī menekankan bahwa Allah tidak dapat dilihat dengan mata fisik karena melampaui batasan materi. Pengenalan terhadap Allah hanya mungkin terjadi melalui makrifat dan kesadaran spiritual. Hal ini mencerminkan pandangan bahwa penglihatan kepada Allah adalah pengalaman batin yang tidak terikat oleh indra fisik. Penafsiran tersebut dikuatkan dengan Riwayat dalam dialog antara Imam Riḍa AS dan Abu Qurrah, Imam menegaskan bahwa Allah tidak dapat dilihat oleh mata fisik, sesuai dengan ajaran al-Qur'an. Imam Ridha menolak riwayat yang bertentangan dengan al-Qur'an dan menyatakan bahwa Allah tidak dapat diketahui dengan ilmu atau dilihat dengan mata. Beberapa riwayat yang menyebutkan tentang melihat Allah diartikan secara simbolis, bukan fisik. Imam Riḍa AS menekankan bahwa penglihatan terhadap Allah bukanlah secara fisik, tetapi lebih kepada pengenalan spiritual yang mendalam.
2. QS. Al-A'raf [7]: 143: Dalam konteks permintaan Nabi Musa untuk melihat Allah, Ṭabāṭabā'ī berargumen bahwa penglihatan fisik terhadap Allah adalah mustahil. Pengalaman Musa di gunung menggambarkan ketidakmampuan manusia untuk menanggung manifestasi penuh dari kehadiran Allah, yang menunjukkan bahwa pengetahuan tentang Allah hanya bisa dicapai melalui bentuk lain dari pengalaman batin dan spiritual. Kata "*ru'yah*" dan "*nazor*" pada ayat tersebut, apabila dipahami dengan makna yang umum maka akan membawa pada makna *ru'yah* (melihat) dengan mata dan *nazor* (memandang) dengan alat penglihatan. (Akan tetapi) Kita tidaklah ragu dan tidak akan pernah meragukan, bahwasannya "*al-ibṣoor*" (melihat) pasti membutuhkan pada suatu peristiwa yang secara alami terjadi pada perangkat penglihatan, dimana ia akan memberikan gambaran keserupaan dari jism (materi) yang dilihat dalam hal bentuk dan warna, kepada yang melihat. "*Ru'yah*" dan "*Nazor*"

biasanya merujuk pada melihat dengan mata fisik. Namun, dalam konteks ini, melihat Allah secara fisik adalah mustahil karena Allah tidak dapat disamakan dengan materi.

3. QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23: Ṭabāṭabā'ī menginterpretasikan "melihat" Allah di akhirat sebagai bentuk penglihatan spiritual yang mencerminkan kedekatan dan hubungan langsung dengan Allah, bukan penglihatan fisik. Ini menegaskan bahwa di hari kiamat, kebahagiaan mukmin berasal dari pengalaman batin yang mendalam dan pengenalan yang lebih tinggi terhadap Allah, yang tidak bisa dijelaskan dengan persepsi fisik. Namun Ṭabāṭabā'ī juga menolak penafsiran bahwa "*Nāzirah*" di sini berarti "menunggu" dengan alasan bahwa kata "*al-Intizār*" (menunggu) biasanya tidak diikuti oleh kata "*Ila*". Ṭabāṭabā'ī lebih menafsirkan makna yang lebih tepat adalah penglihatan hati yang tidak terbatas oleh ruang atau waktu. Seperti yang telah dipaparkan secara singkat pada bab sebelumnya terkait teologi Shiah itu sendiri, sehingga dibuktikan ada pengaruh teologi tersebut terhadap *Ru'yatullāh*. Yang mana dalam teologi Shiah terkait tauhid atau ketuhanan.

Ayat-ayat *ru'yatullāh* (penampakan Allah) dalam Al-Qur'an sering menjadi topik perdebatan teologis di kalangan berbagai mazhab Islam, termasuk dalam Shiah Ithna'ashariyah. Ayat-ayat tersebut, seperti yang terdapat dalam Surah Al-Qiyamah [75]:22-23 dan Surah Al-An'am [6]:103, sering diperdebatkan dalam konteks bagaimana pemahaman tentang penampakan Allah sesuai dengan keyakinan tentang tauhid dan sifat-sifat Allah.

Prinsip Tauhid Shiah Ithna'ashariyah dan Penafsiran Ṭabāṭabā'ī:

1. Esa dalam Zat dan Sifat:

Dalam keyakinan ideologi Ṭabāṭabā'ī, Shiah meyakini bahwa Allah SWT adalah Esa dalam Zat-Nya dan sifat-Nya. Konsep ini berarti bahwa tidak ada sesuatu yang serupa dengan Allah dalam hal Zat dan sifat. Dalam prinsip ini, penampakan Allah dalam bentuk fisik atau materi tidak sesuai dengan keyakinan ini, karena Allah tidak dapat digambarkan dalam bentuk apa pun dan Zat-Nya tidak dapat dibagi atau terlihat secara kasat mata.

2. Penafsiran Ṭabāṭabā'ī:

Ṭabāṭabā'ī, seorang ulama dan mufasir terkenal dalam tradisi Shiah Ithna'ashariyah, dalam karyanya seperti *Nihayat al-Hikmah* dan *Tafsir al-Mizān*, menafsirkan ayat-ayat *ru'yatullāh* dengan pendekatan yang sesuai dengan prinsip tauhid Ithna'ashariyah. Ia menganggap bahwa istilah “*ru'yah*” dalam al-Qur'an tidak mengacu pada penglihatan fisik atau visual dalam arti literal.

Menurut Ṭabāṭabā'ī, ayat-ayat yang tampaknya menunjukkan penampakan Allah lebih tepat dipahami sebagai metafora atau bentuk ungkapan yang menunjukkan manifestasi kekuasaan dan keagungan Allah daripada penampakan literal dari Zat-Nya. Ini berarti bahwa ketika al-Qur'an menggunakan istilah yang tampaknya merujuk pada penampakan Allah, hal itu tidak berarti bahwa Allah dapat terlihat secara fisik oleh mata manusia.

3. Penampakan dalam Konteks Spiritual:

Ṭabāṭabā'ī dan banyak ulama Shiah Ithna'ashariyah lainnya menganggap bahwa penampakan Allah seharusnya dipahami dalam konteks spiritual atau simbolis. Ini berarti bahwa penampakan tersebut bukanlah dalam bentuk fisik yang dapat dilihat oleh mata manusia, tetapi merupakan pemahaman atau pengalaman spiritual yang lebih mendalam mengenai kehadiran dan kekuasaan Allah.

4. Ayat-ayat yang Diperdebatkan:

Ayat seperti Surah Al-Qiyamah [75]:22-23 yang berbicara tentang “*wajah Tuhanmu*” sering ditafsirkan oleh Ṭabāṭabā'ī sebagai referensi kepada keagungan dan manifestasi Allah dalam bentuk yang sesuai dengan kemuliaan-Nya, bukan sebagai penampakan Zat-Nya yang dapat dilihat. Demikian pula, ayat seperti Surah Al-An'am [6]:103 tentang penampakan Allah kepada orang-orang beriman dalam kehidupan akhirat diartikan dalam konteks pengalaman spiritual yang luar biasa dan bukan dalam pengertian fisik.

Dengan demikian, dalam pandangan Ṭabāṭabā'ī dan prinsip teologi Shiah Ithna'ashariyah, ayat-ayat yang berbicara tentang

ru'yatullāh dipahami dalam cara yang menghormati prinsip tauhid dan tidak bertentangan dengan keyakinan bahwa Allah adalah Esa dalam Zat dan Sifat, serta tidak dapat digambarkan atau dilihat dalam arti literal.

Secara keseluruhan, Ṭabāṭabā'ī menawarkan pendekatan yang mendalam dan esoteris terhadap konsep penglihatan Tuhan, mengarahkan kita untuk memahami pengalaman spiritual yang melampaui batasan fisik dan material.

Tentunya hal tersebut berkaitan dengan keyakinan Ṭabāṭabā'ī mengenai sifat-sifat Allah yang pada umumnya ada dua jenis, yaitu sifat kesempurnaan dan ketidak sempurnaan. Sifat kesempurnaan bersifat positif dan memberikan nilai yang tinggi dan dampak yang lebih besar bagi objek-objek sifat yang memenuhi syarat, karena jelas bahwa antara makhluk hidup yang berpengetahuan dan berkemampuan dengan benda mati yang tidak memilikinya. Sifat ketidak sempurnaan kebalikan dari sifat kesempurnaan, karena bersifat negatif dan menunjukkan tiadanya kesempurnaan, seperti kebodohan, ketidaksabaran, keburukan, penyakit dan lainnya. Maka dapat dikatakan tiadanya sifat ketidak sempurnaan adalah sifat kesempurnaan.

Karena demikian, al-Qur'an mengaitkan setiap sifat positif (kesempurnaan) langsung kepada Allah SWT dan menolak setiap sifat ketidak sempurnaan dari-Nya.⁴ Sebagaimana Dia berfirman, "Dia Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Hidup" dan "Dia tidak pernah mengantuk" serta "ketahuilah bahwa kamu tidak dapat mengalahkan Allah SWT". Karena Allah SWT merupakan realitas mutlak tanpa batas, sehingga sifat positif tadi disifatkan kepada-Nya dan tidak memiliki batasan apapun bahkan melampaui setiap sifat dan kondisi yang dimiliki para makhluknya. Setiap sifat milik-Nya tersucikan dari ide keterbatasan, sebagaimana dalam firman-Nya; "*Tidak ada sesuatu apapun yang serupa dengan-Nya.*" (QS. Al-Shura [42]:11).⁵

Bab ini menguraikan penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *Ru'yatullāh*, yang secara konsisten menolak pemahaman literal tentang penglihatan fisik terhadap Allah. Pendekatan *Ṭabāṭabā'ī* yang filosofis dan teologis memberikan

⁴ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, hal. 171.

⁵ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, hal. 171.

pemahaman yang lebih mendalam dan kompleks tentang bagaimana penglihatan ini dapat dipahami dalam konteks pengalaman spiritual yang melampaui batas-batas fisik dan material.

Adapun analisis karakteristik penafsiran Tabatabai terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* berdasarkan kriteria tafsir teologis, kita bisa melihat dari beberapa aspek berikut:

1. Subjektifitas Mufasir

Ṭabāṭabāī adalah seorang mufasir yang mendalam dalam aliran Shiah Ithna'ashariyah. Penafsirannya jelas menunjukkan keterikatan pada ideologi teologis ini. Dalam konteks ayat-ayat *ru'yatullāh*, Ṭabāṭabāī menggunakan tafsir untuk mendukung keyakinan teologis Shiah Ithna'ashariyah bahwa Allah tidak dapat dilihat secara fisik. Ini mencerminkan subjektifitasnya, di mana penafsirannya berfungsi untuk membenarkan dan memperkuat pandangan teologis yang sudah menjadi keyakinannya.

Contoh: Dalam tafsir Surah Al-An'am [6]:103 dan Surah Al-A'raf [7]:143, Ṭabāṭabāī menegaskan bahwa penglihatan fisik terhadap Allah adalah mustahil dan tidak sesuai dengan prinsip tauhid Shiah. Hal ini menunjukkan bahwa tafsirnya bertujuan untuk menegaskan keyakinan ini, yang merupakan bagian dari ideologi teologisnya.

2. Kecenderungan Fokus pada Teologi

Penafsiran Ṭabāṭabāī cenderung fokus pada aspek teologis daripada hanya membahas pokok-pokok kandungan Al-Qur'an secara umum. Ia menjelaskan bahwa penampakan Allah harus dipahami dalam konteks spiritual, bukan fisik, untuk menyesuaikan dengan keyakinan teologis Shiah yang menganggap bahwa Allah adalah Zat yang tidak dapat dijangkau oleh indera manusia.

Contoh: Penafsirannya tentang Surah Al-Qiyamah [75]: 22-23 sebagai pengalaman spiritual dan bukan fisik, serta penolakan terhadap interpretasi fisik dalam Surah Al-A'raf [7]: 143, menunjukkan penekanan pada aspek teologis daripada konten literal ayat.

3. Muatan Fanatisme

Penafsiran Ṭabāṭabāī tidak dapat dipisahkan dari fanatisme terhadap aliran Shiah Ithna'ashariyah. Ia menunjukkan keberpihakan yang jelas terhadap keyakinan alirannya dengan menolak penafsiran yang tidak sesuai dengan paham teologinya dan mendukung penafsiran yang memperkuat ideologinya.

Contoh: Penolakannya terhadap pemahaman fisik dalam ayat-ayat tentang penampakan Allah mencerminkan fanatisme dalam mempertahankan keyakinan Shiah tentang tauhid dan penampakan Allah yang tidak bersifat material.

4. Takwil Ayat-ayat *Mutashabih*

Ṭabāṭabāī mentakwil ayat-ayat yang tampaknya menyiratkan penampakan fisik Allah sebagai simbolik atau metaforis untuk menjaga konsistensi dengan teologi Shiah Ithna'ashariyah. Ayat-ayat yang dapat disesuaikan dengan ideologinya dianggap sebagai muhakkamat, sementara yang bertentangan dianggap mutashabih.

Contoh: Penafsirannya terhadap Surah Al-Qiyamah [75]:22-23 dan Surah Al-An'am [6]:103 berfungsi untuk menjelaskan bahwa penampakan Allah harus dipahami dalam konteks spiritual, bukan fisik, sejalan dengan keyakinan teologisnya.

5. Justifikasi dengan Dalil Al-Qur'an

Ṭabāṭabāī menggunakan dalil-dalil dari al-Qur'an untuk mendukung pandangannya bahwa Allah tidak dapat dilihat secara fisik. Ia menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang penampakan Allah dengan cara yang sesuai dengan prinsip tauhid Shiah, menggunakan argumen dari al-Qur'an untuk membenarkan pandangannya.

Contoh: Dalam tafsir Surah Al-A'raf [7]:143, Ṭabāṭabāī mengaitkan ketidakmampuan Nabi Musa untuk melihat Allah dengan prinsip tauhid bahwa Allah tidak dapat dilihat dengan mata fisik. Ia menggunakan ayat tersebut sebagai bukti bahwa penglihatan terhadap Allah adalah pengalaman batin, bukan fisik.

Penafsiran Ṭabāṭabāi terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* dalam konteks Shiah Ithna'ashariyah menunjukkan beberapa aspek objektivitas, meskipun ia sangat terikat pada ideologi teologisnya. Berikut adalah beberapa sisi objektivitas dalam tafsirnya:

1. Metodologi Penafsiran yang Konsisten

Ṭabāṭabāi menerapkan metodologi penafsiran yang konsisten, yaitu tafsir *bil-Qur'an* (menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an). Ia mengaitkan ayat-ayat yang membahas penampakan Allah dengan ayat lain yang relevan untuk menilai makna yang benar. Misalnya, ia mengaitkan ayat-ayat tentang penglihatan Allah dengan prinsip tauhid dan penjelasan dalam al-Qur'an itu sendiri.

2. Penerapan Prinsip-prinsip Filosofis dan Teologis

Ṭabāṭabāi menggunakan prinsip-prinsip filosofis dan teologis yang mendalam untuk menafsirkan ayat-ayat tersebut. Ia menerapkan pemahaman bahwa Allah melampaui batasan fisik dan materi, yang merupakan prinsip yang diterima dalam teologi Shiah. Penerapan prinsip-prinsip ini menunjukkan upaya untuk memberikan tafsir yang mendalam dan terstruktur, bukan sekadar mengikuti pandangan ideologis secara sembarangan.

3. Penggunaan Hadis dan Riwayat

Ṭabāṭabāi mengacu pada hadis dan riwayat dari Imam-imam Shiah untuk mendukung penafsirannya. Misalnya, ia merujuk pada riwayat Imam Riḍa untuk menjelaskan bahwa Allah tidak dapat dilihat dengan mata fisik, yang menunjukkan penggunaan sumber-sumber tradisional sebagai dasar untuk tafsirannya.

4. Penolakan terhadap Penafsiran Fisik yang Tidak Konsisten

Walaupun terikat pada pandangan teologisnya, Ṭabāṭabāi secara objektif menolak interpretasi fisik yang bertentangan dengan prinsip tauhid. Ia mempertahankan pandangan bahwa penampakan Allah harus dipahami dalam konteks spiritual, bukan fisik, dan menghindari interpretasi yang tidak konsisten dengan prinsip-prinsip dasar tauhid.

BAB V KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap konsep *Ru'yatullāh* mengarahkan kita pada pemahaman bahwa penglihatan terhadap Allah tidak dapat dimaknai secara fisik. Dalam QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23, Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahwa "melihat Allah" adalah penglihatan spiritual yang mencerminkan kedekatan hati orang-orang beriman dengan Tuhan mereka, bukan penglihatan mata. QS. Al-A'raf [7]: 143 menggambarkan bahwa permintaan Musa untuk melihat Allah menunjukkan ketidakmampuan manusia untuk menanggung manifestasi Ilahi yang melampaui dimensi materi. Akhirnya, QS. Al-An'am [6]: 103 menegaskan bahwa Allah melampaui batasan fisik dan hanya dapat dikenal melalui makrifat dan pengetahuan batin yang mendalam. Dengan demikian, Ṭabāṭabā'ī menekankan bahwa *Ru'yatullāh* adalah pengalaman spiritual dan bukan penglihatan fisik, sejalan dengan pemahaman filosofis dan teologis tentang transendensi Allah.

Corak teologi Ṭabāṭabā'ī, seperti yang tercermin dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23, QS. Al-A'raf [7]: 143, dan QS. Al-An'am [6]: 103, menunjukkan pendekatan yang konsisten terhadap prinsip tanzih atau transendensi Allah dari atribut fisik. Ṭabāṭabā'ī secara tegas menolak penafsiran antropomorfis dan menggambarkan "melihat Allah" sebagai pengalaman spiritual dan penglihatan hati yang mendalam, bukan penglihatan fisik. Penafsirannya menggabungkan argumen rasional dan filosofis, menekankan pentingnya *ma'rifatullāh* atau pengetahuan spiritual yang mendalam, serta menggunakan riwayat dari Imam-imam Shiah untuk mendukung pandangannya. Pendekatan ini juga mencerminkan pengaruh konsep wahdat al-wujud dan memberikan perhatian pada dimensi eskatologis, menyoroti pentingnya pengalaman spiritual dalam mengenal Allah. Secara keseluruhan, Ṭabāṭabā'ī menyajikan sintesis antara prinsip-prinsip teologi Shiah dan pemahaman filosofis, menawarkan makna mendalam dan konsisten dengan doktrin tauhid dan transendensi dalam hubungan manusia dengan Tuhan. Penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* menunjukkan karakteristik tafsir teologis yang jelas, mencakup: Subjektivitas dalam membenarkan keyakinan Shiah Ithna'ashariyah. Fokus pada teologi dengan penekanan pada aspek

spiritual daripada fisik. Fanatisme dalam mempertahankan pandangan teologisnya. Takwil ayat-ayat mutashabih untuk menjaga konsistensi dengan ideologi teologinya. Justifikasi dengan dalil al-Qur'an untuk mendukung pandangannya. Penafsiran ini memperlihatkan bagaimana tafsir dapat berfungsi tidak hanya untuk menjelaskan teks al-Qur'an tetapi juga untuk memperkuat dan membenarkan pandangan teologis tertentu. Meskipun demikian penafsiran Ṭabāṭabā'ī sangat dipengaruhi oleh ideologi Shiah, terdapat sisi objektivitas dalam pendekatannya. Ia menggunakan metodologi yang konsisten, menerapkan prinsip filosofis dan teologis yang mendalam, merujuk pada sumber-sumber tradisional, dan menolak penafsiran yang tidak konsisten dengan prinsip tauhid. Hal ini menunjukkan upaya untuk memberikan tafsir yang terstruktur dan berbasis pada teks dan prinsip-prinsip yang diterima, meskipun tetap dalam kerangka ideologinya.

B. Saran

Peneliti menyadari bahwa semua ini belumlah dapat dikatakan sempurna dan utuh. Karena penelitian ini hanya terfokus pada satu tokoh dalam hal mengambil pemikiran serta teologi yang dianut oleh Ṭabāṭabā'ī (Shiah) dalam penafsiran ayat-ayat *ru'yatullāh*. Sehingga masih dikatakan kurang dalam hal penyampaian dan juga pendalaman yang baik akan pemikiran-pemikiran dan juga yang berkaitan dengan tokoh tersebut. Maka dengan itu, peneliti harap, setelah ini ada peneliti selanjutnya yang bisa lebih memperdalam dan mengulik lebih sempurna dan tidak hanya berpusat pada seputaran ayat-ayat tafsir *ru'ytaullāh* saja. Sehingga bisa lebih luas dan lebih banyak lagi pembahasan serta perdalam terkait pemikiran teologis yang dipakai dalam penafsirannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Ajaran*, Jakarta: P.T. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Al-Asy'ari, Abul Hasan Isma'il, *Maqalat Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Mushalliin*, Juz 1, Beirut: Dar Ihya' al Turats al 'Araby, tt.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman, *Ensiklopedi Kiamat*, diterjemahkan oleh Irfan Salim, Jakarta: PT Serambi Ilmu semesta, 2002.
- Al-Lari, Sayyid Mujtaba Musawi, *Teologi Islam Shi'ah*, Jakarta: al-Huda, 2005
- al-Shallabi, Ali Muhammad, *Iman Kepada Hari Akhir* Jakarta: Ummulqura, 2014.
- Al-Zawi, Al-Thahir Ahmad, *Tartib Al-Qamus al-Muhith*, Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1996.
- Amaruddin, RW Corak Teologis-Filosofis dalam Penafsiran Al-Qur'an. Dalam *SYAHADAH: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman*, vol.2, no.1, 2014.
- Anggara, Deki Ridho Adi, Ru'yatullāh Perspektif Mu'tazilah dan Ahl-Sunnah wal Jamaah, *dalam Studia Quranika*, (Ponorogo: Unida Gontor, vol.3, No.2, 2019).
- Ardiansyah, *Tradisi Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ), 2018.
- Ar-Rāzi, Fakhrudin *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Darul Ihya Turats al-Arabi, 1420 H.
- Ash-Shiddiqiey, Muhammad Hasbi, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Azra, Azyumardi, *Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Angkasa, 2008), hal.1217
- Baidowi, Ahmad, *Mengenal Thabathabai dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), hal.38
- Behest, Sayyid Muhammad Husayni, *Selangkah Menuju Allah* Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Cawidu, Harifuddin, *Konsep Kufur dalam Alqurān; Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

- Deki Ridho Adi Anggara, *Ru'yatullāh Perspektif Mu'tazilah dan Ahl-Sunnah wal Jamaah*, (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018).
- Gulpaygani, Ali Rabbani *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, diterjemahkan oleh Muhammad Jawad, Jakarta: Nur Al-Huda, 2014.
- Gulpaygani, Ali Rabbani *Kalam Islam Kajian Teologis dan Isu-isu Kemazhaban*, diterjemahkan oleh Muhammad Jawad, Jakarta: Nur Al-Huda, 2014.
- Ḥamid, Aḥmad bin Nāṣir Muḥammad Āli, *Ru'yatullah wa Taḥqīq al-Kalām Fīhā*, al-Makkah al-mukarramah: Jāmi'ah Umm al-Qurā', 1991.
- Hanafi, *Teologi Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Haromaini, Ahmad, "Al-Qawa'id Fi Al-Tafsi Pijakan Teoritis Penyajian Tafsir," dalam *Asy-Syukriyah* (Tangerang, STAI Asy-Syukriyyah, vol.20, no.1, 2019).
- Hasbi, *Ilmu Tauhid: Konsep Ketuhanan Dalam Teologi Islam*, Yogyakarta: Trust Media Publishing, 2016.
- Hasibuan, Hadi Rafitra, "Aliran As-Sy'ariyah (Kajian Historis dan Pengaruh Aliran Kalam)," *Jurnal Al-Hadi*, Medan: Universitas Pembangunan Panca Budi, Vol. 2 No.02, 2017.
- Hatta, Mawardy, "Aliran Mu'tazilah," *dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Islam, jurnal Ilmu Ushuludin*, vol.12. No.1, 2013.
- Hidayat, Khoirul Imam and Al-Afgani (ed.) *Kitab Al-Luma': Pedoman Teologi Ahlussunnah Wal Jama'ah*, Jakarta Selatan: Tuross Pustaka, 2021.
- Ilyas Husti, Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'i", dalam *al-Fikra; Jurnal Ilmiah Keislaman*, (Riau: UIN SUSKA, Vol.14, no.1, Januari-Juni 2015)
- Iqbal, M. *Pokok-pokok materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002.
- Ismatul Khaira dari Universitas, *Ru'yatullāh dalam pandangan Mufasssir* (Skripsi, Islam Negeri Ar-Raniry, Aceh, 2019).
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur kelompok Humaniora, 2011.

- Karimah, Fatimah Isti “Manhaj Tafsir al-Mizān Al-Qur’an Karya Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭābā’I, Dalam *Iman dan spritual*,” (Bandung, UIN Sunan Gunung Jati, Vol.2 no.1, 2022)
- Kartanegara, Mulyadi, *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003.
- Komarudin, Didin, *Studi Ilmu Kalam I*, LPPM : UIN Syarif Hidayatullah, 2015.
- Kulantari, Ilyas, *Dalil Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur’an*, Qum: Darul Kitab Al-Islami.
- M. Kamalul Fikri, *Ru’yatullah* menurut Al-Baidawi dalam *Anwār at-Tanzīl wa asrār at-tawīl* (tesis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2022).
- Maḥmūd, Muni bin Abdul Hamid *Manhaj al-Muffasirīn*, Kairo: Darul Kitab Al-Misri, 1978.
- Matin, Farvin Sabilla (ed.), *Syarah Akidah Ahlus Sunnah Wal Jamaah*, Solo: Fatiha Publishing, 2016.
- Moomen, Moojen, *An Introduction to Syiah Islam: The History of Twelver Shi’ism*, United States: Yale University Press.
- Muhammad Yusuf Arief, *Syab Amrad: Konsep Ru’yatullāh dalam Kitab Sir Al-Asrār karya Syaikh Abdul Qādir Jaelani* (Skripsi, Universitas Islam Negeri Antasari, Banjarmasin, 2023).
- Mustaqim, Abdul, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, Yogyakarta : Idea Press, 2017.
- _____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Muṭahhari, Murtaḍa, *Mengenal Ilmu Kalam*, terj. Ilyas Hasan, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Naibaho, Amiruddin “Penafsiran Sayyid Muḥammad Ḥusain al- Ṭabāṭābā’i tentang ayat-ayat Teguran terhadap Nabi Muhammad”, (Aceh: Fakultas Usuluddin Adab dan Humaniora, thn.2021).
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1983.
- Nata, Abudin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Otta, Yusno Abdullah, Dimensi-dimensi Mistik Tafsir al-Mīzān”, dalam *Potret Pemikiran*, Vol.19, No.2, 2015.

- Pakpahan, Elpianti Sahara, Pemikiran Mu'tazilah, *Jurnal Al-Hadi*, Medan: Universitas Pembangunan Panca Budi, Vol.2, No.22, 2017.
- Qayyim, Ibnu, *Berbicara Tentang Tuhan*, Terjemahan M. Romli dan Henri, Kampong Melayu Kecil: Mustaqim, 2004.
- Rahmat, Jalaluddin, Tafsir Sufi Al-Fatihah: Muqaddimah, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Razzaqi, Abu a-Qasim, an Introduction to al-Mizāal, dalam *al-Tauhid*, Vol. III, No. 2.
- Rohmanan, Mohammad, "Konsep Tasawuf Al-Ghazali dan Kritikanya Terhadap Para Sufi (Telaah Deskriptif Analitis)", dalam *JASNA : Journal for Aswaja Studies*, (Jepara : the Aswaja Study Center, Islamic University of Nahdlatul Ulama, Vol. I No.2, 2021)
- Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Alqur'an*, Jogjakarta: Erlangga, 2010.
- Subandi, Wiwin dkk , Konsep Ru'yatullah dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir An Nur Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan Tafsir Al Kasysyaf Karya Al Zamakashyari), dalam *Al-Iklil, Dirasah Al-Qur'an dan Tafsir* (Blitar: Universitas Nahdatul Ulama, Vol.1 No.1, 2023)
- Suma, Muhammad Amin, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Syakur, Abdul, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *El-Furqonia* (Pamekasan, STIU al-Mujtama', vol.I, no.1, 2015)
- Ṭabaṭabā'i, M. Husain *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, diterjemahkan oleh Ali Yahya, Jakarta: Nur al-Huda: 2007.
- _____, *al-Aqāid al-Islām*, di tahqiq oleh Syaikh Qasim al-Hasyimi, Beirut: Allaalami Library, 1433 H.
- _____, *Al-Mizān fī Tafsīril Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1930 H.
- _____, *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, Bandung: Pustaka Hidayah: 1996.
- Tahir, Muh.Tarmizi, "Conceptual Conceptual Paradigm Of Muhammad Husain Thabathaba'i's Syafa'at (Tafsir Al-Mizan Study On Al-Baqarah Verse," dalam *Takwil: Journal of Qur'an and Hadith* (Jambi: IAIN Kerinci, vol.2 no.1, 2002)

Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Mazhab di Dunia Islam*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualis Alquran Kritik terhadap Ulum Alqur'ān*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013.

Zamakhshary, Imām Jārullāh Abī al-Qāsim Mahmūd Ibn 'Umar bin Muhammad, al- *Tafsīr al-Kasshāf 'an Ḥaqāiqi ghawāmuḍ al-Tanzīl wa 'Uyūnu al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 2009

