

RU'YATULLĀH DALAM AL-QUR'ĀN **(Studi Teologis Tafsir Al-Mīzān fī Tafsiril Qur'ān)**

Fatimah Zakiyah

fatimahzkyh99@gmail.com

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, Jakarta

Cipta Bakti Gama

cipta.bg2@gmail.com

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, Jakarta

Abstract: *The concept of ru'yatullāh (seeing Allah) has led to various interpretations, with some suggesting that Allah could be seen in the hereafter, while others deny this possibility. These interpretations often reflect the knowledge and ideological perspectives of the interpreters. This study aims to examine how a representative Shiah scholar interprets these verses and the theological patterns in their exegesis, focusing on both subjectivity and objectivity. Utilizing a descriptive-analytical research approach, the findings indicate that Ṭabāṭabā'ī emphasizes that the concept of ru'yatullāh should be understood as a spiritual experience rather than a physical vision. Based on his interpretations of Surah Al-Qiyamah [75]: 22-23, Surah Al-A'raf [7]: 143, and Surah Al-An'am [6]: 103, Ṭabāṭabā'ī explains that Allah transcends physical limitations and cannot be seen with the eyes; instead, Allah can only be known through profound spiritual insight. He explicitly rejects anthropomorphic interpretations and underscores the importance of makrifatullah (knowledge of Allah) in understanding the Divine. Ṭabāṭabā'ī's approach reflects a synthesis of Shiah theological principles and philosophical understanding, highlighting transcendence and monotheism in the relationship between humans and God. Although Ṭabāṭabā'ī's interpretation is significantly influenced by his ideology, it also exhibits objectivity. He employs a consistent methodology, applies profound philosophical and theological principles, references traditional sources, and rejects interpretations that are inconsistent with the principles of monotheism.*

Keywords: *Ru'yatullāh, Theological Perspective, Tafsir Al-Mīzān Fī Tafsiril Qur'ān*

Pendahuluan

Manusia membutuhkan pedoman hidup untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat, dan Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk utama oleh Allah SWT melalui Nabi Muhammad SAW. Al-

Qur'an tidak hanya mencakup ajaran teologi dan ritual, tetapi juga pedoman sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Harun Nasution mencatat bahwa Al-Qur'an terdiri dari surah Makkiyah yang berfokus pada keimanan dan surah Madaniyah yang mengatur hukum sosial. Tafsir diperlukan untuk menjelaskan ayat-ayat yang bersifat umum dan belum terjabarkan. Penafsiran Al-Qur'an dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan ideologi mufasir, menyebabkan munculnya berbagai corak tafsir. Salah satu topik yang sering diperdebatkan *ru'yatullāh*, adalah konsep yaitu melihat Allah. Penafsiran tentang *ru'yatullāh* dapat berbeda-beda, tergantung pada latar belakang mazhab dan pendekatan teologis mufasir. Misalnya, Zamakhshari mengartikan "*naẓirab*" sebagai "menunggu", sedangkan Fakhruddin ar-Razī berpendapat bahwa itu berarti "melihat Tuhan". Ṭabaṭabā'ī, seorang mufasir Shiah, menawarkan pendekatan teologis dan filosofis yang mendalam dalam tafsirnya, Tafsir *al-Mīzān*.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penafsiran Ṭabaṭabā'ī tentang *ru'yatullāh*, dan mengeksplorasi bagaimana corak penafsiran teologis dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Fokus kajian ini akan diperdalam pada 3 ayat 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-Mīzān* mengenai *ru'yatullāh*, serta bagaimana corak teologi Ṭabaṭabā'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 Ṭabaṭabā'ī dalam penafsiran Al-Qur'an terkait konsep ini.

Rumusan tujuan penelitian menjelaskan bagaimana penafsiran Ṭabaṭabā'ī terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* serta corak teologisnya dalam penafsiran ayat-ayat tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif yang memusatkan perhatian dan pandangan-pandangan tokoh dan kajian teks dengan teknik pengumpulan data yaitu studi kepustakaan (*library research*). Data primer yang digunakan peneliti adalah tafsir *Al-Mīzān Fī Tafsīril Qur'ān* yang didukung dengan data sekunder berupa tulisan-tulisan yang boleh di-*publish* baik berupa buku, jurnal, *website*, dan penelitian lainnya sesuai dengan kajian penelitian ini.

Hasil Penelitian

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. Dalam konteks teologis, *ru'yatullāh* merujuk pada konsep melihat Allah, baik secara fisik maupun spiritual, dan menjadi diskusi penting dalam berbagai tradisi Islam.¹

***Ru'yatullāh* Menurut Ahli Kalam**

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 dilihat di akhirat saja.

Kedua, sekelompok aliran yang berpendapat bahwa Allah SWT tidak dapat dilihat. Mereka menyatakan bahwa Allah SWT tidak bisa dilihat baik di dunia maupun di akhirat. Mata dan hati manusia tidak akan pernah mampu melihat Allah SWT.

Pemetaan Ayat-Ayat *Ru'yatullāh*

Ayat-ayat yang menunjukkan bahwa orang-orang mukmin dapat melihat Allah cukup banyak dan beragam, diantaranya²

1. Ayat-ayat tentang *al-mazīd* (tambahan), Q.S. Yūnus [10]: 26, Q.S. Qāf [50]: 35. Q.S. 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.

¹ Aḥmad bin Nūṣir Muḥammad Āli Ḥamid, *Ru'yatullah Wa Tahqīq Al-Kalām Fībā* (Makkah al Mukarromah: Jāmi'ah Umm al-Qur'ā', 1991). P 15-16

² Ali Muhammad al-Shallabi, *Iman Kepada Hari Akhir* (Jakarta: Ummulqura, 2014). P478-479

4. Ayat-ayat al-Mulaqāh (mengenai adanya pertemuan dengan Allah) Q.S. al-Ahzāb [33]: 44, Q.S. Inṣyiqāq [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]: 10.³

Sementara ayat-ayat yang mneunjukkan Allah tidak dapat dilihat, sebagai berikut :⁴

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'yatullāh* 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.

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-Mīzān* 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 *Ṭabāṭabā'ī* dalam penafsiran al-Qur'an terkait konsep ini.

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

وَجُودٌ يُؤْمِنُ تَأْوِيلَهُ

³ Sayyid Muhammad Husayni Behest, *Selangkah Menuju Allah* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2018). P208

⁴ Ibnu Qayyim, *Berbicara Tentang Tuhan, Diterjemahkan Oleh M. Romli Dan Henri* (Kampong Melayu Kecil: Mustaqim, 2004). P132

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

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Ayat ini menggambarkan wajah-wajah orang mukmin yang berseri-seri pada Hari Kiamat ketika mereka melihat *Rab* mereka. Frasa "*naẓirah*" 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

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 مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِن نُنظِرُكَ إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

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.

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 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.⁵ Maka disini akan dijelaskan terkait pemikiran teologi tersebut yang berkaitan dengan pembahasan *ru'yatullāh*.

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?”⁶ 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.⁷

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 batu-bata 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

⁵ Ali Rabhani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis Dan Isu-Isu Kemasjaban, Diterjemahkan Oleh Muhammad Jawad* (Jakarta: Nur al Huda, 2014).p 160

⁶ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, Dan Perkembangannya, Diterjemahkan Oleh Ali Yahya* (Jakarta: Nur al Huda, 2007).p49

⁷ M. Husain Thabathabai.p 50

pengetahuan yang tak terbatas ini adalah Tuhan, sumber segala wujud dan sistem eksistensi.

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 di mana-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.⁸ 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.⁹

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.¹⁰ 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

⁸ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, 51.

⁹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, Dan Perkembangannya, Diterjemahkan Oleh Ali Yahya*.

¹⁰ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islam Kajian Teologis Dan Isu-Isu Kemasjaban, Diterjemahkan Oleh Muhammad Jawad*. P 161

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.¹¹ 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).¹²

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.¹³ 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.

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

¹¹ M. Husain Thabathabai, *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, Dan Perkembangannya, Diterjemahkan Oleh Ali Yahya*. P171

¹² M. Husain Thabathabai.p 171

¹³ M. Husain Thabathabai.p 171

niscaya dan pasti. Jika semua atau sebagian dari sebab ini tidak ada, perwujudan fenomena tersebut menjadi mustahil.¹⁴

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 (*qada*), karena keniscayaan berasal dari sumber yang memberikan keberadaan pada alam dan karenanya hukum dan keputusan Ilahi adalah pasti dan mustahil untuk dibantah atau dilanggar.¹⁵ 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 (Qad{a}), maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya; 'jadilah!' lalu 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)

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.

Tafsir Al-Mīzān

Latar Belakang Penulisan Kitab

¹⁴ M. Husain Thabathabai, p 173

¹⁵ M. Husain Thabathabai, p 175

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.¹⁶

Nama *al-Miẓān* 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.¹⁷

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

¹⁶ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Alqur'an* (jogjakartaer: Erlangga, 2010).p69-70

¹⁷ Ilyas Husti, "Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'I," *Al-Fikra; Jurnal Ilmiah Keislaman* 14, no. 01 (2015).p65

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*.¹⁸

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-Mīzān merupakan tafsir yang bersumber dari ajaran Shiah.¹⁹

Metode Tafsir *Al-Mīzān*

Dalam penafsiran al-Qur'an secara umum terbagi pada empat macam metode umum yaitu metode tahlili, metode *ijmali*, metode *muqarran* dan metode *mauḍu'i*.²⁰ adapun Tafsir *al-Mīzān* termasuk pada kitab tafsir yang menggunakan metode 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'an bi Al-Qur'an* atau yang disebut *tariqah al-khas* (metode khususnya), yakni metode tersebut mencoba untuk menafsirkan ayat dengan ayat al-Qur'an itu sendiri, dan Tafsir *al-Mīzān* juga dikenal sebagai tafsir yang

¹⁸ Ilyas Husti.p65

¹⁹ Ilyas Husti.p59

²⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pres, 2013). Cet1 p 379-391

mempunyai corak falsafi. Berikut ini merupakan metodologi penulisan Tafsir *al-Mizān*

- 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 mufasir atau 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. Ṭabāṭabā'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 Ṭabāṭabā'i menghadirkan pandangan secara filsafat sehingga mampu dipahami secara logis oleh si penerima.²¹

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 *alwan* yang merupakan bentuk kata dari *Lawn* berarti warna, atau bisa disebut corak, kemunculan corak tafsir tentunya

²¹ Fatimah Isti Karimah, "Manhaj Tafsir Al-Mizān Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain Al- Ṭabāṭabā'i, Dalam Iman Dan Spritual," *UIN Sunan Gunung Jati* 02, no. 01 (2022).p 44-45

dilatarbelakangi oleh kecenderungan dan kemampuan intelektual para mufasir yang berbeda-beda, demikian munculah corak tafsir yang sesuai dengan kecenderungan tiap mufasir.²²

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.²³

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.²⁴

Tafsir teologis umumnya ditulis menggunakan metode mushafi atau menafsirkan 30 juz ayat al-Qur'an. Sebab para mufasir teologis lebih menitikberatkan tafsir yang dapat membela kepentingan aliran teologisnya, sehingga sangat mungkin terjadi pemaksaan aya-ayat suci al-Qur'an dengan mencocok-cocokan 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 jelas²⁵

Beberapa faktor munculnya tafsir teologis yakni gejolak aliran, gejolak politik, serta gejolak intelektual. serta muncul akibat penerjemahan buku filsafat yangberbahasa asing kepada bahasa arab, hal ini terjadi pada mas bani Abassiyah. Penerjemahan ini digagas oleh

²² Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur kelompok Humaniora, 2011). Cet3 p 199

²³ Fatimah Isti Karimah, "Manhaj Tafsir Al-Mizān Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain Al- Ṭabāṭabā'ī, Dalam Iman Dan Spritual." P30

²⁴ Salsabila, "Karakteristik Teologis Tafsir Al-Quran. Dalam UNIScoP" 01, no. 20 (n.d.).p390-407

²⁵ Amiruddin, "Corak Teologis-Filosofis Dalam Penafsiran Al-Qur'an.," *SYAHADAH: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Keislaman* 0201 (2014).p25

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*.
- 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 *bil-matsur* dan *bil-ra'yi*. Ṭabaṭabā'ī menggunakan metode tafsir *bil-matsur* dengan cara maudhu'i. Dalam kitabnya *al-Mīzān* terdapat banyak metode tafsir *bil-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

Tafsir ayat-ayat *ru'yatullāh*

Analisis teologis Ṭhabāṭhabā'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: *Thabāthabā'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 Ridha 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 Ridha 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, *Thabāthabā'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'yab*" dan "*nazor*" pada ayat tersebut, apabila dipahami dengan makna yang umum maka akan membawa pada makna *ru'yab* (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'yab*" 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. 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. Namunn Ṭabāṭabā'ī juga menolak penafsiran bahwa "Nāẓirah" 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.

Catatan Akhir

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 Tabatabai terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* menunjukkan karakteristik tafsir teologis yang jelas, mencakup: Subjektifitas 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 Ithna'ashariyah, 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.

Daftar Rujukan

- Aḥmad bin Nūṣīr Muḥammad Āli Ḥamid. *Ru'yatullah Wa Tahqīq Al-Kalām Fīhā*. Makkah al Mukarromah: Jāmi'ah Umm al-Qurā', 1991.
- Ahmad Izzan. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur kelompok Humaniora, 2011.
- Ali Muhammad al-Shallabi. *Iman Kepada Hari Akhir*. Jakarta: Ummulqura, 2014.
- Ali Rabbani Gulpaygani. *Kalam Islam Kajian Teologis Dan Isu-Isu Kemasjaban, Diterjemahkan Oleh Muhammad Jawad*. Jakarta: Nur al Huda, 2014.
- Amiruddin. "Corak Teologis-Filosofis Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *SYAHADAH: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Keislaman* 0201 (2014).
- Fatimah Isti Karimah. "Manhaj Tafsir Al-Mizān Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain Al- Ṭabāṭabā'ī, Dalam Iman Dan

- Spiritual.” *UIN Sunan Gunung Jati* 02, no. 01 (2022).
- Ibnu Qayyim. *Berbicara Tentang Tuhan, Diterjemahkan Oleh M. Romli Dan Henri*. Kampong Melayu Kecil: Mustaqim, 2004.
- Ilyas Husti. “Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba’I.” *Al-Fikra; Jurnal Ilmiah Keislaman* 14, no. 01 (2015).
- M. Husain Thabathabai. *Mazhab Kelima Sejarah, Ajaran, Dan Perkembangannya, Diterjemahkan Oleh Ali Yahya*. Jakarta: Nur al Huda, 2007.
- Muhammad Amin Suma. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pres, 2013.
- Rosihon Anwar. *Menelusuri Ruang Batin Alqur'an*. jogjakartaer: Erlangga, 2010.
- Salsabila. “Karakteristik Teologis Tafsir Al-Quran. Dalam UNIScof” 01, no. 20 (n.d.).
- Sayyid Muhammad Husayni Behest. *Selangkah Menuju Allah*. Jakarta: Pustaka Zahra, 2018.