

## METODE PENAFSIRAN PARA MUFASSIR TERHADAP SURAT. AL QIYAMAH AYAT 22–23, DAN SURAT YUNUS AYAT 26 TENTANG RU'YATULLAH DIDALAM SURGA STUDY HOLISTIK USUL FIQIH, TAFSIR DAN HADITS

Moh. Mahfud Ali Amari Sya'roni<sup>1</sup>, Muh Fatihuddin<sup>2</sup>, Ali Yusuf Muzaki<sup>3</sup>, Ahmad Musta'in Syafi'i<sup>4</sup>.  
<sup>1,2,3,4</sup>Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng, Jombang Indonesia.

([ahmadzaadalmadad1234@gmail.com](mailto:ahmadzaadalmadad1234@gmail.com) , [Goesbren04@gmail.com](mailto:Goesbren04@gmail.com) , [Ditaleni93@gmail.com](mailto:Ditaleni93@gmail.com) , [a\\_mustain\\_sy@yahoo.co.id](mailto:a_mustain_sy@yahoo.co.id) )

### Article Info

#### Article history:

Pengajuan 20 Maret 2026

Diterima 01 April 2026

Diterbitkan 18 April 2025

#### Keywords:

Tafsir;  
melihat Allah;  
mufassir;  
Surga;  
Al-Qur'an.

### ABSTRAK

Melihat Allah di surga merupakan salah satu janji yang terdapat dalam Al-Qur'an dan menjadi bagian dari keyakinan umat Islam mengenai kenikmatan ukhrawi. Ayat-ayat yang membahas fenomena ini menimbulkan beragam pemahaman di kalangan para mufassir. Penelitian ini bertujuan menelaah konsep mufassirin klasik dan kontemporer dalam menafsirkan ayat-ayat terkait melihat Allah, dengan menekankan metode tafsir yang digunakan, apakah secara literal (zahir) atau melalui pendekatan ta'wil (figuratif). Metode yang digunakan adalah library research, dengan menelaah kitab-kitab tafsir utama seperti al-Tabari, al-Qurtubi, Ibn Kathir, serta tafsir kontemporer seperti Sayyid Qutb dan Muhammad Abduh. Semua penafsiran tersebut dilandaskan pada Al-Qur'an, hadits, dan syarah hadits. Hasil penelitian menunjukkan bahwa mayoritas mufassirin sepakat akan kebenaran janji melihat Allah di surga, sehingga aspek keyakinan ini merupakan hal yang disepakati (ijma'). Namun, terdapat perbedaan pemahaman mengenai hakikat cara melihat Allah. Sebagian mufassirin menekankan makna zahir sesuai teks ayat, sementara yang lain menafsirkan secara ta'wil, menyesuaikan dengan kemampuan manusia memahami sifat-sifat Allah tanpa menyamakan-Nya dengan makhluk. Dengan demikian, meskipun janji melihat Allah diterima secara umum, cara dan hakikat penglihatan tetap menjadi ranah ijtihad yang beragam dalam sejarah penafsiran, mencerminkan kekayaan metode dan pemikiran dalam ilmu tafsir.

### Corresponding Author:

Moh. Mahfud Ali Amari Sya'roni

Ma'had Aly Hasyim Asy'ari, Jombang Indonesia.

Email: [ahmadzaadalmadad1234@gmail.com](mailto:ahmadzaadalmadad1234@gmail.com)

### Pendahuluan

Pembahasan mengenai *ru'yatullāh* (melihat Allah) di surga menempati posisi sentral dalam diskursus teologi Islam karena berkaitan langsung dengan prinsip keimanan terhadap perkara gaib (*al-sam'iyāt*) yang bersumber dari wahyu, baik Al-Qur'an maupun Sunnah, serta menjadi titik temu antara kajian akidah, tafsir, hadis, dan usul fiqh. Dalam perspektif akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, *ru'yatullāh* dipahami sebagai kenikmatan tertinggi bagi orang beriman di akhirat yang ditegaskan oleh ayat-ayat Al-Qur'an seperti QS. al-Qiyāmah [75]: 22–23 dan QS. Yūnus [10]: 26 (lihat teks dan terjemahannya di <https://quran.com/75> dan <https://quran.com/10>), serta diperkuat oleh hadis-hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim tentang melihat Allah sebagaimana melihat bulan purnama tanpa berdesakan (riwayat dapat diakses melalui <https://sunnah.com/bukhari> dan <https://sunnah.com/muslim>). Namun, pemaknaan terhadap nash-nash tersebut tidak berdiri secara sederhana, melainkan melibatkan metode pemahaman teks wahyu yang dikembangkan dalam ilmu

Journal homepage: <https://ejournal.bamala.org/index.php/LexIslamica/>

tafsir dan usul fiqih, seperti analisis dilālah lafẓiyyah, klasifikasi ayat muḥkam dan mutasyābih, serta kaidah penerimaan dan penakwilan dalil akidah. Oleh karena itu, para ulama klasik seperti al-Ṭabari dalam *Jāmi' al-Bayān*, Ibn Kathir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, dan al-Qurṭubi dalam *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* cenderung menegaskan makna zahir ayat dengan prinsip *ithbāt bilā kayf*, sementara sebagian pemikir rasional seperti Mu'tazilah menolak kemungkinan *ru'yah* secara hakiki dengan argumentasi filosofis, dan mufassir kontemporer seperti Muhammad 'Abduh serta Sayyid Qutb mencoba menghadirkan pendekatan reflektif-spiritual tanpa menafikan otoritas wahyu. Hal ini menunjukkan bahwa konsep *ru'yatullāh* tidak hanya menyentuh aspek eskatologis semata, tetapi juga mencerminkan dinamika metodologi istinbāṭ akidah dan tafsir dalam sejarah intelektual Islam, di mana teks wahyu dipahami melalui kerangka keilmuan yang ketat, bertanggung jawab, dan berlapis, sehingga perbedaan pandangan yang muncul tetap berada dalam koridor ilmiah dan tidak keluar dari prinsip dasar keimanan Islam.

Al-Qur'an sebagai sumber primer ajaran Islam mengandung sejumlah ayat yang menggambarkan kenikmatan surga tidak hanya dalam bentuk material seperti sungai, istana, dan kenikmatan jasmani, tetapi juga dalam bentuk kenikmatan spiritual tertinggi berupa perjumpaan dan penglihatan terhadap Allah sebagai puncak kebahagiaan ukhrawi. Di antara ayat yang paling intens menjadi pusat perdebatan teologis dan kajian tafsir adalah Surat al-Qiyāmah ayat 22–23 yang menyatakan, *“Wujūhun yawma'idhin nāḍirah ilā rabbihā nāẓirah”*, yang secara kebahasaan menunjukkan adanya subjek yang memandang dan objek yang dipandang, serta Surat Yūnus ayat 26 yang menyebutkan balasan bagi orang-orang yang berbuat ihsan berupa *al-ḥusnā wa ziyādah*, yang oleh mayoritas ulama ditafsirkan sebagai tambahan kenikmatan berupa melihat Allah (teks ayat dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23> dan <https://quran.com/10/26>). Secara linguistik, penggunaan kata *nāẓirah* yang diikuti huruf *ilā* dalam QS. al-Qiyāmah menunjukkan makna melihat secara langsung, bukan sekadar menunggu atau berharap, sebagaimana ditegaskan oleh para ahli bahasa Arab klasik seperti Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*, sementara kata *ziyādah* dalam QS. Yūnus ayat 26 dipahami oleh para mufassir seperti al-Ṭabari, Ibn Kathir, dan al-Qurṭubi sebagai bentuk kenikmatan non-material yang melampaui seluruh kenikmatan surga lainnya. Penafsiran ini diperkuat oleh hadis sahih Nabi Muhammad ﷺ yang menjelaskan bahwa orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka sebagaimana melihat bulan purnama tanpa penghalang, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim (lihat <https://sunnah.com/bukhari:7436> dan <https://sunnah.com/muslim:182>), sehingga ayat-ayat tersebut tidak dipahami secara terpisah, melainkan dalam satu kesatuan dalil Al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, ayat-ayat tentang *al-nazar ilā Allāh* menempati posisi strategis dalam pembentukan doktrin akidah Islam, sekaligus menjadi medan kajian metodologis dalam ilmu tafsir dan usul fiqih, khususnya dalam menentukan batasan antara makna zahir teks dan kemungkinan ta'wil terhadap ayat-ayat mutasyābihāt yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah.

Surat al-Qiyāmah ayat 22–23 dengan redaksi *“Wujūhun yawma'idhin nāḍirah ilā rabbihā nāẓirah”* secara tekstual menampilkan gambaran eskatologis yang kuat tentang kondisi orang-orang

beriman pada hari kiamat, di mana wajah-wajah mereka tampak bercahaya (*nāḍīrah*) sebagai refleksi kenikmatan batin dan lahir, serta diarahkan untuk memandang kepada Tuhan mereka, sebuah struktur kalimat yang oleh mayoritas ahli bahasa Arab dipahami sebagai penglihatan nyata karena kata kerja *naẓara* ketika disertai huruf *ilā* menunjukkan makna melihat secara langsung, bukan sekadar menunggu atau berharap, sebagaimana ditegaskan dalam karya leksikografi klasik seperti *Lisān al-‘Arab* karya Ibn Manẓūr. Penafsiran kebahasaan ini kemudian diperkuat oleh mufassir klasik seperti al-Ṭabari, Ibn Kathir, dan al-Qurṭubi yang menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan dalil eksplisit tentang *ru’yatullāh* di akhirat, dengan prinsip *ithbāt bilā kayf* tanpa menyerupakan Allah dengan makhluk (teks ayat dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23>). Sementara itu, Surat Yūnus ayat 26 yang menyatakan bahwa bagi orang-orang yang berbuat ihsan terdapat *al-ḥusnā wa ziyādah* dipahami oleh jumhur ulama tafsir sebagai isyarat adanya kenikmatan tambahan di luar surga material, di mana *al-ḥusnā* dimaknai sebagai surga dan *ziyādah* sebagai melihat Allah, sebagaimana diriwayatkan dari sejumlah sahabat dan tabi‘in serta dikuatkan oleh hadis sahih Nabi Muhammad ﷺ yang menyatakan bahwa “*ziyādah*” adalah memandang wajah Allah Yang Mahamulia (lihat <https://quran.com/10/26> dan riwayat hadis di <https://sunnah.com/muslim:181>). Dengan demikian, kedua ayat ini dipahami secara komplementer oleh para ulama, di mana QS. al-Qiyāmah ayat 22–23 memberikan penegasan tekstual tentang peristiwa melihat Allah, sementara QS. Yūnus ayat 26 menempatkannya sebagai puncak balasan bagi orang-orang yang mencapai derajat ihsan, sehingga keseluruhan dalil tersebut membentuk satu kesatuan konseptual yang kokoh dalam bangunan akidah Islam terkait *ru’yatullāh* di surga.

Meskipun ayat-ayat tentang *ru’yatullāh* di surga secara umum diterima oleh mayoritas ulama sebagai janji ilahi bagi orang-orang beriman, ayat-ayat tersebut tetap memunculkan perbedaan pemahaman di kalangan mufassir dan teolog, khususnya terkait dengan hakikat dan mekanisme melihat Allah, bukan pada keberadaan janji itu sendiri. Perbedaan ini berakar pada metode penafsiran terhadap ayat-ayat mutasyābihāt yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah, di mana sebagian ulama Ahl al-Sunnah seperti al-Ṭabari, Ibn Kathir, dan para ahli hadis menegaskan makna zahir ayat dengan prinsip *ithbāt bilā kayf*, yakni menetapkan adanya penglihatan tanpa mempertanyakan bagaimana caranya dan tanpa menyerupakan Allah dengan makhluk (lihat tafsir QS. al-Qiyāmah 22–23 di <https://quran.com/75/22-23>). Sebaliknya, sebagian teolog rasional, khususnya dari kalangan Mu‘tazilah, menolak pemahaman penglihatan secara hakiki dengan argumentasi bahwa penglihatan secara inderawi mengandaikan arah, jarak, dan keterbatasan, yang menurut mereka bertentangan dengan prinsip *tanzīh*, sehingga ayat-ayat tersebut ditakwil sebagai makna metaforis seperti menunggu pahala atau menyaksikan tanda-tanda kebesaran Allah. Di sisi lain, teolog Ahl al-Sunnah al-Asy‘ariyyah dan al-Maturidiyyah menempuh posisi moderat dengan menerima kemungkinan *ru’yatullāh* secara hakiki di akhirat berdasarkan dalil naqli yang qath‘i, namun tetap membuka ruang ta’wil tafsīlī pada aspek kaifiyat demi menjaga kemahasucian Allah dari penyerupaan, sebagaimana dijelaskan dalam literatur kalam klasik seperti karya al-Bāqillānī dan al-Juwaynī. Dengan demikian, perbedaan ini mencerminkan dinamika metodologis dalam sejarah pemikiran Islam, di mana upaya

memahami nash wahyu selalu diimbangi dengan kehati-hatian teologis untuk menjaga keseimbangan antara afirmasi teks (*ithbāt*) dan penyucian Allah (*tanzīh*), tanpa keluar dari koridor keimanan Islam yang telah disepakati secara ijma'.

Perbedaan pandangan para mufassir dalam memahami ayat-ayat *ru'yatullāh* secara jelas menunjukkan bahwa isu ini tidak dapat dipisahkan dari metodologi penafsiran Al-Qur'an yang digunakan, karena setiap mufassir berangkat dari kerangka epistemologis, latar belakang mazhab teologis dan fikih, serta tradisi keilmuan tertentu yang membentuk cara pandangnya terhadap nash wahyu. Mufassir yang berorientasi pada tafsir bi al-ma'tsūr dan tradisi Ahl al-Hadith, seperti al-Ṭabari dan Ibn Kathir, cenderung menempatkan riwayat sahabat dan hadis sahih sebagai landasan utama, sehingga menetapkan makna zahir ayat-ayat mutasyābihāt dengan prinsip *bilā kayf* tanpa penakwilan makna (lihat tafsir mereka pada QS. al-Qiyāmah 22–23 di <https://quran.com/75/22-23>). Sebaliknya, mufassir yang dipengaruhi pendekatan rasional dan teologi kalam, seperti sebagian ulama Mu'tazilah atau pemikir modernis, lebih menekankan peran akal dalam memahami teks, sehingga membuka ruang ta'wil terhadap ayat-ayat sifat demi menjaga konsistensi logis dan prinsip *tanzīh*. Sementara itu, mufassir dari kalangan Asy'ariyyah dan Maturidiyyah menempuh jalan tengah dengan menerima makna dasar ayat berdasarkan dalil naqli yang kuat, namun menahan diri dari penjelasan kaifiyat serta melakukan ta'wil terbatas apabila diperlukan, sebagaimana tercermin dalam karya-karya tafsir yang memadukan dalil riwayat dan analisis rasional. Dengan demikian, kajian *ru'yatullāh* menjadi contoh konkret bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat mutasyābihāt sangat ditentukan oleh metodologi tafsir yang digunakan, sehingga perbedaan interpretasi yang muncul bukanlah sekadar perbedaan pendapat individual, melainkan refleksi dari keragaman pendekatan epistemologis yang sah dan berkembang dalam khazanah keilmuan Islam.

Dalam konteks perbedaan penafsiran ayat-ayat *ru'yatullāh*, ilmu usul fiqih memainkan peran krusial sebagai perangkat metodologis yang mengatur cara memahami nash wahyu secara sistematis dan bertanggung jawab, khususnya melalui analisis *dilālah lafziyyah* (petunjuk kebahasaan), penentuan tingkat kepastian makna antara yang bersifat *qat'iyy* dan *ẓanniyy*, serta penerapan kaidah-kaidah dalam menyikapi teks-teks mutasyābihāt yang berpotensi menimbulkan pemahaman antropomorfis. Dalam kerangka usul fiqih, ayat-ayat seperti QS. al-Qiyāmah 22–23 dipahami sebagai dalil yang secara lafaz menunjukkan makna afirmatif tentang penglihatan, namun tetap dikaji apakah penunjukan maknanya bersifat pasti atau memerlukan penguatan dari dalil lain, sehingga hadis-hadis sahih tentang melihat Allah di akhirat berfungsi sebagai *bayān* (penjelas) terhadap Al-Qur'an (lihat QS. al-Qiyāmah di <https://quran.com/75/22-23> dan hadis terkait di <https://sunnah.com/muslim:182>). Selain itu, kaidah usul fiqih seperti *al-aṣl fī al-kalām al-ḥaqīqah* (asal suatu lafaz adalah makna hakiki) menjadi dasar bagi sebagian ulama dalam mempertahankan makna zahir ayat, sementara kaidah *dar'u al-tashbīh* dan *taqdīm al-tanzīh* digunakan oleh ulama lain untuk membenarkan ta'wil ketika makna zahir dipandang berpotensi menimbulkan penyerupaan Allah dengan makhluk. Oleh karena itu, kajian *ru'yatullāh* tidak dapat dilakukan secara parsial hanya melalui tafsir atau kalam semata, melainkan

menuntut pendekatan holistik yang mengintegrasikan disiplin tafsir, hadis, dan usul fiqih secara simultan, sehingga pemahaman yang dihasilkan tetap setia pada teks wahyu, sejalan dengan kaidah ilmiah Islam, dan terjaga dari kecenderungan ekstrem baik dalam bentuk penyerupaan (*tasybīh*) maupun penafian berlebihan (*ta'īl*).

Ilmu hadis menempati posisi fundamental dalam pembahasan *ru'yatullāh* karena berfungsi sebagai penjelas dan penguat (*bayān wa ta'yīd*) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang melihat Allah di akhirat, mengingat banyak riwayat sahih yang secara eksplisit menegaskan realitas peristiwa tersebut. Di antara hadis yang paling masyhur adalah sabda Nabi Muhammad ﷺ yang menyatakan bahwa orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka sebagaimana mereka melihat bulan purnama tanpa berdesakan, sebuah perumpamaan yang menegaskan kejelasan penglihatan tanpa menyiratkan penyerupaan, dan hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Muslim dengan sanad yang sahih dan mutawatir secara makna (riwayat dapat diakses di <https://sunnah.com/bukhari:7436> dan <https://sunnah.com/muslim:182>). Otoritas hadis-hadis tersebut semakin kuat karena memenuhi kriteria kesahihan dalam ilmu musthalah al-hadis, baik dari sisi kesinambungan sanad (*ittiṣāl al-sanad*), keadilan dan ketelitian perawi (*'adālah* dan *ḍabt*), maupun ketiadaan cacat tersembunyi (*'illah*) dan kejanggalan (*shudhūdh*). Oleh karena itu, para ulama Ahl al-Sunnah menjadikan hadis-hadis tentang *ru'yatullāh* sebagai landasan teologis yang tidak dapat diabaikan, sehingga penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an terkait topik ini selalu diletakkan dalam kerangka integrasi antara nash Al-Qur'an dan Sunnah yang sahih. Dengan demikian, ilmu hadis tidak hanya berperan sebagai sumber normatif, tetapi juga sebagai instrumen metodologis yang memastikan bahwa keyakinan tentang *ru'yatullāh* dibangun di atas dalil yang valid, otoritatif, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dalam tradisi keilmuan Islam.

Meskipun hadis-hadis sahih tentang *ru'yatullāh* memiliki otoritas yang kuat, keberadaannya tetap menuntut pemahaman metodologis yang cermat, terutama dalam upaya mengharmoniskan antara dalil naqli yang bersumber dari wahyu dan prinsip akal yang digunakan dalam kajian teologi Islam. Perbedaan pendekatan ini tampak jelas dalam peta pemikiran mazhab-mazhab teologi, di mana Ahl al-Hadith cenderung menerima hadis-hadis tentang melihat Allah secara tekstual dengan sikap afirmatif tanpa penakwilan makna (*ithbāt bilā kayf*), sebagaimana tercermin dalam karya-karya ulama salaf yang menolak spekulasi rasional berlebihan (lihat hadis-hadis terkait di <https://sunnah.com/muslim:182>). Sementara itu, Ahl al-Sunnah al-Asy'ariyyah dan al-Maturidiyyah berusaha menempuh jalan moderat dengan menegaskan kebenaran *ru'yatullāh* berdasarkan dalil naqli yang qath'i, namun tetap menggunakan perangkat rasional untuk menafikan implikasi tasybīh, sehingga akal berfungsi sebagai alat penjaga pemahaman wahyu, bukan sebagai penentu kebenaran wahyu itu sendiri. Berbeda dengan kedua pendekatan tersebut, kelompok rasionalis seperti Mu'tazilah menolak kemungkinan melihat Allah secara hakiki dengan alasan bahwa penglihatan mensyaratkan keberadaan arah, jarak, dan bentuk, yang menurut mereka bertentangan dengan prinsip keesaan dan kemahasucian Allah, sehingga ayat dan hadis tentang *ru'yatullāh* ditakwil secara metaforis sebagai

makna menunggu pahala atau menyaksikan bukti kekuasaan Allah (rujukan ayat QS. al-Qiyāmah 22–23 dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23>). Perbedaan pendekatan ini menunjukkan bahwa isu *ru'yatullāh* bukan sekadar persoalan teks, melainkan juga medan interaksi kompleks antara wahyu dan akal, di mana setiap mazhab teologi membangun metodologi sendiri dalam menjaga keseimbangan antara otoritas nash dan konsistensi rasional, sehingga memperkaya khazanah pemikiran Islam tanpa harus menafikan prinsip dasar keimanan yang telah disepakati.

Sejarah intelektual Islam menunjukkan bahwa perdebatan mengenai *ru'yatullāh* telah muncul sejak masa awal perkembangan pemikiran teologis umat Islam, khususnya pada periode kodifikasi ilmu kalam pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, ketika umat Islam mulai berhadapan dengan persoalan-persoalan rasional dan filosofis yang menuntut penjelasan sistematis terhadap ajaran akidah. Isu *ru'yatullāh* menjadi salah satu tema sentral dalam polemik antara Ahl al-Sunnah dan kelompok rasionalis seperti Mu'tazilah, karena menyentuh langsung persoalan sifat-sifat Allah dan batasan kemampuan akal manusia dalam memahami perkara gaib. Dalam konteks ini, para teolog Mu'tazilah menolak kemungkinan melihat Allah di akhirat dengan argumen rasional, sementara ulama Ahl al-Sunnah menegaskan realitas *ru'yatullāh* berdasarkan dalil Al-Qur'an dan hadis sahih, sebagaimana tercermin dalam karya-karya kalam klasik seperti *al-Ibānah* karya al-Asy'ari dan *al-Tamhīd* karya al-Bāqillānī. Perdebatan tersebut tidak berhenti pada tataran teoretis, melainkan berdampak signifikan pada pembentukan mazhab-mazhab teologi Islam seperti Asy'ariyyah dan Maturidiyyah, serta memengaruhi metode penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam menyikapi ayat-ayat mutasyābihāt yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah (rujukan ayat QS. al-Qiyāmah 22–23 dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23>). Dengan demikian, diskursus *ru'yatullāh* tidak hanya mencerminkan perbedaan pandangan individual, tetapi juga menjadi salah satu fondasi penting dalam sejarah perkembangan metodologi teologi dan tafsir Islam yang pengaruhnya masih terasa hingga kajian-kajian kontemporer saat ini.

Para mufassir klasik seperti al-Ṭabari, al-Qurṭubi, dan Ibn Kathir secara umum menegaskan realitas *ru'yatullāh* di akhirat sebagai bagian dari keyakinan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, dengan mendasarkan penafsiran mereka pada dalil Al-Qur'an dan hadis-hadis sahih yang otoritatif. Dalam menafsirkan QS. al-Qiyāmah ayat 22–23, al-Ṭabari dalam *Jāmi' al-Bayān* menjelaskan bahwa kata *nāẓirah* bermakna memandang kepada Allah secara nyata, sebagaimana dipahami oleh para sahabat dan tabi'in, tanpa melakukan penakwilan makna yang menyimpang dari zahir teks (lihat teks ayat di <https://quran.com/75/22-23>). Ibn Kathir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* memperkuat penafsiran tersebut dengan mengutip sejumlah hadis sahih dari al-Bukhari dan Muslim yang secara eksplisit menyatakan bahwa orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka di akhirat, sehingga ayat Al-Qur'an dan Sunnah dipahami sebagai satu kesatuan dalil yang saling menafsirkan. Adapun al-Qurṭubi dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menegaskan bahwa menetapkan *ru'yatullāh* merupakan bagian dari akidah Ahl al-Sunnah, dengan tetap menolak segala bentuk penyerupaan dan penentuan kaifiyat penglihatan, karena hakikatnya berada di luar jangkauan akal manusia. Pendekatan *ithbāt bilā*

*kayf* yang diambil oleh para mufassir klasik ini mencerminkan sikap epistemologis Ahl al-Sunnah yang menempatkan wahyu sebagai sumber utama pengetahuan akidah, sementara akal berfungsi sebagai alat untuk memahami dan menjaga makna wahyu dari penyimpangan, bukan untuk menafikan dalil yang sah, sehingga ayat-ayat sifat diperlakukan dengan sikap afirmatif, penuh kehati-hatian, dan berlandaskan tradisi ilmiah yang kokoh.

Berbeda dengan kecenderungan mufassir klasik yang mempertahankan makna zahir ayat-ayat *ru'yatullāh*, sebagian mufassir dan pemikir kontemporer seperti Muhammad 'Abduh dan Sayyid Qutb menampilkan nuansa penafsiran yang lebih kontekstual, reflektif, dan integratif dengan perkembangan pemikiran modern. Muhammad 'Abduh, yang dikenal dengan pendekatan rasional-reformatifnya, berusaha memahami ayat-ayat sifat dengan menekankan dimensi maknawi dan spiritual, serta berhati-hati dalam menetapkan makna literal yang berpotensi menimbulkan pemahaman antropomorfis, sehingga ayat-ayat tentang *ru'yatullāh* dipahami sebagai puncak pengalaman ruhani dan kedekatan hamba dengan Allah di akhirat, tanpa harus menjelaskan hakikat penglihatan secara inderawi (rujukan QS. al-Qiyāmah 22–23 dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23>). Sementara itu, Sayyid Qutb dalam *Fi Zilāl al-Qur'ān* menekankan dimensi tarbawi dan spiritual ayat-ayat tersebut, dengan menggambarkan *ru'yatullāh* sebagai simbol kenikmatan tertinggi yang melampaui seluruh kesenangan surga material, sehingga fokus penafsirannya terletak pada dampak psikologis dan etis yang ditimbulkan oleh janji tersebut bagi kehidupan manusia. Meskipun pendekatan mereka lebih reflektif dan kontekstual, baik Muhammad 'Abduh maupun Sayyid Qutb tidak menafikan prinsip dasar keimanan terhadap janji Allah tentang kenikmatan akhirat, melainkan berusaha menyajikannya dalam bahasa dan kerangka pemikiran yang relevan dengan tantangan intelektual umat Islam modern. Dengan demikian, tafsir kontemporer terhadap *ru'yatullāh* menunjukkan adanya upaya pembaruan metodologis dalam ilmu tafsir yang tetap berakar pada wahyu, namun terbuka terhadap pendekatan filosofis dan spiritual untuk memperkaya pemahaman umat terhadap makna eskatologis Al-Qur'an.

Perbedaan pendekatan antara mufassir klasik dan kontemporer dalam memahami ayat-ayat *ru'yatullāh* menunjukkan bahwa ilmu tafsir merupakan disiplin keilmuan yang dinamis dan tidak bersifat stagnan, karena selalu berinteraksi dengan perkembangan pemikiran, perubahan konteks sosial, serta tantangan intelektual yang dihadapi umat Islam pada setiap periode sejarah. Tafsir Al-Qur'an tidak hanya terbatas pada analisis kebahasaan dan gramatikal teks, tetapi juga mencerminkan horizon pemahaman mufassir yang dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, kondisi sosial-politik, serta problematika umat pada zamannya. Hal ini terlihat dari perbedaan corak tafsir riwayat yang dominan pada periode awal Islam dengan tafsir dirayah dan reflektif yang berkembang pada masa berikutnya, termasuk dalam pembahasan ayat-ayat sifat seperti QS. al-Qiyāmah 22–23 dan QS. Yūnus 26 (teks ayat dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23> dan <https://quran.com/10/26>). Dalam konteks modern, tantangan rasionalisme, sains, dan pluralitas pemikiran mendorong sebagian mufassir untuk menghadirkan pendekatan yang lebih kontekstual dan filosofis, tanpa harus melepaskan diri dari otoritas wahyu dan tradisi keilmuan Islam. Dengan demikian, tafsir dapat

dipahami sebagai proses dialog berkelanjutan antara teks ilahi yang tetap dan realitas manusia yang terus berubah, di mana perbedaan metodologis bukanlah bentuk penyimpangan, melainkan refleksi dari vitalitas dan kekayaan intelektual Islam dalam merespons dinamika zaman.

### **Metode Penelitian/Metode Kajian**

Dengan menempatkan metode penafsiran sebagai fokus utama analisis, penelitian ini secara sadar tidak diarahkan untuk menilai benar atau salah suatu pandangan teologis tertentu, apalagi melakukan penghakiman normatif terhadap mazhab atau mufassir tertentu, melainkan bertujuan mengkaji secara deskriptif-analitis bagaimana perbedaan metodologi penafsiran melahirkan ragam pemahaman terhadap ayat-ayat *ru'yatullāh* yang tetap berada dalam koridor keilmuan Islam. Pendekatan ini sejalan dengan tradisi akademik dalam studi tafsir dan ilmu-ilmu keislaman yang menempatkan perbedaan ijtihad sebagai keniscayaan ilmiah, selama perbedaan tersebut dibangun di atas dalil Al-Qur'an dan Sunnah yang sahih serta kaidah metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan (rujukan ayat QS. al-Qiyāmah 22–23 dan QS. Yūnus 26 dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23> dan <https://quran.com/10/26>). Oleh karena itu, penelitian ini berupaya memetakan secara sistematis landasan epistemologis dan metodologis yang digunakan oleh para mufassir, baik yang berorientasi pada makna zahir maupun yang menggunakan pendekatan ta'wil, tanpa keluar dari bingkai Ahl al-Qiblah dan prinsip dasar akidah Islam. Dengan sikap akademik yang objektif ini, kajian *ru'yatullāh* diharapkan dapat dipahami sebagai contoh konkret dinamika metodologi tafsir yang memperkaya khazanah pemikiran Islam, bukan sebagai sumber perpecahan teologis, sekaligus menegaskan bahwa keragaman interpretasi merupakan bagian integral dari tradisi intelektual Islam yang hidup dan berkesinambungan.

Pendekatan holistik yang digunakan dalam penelitian ini diharapkan mampu menjembatani dikotomi yang kerap muncul antara tafsir tekstual yang menekankan makna zahir nash dan tafsir kontekstual yang mempertimbangkan dimensi rasional, historis, dan filosofis, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih utuh terhadap ayat-ayat mutasyābihāt, khususnya yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah seperti *ru'yatullāh*. Dengan mengintegrasikan disiplin tafsir, hadis, dan usul fiqih, penelitian ini berupaya menampilkan bagaimana para ulama Islam secara ilmiah dan bertanggung jawab merespons ayat-ayat yang secara tekstual berpotensi menimbulkan kesan antropomorfis, namun secara teologis tetap harus dipahami dalam kerangka *tanzīh* dan keagungan Allah. Ayat-ayat seperti QS. al-Qiyāmah 22–23 dan QS. Yūnus 26 (teks ayat dapat diakses di <https://quran.com/75/22-23> dan <https://quran.com/10/26>) dikaji tidak hanya dari sisi kebahasaan, tetapi juga melalui penjelasan hadis-hadis sahih (<https://sunnah.com/muslim:182>) serta kaidah-kaidah metodologis usul fiqih yang mengatur cara memahami nash akidah. Dengan demikian, pendekatan holistik ini diharapkan dapat memperlihatkan bahwa perbedaan metode penafsiran di kalangan ulama bukanlah bentuk inkonsistensi atau kontradiksi, melainkan ekspresi kehati-hatian ilmiah dalam menjaga keseimbangan antara afirmasi teks wahyu dan penyucian Allah dari segala bentuk penyerupaan, sehingga kajian

*ru'yatullāh* dapat dipahami secara proporsional, mendalam, dan sesuai dengan tradisi keilmuan Islam yang mapan.

## Hasil dan Pembahasan

### A. Posisi Teologis Asy'ariyyah (Rangka Kerja dan Argumentasi)

Landasan historis singkat Asy'ariyyah berakar pada transformasi intelektual Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (w. 324 H) yang pada awalnya berada dalam lingkungan Mu'tazilah, kemudian mengambil jarak kritis terhadap rasionalisme ekstrem yang menundukkan nash sepenuhnya pada akal. Dalam konteks sejarah pemikiran Islam abad III–IV H, al-Asy'arī membangun pendekatan teologis yang mengakui otoritas nash yang kuatbaik Al-Qur'an maupun hadis sahih—sebagai dasar penetapan akidah, sementara akal difungsikan secara instrumental untuk menjelaskan, mempertahankan, dan menunjukkan koherensi doktrin tersebut dari keberatan rasional. Pendekatan ini menempatkan Asy'ariyyah sebagai arus utama Ahl al-Sunnah yang berupaya menjaga keseimbangan antara kesetiaan pada teks wahyu dan kebutuhan argumentasi rasional dalam menghadapi tantangan intelektual pada masanya.

Prinsip-prinsip utama Asy'ariyyah dalam teologi sifat-sifat Ilahi bertumpu pada sikap afirmatif terhadap nash yang disertai komitmen kuat pada *tanzīh*. Asy'ariyyah menerima dan menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an dan hadis sahih—seperti *'ilm*, *irādah*, *qudrah*, dan *ru'yah*—tanpa melakukan penakwilan yang mengalihkan makna zahirnya kepada pengertian metaforis yang tidak dituntut oleh dalil. Namun, penetapan ini secara tegas disertai penolakan terhadap *tasybīh* dan *tajsīm*, sehingga sifat-sifat tersebut tidak dipahami sebagai realitas yang menyerupai sifat makhluk atau menempatkan Allah dalam kategori ruang, arah, dan bentuk. Dalam kerangka ini, penetapan sifat bukanlah penyerupaan, melainkan pengakuan terhadap apa yang Allah tetapkan bagi diri-Nya sendiri dengan tetap menjaga kesucian dan keagungan-Nya.

Ketika muncul pertanyaan tentang *kaifiyyah* (bagaimana) sifat-sifat tersebut, sikap metodologis yang dominan dalam tradisi Asy'ariyyah adalah *tafwīd* atau *al-imrār kamā jā'a*, yakni menerima nash sebagaimana adanya tanpa menetapkan atau membayangkan bentuk, cara, dan mekanisme sifat tersebut. Jawaban yang diberikan bukanlah pengingkaran atau spekulasi, melainkan afirmasi disertai penangguhan pengetahuan tentang hakikatnya kepada Allah semata: “kita menetapkan sebagaimana datangnya, tanpa menyerupakan dan tanpa menjelaskan kaifiyyah.” Prinsip ini dimaksudkan untuk menjaga keseimbangan antara kesetiaan pada wahyu dan penghindaran dari klaim-klaim metafisis yang melampaui batas kemampuan akal manusia, sekaligus menjadi pembeda utama Asy'ariyyah dari pendekatan ta'wil rasional Mu'tazilah maupun pendekatan tajsīm kelompok antropomorfis.

Argumentasi Asy'ariyyah tentang *ru'yatullāh* bertumpu pada kekuatan dalil naqli yang dinilai tegas serta pada pembedaan ontologis antara realitas dunia dan akhirat. Dari sisi teks, QS. al-Qiyāmah (22–23) dipahami sebagai janji eksplisit bahwa wajah-wajah orang beriman pada hari kiamat akan “melihat” Tuhan mereka, dan makna ini diperkuat oleh banyak hadis sahih yang diriwayatkan oleh sejumlah sahabat—seperti Jarīr ibn 'Abdillāh, Abū Hurairah, dan Ṣuḥaib al-Rūmī—yang secara substansial menggambarkan terjadinya *ru'yah* bagi kaum mukminin. Para ulama Asy'ariyyah dan

mayoritas ulama hadis menilai bahwa kumpulan riwayat tersebut mencapai derajat *mutawātir ma'nawī* atau setidaknya *ṣaḥīḥ li dhātih*, sehingga memiliki kekuatan epistemik yang memadai untuk dijadikan dasar akidah. Oleh karena itu, penetapan ru'yatullāh bukan sekadar hasil spekulasi teologis, melainkan konsekuensi logis dari penerimaan terhadap nash yang kuat dan konsisten.

Di sisi lain, Asy'ariyyah menegaskan adanya perbedaan mendasar antara pengalaman melihat di dunia dan di akhirat. Realitas eskatologis tidak tunduk pada hukum fisika dan keterbatasan inderawi sebagaimana di alam dunia, sehingga kaidah-kaidah visual seperti arah, jarak, medium cahaya, dan bentuk tidak dapat diberlakukan secara otomatis pada peristiwa ru'yatullāh. Dengan demikian, "melihat" dalam konteks akhirat tidak mesti bermakna objek yang berbentuk, berlokasi, atau terikat ruang, melainkan suatu bentuk persepsi yang Allah ciptakan bagi hamba-hamba-Nya sesuai dengan kehendak dan keagungan-Nya. Argumen ini memungkinkan Asy'ariyyah menetapkan realitas ru'yah tanpa terjerumus pada *tasybīh* atau *tajsīm*, sekaligus menjawab keberatan rasional Mu'tazilah yang mengaitkan ru'yah secara mutlak dengan konsekuensi ontologis makhluk.

Dalam kerangka teologi Ahl al-Sunnah, khususnya Asy'ariyyah, *ru'yatullāh* dipahami sebagai puncak kenikmatan ukhrawi yang dianugerahkan Allah kepada hamba-hamba-Nya yang beriman di surga. Kenikmatan ini bersifat spiritual-eskatologis dan melampaui seluruh kenikmatan fisik, karena ia berkaitan langsung dengan kedekatan dan pemuliaan Allah terhadap para kekasih-Nya. Keyakinan akan terjadinya *ru'yah* sama sekali tidak menodai kemurnian tauhid, selama dipahami dalam bingkai *tanzīh*, yakni tanpa menyerupakan Allah dengan makhluk dan tanpa menetapkan bentuk, arah, atau kaifiyyah tertentu. Justru, dengan menetapkan apa yang ditetapkan oleh nash yang sahih sembari menafikan segala bentuk *tasybīh* dan *tajsīm*, keyakinan terhadap *ru'yatullāh* mencerminkan keseimbangan antara afirmasi wahyu dan pengagungan terhadap keesaan serta transendensi Allah.

## B. Posisi Teologis Mu'tazilah (Rangka Kerja dan Argumentasi)

Posisi teologis Mu'tazilah berakar pada kemunculan awal aliran ini pada abad II H, yang secara tradisional dikaitkan dengan Wāṣil ibn 'Aṭā' (w. 131 H) dan lingkaran intelektual Baṣrah. Mu'tazilah berkembang dalam konteks perdebatan rasional awal Islam dan menempatkan rasio (*al-'aql*) sebagai instrumen utama sekaligus pengatur dalam menafsirkan nash, khususnya dalam isu-isu ketuhanan. Dengan prinsip tauhid yang sangat ketat dan komitmen tinggi terhadap *tanzīh*, Mu'tazilah berupaya menyingkirkan segala konsepsi tentang Allah yang berpotensi mendekati *tashbīh* atau *tajsīm*. Dalam kerangka ini, nash Al-Qur'an dan hadis dipahami harus selaras dengan kepastian rasional; apabila makna zahir teks dinilai berimplikasi pada penyerupaan atau keterbatasan Tuhan, maka penakwilan menjadi keharusan metodologis. Pendekatan historis ini membentuk fondasi teologis Mu'tazilah dalam memandang sifat-sifat Ilahi, termasuk penolakan mereka terhadap kemungkinan *ru'yatullāh* secara inderawi.

Prinsip-prinsip utama teologi Mu'tazilah dibangun di atas dua pilar metodologis yang saling berkaitan, yakni primasi akal dan *tanzīh* yang ketat. Pertama, Mu'tazilah menempatkan akal sebagai otoritas epistemik tertinggi dalam memahami nash, sehingga setiap penafsiran teks Al-Qur'an atau

hadis yang secara zahir dinilai bertentangan dengan prinsip-prinsip rasional dasar—seperti keesaan Allah yang absolut dan kemustahilan adanya sifat-sifat yang berdiri di luar dzat-Nya wajib ditakwil agar selaras dengan kepastian rasional. Akal, dalam pandangan mereka, berfungsi bukan sekadar sebagai alat bantu, melainkan sebagai penentu validitas makna teks, terutama dalam persoalan ketuhanan yang menyentuh wilayah metafisika. Kedua, Mu'tazilah mengembangkan konsep *tanzih* radikal, yakni penyucian Allah dari segala atribut yang berpotensi meniscayakan keberadaan-Nya dalam ruang, waktu, arah, atau bentuk. Setiap atribusi yang secara implisit mengandung konsekuensi ontologis tersebut dipandang sebagai bentuk *tashbih* yang harus ditolak. Oleh karena itu, bahasa-bahasa nash yang mengesankan sifat inderawi atau relasional—seperti melihat, mendengar dalam pengertian fisik, atau bersemayam—ditafsirkan secara metaforis sebagai ungkapan tentang pengetahuan, kekuasaan, atau kehendak Allah. Prinsip ini menjadi fondasi konsisten bagi Mu'tazilah dalam menolak *ru'yatullāh* secara inderawi dan dalam membangun sistem teologi yang menekankan kemurnian tauhid melalui supremasi rasionalitas.

Argumentasi Mu'tazilah dalam menolak *ru'yatullāh* dibangun secara konsisten di atas dalil tekstual yang ditafsirkan melalui kerangka rasional dan prinsip *tanzih* yang ketat. Dalil utama yang sering dikemukakan adalah QS. al-An'ām (6:103), "*Lā tudrikuhul-abṣār wa huwa yudriku al-abṣār*", yang oleh Mu'tazilah dipahami sebagai penafian universal terhadap kemungkinan penglihatan inderawi terhadap Allah, baik di dunia maupun di akhirat. Menurut mereka, redaksi ayat ini bersifat umum dan mutlak, sehingga tidak dapat dibatasi oleh konteks tertentu tanpa dalil yang setara kekuatannya. Dengan demikian, setiap klaim tentang *ru'yah* secara visual dianggap bertentangan langsung dengan nash Al-Qur'an yang tegas dalam menyucikan Allah dari jangkauan indera manusia. Selain dalil naqli tersebut, Mu'tazilah mengajukan argumen rasional bahwa "melihat" sebagaimana dipahami dalam pengalaman inderawi manusia selalu mensyaratkan keberadaan objek dalam ruang dan arah tertentu, serta keterkaitan dengan medium cahaya dan jarak. Apabila Allah dapat dilihat, maka—menurut logika ini—Ia harus berada dalam ruang dan arah tertentu, yang pada akhirnya meniscayakan keterbatasan dan penyerupaan dengan makhluk. Konsekuensi ini dinilai bertentangan secara langsung dengan tauhid murni dan prinsip *tanzih* yang menjadi fondasi teologi Mu'tazilah. Oleh karena itu, untuk menjaga kemahatransendenan Allah, mereka menolak kemungkinan *ru'yatullāh* secara inderawi dan memilih pendekatan *ta'wil* terhadap ayat-ayat dan hadis-hadis yang secara zahir tampak mengisyaratkan penglihatan. Teks-teks tersebut dipahami sebagai ungkapan kiasan tentang kesempurnaan pengetahuan dan pengenalan terhadap Allah, atau sebagai *ru'yah qalbiyah*, yakni persepsi ruhani dan ma'rifah batiniyah, bukan penglihatan dengan mata kepala. Pendekatan ini mencerminkan konsistensi Mu'tazilah dalam menundukkan penafsiran nash pada kerangka rasional demi menjaga kemurnian tauhid.

Dari posisi Mu'tazilah terkait *ru'yatullāh* menegaskan upaya menjaga integritas tauhid secara konsisten dengan prinsip-prinsip rasional dan *tanzih*. Dengan menafsirkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang tampak mengisyaratkan penglihatan Allah secara metaforis atau sebagai *ru'yah qalbiyah*, mereka mencegah munculnya pemahaman antropomorfik yang dapat menempatkan Allah dalam kategori makhluk, memiliki arah, ruang, atau bentuk. Penolakan terhadap klaim *ru'yah* inderawi merupakan

langkah aksiomatik untuk mempertahankan kemahakuasaan, kemahatinggian, dan ketidakbergantungan Allah pada dimensi fisik, sehingga setiap atribut Ilahi tetap terjaga dari konsekuensi ontologis yang bertentangan dengan tauhid. Dengan demikian, pendekatan ini menegaskan bahwa integritas doktrin tauhid bukan hanya soal afirmasi verbal terhadap keesaan Tuhan, tetapi juga penerapan metodologis yang konsisten dalam memahami nash, menjaga jarak epistemik antara Allah dan seluruh realitas makhluk.

### C. Metode penafsiran ayat surat al qiamah dan surat yunus dalam lintas klasik dan kontemporer

Metode penafsiran ayat-ayat Surat al-Qiyāmah dan Surat Yūnus menunjukkan variasi antara pendekatan klasik dan kontemporer. Para mufassir klasik seperti al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī cenderung membaca ayat secara zahir, menekankan makna literal dan konsistensi dengan hadis sahih, sehingga ayat-ayat tentang *ru'yatullāh* di Qiyāmah: 22–23 dipahami sebagai janji nyata bagi mukmin untuk melihat Allah, sedangkan Yūnus: 103 dipahami sebagai penegasan transendensi Tuhan. Sementara itu, mufassir kontemporer seperti Sayyid Qutb dan Muhammad Abduh cenderung menempatkan ayat dalam konteks figuratif, historis, dan moral, menekankan makna spiritual dan etis serta menafsirkan ayat tentang melihat Allah sebagai pengalaman kesadaran dan pengetahuan, bukan persepsi inderawi, sehingga mereka menggabungkan pemahaman nash dengan refleksi rasional dan kontekstual yang relevan bagi pembaca modern.

Takhrīj dan klasifikasi hadis dilakukan dengan menelusuri seluruh riwayat terkait *ru'yatullāh* yang tercatat dalam kitab-kitab hadis klasik seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, dan *Musnad Aḥmad*. Setiap hadis dianalisis dari sisi sanad dan matan untuk menilai kredibilitas perawi, kesinambungan jalur, dan kesesuaian teks, sehingga dapat diklasifikasikan sesuai kaidah ilmu hadis: *mutawatir* apabila diriwayatkan oleh jumlah perawi yang cukup untuk meniadakan keraguan; *ahad* bila hanya diriwayatkan oleh satu jalur atau jumlah terbatas; *ṣaḥīḥ* jika sanad dan matannya terpenuhi syarat tsiqah dan tidak bertentangan; *ḥasan* bila sedikit lemah namun masih dapat diterima; dan *da'īf* apabila terdapat cacat serius pada sanad atau matan. Proses ini menjadi fondasi metodologis untuk menentukan bobot epistemik hadis sebagai dasar akidah dan kerangka argumentasi Asy'ariyyah maupun titik kritik Mu'tazilah.

Analisis sanad ('ilm al-rijāl) merupakan tahap kritis dalam menilai validitas hadis *ru'yatullāh* dengan menekankan kredibilitas perawi dan kesinambungan transmisi. Setiap perawi diperiksa tingkat kejujuran (*'adālah*), kemampuan hafalan (*ḍabt*), serta kemungkinan adanya *isrā'* (loncatan dalam sanad) atau *ta'dīl* (perbaikan jalur). Selain itu, dianalisis apakah terdapat penguatan melalui jalur lain yang memenuhi kriteria *tawātur li al-ma'nā*—yaitu meskipun lafaz berbeda, makna hadis dikonfirmasi oleh banyak jalur terpercaya. Dengan pendekatan ini, sanad tidak hanya menentukan derajat hadis (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *da'īf*, *mutawatir*), tetapi juga menegaskan dasar epistemik untuk menetapkan keyakinan tentang *ru'yatullāh*, sekaligus memberikan kerangka sistematis bagi argumentasi teologis Asy'ariyyah maupun titik kritik Mu'tazilah terhadap validitas riwayat.

Analisis matan (kecocokan isi) berfokus pada pemeriksaan kandungan teks hadis *ru'yatullāh* untuk memastikan konsistensi internal dan eksternal. Setiap matan dinilai apakah bertentangan

dengan nash Al-Qur'an lain, prinsip tauhid, atau akal sehat yang berlaku secara umum; juga diperiksa apakah redaksi hadis menimbulkan kesan *tashbīh* atau penyerupaan Allah dengan makhluk. Jika ditemukan potensi masalah, penelitian mencatat bagaimana masing-masing aliran menanggapi: Asy'ariyyah cenderung menerapkan prinsip *tafwīd*, menerima matan sebagaimana adanya tanpa menjelaskan kaifiyyah, sedangkan Mu'tazilah memilih *ta'wīl*, menafsirkan makna secara rasional atau metaforis agar tidak menimbulkan implikasi ontologis yang bertentangan dengan tauhid. Pendekatan ini memungkinkan evaluasi kritis terhadap matan sekaligus menempatkan hadis dalam kerangka epistemik dan teologis yang sistematis.

Kaji banding teologis dilakukan dengan menyusun argumen Asy'ariyyah dan Mu'tazilah secara sistematis untuk menilai posisi masing-masing terkait *ru'yatullāh*. Dari sisi Asy'ariyyah, dalil mutawatir Al-Qur'an dan hadis menjadi landasan utama, disertai prinsip *tafwīd* dan penetapan sifat ilahi tanpa *tasybīh*, sehingga memungkinkan keyakinan akan penglihatan Allah di akhirat sebagai kenikmatan nyata, sementara kaifiyyah tetap diserahkan kepada Allah. Mu'tazilah, sebaliknya, menekankan primasi akal dan *tanzīh* radikal, menafsirkan semua teks tentang penglihatan secara metaforis atau sebagai *ru'yah qalbiyah* agar tidak menimbulkan konsekuensi ruang, arah, atau bentuk yang bertentangan dengan tauhid. Dengan hasil takhrīj, analisis sanad, dan matan, kelebihan argumen Asy'ariyyah terlihat pada kepatuhan terhadap nash mutawatir dan kekokohan akidah, sedangkan keterbatasannya muncul ketika menghadapi pertanyaan rasional tentang hakikat kaifiyyah. Kelebihan Mu'tazilah terletak pada konsistensi rasional dan perlindungan terhadap kemungkinan antropomorfisme, tetapi keterbatasannya muncul dalam mengurangi bobot epistemik hadis mutawatir dan menafsirkan teks literal secara metaforis. Pendekatan kaji banding ini memberikan pemahaman komprehensif tentang kekuatan dan kelemahan argumentasi teologis kedua aliran dalam konteks epistemologi Islam.

#### D. Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat Al-Qiyamah: 22-23 dan QS. Yunus: 26

##### 1. QS. al-Qiyāmah: 22-23

وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ نَاصِرَةً (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً (٢٣)

“Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, memandang kepada Tuhannya.”

Tafsir Munir Juz 29 Hal 251

وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ نَاصِرَةً ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى : فِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى إِثْبَاتِ الرُّؤْيَةِ لِأَنَّ النَّظَرَ إِذَا قَرْنَ بِالْوَجْهِ ، وَعَدِي بِحَرْفِ الْجَرِّ ، دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ بِمَعْنَى النَّظَرِ بِالْبَصْرِ ، فَيُقَالُ : نَظَرْتُ الرَّجُلَ : إِذَا أَنْتَظَرْتَهُ ، وَنَظَرْتُ إِلَيْهِ : إِذَا أَبْصَرْتَهُ .

Berikut terjemahan dari teks Arab yang Anda berikan: *وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ نَاصِرَةً ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً* “Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, memandang kepada Tuhannya.” “Ibnu Anbari rahimahullah berkata: Dalam ayat ini terdapat dalil tentang membenaran melihat Allah. Karena kata **‘menatap/nadzar’** jika digabung dengan **wajah** dan didahului oleh huruf jar (*‘ilā’ – kepada*), menunjukkan bahwa maknanya adalah **melihat dengan mata**. Sebagai contoh, dikatakan: *‘Aku menatap seorang lelaki’* jika maksudnya menunggu dia,

dan dikatakan 'Aku menatap kepadanya' jika maksudnya **memperhatikan atau melihatnya dengan mata.**"

Jadi intinya, Ibnu Anbari menggunakan konstruksi bahasa Arab dalam ayat untuk menunjukkan bahwa "menatap Allah" di surga adalah dengan **penglihatan nyata**, bukan sekadar figuratif.

Tafsir Lathoiful Isyarah Juz 3 Hal 657

قوله جل ذكره : «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» «ناصِرَةٌ» : أي مشرقة حسنة ، وهي مشرقة لأنها إلى رَبِّهَا «ناظِرَةٌ» أي رائية لله والنظر المقرون ب «إلى» مضافا إلى الوجه «1» لا يكون إلا الرؤية ، فإله تعالى يخلق الرؤية في وجوههم في الجنة على قلب العادة ، فالوجه ناظرة إلى الله تعالى.

Berikut terjemahan «قوله جل ذكره : «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» Firman-Nya Yang Maha Tinggi: 'Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, memandang kepada Tuhannya.' "وهي مشرقة لأنها «ناظِرَةٌ»" Berseri-seri (nadhīrah) artinya bersinar dan indah, dan wajah itu bersinar karena menghadap kepada Tuhannya."

والنظر المقرون ب «إلى» مضافا إلى الوجه لا يكون إلا «Menatap (nāẓirah)» artinya melihat Allah." أي رائية لله «Sedangkan kata 'menatap' (nadzar) yang digabung dengan 'ilā' (kepada) dan dihubungkan dengan wajah hanya dapat berarti melihat secara nyata. Allah menciptakan kemampuan melihat itu dalam wajah-wajah mereka di surga di luar kebiasaan manusia, sehingga wajah-wajah itu benar-benar memandang kepada Allah Ta'ala."

Tafsir Jalalani

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ (22) { وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ } أي في يوم القيامة { نَاصِرَةٌ } حسنة مضيئة . إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (23) { إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ } أي يرون الله سبحانه وتعالى في الآخرة .

Berikut terjemahan teks Arab yang Anda berikan ke dalam bahasa Indonesia: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ (22) "Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri (nadhīrah)." Keterangan: Maksudnya pada hari kiamat, dan berseri-seri artinya indah dan bercahaya.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ (23) "Memandang kepada Tuhannya (nāẓirah)." Keterangan: Artinya mereka melihat Allah Subhanahu wa Ta'ala di akhirat.

Tafsir Al-Khazin Juz 7 Hal 165

القيامة : ( 22 - 29 ) وجوه يومئذ ناصرة " وجوه يومئذ ناصرة إلى ربها ناظرة وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة كلا إذا بلغت التراقي وقيل من راق وظن أنه الفراق والتفت الساق بالساق " ( ) وجوه يومئذ ( أي يوم القيامة ) ناصرة ( من النضارة , وهي الحسن قال ابن عباس : حسنة وقيل مسرورة بالنعيم , وقيل ناعمة , وقيل مسفرة مضيئة , وقيل بيض يعلوها نور وبهاء وقيل مشرقة بالنعيم . ) إلى ربها ناظرة ( قال ابن عباس وأكثر المفسرين : تنظر إلى ربها عياناً بلا حجاب قال الحسن حق لها أن تنظر وهي تنظر إلى الخالق سبحانه وتعالى

Wajah-wajah pada hari kiamat berseri-seri. Maksud dari "berseri-seri" adalah indah dan menawan. Menurut Ibnu Abbas, artinya cantik, ada yang mengatakan gembira karena nikmat, ada pula yang mengatakan lembut, bersih dan bercahaya, atau putih dengan cahaya dan keindahan, bahkan ada yang menafsirkan bersinar karena kenikmatan surga. "Memandang kepada Tuhannya" artinya melihat Allah Subhanahu wa Ta'ala secara nyata tanpa hijab. Ibnu Abbas dan sebagian besar mufasssir menjelaskan bahwa wajar bagi wajah-wajah itu untuk menatap Pencipta mereka, karena mereka benar-benar melihat Allah dengan pandangan langsung.

Tafsir Al-Munir Karya Imam Nawawi Banten Juz 2 Hal 584

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23) ف «وجوه» مبتدأ و«ناضرة» نعت له ، ويومئذ منصوب ب «ناضرة» و«ناظرة» خبره ، و«إلى ربها» متعلق بالخبر والمعنى : أن الوجوه الحسنة يوم القيامة وهي وجوه المؤمنين ناظرة إلى الله تعالى لا يحجبون عنه ،

“Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, memandang kepada Tuhannya.” Kata “wajah” berfungsi sebagai *mubtada’* (subjek), sedangkan “berseri-seri (*nadhīrah*)” adalah sifat (*na’at*) yang menjelaskannya. Kata “pada hari itu” menjadi *maf’ul bih* (objek keterangan waktu) yang terkait dengan ‘berseri-seri’, dan “memandang (*nāzīrah*) kepada Tuhannya” merupakan *khābar* (predikat). Artinya: Wajah-wajah yang indah pada hari kiamat—yaitu wajah-wajah orang mukmin—memandang Allah Ta’ala, tanpa ada hijab yang menghalangi mereka dari-Nya

Ayat QS. al-Qiyāmah: 22–23, *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*, menekankan keindahan wajah-wajah orang mukmin pada hari kiamat dan kemampuan mereka untuk menatap Allah Subhanahu wa Ta’ala. Berdasarkan Tafsir Munir, Ibnu Anbari menjelaskan bahwa penggunaan kata *nāzīrah* yang dikombinasikan dengan *ilā* (kepada) dan dihubungkan dengan wajah menunjukkan makna penglihatan nyata, bukan sekadar figuratif. Hal ini diperkuat oleh Tafsir Lathōiful Isyārōh, yang menegaskan bahwa Allah menciptakan kemampuan melihat bagi mukmin di surga di luar kebiasaan manusia (*al-khalq fī wajūhihim ‘alā qalb al-‘ādah*), sehingga menegaskan keyakinan bahwa penglihatan terhadap Allah bersifat nyata, bukan metaforis. Jalalaini dan Al-Khizīn pun memperkuat penafsiran ini, dengan menjelaskan bahwa “berseri-seri” (*nadhīrah*) menandakan wajah-wajah yang bercahaya, indah, dan bersih karena kenikmatan surga, sementara “memandang kepada Tuhannya” adalah penglihatan langsung kepada Allah, tanpa hijab atau penghalang, sebagaimana ditegaskan oleh Ibnu Abbas dan sebagian besar mufasssīr.

Dari sisi tata bahasa Arab, ayat ini memiliki struktur yang mendukung pemaknaan literal terhadap kata *nāzīrah*. Wajah (*wajūh*) sebagai *mubtada’*, disifatkan dengan *nadhīrah*, dan *nāzīrah ilā rabbihā* berfungsi sebagai *khābar*, menunjukkan bahwa keberadaan penglihatan adalah hakikat yang melekat pada wajah-wajah mukmin di akhirat. Tafsir Jalalaini menekankan bahwa “berseri-seri” bukan hanya tentang keindahan fisik, tetapi juga terkait dengan cahaya kenikmatan dan kebahagiaan spiritual. Al-Khizīn menambahkan bahwa pernyataan “memandang kepada Tuhannya” berarti melihat Allah secara nyata, dan hal ini dibenarkan secara teologis karena Allah menciptakan keadaan khusus di surga agar mukmin dapat menatap-Nya. Kesemua tafsir ini sepakat bahwa ayat ini menjadi dalil kuat tentang kemungkinan melihat Allah di surga, menegaskan bahwa penglihatan ini bersifat aktual dan bukan simbolik, sekaligus menjadi sumber kebahagiaan tertinggi bagi mukmin.

2. QS. Yunus : 26

Tafsir Al-Munir Juz 1 Hal. 339

قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقال : «الحسنى هي الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله».

Pernyataan “قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة” menjelaskan bahwa Allah memberikan balasan yang sempurna bagi hamba-Nya yang beramal saleh. Kata *al-ḥusnā* di sini dijelaskan sebagai surga, yakni kenikmatan tertinggi yang dijanjikan Allah bagi para mukmin. Tafsir menunjukkan bahwa surga

bukan hanya berupa kenikmatan jasmani, tetapi juga ketenteraman batin, kebahagiaan spiritual, dan keindahan abadi yang melekat bagi orang yang beriman. Dalam konteks ini, surga merupakan manifestasi pahala utama atas ketaatan dan kebaikan seorang hamba, sebagai balasan yang sesuai dengan amalannya di dunia.

Kata “*az- Jumphur* ulama tafsir memaknai *al-ḥusnādah*” (tambahan) merujuk pada nikmat ekstra yang diberikan Allah kepada penghuni surga, yakni melihat wajah-Nya (*ru'yah Allāh*). Ini diperkuat oleh berbagai tafsir seperti Tafsir Jalalaini, Lathōiful Isyārōh, dan Al-Khizin yang menjelaskan bahwa melihat Allah merupakan kenikmatan tertinggi yang melampaui semua kenikmatan surga lainnya. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa pahala utama (*al-ḥusnā*) adalah surga itu sendiri, sedangkan tambahan yang melimpah dan eksklusif bagi mukmin adalah penglihatan langsung kepada Allah, yang menjadi puncak kebahagiaan spiritual dan penghargaan tertinggi dari Sang Pencipta.

Tafsir Qurtubi Juz 8 Hal. 297

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (26)

قوله تعالى : { للذين أحسنوا الحسنى وزيادة } روي من حديث أنس قال : [ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى وزيادة قال : للذين أحسنوا العمل في الدنيا لهم الحسنى وهي الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم ] وهو قول أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب في رواية وحذيفة وعبادة بن الصامت وكعب بن عجرة وأبي موسى وصهيب وابن عباس في رواية وهو قول جماعة من التابعين وهو الصحيح في الباب وروى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : [ إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار ؟ قال ؟ قال فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى [ قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم عليه ربه عز وجل - وفي رواية ثم تلا - للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ] وخرجه النسائي أيضا عن صهيب قال : وسلم : هذه الآية : { للذين أحسنوا الحسنى وزيادة } قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم موعدا عند الله يريد أن ينجزكموه قالوا ألم تبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويجرنا من النار قال فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر ولا أقر لأعينهم ] وخرجه ابن المبارك في رقائقه عن أبي موسى الأشعري موقوفا وقد ذكرناه في كتاب التذكرة وذكرنا هناك معنى كشف الحجاب والحمد لله وخرج الترمذي الحكيم أبو عبد الله رحمه الله : حدثنا علي بن حجر حدثنا الوليد بن مسلم عن زهير عن أبي العالية عن أبي بن كعب قال : [ سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الزياتين في كتاب الله في قوله : { للذين أحسنوا الحسنى وزيادة } قال : النظر إلى وجه الرحمن وعن قوله : { وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون } [ الصافات : 147 ] قال : عشرون ألفا ] وقد قيل : إن الزيادة أن تضاعف الحسنة عشر حسنات إلى أكثر من ذلك روي عن ابن عباس وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه : الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة آلاف باب وقال مجاهد : الحسنى حسنة مثل حسنة الزيادة مغفرة من الله ورضوان وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : الحسنى الجنة والزيادة ما أعطاهم الله في الدنيا من فضله لا يحاسبهم به يوم القيامة وقال عبد الرحمن بن سابط : الحسنى البشري والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم قال الله تعالى : { وجوه يومئذ ناضرة \* إلى ربها ناظرة } [ القيامة : 22 - 23 ] وقال يزيد بن شجرة : الزيادة أن تمر السحابة بأهل الجنة فتمطرهم من كل النواذر التي لم يروها وتقول : يا أهل الجنة ما تريدون أن أمطركم ؟ فلا يريدون شيئا إلا أمطرتهم إياه وقيل : الزيادة أنه ما يمر عليهم مقدار يوم من أيام الدنيا إلا حتى يطيف بمنزل أحدهم سبعون ألف ملك مع كل ملك هدايا من عند الله ليس مع صاحبه ما رأوا مثل تلك الهدايا قط فسبحان الواسع العليم الغني الحميد العلي الكبير العزيز القدير البر الرحيم المدبر الحكيم اللطيف الكريم الذي لا تنتاهى مقدراته وقيل : أحسنوا أي معاملة الناس والحسنى : شفاعتهم والزيادة : إذن الله تعالى فيها وقبوله

:"Bagi orang-orang yang berbuat baik, [pahala] yang terbaik (*al-ḥusnā*) dan tambahan (*az-ziyādah*). Wajah mereka tidak akan tertimpa kesedihan maupun kehinaan. Mereka itulah penghuni surga; mereka kekal di dalamnya."Penjelasan dan hadits yang terkait:Diriwayatkan dari hadits Anas bahwa Rasulullah

ditanya tentang makna "*az-ziyādah*" dalam ayat ini. Beliau menjelaskan: bagi mereka yang

beramal baik di dunia, *al-ḥusnā* adalah surga, sedangkan *az-ziyādah* adalah melihat wajah Allah Yang Maha Mulia. Pendapat ini diriwayatkan juga dari Abu Bakar ash-Shiddiq, Ali bin Abi Thalib, Hudzaifah, 'Ubadah bin Ash-Shamit, Ka'ab bin 'Ujrah, Abu Musa, Suhaib, dan Ibnu Abbas, serta sejumlah Tabi'in, dan ini dianggap pendapat yang shahih. Diriwayatkan dalam Sahih Muslim dari Suhaib, Rasulullah ﷺ bersabda: "Jika penghuni surga masuk surga, Allah berfirman: 'Apakah kalian menginginkan sesuatu, Aku akan menambahkannya untuk kalian?' Mereka menjawab: 'Bukankah wajah kami telah berseri, bukankah kami telah masuk surga dan dijauhkan dari neraka?' Kemudian Allah menyingkap tabir dan mereka melihat-Nya. Demi Allah, tidak ada yang diberikan kepada mereka yang lebih mereka sukai daripada melihat Tuhan mereka." Riwayat lain menambahkan bahwa *az-ziyādah* dapat diartikan sebagai: Surga yang dilengkapi dengan hadiah yang belum pernah mereka lihat sebelumnya. Setiap hari di surga, mereka dikunjungi malaikat yang membawa hadiah dari Allah. Pandangan langsung kepada Allah adalah kenikmatan yang paling dicintai di antara semua kenikmatan surga. Selain itu, beberapa mufassir dan sahabat menjelaskan bahwa *al-ḥusnā* adalah pahala utama, yaitu surga itu sendiri. *Az-ziyādah* adalah tambahan kenikmatan yang diberikan Allah, terutama *ru'yah Allāh* (melihat Allah) dan berbagai kenikmatan spiritual atau material yang melimpah. Beberapa penafsiran lainnya menyebutkan bahwa *az-ziyādah* juga bisa berupa pengampunan, ridha Allah, dan kenikmatan yang melebihi apa pun yang pernah mereka terima di dunia.

#### E. Kajian Ushul Fiqh

Dalam perspektif usul fikih, ayat-ayat ru'yatullah memenuhi beberapa kaidah penting: Diantaranya adalah kajian dilalah muwafaqoh menjadi tiga isyarah, ima; dan iqthido' Syech Zakariyah Ananshori dalam kitab Ghoyatul Wusul juz 1 hal 23-24 menulis keterenagan seperti ini :

(ثم هي) أي الأخيرة (إن توقف صدق المنطوق أو صحته) عقلاً أو شرعاً (على إضمار) أي تقدير فيما دل عليه، (فدلالة اقتضاء) أي فدلالة اللفظ الالتزامية على معنى المضمرة المقصود تسمى دلالة اقتضاء في الأحوال الثلاثة، فالأول كما في الحديث الآتي في مبحث المجمل «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» أي المؤاخذه بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثاني كما في قوله تعالى {واسأل القرية} أي أهلها إذ القرية وهي الأبنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلاً، والثالث كما في قولك لمالك عبد أعتق عبدك عني، ففعل فإنه يصح عنك بتقدير ملكه لي فأعتقه عني لتوقف صحة العتق شرعاً على الملك. (وإلا) أي وإن لم يتوقف صدق المنطوق ولا الصحة له على إضمار، (فإن دل) اللفظ المفيد له (على ما لم يقصد) به (فدلالة إشارة) أي فدلالة اللفظ على ما لم يقصد به تسمى دلالة إشارة كدلالة قوله تعالى {أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم} على صحة صوم من أصبح جنباً للزومها للمقصود به من جواز جماعهن بالليل الصادق بآخر جزء منه. (وإلا) بأن دل اللفظ على ما قصد به ولم يتوقف على إضمار (فدلالة إيماء) أي فدلالة اللفظ على ذلك تسمى دلالة إيماء وتسمى تنبيهها

(Kemudian yang terakhir) yaitu apabila kebenaran lafaz yang diucapkan atau keabsahannya—baik secara akal maupun syariat—bergantung pada adanya sesuatu yang diimplisitkan (diperkirakan) dalam makna lafaz tersebut, maka hal itu disebut *Dalālah Iqtidā'*. Yang dimaksud dengan *Dalālah Iqtidā'* adalah petunjuk lafaz secara iltizām (implikatif) terhadap makna yang diperkirakan dan dimaksud, dan ini berlaku dalam tiga keadaan:

Keadaan pertama, seperti dalam hadis yang akan disebutkan pada pembahasan *lafaz mujmal*: "Diangkat dari umatku kesalahan dan kelupaan" Maksudnya adalah diangkat dosa atau hukuman akibat keduanya, karena kebenaran hadis tersebut tidak mungkin terwujud kecuali dengan

mengandaikan adanya penghapusan konsekuensi, sebab kesalahan dan kelupaan itu sendiri tetap terjadi. Keadaan kedua, seperti firman Allah Ta'ālā : {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} “Dan tanyalah negeri itu” Maksudnya adalah penduduknya, karena tidak mungkin secara akal bertanya kepada bangunan atau tempat, sehingga harus ada makna yang diperkirakan. Keadaan ketiga, seperti ucapan seseorang kepada pemilik budak: “Merdekakanlah budakmu atas namaku”, lalu ia melakukannya. Maka perbuatan tersebut sah atas namanya dengan mengandaikan terlebih dahulu bahwa budak itu telah menjadi miliknya, kemudian ia memerdekakannya, karena keabsahan memerdekakan budak secara syar'i bergantung pada kepemilikan. (Jika tidak), yakni apabila kebenaran lafaz atau keabsahannya tidak bergantung pada adanya makna yang diperkirakan, dan lafaz tersebut menunjukkan suatu makna yang tidak dimaksudkan secara langsung, maka hal itu disebut *Dalālah Isyārah*. Contohnya adalah petunjuk firman Allah Ta'ālā: {أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ} {الرَّفْعُ إِلَى نَسَائِكُمْ} “Dihalalkan bagi kalian pada malam hari puasa bercampur dengan istri-istri kalian” Ayat ini menunjukkan keabsahan puasa orang yang masuk waktu Subuh dalam keadaan junub, karena hal itu merupakan konsekuensi yang melekat dari tujuan utama ayat, yaitu bolehnya berhubungan suami istri di malam hari, yang secara faktual bisa terjadi hingga detik terakhir malam. (Dan jika tidak pula demikian), yaitu lafaz menunjukkan makna yang memang dimaksudkan secara langsung dan tidak membutuhkan pengandaian, maka hal itu disebut *Dalālah Īmā'*, dan juga disebut *Dalālah Tanbīh*.

## F. Kajian Hadist

### Takhrij Hadist Ru'yatullah

Hadis-hadis tentang ru'yatullāh sangat banyak dan mencapai derajat *mutawātir ma'nawī* menurut mayoritas ahli hadis (seperti Ibn Khuzaymah, al-Bayhaqī, Ibn Taymiyyah, dan Ibn Hajar al-'Asqalānī). Berikut adalah hadis-hadis utama yang menjadi landasan pembahasan:

#### 1. Hadist “Melihat Allah Seperti Melihat Bulan”

Riwayat al-Bukhārī dan Muslim

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ نَاسًا قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: «هَلْ تُضَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «فَهَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قَالُوا: لَا. قَالَ: «فَبِأَنْتُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ.»

Dari Abu Hurairah RA, ia berkata: Orang-orang bertanya: “Wahai Rasulullah, apakah kita akan melihat Rabb kita pada hari kiamat?” Beliau bersabda: “Apakah kalian merasa kesulitan melihat bulan pada malam purnama?” Mereka menjawab: “Tidak, wahai Rasulullah.” Beliau bersabda: “Apakah kalian merasa kesulitan melihat matahari ketika tidak ada awan yang menutupinya?” Mereka menjawab: “Tidak.” Beliau bersabda: “Maka demikianlah kalian akan melihat-Nya.”

#### 2. Hadis “Kenikmatan terbesar adalah melihat Allah”

Riwayat Muslim

عَنْ صُهَيْبٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَرِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْتَسِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ.»

Dari Shuhaib RA, Rasulullah ﷺ bersabda: “Apabila penghuni surga telah masuk ke dalam surga, Allah Ta'ala berfirman: ‘Apakah kalian menginginkan sesuatu tambahan?’ Mereka menjawab: ‘Bukankah Engkau telah memutihkannya wajah kami? Bukankah Engkau telah memasukkan kami ke dalam surga, dan menyelamatkan kami dari neraka?’ Maka Allah menyingkap hijab (tabir), dan mereka tidak diberi sesuatu yang lebih mereka cintai daripada melihat Rabb mereka.”

### 3. Hadis “Kalian akan melihat Rabb kalian sebagaimana melihat bulan purnama”

Riwayat al-Bukhārī dan Muslim dari Jarīr bin ‘Abdillāh

عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ».

Dari Jarir bin Abdillāh RA, ia berkata: “*Kami duduk bersama Nabi ﷺ, lalu beliau melihat ke bulan pada malam purnama. Beliau bersabda: ‘Sesungguhnya kalian akan melihat Rabb kalian sebagaimana kalian melihat bulan ini, kalian tidak akan berdesak-desakan dalam melihat-Nya.’*”

### 4. Hadis “Penutup hijab Allah adalah cahaya”

Riwayat Muslim

عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ، وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقَسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، جَبَابُهُ النَّورُ – وَفِي رِوَايَةِ النَّارِ – لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَنْ تَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْفِهِ».

Dari Abu Musa RA, Rasulullah ﷺ bersabda: “Sesungguhnya Allah Azza wa Jalla tidak tidur, dan tidak layak bagi-Nya tidur. Dia menurunkan timbangan dan mengangkatnya. Amalan malam dinaikkan kepada-Nya sebelum amalan siang, dan amalan siang sebelum amalan malam. Hijab-Nya adalah cahaya (dalam riwayat lain: api). Seandainya Dia menyingkapkannya, niscaya cahaya wajah-Nya akan membakar segala sesuatu yang dilihat oleh penglihatan-Nya dari makhluk-Nya.”

### 5. Hadis “Wajah-wajah berseri pada hari kiamat” (tafsir ayat QS. al-Qiyāmah: 22–23)

Riwayat al-Tirmizī dan Ibn Mājah

عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «يُجْوه يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ قَالَ: «يُنْظَرُونَ إِلَى وَجْهِ رَبِّهِمْ».

Dari Ikrimah, dari Ibn Abbas RA tentang firman Allah Ta’ala: “*Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, kepada Tuhannya mereka melihat*”, beliau berkata: “Mereka akan melihat wajah Rabb mereka.”

## Penutup

Penafsiran QS. al-Qiyāmah [75]: 22–23 dan QS. Yūnus [10]: 26 secara komprehensif dan holistik menunjukkan bahwa doktrin ru’yatullāh di surga merupakan bagian integral dari akidah Islam yang bersumber langsung dari wahyu, baik Al-Qur’an maupun Sunnah Nabi ﷺ yang sahih dan mutawatir secara makna, serta dipahami secara konsisten oleh mayoritas ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah sejak generasi salaf hingga khalaf. Ayat-ayat tersebut, jika dianalisis melalui pendekatan kebahasaan, menunjukkan struktur lafaz yang secara jelas mengarah pada makna penglihatan nyata terhadap Allah di akhirat, sementara hadis-hadis sahih memberikan penjelasan tafṣilī yang menegaskan realitas peristiwa tersebut tanpa unsur penyerupaan dengan makhluk. Metodologi tafsir salaf yang berpegang pada prinsip itsbāt bilā kayf serta kaidah usul fikih dalam memahami dalil-dalil akidah—seperti mendahulukan nash qath’ī, mengompromikan dalil yang tampak beragam (jam’ wa al-tawfiq), serta menempatkan ayat-ayat mutasyābihāt dalam kerangka ayat-ayat muḥkamāt—menjadi landasan epistemologis yang kokoh dalam menetapkan ru’yatullāh sebagai kebenaran teologis yang wajib diimani. Perbedaan pandangan yang muncul dalam sejarah pemikiran Islam, baik dari kalangan rasionalis klasik maupun mufassir kontemporer, tidak menghapus konsensus dasar tentang

keagungan janji Allah di akhirat, melainkan memperlihatkan dinamika metodologis dalam memahami teks wahyu sesuai dengan konteks intelektual masing-masing zaman. Oleh karena itu, ru'yatullāh tidak hanya dipahami sebagai isu eskatologis semata, tetapi juga sebagai manifestasi tertinggi dari kenikmatan ukhrawi yang melampaui seluruh bentuk kenikmatan material surga, sekaligus menjadi ujian keseimbangan antara penerimaan nash dan penggunaan akal dalam akidah Islam, sehingga ia wajib diyakini oleh setiap Muslim dengan sikap tanzīh yang murni, tanpa tahrīf (distorsi makna), ta'tīl (peniadaan sifat), tasybih (penyerupaan dengan makhluk), maupun takyīf (penentuan hakikat dan cara), sebagai wujud ketundukan total kepada wahyu dan pengakuan atas keterbatasan akal manusia di hadapan keagungan dan kemahakuasaan Allah SWT.

### Daftar Pustaka

- Armayanto, Harda, dkk. "Mutakalimin's View on the Vision of Allah (Ru'yatullah)." *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Socio-Cultural Studies*. Diakses dari: <https://journal.ipmafa.ac.id/index.php/santri/article/download/399/259>
- Rohman, Abdul. "Wacana Melihat Allah dalam Tafsir Teologis." *Jurnal Asy-Syukriyyah*. Diakses dari: <https://jurnal.asy-syukriyyah.ac.id/index.php/Asy-Syukriyyah/article/download/205/150>
- Salam, M. A. *Ru'yatullah Menurut Ibn Katsir dan Aspek Metodologisnya*. Skripsi, Fakultas Ushuluddin, IAIN Kediri, 2024.
- Subandi, Wiwin, dkk. "Konsep Ru'yatullah dalam Perspektif Al-Qur'an." *Ikli: Jurnal Ilmu Ushuluddin dan Studi Islam*. Diakses dari: <https://ojs.unublitar.ac.id/index.php/iklil/article/download/790/671/>
- Tim Redaksi Almanhaj. "Ru'yatullah dalam Pandangan Ahlus Sunnah dan Mu'tazilah." *Almanhaj.or.id*. Diakses dari: <https://almanhaj.or.id/3053-ruyatullah-dalam-pandangan-ahlus-sunnah-dan-mutazilah.html>
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1420 H.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1420 H.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.
- Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- Muḥammad 'Abduh. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, tanpa tahun.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1407 H.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tanpa tahun.

Al-Nawawī, Yahyā ibn Sharaf. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1392 H.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.

Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Al-I'tiqād wa al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashād*. Beirut: Dār al-Faḥḥ al-Jadīdah, 1401 H.

Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Beirut: Dār Ibn Zaydūn, tanpa tahun.

Al-Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah*. Beirut: Dār al-Salām, 1426 H.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iljām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2008.

Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H.

Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Doha: Wizārat al-Awqāf, 1400 H.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār Ibn 'Affān, 1417 H.

H. Bahasa Arab & Dalālah Lafziyyah

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun.

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *Asās al-Balāghah*. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.