

SKRIPSI

Basis Onto-Epistemologis Mukjizat Perspektif Allamah Ṭabāṭabā'ī

Disusun Oleh:

Yaumil Wafa Aulia
NIM: 17.6.1.211.043

Pembimbing:

Husein Alkaff, MA

Skripsi ini diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat
memperoleh gelar Sarjana Agama

PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
TAHUN 2023

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Penelitian ini disusun oleh:

Nama : Yaumil Wafa Aulia

NIM : 17.6.1.211.043

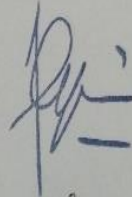
Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam

Judul : “ Basis Onto-Epistemologis Mukjizat Perspektif Allamah
Ṭabāṭabā’ī ”

Telah disahkan oleh dewan penguji sidang skripsi

Dr. Kholid Al-Walid
(Ketua Sidang Skripsi)

Tanggal.....24/01/23.....



Basrir Hamdani, Ph. D
(Penguji I)

Tanggal.....24/01/23.....



Dr. Humaidi
(Penguji II)

Tanggal.....18/01/23.....



Husein AlKaff, MA
(Pembimbing Skripsi)

Tanggal.....18/01/23.....



Ir. Ahmad Jubaeli, M. Pd
(Sekretaris Sidang)

Tanggal.....24/1/23.....



LEMBAR BEBAS PLAGIASI

Basis Onto-Epistemologis Mukjizat Perspektif Allamah Ṭabāṭabā'ī

Disusun Oleh:

Yaumil Wafa Aulia

17.6.1.211.043

Pembimbing:

Husein Alkaff, MA

SKRIPSI

Diajukan kepada STAI SADRA
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama

Skripsi ini merupakan hasil karya sendiri, kecuali kutipan-kutipan yang jelas sumbernya. Apabila terdapat kesalahan ataupun kekeliruan yang terdapat di dalam penelitian ini sepenuhnya tanggung jawab peneliti. Peneliti siap menerima konsekuensinya apabila ternyata laporan hasil penelitian ini bukan hasil karya sendiri.

Jakarta, 11 Januari 2023



Yaumil Wafa Aulia

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

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

A. Vokal

Pendek : a = اَ ; i = اِ ; u = اُ

Panjang : ā = آ ; ī = إ ; ū = و

Diftong : ay = آي ; aw = او

B. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في ditulis *fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi

mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

C. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis ‘*aqliyyah*, فعلية ditulis *fi’liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدو maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis ‘*aduw*.

D. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

E. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

ABSTRAK

Mukjizat adalah peristiwa di luar kebiasaan (*khāriq al-‘ādat*) yang diyakini dan diterima keberadaannya. Namun, sebagian teolog seperti asy‘ariyah tidak menerima hukum kausalitas dalam mukjizat. Bagi mereka Tuhan merupakan satu-satunya sebab dan sebab terdekat bagi semua peristiwa yang terjadi di alam sehingga keteraturan alam tidak lebih dari sekedar kebiasaan Tuhan (*‘ādatullah*), artinya alam tidak memiliki hukum yang pasti. Dengan demikian, satu-satunya sebab dan sebab terdekat terjadinya mukjizat adalah Tuhan, sementara nabi hanya berperan sebagai pelaksana yang sifatnya deternimis. Hal ini berimplikasi pada tidak adanya doktrin kenabian, karena klaim kenabian para nabi sebagai manusia yang diutus oleh Tuhan untuk menyampaikan wahyu pada manusia tidak bisa diterima tanpa mukjizat bahkan berimplikasi pada anggapan nabi sebagai orang gila. Penelitian ini berusaha untuk menjelaskan bahwa mukjizat tidak bertentangan hukum kausalitas melalui dasar onto-epistemologis. Basis ontologis, menjelaskan bagaimana hukum kausalitas yang terjadi dalam mukjizat, bagaimana alam imateri yang berada di atas menjadi sebab dan mempengaruhi alam-alam dibawahnya, yaitu alam materi, dan apa realitas mukjizat tersebut. Kemudian jiwa dan aktualisanya sebagai basis epistemologisnya, yakni bagaimana jiwa seorang nabi dapat melakukannya. Keduanya menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Metode penelitian ini bersifat deskriptif analitik-holistika menggunakan pendekatan filsafat perspektif Allamah Ṭabāṭabā’ī.

Kata Kunci: Hukum Kausalitas, *Imkān al-Ashrāf*, Jiwa, Mukjizat, Nabi

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah, Tuhan semesta alam, yang telah memberi jalan, kemudahan, dan semangat kepada peneliti sehingga penelitian ini dapat terselesaikan. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw. dan keluarganya.

Dalam laporan penelitian ini, peneliti mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan penelitian ini, yakni kepada:

1. Dr. Kholid Al-Walid selaku ketua STAI Sadra yang telah memberikan motivasi dan semangat kepada peneliti dalam menyelesaikan skripsi ini.
2. Husein AlKaff, MA selaku pembimbing penulis yang selalu memberikan masukan dan saran demi terselesaikannya penelitian ini.
3. Staf STAI Sadra yang selalu tidak pernah letih mendengarkan kendala-kendala peneliti dan memotivasi dalam melakukan penelitian ini.
4. Dosen-Dosen baik STAI Sadra, maupun pengajar di luar kampus Sadra yang masih bisa menyempatkan waktunya untuk membimbing dari awal sampai akhir dalam menyelesaikan penelitian ini
5. Tentunya juga kepada orang tua dan saudara peneliti, dan keluarga tercinta lainnya yang karenanya peneliti masih tetap bertahan serta tersemangati untuk menyelesaikan penelitian.
6. Kepada Senior-senior A-Z yang telah membina dan meluangkan waktunya demi penyusunan penelitian ini.
7. Kepada teman-teman AZ-17 yang solidaritasnya tidak akan pernah penulis lupakan.

Jakarta, 11 Januari 2023

Yaumil Wafa Aulia

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI.....	i
LEMBAR BEBAS PLAGIASI	ii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN	iii
ABSTRAK	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI	vii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Batasan Masalah	11
D. Rumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian.....	11
F. Manfaat Penelitian.....	11
G. Kajian Pustaka	12
H. Metode Penelitian	13
I. Sistematika Penelitian	15
BAB II	16
RAGAM PANDANG TERHADAP MUKJIZAT	16
A. Diskursus Mukjizat dalam Khazanah Islam	16
B. Diskursus Mukjizat dalam Khazanah Barat	20
C. Kritik terhadap Mukjizat	28
BAB III.....	38
PRINSIP DASAR PEMIKIRAN ALLAMAH ṬABĀṬABĀ'Ī.....	38
A. <i>Aṣālah al-Wujūd</i>	38

B. <i>Tashkīk al-Wujūd</i>	42
C. <i>Imkān al-Ashrāf</i>	44
D. Hukum Kausalitas	47
1. Makna Hukum Kausalitas	47
2. Macam-Macam Sebab	52
E. Jiwa dan Aktualisasinya	55
BAB IV	63
MUKJIZAT DALAM PANDANGAN ALLAMAH ṬABĀṬABĀ'Ī..	63
A. Realitas Mukjizat dalam Pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī.....	64
B. Justifikasi Logis Realitas Mukjizat dalam Pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī	73
C. Relasi Mukjizat dan Kenabian.....	91
BAB V	94
PENUTUP	94
A. Kesimpulan	94
B. Saran	95
DAFTAR PUSTAKA.....	96

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Mukjizat adalah peristiwa di luar kebiasaan (luar biasa) yang diterima dan diyakini keberadaannya. Hampir tidak ada satu pun agama yang menolaknya. Dalam tradisi Kristen, mukjizat dipandang sebagai segala sesuatu yang melampaui dalil-dalil, dan semua ajaran Kristen disandarkan pada mukjizat. Bahkan dalam kitab Injil, mukjizat dipandang sebagai hukum moral maupun rohani.¹ Di dalamnya, dijelaskan bahwa Yesus dilahirkan dari seorang perawan, mengubah air menjadi anggur, berjalan di atas air, orang sakit yang disembuhkan, orang mati yang dibangkitkan. Kisah-kisah tentang ini terus berlanjut selama berabad-abad.²

Dalam Islam, mukjizat diterima dan diyakini keberadaannya secara mutawatir, bahkan diklaim sebagai pembuktian kenabian. Tujuannya agar orang-orang yang menentang kenabian tersebut mendatangkan hal yang serupa dengan nabi, namun mereka tidak bisa mendatangkannya.³ Misalnya, kisah Nabi Ibrahim saat api menjadi taman bunga, Nabi Isa yang menyembuhkan orang-orang sakit dan menghidupkan kembali orang-orang yang sudah meninggal, tongkat dan cahaya putih di tangan Nabi Musa, serta al-Qur'an, Isra Mikraj, dan bulan yang dibelah oleh Nabi Muhammad Saw..⁴ Menurut Islam, di antara semua mukjizat itu al-Qur'anlah yang paling penting dan

¹ Muhammad Firdaus, Skripsi “Penafsiran Muhammad Ali Tentang Mukjizat Para Nabi dalam Al-Qur'an”, (Tangerang: UIN Syarif Hidayatullah, 2018), hal. 36.

² Michael Martin, *Atheism: Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990), hal. 188.

³ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Mizan, 2013), hal. 27.

⁴ Sayyid Yahya Yastribi, *Agama dan Irfan: Wahdah Al-Wujud dalam Ontologi dan Antropologi, serta Agama*, diterjemahkan. Muhammad Syamsul Arif, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 175.

keberadaannya hadir sepanjang masa, serta menjadi bukti paling utama kebenaran klaim kenabiannya.⁵ Meskipun demikian, bukan berarti mukjizat selain al-Qur'an tidaklah ada.

Selain dari pada itu, mukjizat para nabi diyakini terjadi oleh sebab yang supranatural (adikodrati), yakni bersumber dari dorongan gaib (mistis) dan kekuatan Tuhan yang tidak terbatas. Dengan demikian, tidak satu pun dari para penentang nabi yang bisa mengalahkannya.⁶ Karena klaim adanya mukjizat dari agama ini, maka muncullah berbagai macam penentangan.

Salah satu pandangan yang menolak keberadaan mukjizat adalah ateisme. Penolakan ini bersandar pada penolakan keberadaan Tuhan dan realitas imateri itu tidak ada. Para ateis mengklaim bahwa mereka tahu Tuhan tidak ada. Bagi mereka yang ada hanyalah alam semesta dan kekuatan alam itu sendiri yang mengaturnya. Tuhan tidak pernah ada baik di dalam maupun di luar alam semesta⁷ Anggapan tidak ada Tuhan maupun realitas imateri ini secara rasional tidak membenarkan adanya mukjizat.

David Hume, yang mewakili empirisme modern, dapat dikatakan menolak mukjizat. Ia mendefinisikan mukjizat sebagai pelanggaran hukum alam oleh kehendak khusus Tuhan atau disebabkan oleh faktor yang tidak terlihat.⁸ Di sisi lain, David Hume menolak mukjizat karena tidak dapat disaksikan secara langsung melalui pengalaman empiris. Baginya tidak ada satu pun orang yang bisa memberikan kesaksian mengenai keberadaan mukjizat. Jika ada, maka tentu kesaksian yang diceritakannya akan lebih luar biasa dibandingkan faktanya yang disaksikannya.⁹ Melihat pandangan ini, mukjizat seperti sebuah cerita

⁵ Hanieh Tarkian, "Miracles and the Principle of Causality: Christian and Shi'a Perspectives", dalam jurnal *Message of Thaqaalayn*, Vol. 14, No. 3, 2013, hal. 4.

⁶ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat: Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah*, diterjemahkan. Amar Fauzi Heriyadi, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 12.

⁷ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, (Grand Rapids : Baker Books, 1996), hal. 26-27.

⁸ T.J. Mawson, *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 2005), hal. 179.

⁹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, diedit Tom L. Beauchamp, (New York: Oxford University Press, 1999), hal. 174.

mitos yang realitasnya tidak ada. Maka, keberadaan mukjizat tidak bisa dibuktikan.

Adapun saintisme, yang epistemologinya mengklaim dapat menjawab segala pertanyaan mengenai fakta dan peristiwa, berpandangan bahwa mukjizat tidak dapat diterima. Menerima mukjizat berarti menggugurkan metode yang ada dalam ilmu pengetahuan.¹⁰ Allan Bloom berpendapat bahwa ilmuwan itu adalah orang yang menolak penciptaan. Jika dari mereka (saintis) ada yang mengakui kebenaran penciptaan (*creationism*), maka ilmu mereka tidak bisa dibenarkan dan tidak berguna.¹¹ Premis yang dibangun para saintis, *pertama*, hanya sesuatu yang bisa dipredikasi yang menjadi syarat untuk bisa dijelaskan dalam hukum alam; *kedua*, mukjizat adalah suatu peristiwa yang tidak bisa diprediksi. Maka dari itu, mukjizat tidak mungkin terjadi. Sebab mukjizat bertentangan dengan hukum alam. Selain bertentangan dengan hukum alam, ada juga yang menganggap mukjizat sebagai peristiwa yang bertentangan dengan akal. Mukjizat dianggap tidak koheren dengan sains maupun akal, atau secara ilmiah maupun rasional mukjizat tidak mungkin terjadi.¹²

Meskipun ada penolakan, para teolog tetap meyakini keberadaan mukjizat. Mereka menganggap bahwa Tuhan adalah sebab terdekat dalam semua peristiwa, termasuk mukjizat. Sebagaimana keyakinan para teolog Kristen Abad Pertengahan. Mereka menyandarkan langsung setiap peristiwa yang mengherankan pada intervensi Tuhan.¹³ Dari sini dapat disimpulkan bahwa keteraturan alam tidak lain berada di bawah kehendak langsung Tuhan termasuk mukjizat.

¹⁰ Imanuel Sukardi, "Mukjizat Antara Bahaya Anti Supernaturalis dan Fakta Filosofis Historis", dalam *Temisien: Jurnal Teologi, Misi, dan Entrepreneurship*, Vol. 1, No. 1, Maret, 2021, hal. 43.

¹¹ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask*, (Grand Rapids: Baker Books, 1996), hal. 56. Tertulis, "*Scientists are to a man against creationism, recognizing rightly that, if there is anything to it, their science is wrong and useless. Either nature has a lawful order or it does not; either there can be miracles or there cannot. Scientists do not prove there are no miracles, they assume it; without this assumption there is no science*". Di kutip dari buku Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, (New York: Simon and Schuster Inc., 1987), hal. 182.

¹² Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muṣṭafa Ṣabri's Response" dalam jurnal *Islamic Studies*, Vol. 48, No. 1, 2009, hal. 21.

¹³ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 55.

Menurut Norman L. Geisler dan Ronald M. Brooks tokoh apologetis, mukjizat adalah peristiwa dengan tujuan tertentu dan sifatnya yang luar biasa, karena memang tidak bisa terjadi dengan cara yang lain, sehingga tentunya ada intervensi Tuhan dalam berjalannya keteraturan alam.¹⁴ Richard Swinburne juga mendefinisikan mukjizat adalah peristiwa yang luar biasa, yang dibawa oleh Tuhan, dan merupakan pesan sebuah agama.¹⁵

Dalam Islam, mukjizat diterima dan diyakini keberadaannya, namun terdapat perdebatan di antara para pemikir seperti: teolog, filsuf, dan mufasir. Perdebatan yang sering terjadi bahwa mukjizat diterima keberadaannya sebagai peristiwa luar biasa (*khāriq al-‘ādat*), namun tidak ada hukum kausalitas dalam mukjizat.¹⁶

Para teolog Asy‘ariyah menerima keberadaan mukjizat sebagai peristiwa luar biasa, namun mereka menolak hukum kausalitas, sebab tidak ada kepastian dalam hukum kausalitas yang terjadi di alam. Maka dari itu, alam berada langsung di bawah kehendak Tuhan.¹⁷ Bahkan keteraturan alam tidak lebih dari sekadar kebiasaan Tuhan (*‘ādatullah*), artinya hukum yang berlaku tidak mesti mendominasi.¹⁸ Dengan kata lain, Tuhan berhak menetapkan atau mengubah aturan-aturan itu dan manusia hanya bisa menerimanya sebagai ke-mahakuasaan Tuhan.

Al-Ghazālī (505 H) berpendapat bahwa mukjizat adalah peristiwa luar biasa (*khāriq al-‘ādat*) yang terjadi di luar hukum kausalitas (sebab-akibat). Tanpa menolak hukum tersebut, mukjizat mustahil terjadi.¹⁹ Menurutnya, hukum keteraturan sewaktu-waktu bisa berubah sebagaimana mukjizat para nabi yang dianugerahkan kepada mereka. Hal ini jelas-jelas mengubah hukum alam yang sudah ada. Maka, para

¹⁴ Imanuel Sukardi, “Mukjizat Antara Bahaya Anti Supernaturalis dan Fakta Filosofis-Historis, hal. 40.

¹⁵ Richard Swinburne, *The Concep of Miracle*, (London: Macmillan, 1970) hal.1.

¹⁶ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 56.

¹⁷ Fuad Nawawi, Tesis “Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2012), hal. 57

¹⁸ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal, 60-61.

¹⁹ Abu Hamid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, diedit. Sulaiman Dunya, cet. 5 (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1972), hal. 235.

filsufiah yang justru mengingkari mukjizat, karena mereka tidak mengingkari hukum kausalitas (sebab-akibat).²⁰

Pandangan al-Ghazālī terhadap pengingkaran hukum kausalitas ini mendapatkan tanggapan dari Ibn Rushd (595 H). Baginya, hukum kausalitas adalah sesuatu yang pasti. Sebab setiap benda memiliki esensi dan sifat tertentu yang menentukan perbuatan masing-masing benda tersebut untuk membedakannya. Pengingkaran terhadap hukum kausalitas ini berimplikasi kepada niscayanya sesuatu yang tidak dapat diketahui secara pasti.²¹ Pengingkaran hukum kausalitas adalah satu bentuk kebatilan dalam ilmu pengetahuan. Meskipun Ibn Rushd memberikan tanggapan serius pada al-Ghazālī, namun hanya sebatas bantahan terhadap pengingkaran hukum kausalitas. Ia tidak membahas lebih jauh mengenai mukjizat. Baginya mukjizat hanya layak diyakini keberadaannya dan bukan suatu peristiwa yang wajib untuk dipelajari. Sebab mukjizat sudah masuk ranah dan kewenangan Tuhan yang melampaui pemahaman manusia.²²

Kelompok lain muncul untuk mendamaikan pertentangan keberadaan mukjizat dan hukum kausalitas. Namun, mereka menafsirkannya sedemikian rupa. Salah satu tokohnya yakni Sayyid Ahmad Khan Hindi, berpendapat bahwa mukjizat yang dianggap sebagai peristiwa luar biasa hanyalah khurafat dan busana bagi tubuh Islam. Para penganutnya beranggapan bahwa tidak ada peristiwa apa pun yang luar biasa, peristiwa disebut luar biasa itu hanya karena sebab natural peristiwa ini belum diketahui.²³ Sebagai contoh, ketika al-Qur'an menyebutkan mayat yang dibangkitkan dengan izin Tuhan, mereka menakwilnya menjadi Tuhan mengeluarkan mayat dari liang kuburnya. Kadang kala mereka berasumsi bahwa mukjizat itu relatif. Mukjizat ada di masa tertentu, tetapi di masa yang lain bukan lagi

²⁰ Abu Hamid Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, hal 247.

²¹ Abu Al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tāhafut*, diedit. Sulaiman Dunya, cet. 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), hal. 785.

²² Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahafut: Sanggahan atas Tahāfut al-Falāsifah Al-Ghazālī*, diterjemahkan M.S Nasurulloh, (Bandung: Marja, 2018), hal. 366.

²³ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 75.

mukjizat. karena sebab-sebabnya sudah diketahui, maka dimensi kemukjizatan tidak lagi ada.²⁴

Begitupun dalam pandangan hermeneutika Muhammad Asad yang menolak kisah-kisah mukjizat di dalam al-Qur'an sebagai suatu kejadian empirik. Bagi Asad, pemahaman mukjizat berkembang sesuai dengan perkembangan akualtualitas manusia sehingga mukjizat sebagai peristiwa empirik tidak lagi relevan di masa kini. Memahami mukjizat sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi secara fenomena saat ini sama dengan kemunduran akal, karena pemahaman tersebut adalah pemahaman orang-orang di masa lalu. Mukjizat sebagai sesuatu yang sulit dipahami oleh nalar manusia di masa sekarang harus dipahami sebagai ayat metaforis atau alegoris yang kemudiannya ditafsirkan secara rasional. Asad memasukkan ayat-ayat mengenai mukjizat sebagai ayat *mutashābihāt* karena mukjizat bertentangan dengan hukum alam dan tidak dapat dipahami oleh akal.²⁵ Semua pandangan hermeneutika ini berimplikasi pada pengingkaran kenabian. Tanpa mukjizat, klaim kenabian tidak bisa dibenarkan.

Allamah Ṭabāṭabā'ī salah satu filsuf sekaligus mufasir yang merespon perdebatan mengenai mukjizat. Ia meyakini bahwa mukjizat itu ada dan menerima hukum kausalitas dalam mukjizat. Misalnya, peristiwa nabi Ibrahim yang selamat dari panasnya api merupakan realitas yang benar adanya. Perintah Tuhan agar api menjadi dingin adalah bagian dari perintah perwujudan (*Khitāb Takwīnī*) api yang semula panas dan membara berubah dan mengganti dirinya saat bersentuhan dengan Nabi Ibrahim menjadi dingin dan menyelamatkan Ibrahim".²⁶

Allamah Ṭabāṭabā'ī berpendapat bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam memiliki prinsip-prinsip dan aturan-aturan (*qanūn*) yang

²⁴ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 76.

²⁵ Fuad Nawawi, "Ayat Mukjizat dalam Penafsiran Ṭabāṭabā'ī dan Muhammad Asad: Pembacaan Hermeneutis Terhadap Tafsir QS. Ali Imran (3): 49, dalam *Jurnal Masile: Studi Ilmu Keislaman Juli-Desember*, Vol. 1, No.1, 2019, hal. 25.

²⁶ M. Syukril Ismail, "Rasionalisasi Tafsir Ayat-Ayat Mukjizat: Kajian Tafsir *The Holy Qur'an* Maulana Muhammad Ali" dalam *Jurnal Nur El-Islam*, Vol. 3, No. 2, September 2016, hal. 10. Mengutip dari Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil. 14 (Teheran: Dār al-Kutūb, tt), hal. 332.

tidak bertentangan satu sama lain. Ia membagi hukum yang sebabnya berdasarkan kebiasaan umum manusia dan hukum yang memiliki sebab sebenarnya (*al-'illat al-wāqi'iyah*). Hukum yang berdasarkan kebiasaan umum itu tidak disebut sebagai sebab, sebelum sebab hakikinya (*al-'illat al-wāqi'iyah*) nampak (tidak tertutup).²⁷

Menurutnya, bahwa setiap fenomena memiliki sebab hakiki dengan seizin Tuhan. Tuhan telah menetapkan peristiwa dengan memiliki prosedur tertentu. Maka dari itu, tidak ada yang mustahil bagi Tuhan untuk mewujudkan suatu peristiwa apa pun terjadi, meskipun nampak berlawanan dengan sebab-sebab material alami.²⁸ Selain pendapat bahwa Tuhan di sini merupakan sebab hakiki bagi terwujudnya semua peristiwa termasuk mukjizat, keistimewaan jiwa para nabi juga memiliki pengaruh dalam mewujudkan mukjizat.²⁹ Artinya, Tuhan bukanlah sebab satu-satunya, tetapi keunggulan jiwa para nabi juga menjadi penyebab lain dalam terjadinya mukjizat. Dapat disimpulkan bahwa keberadaan mukjizat memiliki sebab selain materi, yaitu sebab imateri.

Meskipun para teolog dan filsuf sama-sama menerima keberadaan mukjizat dan mengakui bahwa peristiwa alam itu berdasarkan kehendak Tuhan, namun pandangan para filsuf memiliki perbedaan dengan pandangan teolog. Sebagian teolog tidak menerima kausalitas sebagai hubungan niscaya antara sebab dan akibat dan tidak mengakui ada sebab jauh dan terdekat, mereka menganggap Tuhan sebagai sebab terdekat semua peristiwa. Berbeda dengan para filsuf, mereka menjelaskan mukjizat yang tidak bertentangan dengan hukum kausalitas itu. Mereka juga mengakui ada sebab jauh dan sebab dekat

²⁷ Fuad Nawawi, Tesis “Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari, (Jakarta: ICAS Paramadina, 2012), hal. 120. “Allamah Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa setiap akibat tentu ada sebabnya dengan analogi bayangan dan tubuh. Menurutnya, bayangan tentu berasal dari tubuh. Maka dari itu, akibat (dianalogikan sebagai bayangan) tidak sempurna sehingga akibat membutuhkan sebab (dianalogikan sebagai tubuh)”. Di kutip dari Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *The Return to Being*, (London: ICAS Press, 2009), diterjemahkan. Fazel Asadi Amzad dan Mahdi Dash Bozorgi, hal. 15.

²⁸ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, hal. *Al-Mīzan Fī Tafṣīr al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah al-Alamy, 1393/1973) ed-3, jil.1, hal. 76.

²⁹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafṣīr al-Qur'ān*, hal. 79.

sehingga mereka menerima kausalitas dalam mukjizat sebagai peristiwa luar biasa (*khāriq al-‘ādat*). Penjelasan rasional ini menjadi pembuktian atas keberadaan mukjizat.

Pembuktian rasional atas mukjizat menjadi penting apabila dikaitkan dengan pembuktian kenabian. Bagi Allamah Ṭabāṭabā’ī, mukjizat bukanlah pembuktian atas ajaran agama, di mana mukjizat para nabi terjadi untuk meyakinkan orang-orang atas kebenaran agama seperti tauhid, ma‘ad, dan lain sebagainya. Mukjizat, bagi Allamah Ṭabāṭabā’ī adalah untuk membuktikan bahwa nabi benar-benar dikirim oleh Tuhan untuk menyampaikan wahyu kepada manusia. Adapun kebenaran prinsip agama tetap harus dibuktikan secara rasional. Mukjizat hadir sebagai hujah bahwa nabi merupakan manusia sempurna yang diutus Tuhan, di mana nabi terhubung langsung alam yang lebih tinggi di atas tingkatan persepsi manusia pada umumnya. Hujah ini untuk membatalkan anggapan bahwa nabi merupakan orang gila.³⁰ Maka dari itu, pembuktian rasional atas mukjizat menjadi penting untuk menopang doktrin kenabian karena pada masa kontemporer kita tidak lagi dapat menyaksikan mukjizat nabi selain al-Qur’an.

Penulis berusaha untuk menjelaskan mukjizat melalui pemikiran Allamah Ṭabāṭabā’ī sebab ia merupakan filsuf-mufasir Muslim kontemporer. Ia berperan bagi kebangkitan kembali filsafat Islam. Ia juga melakukan pembaharuan gagasan filosofis Islam melalui gagasan filsafat Mullā Ṣadrā dan menentang pemikiran materialistik dari Barat.³¹ Sebagai seorang filsuf, minatnya terhadap filsafat mempengaruhi karya-karya aktualnya, termasuk kitab *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Kitab tersebut selain dinilai filosofis, tetapi juga dinilai bersifat hukum, teologis, mistis, sosial, ilmiah, modern dan juga polemis.³²

³⁰ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil.1, hal. 83-84.

³¹ Ahmad Baidoi, *Mengenal Ṭabāṭabā’ī dan Kontroversi Nasikh-Mansukh*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), cet.1, hal. 4.

³² Ahmad Baidoi, *Mengenal Ṭabāṭabā’ī dan Kontroversi Nasikh-Mansukh*, hal. 45.

Allamah Ṭabāṭabā'ī membagi keagamaan dalam 3 metode: *pertama*, lahiriah dan formal untuk memahami masalah menyangkut tauhid, kekuasaan Tuhan, kerasulan, kehidupan setelah mati, dan lain-lain. *Kedua*, metode akaltual yang mengarahkan pada pembuktian rasional. Metode ini untuk memahami kebenaran aspek lahiriah al-Qur'an dan hadis Nabi. *Ketiga*, metode mistikal sebagai cara mendapatkan kebenaran batin agama.³³ Kemudian dalam perdebatan filsuf tema mengenai sebab-akibat dalam judul (*al-'illat wa al-ma'lūl*), seperti Ṭabāṭabā'ī dianggap paling penting untuk menentukan paradigma filosofisnya. Dasar dari corak pemikirannya sangat banyak mengenai mistisisme seiring dengan masalah seperti gagasan tentang luar biasa dalam perjalanan peristiwa alam, kenabian, takdir, dan sifat Tuhan.³⁴

Corak pemikira Ṭabāṭabā'ī tentunya dipengaruhi oleh Mullā Ṣadrā. Secara rinci, Allamah Ṭabāṭabā'ī membahas metafisika, mengenai mawjud (*qua being*) beserta sifat-sifat untuk mencapai pengetahuan umum tentang yang ada dan membedakannya dengan yang tidak ada, jiwa imaterial (*al-nafs al-mujarradah*) dan akal imaterial (*al-'aql al-mujarrad*) yang dianggap tidak nyata di realitas eksternal, membahas penyebab tertinggi (*al-'illat al-'āliyah*), penyebab pertama (*al-'illat al-'ula*).³⁵ Ia juga menjelaskan macam-macam sebab, kebutuhan akibat pada sebab serta kemestian sebab melahirkan akibat.³⁶ Dari sini, dapat disimpulkan bahwa pemikirannya sangat komperhensif dalam menjelaskan dan merespon diskursus keilmuan mengenai mukjizat.

³³ Ahmad Baidoi, *Mengenal Ṭabāṭabā'ī dan Kontroversi Nasikh-Mansukh*, 49-50.

³⁴ Ahmer Zamir Sah, Tesis "An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur'ānic concept of Miracles", hal. 1.

³⁵ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, (Qom: Muassasah al-Ma'arif al-Islamiyah, 1418 H), hal. 6-7.

³⁶ Ṭabāṭabā'ī menjelaskan macam-macam sebab. Ia membagi sebab ke dalam sebab sempurna (*'illat tammāh*) dan tidak sempurna (*'illat nāqis*), sebab tunggal (*wāḥidah*) dan banyak (*kathrah*), sebab sederhana (*basīṭ*) dan komposisi (*murakkab*), sebab jauh (*ba'īd*) dan dekat (*qarīb*), sebab internal (*dākhiliyyah*) dan eksternal (*khārijīyyah*), sebab rill (*ḥaqīqīyyah*) dan persiapan (*mu'ddāt*) dan seterusnya.... Lihat di *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 109-123.

B. Identifikasi Masalah

Demikian latar belakang masalah yang sudah dipaparkan di atas, maka dapat ditarik beberapa kemungkinan:

1. Penelitian ini terkait dengan dasar onto-epistemologi mukjizat, permasalahan pertama adalah bagaimana hukum kausalitas dapat membuktikan penyebab terjadinya mukjizat?
2. Setelah menemukan dasar ontologis yang kokoh mengenai mukjizat melalui hukum kausalitas, kemudian akan dibahas apakah Tuhan menjadi satu-satunya sebab bagi keberadaan mukjizat, atau ada sebab lain, yaitu jiwa nabi?
3. Bagaimana jiwa nabi menjadi penyebab terjadinya mukjizat?
4. Setelah dianalisis bahwa jiwa nabi juga menjadi sebab kemunculan mukjizat, apakah sebab terdekatnya adalah jiwa para nabi atautkah Tuhan?
5. apakah hukum kausalitas dapat menjelaskan adanya realitas imateril sebagai sebab-sebab?
6. apakah mukjizat adalah peristiwa dan tindakan luar biasa yang benar-benar terjadi atau hanya sekedar mitos?
7. Apakah ayat-ayat Qur'an mengenai mukjizat hanya bersifat alegoris dan simbolis?
8. Apakah perbedaan mukjizat dengan peristiwa luar biasa lainnya, seperti karomah dan sihir?
9. Adakah persamaan antara mukjizat dan karomah?
10. Apa saja jenis-jenis mukjizat yang termuat dalam al-Qur'an?
11. Mengapa mukjizat tidak lagi dapat kita saksikan pasca kenabian?
12. Jika al-Qur'an disebut sebagai mukjizat yang masih dapat disaksikan pasca kenabian, bagaimana membuktikannya?
13. Apakah mukjizat merupakan fondasi kewahyuan?
14. Apakah mukjizat dapat dibuktikan secara saintifik di masa sekarang?

C. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, permasalahan utama yang menjadi fokus penelitian skripsi ini adalah penolakan terhadap hukum kausalitas dalam mukjizat dan bagaimana status ontologis mukjizat dalam perspektif Allamah Ṭabāṭabā'ī.

D. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Allamah Ṭabāṭabā'ī menjelaskan realitas mukjizat ?
2. Bagaimana hukum kausalitas menjelaskan keberadaan mukjizat?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian skripsi ini adalah untuk menyelesaikan masalah yang sudah dirumuskan:

1. Mengetahui bagaimana realitas mukjizat dalam pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī.
2. Mengetahui bagaimana hukum kausalitas dan filsafat jiwa menjelaskan kejadian mukjizat.

F. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Dengan mengetahui dan menjelaskan bagaimana basis onto-epistemologis mukjizat, khususnya dengan menggunakan pemikiran Allamah Ṭabāṭabā'ī sebagai sebuah analisa dapat membantu para pemikir dan akademisi untuk meneliti lebih lanjut dan mendalam serta dapat memberikan kontribusi terhadap kajian-kajian dengan tema mukjizat dan khususnya bagi perkembangan dunia keislaman kontemporer.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini dapat digunakan sebagai pertimbangan bagi penelitian para ilmuwan, cendekiawan, agamawan khususnya mahasiswa dalam mengkaji dan menganalisis kembali secara mendalam sebagai upaya pengembangan wawasan keilmuan terutama bagi umat Islam sebagai upaya terciptanya daya kritis, kreatif dan inovatif. Serta dengan hadirnya skripsi sederhana ini dapat membantu peneliti khususnya untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S-1).

G. Kajian Pustaka

1. Fuad Nawawi, Dalam Tesis berjudul *Mukjizat Dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari*, Jakarta ICAS-Paramadina, 2012. Dalam Tesis ini dijelaskan bahwa mukjizat merupakan bagian dari hukum kausalitas. Dijelaskan adanya hukum kausalitas material dan hukum kausalitas spiritual. Dalam tesis ini dijelaskan hukum spiritual menjadi legitimasi keberadaan mukjizat. Serta mengkompromikan sistem pengetahuan dalam Islam dengan membahas epistemologi *bayani*, *burhani* dan *'irfani*. Dalam tulisan ini, peneliti kurang merespon lebih jauh terhadap problem mukjizat di masa kontemporer. Kesamaan tulisan ini sama-sama mengangkat tema mukjizat dan hukum kausalitas sebagai basis ontologis, namun perbedaannya ada pada tokoh yang diambil, tidak membahas lebih jauh mengenai jiwa sebagai basis epistemologisnya, serta tidak membahas mengenai apa realitas mukjizat itu. Tesis diatas mengambil perspektif Murtadha Muthahhari, sedangkan peneliti ini menggunakan perspektif Allamah Ṭabāṭabā'ī
2. Ahmer Zamir Shah, "An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur'anic concept of Miracle" University Of Wales Lempeter, 2018. Dalam tesis ini peneliti memaparkan mukjizat

dan hukum kausalitas. Penulis menjelaskan sebab-akibat secara rinci, namun kurang menitikfokuskan urgensi mukjizat dan subjeknya. Kesamaannya, penelitian ini fokus pada perspektif Allamah Ṭabāṭabā'ī. Namun, perbedaannya terletak dalam membahas mengenai subjek (nabi). Tesis ini lebih fokus kepada hukum kausalitas, tidak membahas mengenai realitas mukjizat. Sedangkan peneliti skripsi memaparkan jiwa sebagai basis epistemologisnya disamping basis ontologisnya, serta membahas mengenai realitas mukjizat itu.

3. Hanieh Tarkian, “Miracles and the Principle of Causality: Christian and Shi’a Perspectives”, dalam jurnal *Message of Thaqalayn*, Vol. 14, No. 3, 2013. Dalam jurnal ini peneliti memaparkan pandangan mukjizat yang tidak bertentangan dengan hukum kausalitas berdasarkan pandangan kaum Kristiani dan Syi’ah. Persamaannya adalah dari tema yang diangkat, yaitu mukjizat dan hukum kausalitas. Perbedaannya pada titik fokus yang diangkat, artikel jurnal ini memokuskan pada hukum kausalitas dalam beragam pandangan. Sedangkan dalam skripsi ini peneliti mengangkat satu sudut pandang tokoh, yaitu Allamah Ṭabāṭabā'ī dan mengambil tema mukjizat dari sisi basis onto-epistemologisnya.

H. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang mengeksplorasi dan memahami makna yang bagi sejumlah individu atau kelompok orang dianggap bersumber dari masalah sosial atau kemanusiaan. Penelitian ini melibatkan upaya penting, seperti mengajukan pertanyaan-pertanyaan, pengumpulan data-data, menganalisis data secara induktif dari mulai yang khusus ke tema umum, serta menafsirkan makna data tersebut.³⁷ Penelitian ini termasuk

³⁷ Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Semarang: LPSP, 2019), hal. 2.

dalam jenis kepustakaan dengan tujuan memberikan informasi terkait dengan permasalahan yang diteliti, atau membantu sebagai landasan untuk merumuskan teori lebih lengkap bahkan baru.³⁸ Bahan penelitian pustaka berasal dari sumber primer, sekunder dan tersier.³⁹ Sumber primer penelitian ini adalah buku-buku yang menjadi titik acuan dan sumber utama bagi penelitian ini selanjutnya sumber sekunder adalah buku-buku yang relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini. Adapun terkait dengan sumber primer, penulis merujuk kepada kitab Allamah Ṭabāṭabā'ī, yakni *Al-Mīzan Fī Tafṣīr al-Qur'ān*, jil.1, *Bidāyah al-Ḥikmah*, *Nihāyah al-Ḥikmah*. Sedangkan terkait dengan sumber sekunder, penulis merujuk kepada kitab Abdullah As'ad yang berjudul *Buḥūthun Fī Ilmi al-Nafs al-Falsafi Taqrīran Li Durus Sayyed Kamal Haydari*.

Ciri dari pada penelitian kualitatif adalah bersifat deskriptif, yakni data yang diperoleh dari penelitian ini berupa kata-kata, gambar, dan bukan angka-angka.⁴⁰ Dalam melakukan penelitian kualitatif, diperlukan teknik analisis data yang merupakan upaya peneliti untuk memaknai data, baik berupa teks atau gambar yang dilakukan secara menyeluruh.⁴¹ Pendekatan dalam menganalisis data pada penelitian filsafat ini dengan menggunakan prinsip totalitas atau holistika bagi pengolahan hasil dari data-data yang telah dikumpulkan, dimana pemahaman dituntut secara radikal dan prinsipal sehingga sesuai dengan objek formal filsafat itu sendiri, dimana teks, masalah atau situasi dipandang memiliki relasi dengan hakikat manusia.⁴² Sebagaimana dalam penelitian ini akan dijelaskan mengenai Basis Onto-Epistemologis Mukjizat Pespektif Allamah Ṭabāṭabā'ī.

³⁸ Anton Bakker dalam buku "Metodologi Penelitian Filsafat", diedit. Reza A.A Wattimena, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), hal. 60.

³⁹ Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, hal. 42.

⁴⁰ Pupu Saeful Rahmat, "Penelitian Kualitatif", dalam jurnal *Equilibrium*, Vol.5, No.9, Januari-Juni 2009, hal. 2.

⁴¹ Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, hal. 126.

⁴² Anton Bakker, dalam buku "Metodologi Penelitian Filsafat", hal, 71.

I. Sistematika Penelitian

Skripsi ini terbagi ke dalam lima bab. Adapun sistematika penyusunan bab tersebut adalah sebagai berikut:

- BAB I Bab menjelaskan pendahuluan yang berisi Latar Belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan, manfaat, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika penelitian.
- BAB II Bab ini menjelaskan terkait Ragam Pandang Terhadap Mukjizat meliputi: Diskursus Mukjizat dalam Khazanah Islam, Diskursus Mukjizat dalam Barat, Kritik Terhadap Mukjizat.
- BAB III Bab ini menjelaskan Prinsip Dasar Pemikiran Allamah Ṭabāṭabā'ī meliputi: *Aṣālah al-Wujūd*, *Tashkīk al-Wujūd*, *Imkān al-Ashrāf*, Hukum Kausalitas, Jiwa dan Aktualisasinya.
- BAB IV Bab ini menjelaskan Mukjizat dalam Pandangan: Realitas Mukjizat dalam Pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī Justifikasi Logis Realitas Mukjizat dalam Pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī, Relasi Mukjizat dan Kenabian.
- BAB V Penelitian ini di akhiri dengan kesimpulan yaitu hasil yang telah diperoleh dari penelitian ini sebagai jawaban-jawaban atas rumusan masalah. Kemudian ada beberapa saran yang akan diberikan untuk para peneliti lainnya.

BAB II

RAGAM PANDANG TERHADAP MUKJIZAT

A. Diskursus Mukjizat dalam Khazanah Islam

Istilah “mukjizat” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti “peristiwa ajaib (luar biasa) yang sukar dijangkau kemampuan akal manusia”.¹ Secara etimologi “mukjizat” merupakan kata serapan yang berasal dari bahasa Arab, yaitu *a'jaza* yang artinya “melemahkan atau menjadikan tidak mampu”. Orang “yang melemahkan” itu disebut *mu'jiz* dan apabila kemampuan melemahkan itu mampu membuat lawan tidak berdaya, maka itu disebut *mu'jizat*. Tambahan *ta' marbūtah* pada akhir kata itu mengandung makna *mubālaghah* (superlatif).²

Secara terminologis mukjizat diartikan sebagai tindakan dan peristiwa yang luar biasa, berupa tantangan dan tidak bisa ditandingi. Mukjizat sebagai sesuatu yang luar biasa ini muncul dari seseorang dengan mengklaim dirinya sebagai nabi sebagai bukti kebenaran klaim kenabiannya. Maka dari itu, *i'jāz* memiliki empat unsur yang esensial, yakni bersifat luar biasa (*khāriq al-'ādat*), mengandung unsur tantangan (*tahaddi*), tidak bisa tertandingi (*salim 'an mu'araḍah*), serta pembuktian klaim kenabian atau kerasulan seseorang (*dalil 'ala ṣidq 'an nubuwwah* atau *al-risālah*).³ Perlu diingat bahwa semua unsur esensial yang ada pada mukjizat tersebut diyakini bersambung dengan kekuatan Tuhan yang tidak terbatas atau supranatural (adikodrati) sehingga tidak dapat terkalahkan. Dari sini tampak jelas bahwa dalam

¹ KBBI Online, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mukjizat>, diakses 14 April 2022.

² M. Quraish, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Mizan,), hal. 23.

³ Hasyim Adnani, “Teori I'jāz al-Qur'an: Sintesis Diskursif antara Fakhruddīn al-Rāzī dan Jawadi Amulī”, dalam *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 2, No. 1, Oktober, 2017, hal. 66.

Islam mukjizat identik dengan klaim kenabian dan bersumber dari kekuatan imaterial, yaitu Tuhan. Meskipun demikian, para pemikir muslim hanya menjadikan mukjizat sebagai bukti klaim kenabian dan hanya untuk nabi bukan untuk pembuktian keberadaan Tuhan.⁴

Unsur-unsur esensial tersebut yang membedakan mukjizat dengan tindakan dan peristiwa luar biasa lainnya, seperti sihir, *magic*, perdukunan, hipnotisme, *maynatisme*, peramalan, tindakan para petapa (*murtadh*), ilmu-ilmu aneh (*gharīb*), penemuan, dan inovasi orang-orang jenius.⁵ Bahkan karamah pun berbeda dengan mukjizat meskipun sama-sama bersumber dari anugrah Tuhan. Perbedaannya terletak pada klaim kenabian tersebut. Jika ada tindakan atau peristiwa luar biasa yang bersumber dari anugrah Tuhan tanpa klaim kenabian, maka itu disebut karamah. Sedangkan peristiwa luar biasa yang disertai klaim kenabian itulah mukjizat. Karamah diberikan oleh Tuhan kepada hamba-hambanya yang saleh yang tentu saja dipergunakan sebagaimana mestinya. Hal ini pula yang membedakan dengan peristiwa luar biasa yang bukan bersumber dari Tuhan, yakni tidak peduli dengan syarat-syarat itu.⁶ Dengan demikian, mukjizat hanya diperuntukan bagi seorang nabi dan karamah ada bagi para wali Tuhan di luar nabi. Meskipun dalam mazhab Islam ada perbedaan pendapat mengenai keberadaan karamah. Hal ini tidak menjadi topik pembahasan dalam penelitian ini.

Mukjizat para nabi ini berbeda-beda, meskipun memiliki kesamaan dalam statusnya sebagai peristiwa luar biasa (*khāriq al-‘ādat*). Misalnya, mukjizat Nabi Nuh mampu mendatangkan angin topan yang merata, mukjizat Nabi Saleh yang mampu mengeluarkan unta dari perut gunung, keselamatan Nabi Ibrahim dari kobaran api Namrud, mukjizat Nabi Musa menjadikan tangannya putih dan sebuah tongkat ditangannya sebagai bukti kemahakuasaan Tuhan dihadapan kaum Firaun, mukjizat Nabi Isa menyembuhkan orang buta,

⁴ Hasan Yusufiyani, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama*, diterjemahkan. Ali Passolowangi, (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2014), hal.107.

⁵ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat: , Menguak Tabir Mukjizat: Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah*, diterjemahkan. Amar Fauzi Heriyadi, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal 10.

⁶ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal 17-18.

menghidupkan orang mati, menyembuhkan penderita lepra. Begitu pula dengan berbagai mukjizat Nabi Muhammad. Namun, di antara semua mukjizat itu, al-Qur'anlah yang menjadi mukjizat abadi bagi kebenaran agamanya⁷

Perbedaan mukjizat para nabi ini terjadi sesuai kondisi pada masa itu. Di mana pada masanya, ada sebagian orang yang muncul dengan mengeluarkan sesuatu yang menakjubkan dan sebagian orang yang menyaksikannya takjub hingga meyakininya. Pengutusan nabi beserta mukjizatnya bertujuan untuk meruntuhkan peristiwa menakjubkan dan merobohkan keyakinan orang-orang awam yang mendominasi pada masanya. Misalnya, mukjizat al-Qur'an yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw. bertujuan untuk menandingi seni ungkapan dan rangkaian kata yang membuat hati terpesona pada masa itu serta meruntuhkan orang-orang yang meyakininya.⁸ Nabi Musa dengan mukjizatnya meruntuhkan dan melemahkan para tukang sihir dan melemahkan keyakinan kaum Firaun sehingga terbedakan antara tipu daya dengan argumen-argumen. Sebab jika peristiwa menakjubkan tersebut tidak ditandingi dan diruntuhkan, maka akan dijadikan alat bagi orang-orang yang berkepentingan dan hati orang-orang awam akan disibukkan. Demikian pula dengan mukjizat Nabi Isa bertujuan untuk melemahkan kelompok elit di bidang kedokteran yang mendominasi pada saat itu.⁹

Perbedaan mukjizat para nabi itu membuat para pemikir muslim mengklasifikasikan mukjizat dalam dua bagian, yaitu mukjizat indrawi (*hissī*) dan mukjizat aklani (*'aqlī*). Salah satunya adalah Raghīb Isfahani seorang cendekiawan muslim ternama. Menurutnya, mukjizat indrawi (*hissī*) merupakan mukjizat yang bisa di lihat dengan mata telanjang, seperti tongkat Nabi Musa, kobaran api Nabi Ibrahim, topan Nabi Nuh dan unta Nabi Saleh. Sedangkan mukjizat aklani (*'aqli*) merupakan mukjizat yang tidak bisa dijangkau dengan mata telanjang

⁷ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 151

⁸ Issa. J. Boullata, *Al-Qur'an yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dari Tafsir Klasik hingga Modern*, diterjemahkan. Bachrum B, dkk., (Tangerang: Lentera Hati, 2008), hal. 41.

⁹ Issa. J. Boullata, *Al-Qur'an Yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dari Tafsir Klasik hingga Modern*, hal. 42.

seperti pemberitaan gaib, sebagaimana al-Qur'an. Al-Qur'an termasuk dalam jenis mukjizat indrawi aklani yang diam, tapi hadir sepanjang sejarah manusia.¹⁰ Sebagaimana Ibn Rushd juga menyimpulkan bahwa mukjizat yang paling utama adalah al-Qur'an karena tidak menyalahi keteraturan alam, bahkan sesuai dengan prinsip alam yang rasional.¹¹

Dalam khazanah Islam, keberadaan mukjizat para nabi diterima secara mutawattir yang diperoleh dari informasi teks ayat-ayat al-Qur'an yang dibawakan oleh nabi terakhir, Muhammad Saw.. Namun, terminologi umum istilah "mukjizat" yang kita kenal saat ini bukanlah bersumber dari al-Qur'an dan nabi, atau perkataan sahabat bahkan tabiin. Melainkan istilah "mukjizat" menjadi konvensional dikalangan para teolog yang muncul kira-kira pada abad ketiga hingga saat ini. Dalam al-Qur'an, "mukjizat" para nabi yang disebutkan dengan istilah "ayat" atau tanda-tanda.¹² Kata "ayat" dalam al-Qur'an itu berarti tanda yang jelas, yaitu tanda yang dibawa para nabi sebagai bukti konkret atas kenabiannya.¹³ Tujuan dan fungsi mukjizat adalah bukti kebenaran klaim kenabian para nabi. Meskipun dari segi bahasa mukjizat artinya adalah "melemahkan", tetapi bukan dimaksudkan untuk melemahkan atau menunjukkan kelemahan orang yang menantang nabi tersebut. Melainkan mukjizat ini ditunjukkan untuk

¹⁰ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 156

¹¹ Abu Al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, diedit. Sulaiman Dunya, cet. 2, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), hal. 776.

¹² Richard C martin dkk, *Encyclopedia of Islam and the Word*, jil.2, (New York: Macmillan, 2004), hal. 454. Dalam al-Qur'an, mukjizat Nabi Ibrahim tidak dilukai oleh api yang dilemparkannya disebutkan dalam (QS. Al-Anbiyā' [21]:69), Nabi Isa yang berbicara sebagai bayi (QS. Maryam [19]:30), menghidupkan burung-burung yang terbuat dari tanah liat (QS. Āli 'Imrān [3]:49, QS. Al-Mā'idah [5]:110), dan memiliki keterampilan dalam penyembuhan (QS. Āli 'Imrān [3]:49). Dalam tulisan ini juga disebutkan "alasan al-Qur'an sendiri disebut sebagai mukjizat utama Muhammad, karena orang yang tidak berpendidikan atau buta huruf (ummi) tidak mungkin menjadi sumber dari pesan yang menarik dan fasih seperti isinya tersebut." Meskipun ada penjelasan lebih lanjutnya lagi mengenai Muhammad seorang ummi yang tidak akan dijelaskan di sini.

¹³ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 157, salah satu ayatnya dalam QS. Āli 'Imrān [3]:49. Lihat di Al-Qur'an Kemenag: <https://quran.kemenag.go.id/sura/3/49>. Mengenai istilah "mukjizat" disebutkan juga dalam buku ini yaitu: *bayyinah*, *burhān*, *sultān*, dan *baṣirah*. Lihat juga dalam pengantar buku Prof. Issa J. Boullta, *Al-Qur'an yang Menakutkan*.

kebenaran ajaran agama Tuhan yang dibawa oleh masing-masing nabi.¹⁴

Bagi umat muslim, tidak akan ada lagi mukjizat setelah Nabi Muhammad Saw. karena Nabi Muhammad diyakini sebagai nabi terakhir. Meskipun peristiwa luar biasa di masa sekarang bukanlah suatu hal yang tidak mungkin terjadi lagi. Peristiwa luar biasa tidak mustahil untuk terjadi pada siapa pun, namun apabila peristiwa itu muncul dari seseorang yang tidak mengklaim dirinya adalah nabi, maka peristiwa tersebut tidak dinamai sebagai mukjizat. Apabila peristiwa luar biasa muncul dari seseorang yang kelak menjadi nabi, maka itu disebut *irhash*. Ada juga peristiwa yang bisa terjadi dari seseorang hamba yang dicintai oleh Tuhan, maka peristiwa ini dinamakan *karamah* (kekeramatan). Bahkan peristiwa luar biasa juga bisa terjadi pada hamba yang durhaka kepada Tuhan, seperti *ihanah* (penghinaan) atau *istijrād* (rangsangan untuk seseorang lebih durhaka).¹⁵

B. Diskursus Mukjizat dalam Khazanah Barat

Mukjizat dalam khazanah di Barat biasa diistilahkan dengan kata “*miracle*” yang bersifat ajaib (*miraculous*). Mukjizat (*miracle*) ini sangat kental dengan tradisi keagamaan Kristen. Bahkan hal tersebut dipertahankan oleh para teolog atau apologetis sebagai fondasi kebenaran agama. Mukjizat bagi keyakinan agama Kristen dijadikan sebagai bukti kebenaran agama. Dogma ini berkembang di Gereja katolik pada tahun 1870 sejak sesi ketiga Konsili Vatikan I. Meskipun bagi para teolog modern simpati pada kepercayaan keberadaan mukjizat mulai berkurang. Selain itu, keberadaan mukjizat juga dijadikan sebagai argumen keberadaan Tuhan. Sebab berdasarkan definisinya (sesuatu luar biasa) mukjizat hanya mungkin dapat dijelaskan apabila dikaitkan dengan beberapa kekuatan supranatural. Penjelasan supranatural yang paling masuk akal mengenai sebab terjadinya

¹⁴ M.Quraish Shihab, *Mukjizat aL-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, hal. 33.

¹⁵ M.Quraish Shihab, *Mukjizat aL-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, hal. 24-25.

mukjizat adalah Tuhan. Dengan demikian sangat mungkin Tuhan itu ada.¹⁶

Dalam tradisi Kristen, kisah mengenai peristiwa luar biasa seperti mukjizat yang diperoleh oleh Yesus berkembang selama berabad-abad. Ada kisah tentang kesembuhan yang menakjubkan, patung-patung agama yang berdarah-darah, dan kunjungan seorang maria. Misalnya, pada tahun 1968 hingga 1970-an di Zeitoun Mesir, ribuan orang memperhatikan bahwa nampak seperti sosok bercahaya dari Maria sang perawan berjalan di kubah pusat Gereja Katolik. Apabila informasi-informasi ini diterima secara akurat, tetapi hal tersebut tidak dapat dijelaskan oleh akal sehat atau bahasa-bahasa ilmiah. Misalnya, tidak ada cara untuk menjelaskan bagaimana Yesus membangkitkan orang mati, atau mengubah air menjadi anggur atau tidak ada penjelasan ilmiah mengenai sosok bercahaya yang berada di kubah Gereja Zeitoun atau tempat untuk penyembuhan di Loudres.¹⁷ Dengan demikian, mereka memberikan kesimpulan bahwa mukjizat terjadi karena ada intervensi Tuhan sehingga menjadi bukti keberadaan Tuhan. Sebagaimana Richard Swinburne berpendapat bahwa argumen keberadaan mukjizat yang menampakan berbagai fenomena dalam sejarah manusia ini menjadi bukti keberadaan dan aktivitas Tuhan.¹⁸

Mukjizat yang dipercayai oleh umat kristiani sebagai fondasi agama dan pembuktian adanya Tuhan ini mendapat banyak penolakan. Misalnya dari kaum ateisme. Ateisme, meyakini bahwa Tuhan dan realitas imateri itu tidak ada di luar maupun di dalam alam semesta. Mereka meyakini bahwa alam semesta dan semua yang berada di dalamnya bersifat mandiri. Bagi mereka pengingkaran atas ketidakberadaan Tuhan, secara logis menjadikan bahwa mukjizat juga tidak ada.¹⁹ Alasan utama para ateis menolak keberadaan Tuhan adalah

¹⁶ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990), hal. 189.

¹⁷ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, hal. 188.

¹⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God*, (New York: Oxford University Press, 2004), hal 10.

¹⁹ Imanuel Sukardi, "Mukjizat Antara Bahaya Anti Supernaturalis dan Fakta Filosofis Historis", dalam *Temisien: Jurnal Teologi, Misi, dan Entrepreneurship*, Vol. 1, No.1, Maret, 2021, hal. 42.

tidak adanya argumen signifikan dari para teis yang memungkinkan bahwa Tuhan itu ada. Maka dari itu, sebagian besar argumen ateis merupakan kritikan terhadap argumen-argumen teis.²⁰ Meskipun Ateisme terbagi menjadi beberapa jenis.

Mukjizat juga ditolak oleh para sejarawan. Salah satunya adalah Anthony Flew yang mengatakan bahwa mukjizat itu bukan tidak mungkin, tetapi hanya tidak dapat diketahui oleh studi sejarah yang objektif. Anthony berpendapat bahwa peristiwa mukjizat tidak dapat diketahui melalui bukti sejarah.²¹ Semua sejarah bergantung kepada dua prinsip. *Pertama*, peninggalan masa lalu dapat digunakan sebagai bukti rekonstruksi sejarah. Hal itu dapat terjadi apabila kita menganggap bahwa sifat dasar yang sama di masa dulu dan sekarang. *Kedua*, sejarawan kritis mesti menggunakan ilmunya saat ini mengenai kemungkinan. Kemungkinan ini sebagai kriteria untuk mengetahui masa lalu. Kepercayaan pada keajaiban bertentangan dengan kedua prinsip itu. Maka dari itu, percaya pada mukjizat bertentangan dengan sejarah kritis. Baginya, sejarawan mesti menolak semua mukjizat. Siapa pun yang percaya pada mukjizat itu berarti pemikirannya tidak kritis.²²

Penolakan juga muncul dari empirisme modern, salah satunya adalah David Hume. David Hume dalam bukunya, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, menulis bab mengenai mukjizat yang dibagi menjadi dua bagian. Pada bagian pertama ia berusaha menjelaskan bahwa mukjizat bertentangan dengan hukum alam. Maka sangat kecil kemungkinan untuk membuktikannya meskipun dengan bantuan bukti sejarah yang kuat. Tetapi mukjizat mungkin dijelaskan secara rasional mengenai keadaan dan prosesnya yang sempurna.²³ Bagian kedua tulisannya menjelaskan asumsi bahwa mukjizat bisa dibuktikan dengan beragam bukti sejarah yang kuat sebagaimana orang-orang beragama dalam menyampaikan peristiwa mukjizat

²⁰ Richard Swinburne, *The Existence of God*, hal. 9.

²¹ Anthony Flew dan Roy Abraham Varghese, *There Is A God: How The World's Most Notorious Atheist Change His Mind*, HarperCollins e-books, hal. 186

²² Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, hal. 58-59.

²³ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hal. 169-174.

tersebut, tetapi tidak ada satu pun bukti tersebut yang dapat dijadikan sandaran. Dengan demikian, tidak ada bukti-bukti sejarah yang autentik dan dalil untuk membuktikan keberadaan mukjizat.²⁴

Baginya, mukjizat merupakan pelanggaran hukum alam oleh kehendak khusus Tuhan atau disebabkan oleh faktor yang tidak terlihat.²⁵ Argumen Hume yang terkenal sebagai berikut: ²⁶

1. Mukjizat adalah bertentangan dengan hukum alam.
2. Pengalaman yang kuat dan tidak dapat diubah telah menetapkan hukum hukum tersebut.
3. Orang Bijaksana dapat membandingkan keyakinannya dengan bukti-bukti.
4. Pengalaman yang seragam merupakan sebuah bukti, sebab di sini ada bukti yang langsung dan sempurna di realitas terhadap keajiban apa pun.

Lima Poin penting alasan mengapa mukjizat ditolak oleh David Hume. *Pertama*, dalam sepanjang sejarah, mukjizat tidak diakui oleh kaum terpelajar dan para ilmuwan. *Kedua*, psikis manusia cenderung percaya kepada hal-hal bersifat luar biasa. *Ketiga*, mukjizat hanyalah cocok dengan masyarakat primitif dalam sejarah peradaban manusia, bagi masyarakat yang maju mukjizat justru ditolak. *Keempat*, sejarah tidak dapat membuktikan bahwa mukjizat sebagai peristiwa benar-benar telah terjadi. Adapun kesaksian orang tentang terjadinya mukjizat itu karena termotivasi oleh macam-macam kepentingan. *Kelima*,

²⁴ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hal. 174-186

²⁵ T.J Mawson, *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 2005), hal. 179. Menurut T.J. Mawson, Hume mengatakan, "A miracle may accurately be defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity or by the interposition of some invisible agent"

²⁶ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, hal. 54, David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hal. 173-174.

mukjizat hanyalah sebatas fantasi dan imajinasi dari agama wahyu untuk menjustifikasi kebenaran agamanya.²⁷

Penolakan juga muncul dari para saintisme. Mereka mendefinisikan mukjizat sebagai pelanggaran hukum alam. Penolakan para saintis disandarkan pada Tuhan sebagai pencipta dan pengatur alam semesta. Menurut mereka mukjizat bertentangan dengan metode ilmiah. Mereka menolak karena berpikir bahwa jika Tuhan menjadi sebab semua peristiwa terjadi, maka metode ilmiah tidak akan ada. Sementara sains dibangun pada prinsip keseragaman dan keteraturan, dan setiap penyebab yang tidak teratur, menjadikan sains mustahil. Menurut mereka, hanya sains yang bisa menjelaskan setiap peristiwa yang ada di alam. Apabila semua peristiwa di alam tidak mampu dijelaskan oleh sains, maka lebih baik diam. Mereka mengklaim bahwa penjelasan segala peristiwa mesti memiliki nilai yang dapat dipredikasi.²⁸ Epistemologi sains menuntut persepsi indra sebagai kriteria dalam melihat realitas.²⁹ Ada beberapa pendapat yang menunjukkan bahwa mukjizat bertentangan dengan metode ilmiah. Salah satunya adalah Patrick Nowell-Smith. Ia keberatan kepada pandangan supernaturalis yang menjadikan Tuhan sebagai penjelasan peristiwa yang tidak biasa. Karena baginya sains mungkin menemukan penjelasan alami di masa depan untuk peristiwa tidak biasa, seperti mukjizat.³⁰

Benedict de Spinoza seorang filsuf rasionalis modern menolak keberadaan mukjizat. Ia mendefinisikan mukjizat sebagai pelanggaran hukum alam. Hukum alam tidak dapat diubah dan hukum apa pun yang tidak dapat diubah tidak mungkin dilanggar. Maka, mukjizat tidak

²⁷ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, (Malang: Penerbit Madani, 2011), hal. 162. Dikutip dari David Hume, "Of Miracles", *Enquires Concerning The Human Undersentanding and Concerning The Principles of Morals*, section X, Part II, hal. 116-125.

²⁸ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, hal. 57.

²⁹ J. Harold Ellens, *Miracles: God, Science, and Psychology in the Paranormal*, jil.3, (Westport: Greenwood Press, 2008), hal. 16

³⁰ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, hal. 56-57.

mungkin terjadi. Pendapatnya digagas berdasarkan corak keyakinan yang dianutnya, yaitu panteisme. Baginya, bahwa Tuhan adalah alam semesta sehingga tidak ada Tuhan di luar alam semesta. Dengan demikian, ketika ia mendefinisikan bahwa hukum alam tidak dapat diubah, maka mukjizat mustahil terjadi.³¹ Bagi Spinoza, hukum alam adalah hukum Tuhan yang tidak dapat diubah sehingga mukjizat sebagai pelanggaran hukum alam mustahil terjadi.

Para teolog mempertahankan keyakinan mengenai keberadaan mukjizat. Mereka merespon penyangkalan saintisme. Jika Tuhan mendatangkan suatu peristiwa yang tidak dapat diprediksi dengan hukum alam, peristiwa itu tidak dapat dikatakan sebagai pelanggaran hukum alam, karena sebuah “hukum” itu hanya berlaku dengan asumsi tidak ada faktor supranatural yang berperan. Mukjizat baiknya didefinisikan sebagai peristiwa yang tidak dapat terjadi oleh sebab-sebab yang alami sebagaimana metode sains (yang terjadi pada ruang dan waktu) sehingga gagasan pelanggaran hukum alam tidaklah koheren selama hukum alam dipandang sebagai hukum yang induktif universal. Sebab sebuah hukum mesti memperhitungkan kemungkinan segala sesuatu terjadi. Maka dari itu, pengecualian terhadap mukjizat tidaklah mungkin.³²

Thomas Jefferson menghapus segala sesuatu yang bersifat ajaib dari versi Injilnya (Gospels). Namun, mungkin ia akan lebih berhati-hati untuk melakukannya apabila menyadari bahwa kata mukjizat tersebut, seperti apa yang ia pahami tidak ada dalam bahasa Yunani atau Ibrani aslinya. Ia menganggap bahwa dalam mukjizat yang ia pahami terjadi pelanggaran hukum alam yang abadi dan tidak dapat berubah, serta pada alam yang Tuhan ciptakan³³

Agustinus pada abad ke-4 memberikan konsepsi baru tentang mukjizat dari hasil pengamatannya. Bahwa mukjizat tidak bertentangan dengan hukum alam, tetapi bertentangan dengan pengetahuan kita

³¹ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, hal. 53, lihat juga hal. 54.

³² William Rane Craig, dalam buku “Encyclopedia of Science and Religion”, (New York: Macmillan Reference USA, 2003), hal. 575.

³³ J. Harold Ellens, *Miracles: God, Science, and Psychology in the Paranormal*, Vol. 1-3, hal. 36

mengenai hukum alam. Dengan demikian, penulis Alkitab akan setuju ketika menuliskan peristiwa luar biasa, seperti Yesus berjalan di atas air, menyembuhkan orang buta, atau turunnya manna dan salwa dari surga. mereka menggunakan bahasa untuk mengungkapkan makna tersembunyi yang berasal dari kata latin *miraculum*, *mira* artinya heran dan kekaguman.³⁴

Thomas Aquinas mengklaim bahwa suatu peristiwa untuk menjadi mukjizat harus berada di luar kekuatan yang alami yang diciptakan. Maka dari itu, Ia berpendapat bahwa hanya Tuhan yang dapat membuat mukjizat itu terjadi, sebagai satu satunya yang tidak diciptakan.³⁵ baginya apabila kekuatan terbatas mengeluarkan akibat yang bisa ditentukan, maka ini bukanlah mukjizat. Meskipun mungkin sesuatu tersebut menjadi sesuatu yang ajaib (luar biasa) bagi orang-orang yang tidak memahaminya. Misalnya, bagi orang-orang awam mungkin sesuatu yang luar biasa, ketika magnet mampu menarik besi. Menurutnya, orang awam mungkin percaya hal tersebut terjadi diluar kekuatan alami (hukum alam), Kemudian menganggap bahwa hal tersebut adalah mukjizat. Padahal itu hanya kekeliruan mereka karena kurangnya pengetahuan ilmiah.³⁶

Menurut Richard Swinburne, definisi umum mukjizat (*miracle*) adalah peristiwa yang luar biasa (*event of an extraordinary kind*), yang dibawa oleh tuhan, dan merupakan pesan sebuah agama. Namun, kata “mukjizat” (*miracle*) dalam bahasa Inggris dan kata-kata yang biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris memiliki arti yang berbeda-beda. Baginya bahwa kemestian mukjizat adalah bertentangan dengan hukum alam, sebab kemunculan peristiwa yang dianggap tidak mungkin nampak sebagai jenis peristiwa yang luar biasa. Menurutnya, untuk memahami mukjizat, maka definisi modern yang paling alami adalah peristiwa produksinya melebihi kekuatan hukum alan yang terindra dan jasmani.³⁷

³⁴ J. Harold Ellens, *Miracles: God, Science and Psychology in the Paranormal*, hal. 37

³⁵ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, (London: Macmillan, 1970), hal. 2.

³⁶ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, hal. 5.

³⁷ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, hal. 1-3.

Menurut Rudolf Bultmann, sains telah menghilangkan mukjizat sehingga satu satunya cara untuk mendamaikannya (perkembangan zaman dan sejarah mukjizat) adalah dengan menganggap semua unsur supranatural sebagai mitos yang mendekati kebenaran dan mesti kita jalani. Dengan demikian, mukjizat mesti didefinisikan sebagai mitos, sebab mitos bukanlah bagian dari dunia yang terdiri dari ruang dan waktu. Baginya, mitos pada dasarnya adalah kebenaran objektif dari keyakinan yang transenden.³⁸

Dalam diskursus modern, tema mengenai mukjizat ini secara umum disandarkan pada definisi-definisi sebelumnya, seperti pelanggaran hukum alam, intervensi Tuhan, disebabkan oleh agen supranatural, dan lain-lain. Mereka mendefinisikan ulang mukjizat agar mukjizat bisa diterima sebagai peristiwa alami biasa. Bagi pandangan filsafat kontemporer yang disandarkan pada prinsip naturalisme, bahwa peristiwa luar biasa tidak mesti dijelaskan secara supernatural.³⁹ Bagi mereka mukjizat tidak cukup didefinisikan sebagai sesuatu yang disebabkan oleh kekuatan supranatural. Dengan kata lain, mereka tidak sepakat bahwa Tuhan mengatur seluruh peristiwa yang terjadi di alam sehingga suatu peristiwa yang tidak biasa dapat terjadi sebagai tanda Tuhan pada manusia.⁴⁰ Menurut McKinnon, konsep mengenai hukum alam yang berupaya untuk menunjukkan peristiwa yang sebenarnya terjadi, jika terdapat pengecualian terhadap beberapa rumusan alam itu, maka akan mengakibatkan rumusan hukum tersebut salah.⁴¹

Diskursus sains modern mendefinisikan ulang mukjizat. Bagi mereka diperlukan pendefinisian ulang mengenai mukjizat. Saat Newton mengatakan bahwa “mukjizat diperlukan secara terus-menerus untuk mencegah matahari dan bintang tetap dari beroperasi bersama-

³⁸ Norman L. Geisler and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, hal. 59

³⁹ Dikutip dari Hasyim Adnani, “Teori I’jaz al-Qur’an: Sintesis Diskursif Antara Fakhruddin ar-Razi dan Jawadi Amuli”, dalam *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur’an*, Vol. 2, No. 1, Oktober, 2017, hal. 66.

⁴⁰ Lihat David Corner, *The Philosophy of Miracles*, (London: Continuum, 2007), hal. 1

⁴¹ David Corner, *The Philosophy of Miracles*, (London: Continuum, 2007), hal. 17.

sama melalui gravitasi”. Maka dari itu, bagi kaum Newtonian, konsep mukjizat yang bergantung pada intervensi Tuhan atau pada kekuatannya langsung itu tidak ada, termasuk sistem operasi gravitasi. Apabila operasi gravitasi seperti yang dinyatakan Whiston merupakan sesuatu yang supranatural dan ajaib (luar biasa) sebagaimana definisi yang berlaku, maka pemahaman baru tentang mukjizat diperlukan. Sebab tanpa mendefinisikan ulang konsep mukjizat, maka gravitasi dan seluruh sistem mekanis akan dianggap ajaib pula.⁴² Samuel Clarke, seorang apologet ilmu pengetahuan Newton, mendefinisikan ulang mukjizat sedemikian rupa untuk membuat pengecualian terhadap sistem duniawi dari intervensi langsung Tuhan, ia tetap mempertahankan keberlanjutan pengertian tradisional dan peran apologetisnya. Menurut Richard Dawkins, peristiwa yang disebut mukjizat tidak bersifat supranatural, melainkan bagian dari spektrum alam yang hampir tidak mungkin (*improbable*).⁴³

C. Kritik terhadap Mukjizat

Dalam Islam, diskursus mengenai mukjizat tidak lepas dari perdebatan dan menemui banyak kritikan baik dari yang menerima, yang menolak sebagian unsur-unsurnya, maupun yang menolaknya sama sekali. Meskipun sebenarnya berdasarkan kepercayaan umat Muslim mereka tidak menolak al-Qur’an sebagai mukjizat yang juga menceritakan kisah-kisah mukjizat para nabi.

Menurut Fakhruddīn al-Rāzī, ada beberapa kelompok yang menolak *i’jāz*. *Pertama*, menolak adanya mukjizat dan berasumsi bahwa sifat luar biasa mustahil terjadi. *Kedua*, kelompok yang menerima sesuatu keberadaan sesuatu luar biasa, namun menolak bahwa Tuhan sebagai penyebabnya. *Ketiga*, menerima keberadaan sesuatu yang luar biasa dan menganggap Tuhan sebagai penyebabnya, namun mereka berpandangan bahwa hal tersebut tidak menunjukkan

⁴² Peter Harrison, "Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature", dalam *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 4, Oktober, 1995, hal. 537.

⁴³ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, (Oxford University, 1986), hal. 139.

pembuktian klaim kenabian yang membawanya. *Keempat*, kelompok yang menerima sesuatu yang luar biasa dengan Tuhan sebagai penyebabnya dan membuktikan bahwa Tuhan mengutus pembawanya, namun mereka berpandangan bahwa hal tersebut tidak menunjukkan bahwa utusan tersebut benar-benar seorang nabi, sebab setan pun berasal dari Tuhan. *Kelima*, kelompok yang menerima keberadaan sesuatu yang luar biasa, dan berasal dari Tuhan membuktikan klaim kenabian pembawanya, namun mereka berpandangan bahwa keberadaannya hanya diketahui melalui berita-berita yang tidak meyakinkan.⁴⁴

Ada berbagai macam kritikan terhadap mukjizat. Misalnya, sebagian ulama yang tidak mensyaratkan adanya unsur tantangan. Abdul ‘Azim al-Zarqanī, ia mendefinisikan mukjizat sebagai suatu peristiwa luar biasa yang diberikan oleh Tuhan kepada nabi sebagai bukti kebenaran kenabiannya. Definisi ini lebih umum yang mencakup unsur tantangan juga yang tidak memiliki unsur tantangan. Banyak mukjizat para nabi yang tidak mengindikasikan adanya unsur tantangan. Misalnya, keluarnya air dari tongkat Nabi Musa, turunnya hidangan untuk para *hawāriyyūn* dari langit, dan lain-lain.⁴⁵

Kritik terhadap mukjizat juga mengenai relasi mukjizat dan kenabian. *Pertama*, penolakan menyangkut keberadaan mukjizat *ḥissiyah*. Rashīd Riḍā tidak menerima mukjizat selain al-Qur’an. ia juga berpendapat bahwa mukjizat selain al-Qur’an tidak digunakan untuk membuktikan kebenaran ajaran yang dibawa nabi dan juga tidak diajarkan kepada umatnya. Namun, al-Qur’anlah yang menjadi bukti ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Baginya, selain kandungannya yang berisikan mukjizat, umat Nabi Muhammad telah mengalami perkembangan akal dan kebebasan berpikir sehingga tidak akan lagi terpesona dengan peristiwa atau tindakan yang aneh, ajaib, dan gaib. Apabila orang-orang masih percaya hal tersebut itu

⁴⁴ Hasyim Adnani, “Teori I’jaz al-Qur’an Sintesis Diskursif Antara Fakhruddin ar-Razi dan Jawadi Amuli”, hal. 67. Lihat juga Fakhruddin Ar-Razi, *al-Mathalib al-‘Aliyah min al-‘Ilm al-Ilahi*, jil. 8, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1987), hal. 5-100.

⁴⁵ Fuad Nawawi, “Ayat Mukjizat dalam Penafsiran Ṭabāṭabā’ī dan Muhammad Asad: Pembacaan Hermeneutis terhadap Tafisr Q.s Ali Imran (3): 49”, *dalam Masile: Jurnal Studi Ilmu Keislaman Juli-Desember*, Vol. 1, No.1, 2019, hal. 15.

menandakan ketidaksempurnaan akal manusia.⁴⁶ Ibn Rushd juga berpendapat hal yang serupa. Baginya, mukjizat sebagai peristiwa luar biasa bukanlah bukti hakiki kenabian nabi sebab dakwah nabi bukanlah bersifat rayuan, namun mengutamakan akal dan rasionalitas.⁴⁷ Al-Qur'anlah mukjizat hakiki dan utama karena tidak menyalahi keteraturan alam, bahkan sesuai dengan prinsip alam yang rasional.⁴⁸

Kedua, mengenai siapa yang menggerakkan mukjizat. Mukjizat adalah fenomena dwidimensi, yaitu di satu sisi mukjizat bersifat insani dari segi perbuatannya, namun di sisi lain, mukjizat melampaui kekuatan manusia dan bersandar pada kekuatan Tuhan yang tanpa batas. Kekuatan ini tidak bisa dibatasi, ditandingi, dilawan, dibandingkan dengan kekuatan jiwa-jiwa tinggi yang juga memiliki keterbatasan. Permasalahannya adalah apakah mukjizat merupakan tindakan langsung Tuhan sementara para nabi hanyalah sebatas pelaksana, atau tindakan para nabi yang berasal dari kekuatan jiwa dan kehendaknya, namun terjadi dengan seizin dan kehendak Tuhan? Menurut kaum asy'ariyah, mukjizat merupakan perbuatan langsung Tuhan dan nabi hanya sebagai pelaksana tindakan tersebut.⁴⁹

Bagi sebagian pandangan mazhab dalam Islam, jika mukjizat merupakan tindakan dan kekuatan jiwa para nabi, maka itu berarti kita telah mengeluarkan peristiwa tersebut dari ukuran kekuasaan Tuhan dan ini termasuk dalam syirik. Dalam pemahaman mereka, tindakan terbagi ke dalam dua bagian: yaitu besar dan kecil. Menurut mereka tindakan kecil adalah tindakan hamba, seperti melempar tongkat, meniup, berdoa, dan lain-lain. Sedangkan tindakan besar adalah tindakan Tuhan, seperti membelah lautan, menghidupkan kembali orang mati, mengirimkan angin topan, dan sebagainya.⁵⁰

⁴⁶ Muhammad Firdaus, skripsi "Penafsiran Maulana Muhammad Ali Tentang Mukjizat Para Nabi dalam Al-Qur'an", (Tangerang: UIN Syarif Hidayatullah, 2018), hal. 21-22.

⁴⁷ Fuad Nawawi, Tesis "Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari" (Jakarta: Icas Paramadina, 2012), hal.70.

⁴⁸ Abu Al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, diedit. Sulaiman Dunya, cet. 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), hal. 776.

⁴⁹ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 98.

⁵⁰ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 99.

Perdebatan terjadi atas penerimaan mukjizat sebagai bukti kenabian. ulama Sunni menempatkan mukjizat di level teratas bagi pembuktian kenabian. Sebagaimana Abū al-Ḥasan Ash‘arī, bahwa dalam al-Qur'an mukjizat disebutkan sebagai pembuktian kenabian Nabi Muhammad Saw.. Abu Malik Juwaini, Imam Haramain, juga menyatakan bahwa mukjizat merupakan argumen yang benar bagi pembuktian kenabian. Fakhruddīn al-Rāzī juga menerima mukjizat. Ia mengakui bahwa mukjizat merupakan argumen terpenting bagi para teolog untuk membuktikan kenabian.⁵¹ Namun, Fakhruddīn al-Rāzī menegaskan bahwa jalan ilmu adalah jalan yang lebih tepat dibandingkan jalan mukjizat yang merupakan argumen *inni* (argumen dari akibat menuju sebab). Sebab jalan ilmu ini mampu menghilangkan keraguan kepada kenabian.⁵²

Para teolog Muktazilah menolak mukjizat yang diasumsikan sebagai bukti klaim kenabian. Mereka mempertahankan kebenaran kenabian dengan menempatkan ajaran nabi, kehidupan, dan moralitasnya sebagai argumen yang paling kuat dalam membuktikan kenabian, lalu menempatkan mukjizat dibawahnya. Qaḍi Abdul Jabbar Muktazilī, awal mulanya ia mendefinisikan mukjizat sebagai pembuktian klaim kenabian. Kemudian setelah itu menuturkan bahwa “dalam membuktikan kenabian Nabi Muhammad Saw., guru kami tidak bepegang kepada mukjizat yang validalitasnya dipastikan setelah kenabiannya. Karena validalitas mukjizat merupakan turunan dari validalitas kenabian. Jadi, bagaimana mungkin mukjizat dijadikan sebagai argumen pembuktian kenabiannya?” Mereka memandang mukjizat untuk penegasan kemuliaan jiwa para nabi bagi orang yang mengetahuinya dari sisi argumentasinya.⁵³

Penentangan juga muncul dari para pemikir muslim modern, namun mereka tidak secara eksplisit mengungkapkannya. Mereka cenderung menafsirkannya dengan mengurangi substansi mukjizat,

⁵¹ Muhammad Firdaus, Skripsi "Penafsiran Maulana Muhammad Ali Tentang Mukjizat Para Nabi dalam Al-Qur'an", (Tangerang: UIN Syarif Hidayatullah, 2018), hal. 21

⁵² M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 123.

⁵³ M. Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, hal. 122.

sebab mereka tidak berani mempertanyakan keaslian ayat-ayat dalam al-Qur'an mengenai mukjizat.⁵⁴ Sebagian mukjizat dijelaskan sebagai peristiwa alami biasa, seperti doa Nabi Muhammad agar kuda pasukan Surajah tidak dapat membawa mereka lebih jauh untuk bisa mengejanya. Haykal menjelaskan bahwa peristiwa ini hanya berarti kudanya terpeleset, sehingga tidak bisa melanjutkan pengejaran. Sebagian mukjizat ditafsirkan sebagai peristiwa alam biasa, seperti terbelahnya laut, sehingga Musa dan kaumnya dapat menyeberangi laut dan lolos dari pengejaran Firaun. Muhammad Abduh dan Rashīd Riḍa menjelaskan bahwa peristiwa itu terjadi karena pasang surut air laut. Hal tersebut menunjukkan bahwa peristiwa luar biasa itu disangkal.⁵⁵

Seyyed Ahmad Khan mengkritik mukjizat yang bersifat imaterial. Baginya, tidak ada mukjizat supranatural yang terlibat, meskipun ada sebab supranatural. Ia juga menolak peristiwa luar biasa yang dipercaya umat kristiani seperti memperbanyak roti dan ikan oleh Yesus.⁵⁶ Muhammad Asad sebagai tokoh hermeneutik juga menolak kisah-kisah mukjizat dalam al-Qur'an. Baginya, ayat mukjizat di masa sekarang mesti dipahami sebagai ayat yang metaforis dan alegoris yang kemudiannya ditafsirkan secara rasional. Misalnya, mukjizat Nabi Isa seperti menghidupkan orang mati. Menurut Fuad Nawawi, boleh jadi kisah tersebut dimaknai sebagai gambaran metaforis dari tindakan yang memberikan kehidupan baru kepada orang yang secara spritual telah mati. Kemudian menyembuhkan orang buta dan yang berpenyakit kusta dimaknai sebagai regerenarsi batin orang-orang yang sakit secara spiritual dan buta pada kebenaran.⁵⁷

Dalam filsafat Islam, peristiwa yang luar biasa secara langsung berhubungan dengan sebab-akibat (hukum kausalitas). Al-Ghazālī,

⁵⁴ Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muṣṭafa Ṣabri's Response", hal. 29.

⁵⁵ Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muṣṭafa Ṣabri's Response", hal.30.

⁵⁶ Stefano Bigliardi, "Adventurs of Amazing Concept: Some Wandering of "Miracles" in the Discourse on Islam and Science" dalam *Jurnal Marburg Journal of Religion*, Vol. 22, No.2, 2020, hal. 7.

⁵⁷ Fuad Nawawi, " "Ayat Mukjizat dalam Penafsiran Ṭabāṭabā'ī dan Muhammad Asad: Pembacaan Hermeneutis Terhadap Tafsir QS. Ali Imran (3): 49, dalam *Jurnal Masile: Studi Ilmu Keislaman Juli-Desember*, Vol. 1, No.1, 2019, hal.24

membela gagasan bahwa mukjizat bertentangan dengan hukum alam, yang disebabkan oleh intervensi Tuhan dan sebagai pembuktian kebenaran klaim kenabian. Baginya, kemungkinan terjadinya adalah logis seiring dengan pembacaan teks mengenai mukjizat dalam al-Qur'an.⁵⁸ Menurutnya, ketika Nabi Ibrahim di masukkan ke dalam api Namrud dan tidak terluka oleh api atau pembakaran sebuah kapas dengan api merupakan kebiasaan Tuhan (*'ādatullah*).⁵⁹ Alam yang tampaknya dianugerahi dengan ikatan kausal (sebab-akibat) hanya karena kebiasaan, Tuhan tidak memutuskan kontinuitas peristiwa-peristiwa dengan mukjizat. Namun, bagi Tuhan tidak ada yang mustahil untuk melakukan intervensi kapan pun.

Bagi Al-Ghazālī, ada dua implikasi penting dari hukum kausalitas yang dianut para filsuf, yaitu penegasian mukjizat kenabian dan pereduksian makna kekuasaan Tuhan. Menurutnya, apabila argumen para filsuf diterima bahwa "api adalah sebab dan agen (*al-fā'il*) yang alaminya harus selalu membakar", maka di mana posisi kekuasaan Tuhan, dan bagaimana agamawan percaya bahwa mukjizat Nabi Ibrahim tidak terbakar oleh api?⁶⁰ Ia juga menegaskan gagasan para filsuf bahwa api "harus" membakar, secara teologis tidak bisa diterima. Alasannya, *pertama* hal tersebut bertentangan dengan "*ijma*" (konsensus) umat Islam, yaitu kepercayaan mereka akan berlakunya mukjizat para nabi secara historis dan empirik. *Kedua*, gagasan peristiwa alam terjadi melalui potensi dan watak alamiah masing-masing benda sangatlah *vis-a-vis* dengan makna dan konsep kekuasaan Tuhan itu sendiri. Sebab pendapat para filsuf meniscayakan adanya

⁵⁸ Stefano Bigliardi, "Adventurs of Amazing Concept: Some Wandering of "Miracles" in the Discourse on Islam and Science" dalam *Jurnal Marburg Journal of Religion*, Vol. 22, No.2, 2020, hal 5-6.

⁵⁹ Ahmer Zamir Sah, Tesis "An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur'anic concept of Miracles", (The University of Wales Lampeter, 2018), hal.33.

⁶⁰ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, (Malang: Penerbit Madani, 2011), hal. 125.

intermediary causes (sebab-sebab perantara) selain Tuhan dalam mengatur tatanan alam.⁶¹

Penolakan Al-Ghazālī mengenai hukum kausalitas ini mendapat tanggapan dari Ibn Rushd. penolakan yang paling mendasar bersandar pada klaim al-Ghazālī yang menyatakan bahwa hubungan sebab-akibat tidak bersifat niscaya. Misalnya hilang dahaga karena minum, hilang lapar karena makan, pembakaran dikarenakan ada api, terang dan terbitnya matahari, mati dan putusnya kepala dari tubuh, penyembuhan karena ada obat-obatan, atau rangkaian peristiwa lainnya yang saling terkait dalam kedokteran, astronomi, seni, atau keahlian lainnya. Bagi al-Ghazālī semua peristiwa tersebut bersandar pada kekuasaan dan kehendak Tuhan langsung. Sebab Tuhan mempunyai kekuasaan untuk menghilangkan lapar tanpa makan, atau mematikan tanpa putusnya kepala seseorang atau bahkan hidup sekalipun kepala terputus.⁶² Bagi Ibn Rushd, penolakan terhadap hukum kausalitas sama dengan menolak akal bukan tanpa justifikasi. Penolakan Al-Ghazālī pada hukum kausalitas menghancurkan dasar-dasar ilmu rasional sehingga ilmu secara gradual menjadi tereduksi. Argumentasi ini nampak kaitannya dengan pemahaman terhadap alam.⁶³

Pada dasarnya, filsafat Islam tidak mempertentangkan antara hukum alam (*law of nature*), logika, dan mukjizat. Mukjizat tidak bertentangan dengan hukum kausalitas. Karena Mukjizat memiliki sebab, tetapi sebab tersebut tidak diketahui atau tanpa proses yang biasa dalam ilmu-ilmu alam (*law of nature*). Hukum alam (*law of nature*) hanya berlaku untuk alam material. Sedangkan mukjizat terjadi atas

⁶¹ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, hal. 127.

⁶² Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, (Malang: Penerbit Madani, 2011), hal. 168.

⁶³ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, hal. 176. Lihat juga Abu Al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, diedit. Sulaiman Dunya, cet. 2 (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1964), hal. 785. Ia mengatakan, “Penolakan terhadap sebab berarti penolakan terhadap ilmu, dan penolakan pada ilmu menunjukkan tidak ada sesuatu pun yang dapat diketahui secara pasti di dunia ini, dan apa yang dianggap ‘diketahui’ tidak lain hanya sekadar dugaan, tidak ada bukti atau definisi, dan sifat esensial yang membentuk definisi adalah kosong.”

kehendak Tuhan untuk membuktikan kenabian. Mukjizat bisa saja bertentangan dengan hukum alam, namun tidak boleh bertentangan dengan hukum akal (yang dimaksud di sini adalah hukum kausalitas).⁶⁴

Allamah Ṭabāṭabā'ī seorang filsuf sekaligus mufassir, yang merespon secara komperhensif kritikan-kritikan tersebut. Ia menerima keberadaan mukjizat dan menerima hukum kausalitas dalam mukjizat. Menurutny, dalam keteraturan alam selalu muncul peristiwa-peristiwa yang bertentangan, yang muncul dari seorang nabi seperti kisah-kisah dalam al-Qur'an. Misalnya, menyembuhkan orang buta, terbelahnya lautan, terbelahnya bulan, dan berbicara dengan binatang. Ia mengakui peristiwa tersebut sebagai (*khāriq al- 'ādat*) dan bukan sebuah peristiwa yang mustahil secara rasional.⁶⁵ Baginya keistimewaan jiwa para nabi merupakan faktor yang mampu menghasilkan tindakan supernatural. Peran nabi dalam mempengaruhi tatanan sebab-akibat adalah melalui tindakan-tindakan yang luar biasa tersebut. Namun, tindakan dan peristiwa luar biasa tersebut tidak bisa diperoleh secara mandiri, melainkan semua terjadi atas izin Tuhan.⁶⁶ Ia juga berpendapat bahwa kehendak manusia didasarkan pada kehendak manusia itu sendiri bukan langsung pada kehendak Tuhan. Namun, baik tindakan dan kehendak manusia berada dalam perintah penciptaan Tuhan (*creative command*) yang merupakan sebuah keniscayaan eksistensial dengan sebutan "Maka jadilah!".⁶⁷ Perintah (*amr or permission, idhn*) ini menjelaskan bahwa Tuhan mempengaruhi alam yang kontingen. Kata "menjadi" mewakili kreativitas penciptaan Tuhan.⁶⁸

⁶⁴ Nano Warno, "Metode Demonstrasi (Burhan) dalam Filsafat Islam", dalam jurnal *Rausyan Fikr*, Vol. 17, No. 2, Desember, 2021, hal. 318.

⁶⁵ Ahmer Zamir Sah, Tesis "An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur'anic concept of Miracles", hal.38.

⁶⁶ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil.1, hal. 80.

⁶⁷ Ahmer Zamir Sah, Tesis "An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur'anic concept of Miracles", hal 43

⁶⁸ Ahmer Zamir Sah, Tesis "An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur'anic concept of Miracles", hal. 42. Lihat juga di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 79-81.

Allamah Ṭabāṭabā'ī juga merespon kaum saintis. Menurutnya, sains mungkin saja menemukan gelombang elektromagnetik yang dapat diakses dan dimanipulasi oleh manusia. Namun, teori seperti itu bisa mengurangi penyebab hakiki menjadi satu penyebab medan magnet (kuantum) saja.⁶⁹ Ada dua perbedaan peristiwa alam dan mukjizat: *pertama*, dalam peristiwa alam penyebab material dan efeknya dapat dilihat, sedangkan dalam peristiwa mukjizat itu tidak bisa. *Kedua*, di alam materi penyebab membawa akibatnya dengan kecepatan dan langkah yang diperlukan untuk mencapai tujuan dalam kondisi khusus, waktu dan ruang tertentu, langkah demi langkah, dan dalam serangkaian perubahan yang panjang. Sedangkan pada mukjizat efek atau akibat terjadi tanpa jeda waktu atas izin Tuhan. Karena kita tidak bisa melihat prosedurnya, maka itu dianggap terjadi tanpa sebab, meskipun kenyataannya tidak demikian.⁷⁰ Dengan kata lain, ada hukum kausalitas dalam mukjizat. Mukjizat dianggap tidak ada karena sebabnya belum atau tidak diketahui, namun ketika penyebabnya sudah diketahui mukjizat bukanlah peristiwa yang mustahil ada.

Ia juga merespon orang-orang yang menafsirkan ayat-ayat kenabian, terutama ayat mengenai mukjizat melalui pendekatan empiris-rasional. Mereka berusaha menafsirkan ulang fakta spiritual dan pengetahuan ketuhanan bahwa para nabi adalah orang jenius secara akual, wahyu merupakan ide filosofis dan inspirasi positif yang berada dalam pikiran seorang nabi, malaikat merupakan kualitas psikologis manusia menuju kesempurnaannya, agama merupakan produk zaman, dan mukjizat tidak lain hanya sekadar mitos dan fiksi yang direkayasa untuk kepentingan agama dan menguatkan keyakinan orang awam. Penafsiran tersebut menurutnya merupakan bentuk kesetiaan total mereka kepada sesuatu yang bersifat material dan menolak setiap realitas metafisik. Penafsiran mereka berarti menurunkan realitas metafisik ke tingkatan material.⁷¹

⁶⁹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil.1, hal. 76.

⁷⁰ Hanieh Tarkian, "Miracles and the Principle of Causality: Christian and Shi'a Perspectives", dalam jurnal *Message of Thaqaalayn*, Vol. 14, No. 3, 2013, hal. 8. Lihat juga Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 77.

⁷¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 87-88.

Dalam Khazanah Islam, diskursus mengenai mukjizat sebenarnya masuk ke dalam tema teologi (sebagaimana yang sudah disebutkan sebelumnya) sehingga banyak para pemikir muslim yang lebih memfokuskan tema mukjizat tersebut pada kemukjizatan al-Qur'an. Namun, apabila persolaan *i'jāz* ini berfokus pada sisi esensinya, yakni bersifat luar biasa, tidak tertandingi, pembuktian klaim kenabian, maka diskursusnya bergeser pada ilmu kalam dan filsafat.⁷² Penelitian ini berusaha untuk membahas mukjizat dari perspektif filsafat, yakni menjelaskan status ontologis mukjizat dan bagaimana basis pemikiran Allamah Ṭabāṭabā'ī dalam membuktikan validitas mukjizat.

⁷² Hasyim Adnani, "Teori I'jaz al-Qur'an Sintesis Diskursif Antara Fakhruddin ar-Razi dan Jawadi Amuli", dalam *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 2, No. 1, Oktober, 2017, hal. 66.

BAB III

PRINSIP DASAR PEMIKIRAN ALLAMAH ṬABĀṬABĀ'Ī

Dalam membangun gagasannya, para filsuf Neo-Sadrian termasuk Allamah Ṭabāṭabā'ī, mengacu pada fondasionalisme. Fondasionalisme meyakini bahwa suatu klaim kebenaran pengetahuan secara rasional harus didasarkan pada suatu fondasi atau basis yang kokoh dan tidak terbantahkan. Pembuktian pengetahuan bersifat hierarkis, mulai dari pengetahuan yang jelas dengan sendirinya hingga pengetahuan-pengetahuan lain yang bersandar pada pengetahuan yang jelas tersebut. Allamah Ṭabāṭabā'ī membangun pemikirannya didasarkan pada pemahamannya atas wujud (*wujūd*). Allamah Ṭabāṭabā'ī mengawali pembahasannya dengan konsep wujud. Ada beberapa prinsip-prinsip yang relevan dalam membuktikan keberadaan mukjizat.

A. *Aṣālah al-Wujūd*

Dalam metafisika (*al-ḥikmah al-ilāhiyyah*), Allamah Ṭabāṭabā'ī membahas mengenai maujud (*mawjūd*) sebagaimana maujud, baik dari sisi maujud itu sendiri, maujud mutlak, maujud *qua* maujud, maujud *qua being*. Inti pembahasannya adalah mengenai sifat esensial (*'arḍ dhāti*) dari maujud sebagaimana maujud (*aḥwāl mawjūd bimā huwa mawjūd*).¹ Maujud di sini adalah entitas yang dipahami pada setiap

¹ Mohammad Adlany dan Budi Sulistyono, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, (Jawa Timur: Misykat, 2021), hal. 27. Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa tujuan akhir dari pembahasan metafisika ini adalah memperoleh pengetahuan umum dan universal mengenai maujud yang ada atau hakiki dan membedakannya dengan yang tidak hakiki. Menurutnya, manusia menemukan dirinya sebagai realitas yang ada atau hakiki, selain dari pada itu ia juga menemukan bahwa ada relitas hakiki di luar dirinya dan ia mampu memahaminya. Ia tidak menginginkan sesuatu kecuali sesuatu itu adalah realitas yang hakiki, dan ia tidak menghindari kecuali sesuatu itu benar-benar ada secara hakiki di luar dirinya. Sebagai contoh ketika bayi menginginkan air susu ibunya, maka sesuatu sesungguhnya bayi itu meminta sesuatu yang ada secara hakiki, artinya air susu itu nyata bukan sesuatu imajinasi semata. Lihat di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 6.

kuiditas (*māhiyyah*) sehingga wujud yang terbukti dengan sendirinya dalam pikiran dapat di pahami. Sebab hanya dengan maujud inilah wujud dapat dijelaskan. Wujud di dalam pikiran merupakan sesuatu yang paling bisa diterapkan kepada apa pun, bahkan kepada konsep negasi wujud itu, yakni ketiadaan. Bagi para filsuf, wujud yang dianalisa dan dikonseptualisasikan itu berasal dari realitas eksternal yang terindra. Di realitas eksternal, wujud dan kuiditas tidak bisa dibedakan. Perbedaan hanya terjadi dalam pikiran. Dengan cara inilah wujud dapat dijelaskan sedangkan wujud sebagai realitas yang sejati adalah hal yang paling sulit untuk dijelaskan.² Dengan demikian, maujud sebagaimana maujud ini bersandar pada pembahasan prinsip yang disebut *aṣalah al-wujūd wa i'tibāriyah māhiyyah* (fundamentalitas wujud dan idealitas kuiditas).

Allamah Ṭabāṭabā'ī membedakan konsep wujud (*mafḥūm al-wujūd*) dan realitas wujud (*ḥaqīqah al-wujūd*). Wujud secara konseptual sangat jelas pada dirinya (*badīhī*) sehingga tidak membutuhkan konsep lain untuk menjelaskan dirinya, dan wujud mustahil didefinisikan, sebab wujud tidak memiliki batasan, seperti genus, pembeda (*differensia*), aksiden, dan sifat khusus. Sedangkan definisi harus lebih jelas daripada yang didefinisikan.³ Selain mengenai konsep, definisi wujud secara konseptual bermakna univokal (*ishtirak ma'nawī*).⁴ Univokal di sini bermakna satu, yaitu satu kata tapi dapat diterapkan kepada beragam entitas. Misalnya, kata “hewan” dapat diterapkan pada sapi, kambing, unta, singa, dan sebagainya.⁵ Berkaitan dengan wujud, univokal bermakna ada yang dapat dipredikasikan ke semua entitas. Makna ada pada setiap entitas itu adalah sama sehingga wujud meliputi dan mencangkup seluruh entitas.⁶

Wujud bukan hanya semata konsep, namun ia memiliki realitas pada dirinya sendiri, bahkan wujud identik realitas itu sendiri.

² Miswari, *Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa*, (Lhokseumawe: Unima Press, 2016), hal. 168.

³ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, (Qom: Muassasah al-Ma'arif al-Islamiyah, 1418 H), hal. 11.

⁴ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 16.

⁵ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 39

⁶ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 42.

Māhiyyah yang berarti "ke-apa-an" sesuatu adalah jawaban dari pertanyaan "apa itu?"⁷, misalnya: apa itu manusia, atau bertanya tentang apa warna tembok rumah itu. Lalu kita jawab "putih". Jawaban dari pertanyaan inilah yang disebut dengan *kuiditas* (*māhiyyah*). Perbedaan wujud dan *kuiditas* dalam pikiran itu keduanya muncul dari dua pertanyaan yang berbeda. Misalnya pertanyaan mengenai manusia, "adakah manusia?" dan "apakah manusia?" kita bisa memisahkan konsep "ke-wujud-an" manusia dengan "ke-apa-an" manusia. Pertanyaan pertama mengenai keberadaan (*wujūd*) manusia dan pertanyaan kedua mengenai ke-apa-an *kuiditas* (*māhiyyah*) manusia.⁸ Namun, wujud tidak identik dengan *kuiditas* dan bukan bagian darinya, begitu pula sebaliknya.⁹ Dari sinilah prinsip *aṣalah al-wujūd wa i'tibāriyah māhiyyah* (fundamental eksistensi dan idealitas *kuiditas*), yakni prinsip yang menjelaskan bahwa wujudlah yang mendasar bukan *kuiditas*. Ada beberapa makna mengenai fundamental yang berkaitan dengan wujud, di antaranya sebagai berikut:

Pertama, fundamental bermakna sebagai sesuatu yang mewakili realitas eksternal. Ketika kita melihat Muhammad sebagai individu dari manusia, dalam pikiran kita akan hadir dua konsep, yakni: konsep wujud Muhammad dan ke-apa-an (*kuiditas* atau *māhiyyah*) Muhammad, dari dua konsep ini manakah yang mewakili secara hakiki realitas eksternal?¹⁰ Padahal realitas eksternal itu tunggal sehingga secara hakiki hanya mewakili satu konsep dalam pikiran kita dan konsep lainnya hanyalah idealitas. Bagi mereka yang berpandangan bahwa wujudlah yang fundamen, maka wujudlah yang mewakili realitas eksternal, sementara *kuiditas* hanyalah batasan (idealitas semata) dari wujud tersebut, begitu pula sebaliknya.¹¹

⁷ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 14.

⁸ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, 58

⁹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal.14. makna wujud tidak dapat terpahami dari mahiyah dan sebaliknya. Kemudian, akallah yang memisahkan *kuiditas* (merupakan jawaban dari pertanyaan "apa itu"), selanjutnya akal memperhatikan mahiyah secara terpisah lalu menyifatkan wujud pada *kuiditas* itu. Inilah yang dimaksud dengan makna aksidentalitas 'urudh enyangandakan keberadaan sesuatu pada mahiyah.

¹⁰ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 67.

¹¹ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal.68.

Kedua, fundamental bermakna sebagai dasar efek atau pengaruh. Tiap-tiap entitas di realitas eksternal memberikan efek atau pengaruh. Pertanyaannya manakah yang menjadi sumber efek, wujud atau kuiditas? Bagi mereka yang berpandangan bahwa yang memberikan efek adalah wujud, maka wujudlah yang fundamental sedangkan kuiditas hanya sekedar idealitas, pun sebaliknya. Mereka yang berpandangan bahwa yang memberikan efek adalah kuiditas, maka kuiditaslah yang fundamental sedangkan wujud hanyalah sekedar idealitas.¹² Bagi Allamah Ṭabāṭabā'ī, wujudlah yang menjadi dasar efek atau pengaruh di realitas eksternal. Kuiditas mewujud bersama wujud eksternal sehingga mampu memberikan efek dan pada saat yang sama mewujud di pikiran, namun tidak memiliki efek sebagaimana kuiditas di realitas eksternal.¹³ Jika kuiditas yang fundamen, semestinya ia memiliki efek yang sama baik di realitas eksternal maupun di pikiran, namun efek tersebut nyatanya tidak ada, maka wujudlah yang fundamental. Misalnya, api yang berada di realitas eksternal niscaya memiliki efek membakar, namun api ini tidak memiliki efek panas dan membakar ketika berada di pikiran. Padahal jika melihat dari aspek ke-apa-annya, api di realitas eksternal dan pikiran tidak ada bedanya.¹⁴ Maka, yang fundamental adalah *wūjud*.

Ketiga, fundamental dimaknai sebagai mewujud dengan sendirinya (*mawjūd bi dhātihī*).¹⁵ Wujud mewujud dengan sendirinya bukan melalui perantaraan wujud lain sehingga tidak akan mengkonsekuensikan terjadinya tasalsul.¹⁶ Maka dari itu, predikat wujud terhadap setiap entitas tidak membutuhkan perantaraan yang lain. Jika wujud ditambahkan kepada kuiditas, maka setiap entitas akan mewujud sehingga wujudlah yang fundamental.¹⁷ Berbeda dengan

¹² Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, (Makassar: Chamran Press, 2012), hal. 64.

¹³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal. 37.

¹⁴ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 78.

¹⁵ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, hal. 65.

¹⁶ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 87

¹⁷ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 71.

kuiditas karena kuiditas pada dirinya bukan ada bukan pula tiada (*al-māhiyyah min haithu hiya laisat illa hiya*) maka untuk mewujudkan kuiditas membutuhkan wujud. Jika kuiditas yang menjadi dasar di realitas eksternal, maka tidak akan ada satu entitas yang mewujudkan.¹⁸

B. *Tashkīk al-Wujūd*

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa wujud bermakna tunggal atau univokal dan wujudlah yang fundamental (*aṣalah*) dan kuiditas hanyalah idealitas semata (*i'tibār*). Maka dari itu, wujud di realitas eksternal adalah nyata, bukan sekadar konstruksi akal. Karena wujud itu nyata di realitas eksternal dan bermakna univokal atau punya satu makna, semestinya di realitas eksternal hanya ada satu entitas bukan beragam. Tetapi kenyataannya entitas di realitas eksternal itu banyak, beragam. Lalu bagaimana menjelaskan dari yang satu muncul keberagaman?

Hal tersebut dibahas dalam prinsip ini bahwa wujud itu tunggal namun bergradasi (*ḥaqiqah waḥidah mushakikah*).¹⁹ Benar bahwa entitas ini beragam, tetapi keberagaman ini adalah satu wujud, bukan wujud yang berbeda-beda, bukan wujud yang banyak. Hal ini menyebabkan wujud memiliki dua sifat, yakni tunggal sekaligus beragam, beragam sekaligus satu (*al-kathrah fi 'aini al-waḥdah wa al-waḥdah fi 'aini al-kathrah*). Dalam menjelaskan gradasi wujud ini ada empat syarat yang mesti dipahami, yaitu kesatuan wujud itu aktual, keberagaman wujud aktual, keberagaman kembali pada kesatuan, serta kesatuan mengalir dalam keragaman.²⁰ Ada beberapa argumentasi

¹⁸ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal.15

¹⁹ Ṭabāṭabā'ī mengibaratkan wujud tunggal yang bergradasi. seperti cahaya yang tunggal namun memiliki intensitas yang berbeda. Dari yang paling kuat sampai paling lemah. Dari aspek kecerahannya, cahaya yang memiliki intensitas kuat sama dengan cahaya yang memiliki intensitas lemah, begitu pula sebaliknya. berkaitan dengan wujud, bahwa tingkatan wujud ini dibedakan oleh kuat atau lemahnya wujud, keterdahuluan atau keterbelakangan dan lainnya. Hal yang membedakannya adalah yang menyamakannya. Lihat Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 18.

²⁰ Kholid Al-Walid, *perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 37-38.

untuk dapat membuktikan konsep *tashkīk al wujūd*. *Pertama*, keragaman yang terindra ini bersifat *badīhī* atau aksiomatis (jelas dengan sendirinya, tidak membutuhkan penjelasan). *Kedua*, tidak adanya perbedaan secara total pada realitas yang terindra itu. Apabila ditemukan perbedaan total pada realitas yang terindra itu, maka pada realitas itu tidak ada sama sekali unsur yang membuatnya sama. *Ketiga*, telah dijelaskan bahwa yang mendasari sesuatu adalah wujud, yang dengannya setiap entitas memiliki kesamaannya. Dari sini jelas bahwa perbedaan pada realitas eksternal yang terindra itu bukan pada perbedaan wujudnya, melainkan perbedaan pada intensitas wujudnya (gradasi). Terakhir, realitas yang terindra di eksternal ada yang lebih kuat atau lemah, lebih dahulu atau akhir. Perbedaan ini terletak pada gradasinya.²¹ Gradasi atau tingkatan yang nampak pada kuintitas itu bersumber dari wujud. Gradasi kemudian berefek dan berpengaruh pada kuintitas.²²

Dalam prinsip *tashkīk al-wujūd*, aspek persamaan merupakan perbedaan itu sendiri. Kesamaan adalah wujud dan perbedaannya pun wujud. Misalnya, aspek kesamaan pada cahaya lilin dan cahaya matahari adalah cahaya dan perbedaannya pun juga cahaya. Perbedaan yang terjadi dalam hal ini adalah pada kualitas cahayanya, yakni kuat atau lemahnya cahaya.²³ Dari sini juga dapat dipahami bahwa tingkatan wujud yang berada di bawah disebabkan dari tingkan wujud yang lebih tinggi di atasnya.

Prinsip ini digunakan untuk menjelaskan berbagai persoalan filosofis yang tidak dapat dipecahkan para filsuf sebelumnya yaitu peripatetik dan iluminasionis. Dua prinsip inilah, yakni fundamentalitas dan gradasi wujud, yang menjadi prinsip utama untuk menurunkan prinsip-prinsip lainnya, serta sebagai pemecahan atas berbagai persoalan, seperti apakah wujud manusia dan benda atau Tuhan itu sama atautkah beda akan terjawab melalui prinsip ini. Topik ini akan dibahas pada bab selanjutnya.

²¹ Miswari, *Filsafat Terakhir*, hal. 170.

²² Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, hal. 83.

²³ Miswari, *filsafat terakhir*, hal. 171.

C. *Imkān al-Ashrāf*

Prinsip ini adalah penjelasan lebih lanjut dari kaidah al-Wahid²⁴, yakni adanya *mumkīn al-wujūd* yang tingkatannya lebih tinggi dari pada *mumkīn al-wujūd* yang lain, yang mana *mumkīn al-wujūd* yang lebih tinggi menjadi sebab bagi *mumkīn al-wujūd* yang lebih rendah. Ada dua syarat pada kaidah ini. Pertama, maujud yang lebih tinggi dan yang lebih rendah sama-sama memiliki kuitas. Kedua, keduanya berada di atas alam penciptaan dan kerusakan (alam metafisik). Kaidah ini dilihat berdasarkan pada tingkatan-tingkatan gradasi atau ambiguitas wujud, seperti yang dijelaskan pada prinsip sebelumnya.²⁵

Prinsip ini menjelaskan bahwa keberadaan realitas yang lebih rendah itu disebabkan oleh realitas yang lebih tinggi. Hal inilah yang menjadikan para filsuf dan kaum sufi membuat susunan urutan penciptaan. Bahwa *mumkīn al-wujūd* yang lebih tinggi lebih dulu terwujud dari pada *mumkīn al-wujūd* yang lebih rendah dalam tingkatan realitas. Jika *mumkīn al-wujūd* yang lebih rendah itu sudah terwujud, maka ini meniscayakan bahwa ada *mumkīn al-wujūd* yang lebih tinggi sebelumnya hingga pada kesimpulan mesti ada wujud wajib yang tidak bersandar pada wujud yang lain.²⁶ Pandangan ini yang akan menentukan prinsip kausalitas yang akan dibahas pada sub selanjutnya.

Ketika *Wājib al-Wujūd* menciptakan makhluk-makhluknya, mulai dari zat yang paling utama hingga paling sempurna. Zat yang pertama, memiliki kedekatan dengan sumber penciptaan dan merupakan ciptaan

²⁴ Kaidah *al-wāḥid la yaṣḍhuru anhu illa al-wāḥid* ini berarti “Dari Yang Satu tidak terpancar dari-Nya kecuali Satu”. Kaidah ini menjelaskan bagaimana dari yang Satu muncul keberagaman. Kaidah ini bertumpu pada prinsip *sinkhiyah* atau kesesuaian, yakni antara sebab tertinggi (*Wājib al-Wujūd*) dan akibat harus memiliki kesesuaian. Jika dari Yang Satu muncul keberagaman, maka Yang Satu memiliki aspek yang sesuai dengan yang dimiliki keberagaman, yaitu aspek kompleksitas. Sedangkan wajib al-wujud itu *basith* atau sederhana, tidak memiliki kompleksitas. Maka mustahil dari yang Satu muncul keberagaman. Kaidah ini menjadi dasar dari teori emanasi yang menjelaskan proses dari Yang Satu menuju keberagaman realitas. Lihat Allamah Ṭabāṭabā’ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal 114.

²⁵ Ibrahim al-Dinani, *Qaidah al-falsafiyah al-Ammah 1*, (Libanon: Daralhadi, 2007) hal. 38.

²⁶ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Nihāyah al-Ḥikmah*, jil. 2, (Qom: Muassasah al-Nashr al-Islami), hal. 290-298.

pertama sehingga kualitasnya menjadi tidak terbatas. Pada zat-zat berikutnya memiliki kesamaan dengan yang pertama dari sisi kesempurnaannya, namun secara kualitas berada dibawah tingkatan yang pertama yang disebut *mumkīn al-wujūd*. Dari sini muncul bentuk-bentuk kehidupan dan efek-efek instingtif untuk menentun mahluk pada level dan tujuan utama kehidupannya. Wujud pada tingkatan inilah yang mengeluarkan potensi menjadi aksi, yang disebut dengan “jiwa”, yang juga akan dibahas kemudian. Prinsip ini juga membuktikan bahwa dalam penciptaan tidak ada unsur kesia-siaan.²⁷

Prinsip ini adalah prinsip kosmologi yang terinspirasi dari filsuf sebelum muncul *al-Hikmah Muta‘āliyyah*, seperti Peripatetik dan Iluminasi. Prinsip ini menjelaskan bahwa *Wājib al-Wujūd* memancarkan entitas yang serupa, sebab mesti ada kesesuaian (*sinkhiyah*) antara sebab dan akibat.²⁸ Realitas materi tidak langsung tercipta dari *Wājib al-Wujūd*, sebab realitas materi memiliki aspek ketersusunan, sedangkan *Wājib al-Wujūd* tidak memiliki aspek ketersusunan. Maka dari itu, realitas yang lebih rendah termasuk materi, berasal dari perantara realitas yang lebih tinggi yang berasal dari *Wājib al-Wujūd*. Urutan penciptaan dalam *Hikmah Muta‘āliyyah* yang menjadi asal muasal kemunculan filsafat neo-sadrian, bersandar pada pandangan Ibn Arabi dan mencoba untuk mensintesiskannya dengan teori emanasi para filsuf sebelumnya. Bahwa *Wājib al-Wujūd* memanifestasikan dirinya dengan akibat yang pertama, yaitu *wujud* murni, ia merupakan sesuatu yang berbeda tetapi tidak terpisah dari *Wājib al-Wujūd*. Namun, wujud murni Tuhan tidak dapat diketahui melalui akal diskursif karena kesempurnaan-Nya yang tanpa batas. Sedangkan akibat yang pertama dapat diketahui melalui akal diskursif, karena akal ini hanya mengetahui kuitas. Akibat ini ada dan menjadi dasar keberadaan segala sesuatu. Ia menjadi bayangan Tuhan pada segala sesuatu.²⁹

Filsuf peripatetik berpandangan bahwa pancaran dari *Wājib al-Wujūd* yang pertama adalah akal pertama. Dalam sistem kosmologi Ibn

²⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 77.

²⁸ Muhammad Husain Tabāṭabā’ī, *Nihāyah al-Hikmah*, jil. 2, hal. 26-28.

²⁹ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, hal. 114-115.

Sīnā, akal yang pertama memikirkan dirinya sendiri dan melahirkan akal kedua hingga kesepuluh yang disebut Akal Aktif (*Wahib al-Suwar*). Maka dari itu, muncul keberagaman dari kesatuan. Namun, Ibn Sīnā tidak menjelaskan secara rinci asal-usul materi dan menolak alam imajinal yang merupakan penghubung alam akal imateriel murni dengan alam materi.³⁰ Karena Filsuf peripatetik menganggap bahwa wujud itu beragam (*kathrah*) dan terpisah (*mutabayinah*).³¹ Dengan kata lain, wujud secara zatnya itu berbeda satu sama lain.

Berbeda dengan pandangan kaum arif, Ibn Arabi berpendapat bahwa yang ada hanyalah *Wājib al-Wujūd*, selainnya hanyalah bayangan saja. Konsep ini disebut *tajalliat* yang didasarkan pada prinsip *wahdah al-wujūd*, yakni hanya ada satu wujud di dalam wujud-wujud yang beragam hanyalah semata-mata penampakan-Nya.³² Bagi mereka, wujud hanya dinisbahkan pada *al-Ḥaqq* semata secara zat dan hanya memiliki satu objek di realitas eksternal. Mereka tidak menerima di realitas eksternal banyak wujud. Di realitas eksternal hanya ada wujud semata. Maka dari itu, tidak ada pluralitas dalam wujud. Berbeda dengan filsafat *al-Ḥikmah Muta'aliyyah* Neo-Sadrian yang berpendapat wujud bergradasi secara hakiki. Dalam pandangan Irfan gradasi tidak terjadi pada wujud, tetapi terjadi pada manifestasinya. Gradasi ini terjadi disebabkan adanya perbedaan pada nama-nama *al-Ḥaqq*.³³

Dawud al-Qaysari menjelaskan *tajalli* Ibn Arabi dengan teori emanasi yang dibahas dalam filsafat. Menurutnya, *tajalli* pertama atau akal universal dalam filsafat, disebut dengan *Nafas al-Rahman* dan dikenal sebagai Roh Muhammad dalam Irfan. Dari *tajalli* inilah alam-alam lain muncul, seperti alam *jabarut* (alam seluruh akal, alam roh dan metafisik), alam *malakut* yang dikenal dengan alam *mithal* (alam yang di dalamnya seluruh maujud memiliki kemiripan dengan alam materi, bedanya ia pada aspek imateri), alam *mulk* (alam materi), dan insan kamil yang dianggap sebagai alam semesta. Semua alam ini

³⁰ Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Filsafat Islam 2*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 1103.

³¹ Muhammad Husain Tabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 19.

³² Sayyid Yastribi, *Filsafat dan Irfan*, hal. 5.

³³ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, hal. 29-31.

muncul karena nama dan sifat Tuhan. konsep tajalli tidak hanya bergerak menurun tetapi juga gerak naik, dari *Wājib al-Wujūd* hingga materi (alam manusia), dan naik kembali dari materi (alam manusia) kepada *Wājib al-Wujūd*.³⁴ Para pemikir lainnya, seperti Al-Ghazālī dan Fakhrurrazi, menolak prinsip ini. Bagi mereka, apabila mempercayai prinsip tersebut, maka itu adalah "kegelapan di atas kegelapan". Menurut mereka, prinsip ini bertentangan dengan ke-mahakuasaan Tuhan dan sama dengan alam semesta beserta beragam isinya bukan ciptaan Tuhan.

Penolakan ini dibantah oleh Mullā Ṣadrā, menurutnya bahwa proses penciptaan yang dilakukan oleh Tuhan melalui proses sebab-akibat (kausalitas), sedangkan ke-mahakuasaan Tuhan adalah gambaran dari kemampuan Tuhan berkehendak apapun yang mungkin terjadi, bukan sesuatu hal yang mustahil. *Wājib al-Wujūd* sebagai zat yang sederhana memunculkan ciptaan yang satu dan sederhana, dan seterusnya hingga ciptaan kesepuluh tidak memiliki kemampuan untuk memunculkan ciptaan berikutnya. Baik Ibn Sīnā, Ibn Rushd, Ibn ‘Arabī, dan Mullā Ṣadra menyebut wujud yang muncul dari zat sederhana tadi sebagai akal (*‘aql*), meskipun terdapat perbedaan pandangan dalam jumlah akal yang muncul tersebut.³⁵

D. Hukum Kausalitas

1. Makna Hukum Kausalitas

Pembahasan sebelumnya, telah disinggung bahwa wujud itu bergradasi. wujud yang satu memunculkan wujud yang beragam, bukan berarti wujud itu memiliki independensinya masing-masing. Namun, perbedaan terletak pada tingkat intensitas wujudnya. Jika keberagaman wujud ini diterima, maka pertanyaannya apakah keberadaan yang berbeda ini memiliki hubungan satu sama lainnya atau tidak? dan apakah keberadaan-keberadaan itu memiliki kebergantungan kepada keberadaan yang lain?

³⁴ Sayyid Yahya Yastribi, *Agama dan Irfan*, hal. 80

³⁵ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 47-48.

Dalam filsafat hubungan yang ada pada wujud tersebut adalah hubungan sebab-akibat. Makna sebab-akibat tidak hanya menyangkut persoalan materi, namun persoalan realitas yang lebih luas lagi. Telah disebutkan bahwa hakikat realitas adalah (*wujūd*) dan wujud itu bergradasi. Karena wujud bergradasi, maka tentunya realitas yang lebih tinggi menjadi pengaruh atau penyebab bagi realitas-realitas dibawahnya sehingga hubungan sebab-akibat adalah hubungan yang jelas dan nyata di sini, yakni bersifat eksistensial (*wujūdī*). Wujud yang bergantung dalam hubungan eksistensial ini disebut akibat (*ma'lūl*), dan wujud yang akibat bergantung padanya disebut sebab (*'illat*).³⁶ Apakah hukum kausalitas ini pasti atau tidak? Karena hubungan sebab-akibat bersifat eksistensial, maka hubungan ini dalam tataran realitas adalah niscaya. Sebab jika tidak niscaya, maka tidak ada sesuatu apa pun yang mewujudkan. Para filsuf mengatakan “sesuatu yang tidak niscaya, maka tidak akan ada” (*al-Syai' mā lam yajib, lam yujad*). Maka dari itu, suatu sistem yang menguasai alam semesta adalah sistem yang pasti. Karena segala yang mewujudkan berdasarkan hukum keniscayaan serta sistem kepastian.³⁷

Pada hubungan sebab-akibat, bisa jadi sebab ini masih bergantung pada sebab yang lain, maka perbedaan macam-macam

³⁶Ṭabāṭabā'ī, sebelumnya pada pasal tujuh marhalah empat (lihat *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 64) Disebutkan bahwa *kuiditas* itu bersifat mungkin dan ada hubungannya dengan ada dan tiada, dan *kuiditas* ketika ia ingin menjadi salah satu dari keduanya itu, maka mesti memerlukan sesuatu. Kalimat "*kuiditas ketika ingin menjadi tiada, maka memerlukan sesuatu*". Sebagaimana pada pasal sepuluh marhalah satu (lihat *Bidāyah al-Hikmah* hal. 26) Kalimat tersebut merupakan kiasan (*majazi*), dan kalimat seperti ini hanya berlaku pada wujud. Maka dari itu, keberadaan *kuiditas* itu bergantung pada selain dirinya. Di satu sisi, bahwa kebergantungannya ini hanya kepada sesuatu yang bersifat ada, sebab hakikat tiada tidak memiliki realitas. *Wujud yang kuiditas* bergantung padanya disebut sebagai sebab (*illat*) dan *kuiditas* yang bergantung pada eksistensi itu disebut akibat (*ma'lul*). Satu sisi, kebergantungannya menjelaskan bahwa kebergantungannya akibat bisa disandarkan kepada sesuatu yang bersifat ada bukan tiada. Karena hakikat ketiadaan tidak memiliki realitas pada dirinya. Maka dari itu, *wujud yang kuiditas* bergantung kepadanya disebut sebab (*illat*) dan *kuiditas* yang bergantung pada wujud disebut akibat (*ma'lul*). Lihat Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal, 109

³⁷ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, diterjemahkan Ibrahim Husain Al-Habsyi, dkk., (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), hal. 367.

sebab (*'illat*) sangat diperlukan. Dengan kata lain, bisa jadi wujud sebab itu masih bergantung pada wujud yang lain; yang hakikatnya adalah akibat dari wujud ketiga, dan seterusnya.³⁸ Namun, jika demikian, maka rantai sebab tidak akan berakhir dan ini mustahil. Dalam filsafat, sebab pasti berakhir dan berhenti pada satu titik, dan mustahil tidak berhenti. "Hubungan berantai antar sebab adalah mustahil" (*tasalsul al-'illal muhāl*).³⁹ Untuk menghindari terjadinya tasalsul, maka tentunya wujud sebab mesti berakhir pada wujud yang tidak bergantung pada wujud lain, yaitu wujud *mutlak* (*Wājib al-Wujūd*). Maka dari itu, wujud segala sesuatu "yang mungkin mewujud" tidak terlepas dari dua kondisi: wujudnya niscaya, ada dengan sendirinya dengan istilah *Wājib al-Wujūd* (wujud niscaya ada) atau bersifat tidak niscaya, tetapi wujudnya bergantung pada yang lain (*mumkīn al-wujūd*). Dengan kata lain, realitas *Wājib al-Wujūd* atau *mumkīn al-wujūd*, Jika bersifat *mumtani'* (tidak mungkin), maka tidak ada realitas apa pun yang pernah mewujud, dan tidak akan dinilai sebagai apa pun. Dengan demikian, setiap sesuatu ada, baik sebagai wujud niscaya (*Wājib al-Wujūd*) atau *mumkīn* wujud (*mumkīn al-wujūd*). Demikian, adanya realitas eksternal yang bersifat objektif merupakan bukti keberadaan sesuatu secara eksistensial tidak membutuhkan wujud (sebab) selainnya.⁴⁰ Dengan ini, wujud Tuhan dan makhluk bisa terbedakan serta membuktikan Tuhan sebagai *Wājib al-Wujūd* yang merupakan sebab pertama dalam tatanan realitas, dan wujudnya tidak bergantung pada yang lainnya.

Pada hukum kausalitas (*illiyyah*), ada tiga sub hukum yang mesti diperhatikan: *pertama*, yaitu hukum kebergantungan akibat (*ma'lūl*) kepada sebab (*'illat*). Kebergantungan ini bermakna dalam ke-menjadi-an (*hudūthān*) dan keberlangsungannya keberadaan (*baqa'an*) sesuatu. Akibat senantiasa memerlukan sebab baik ketika

³⁸ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 225. Macam-macam sebab akan dibahas di sub berikutnya.

³⁹ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, diterjemahkan Ibrahim Husain Al-Habsyi, dkk., hal. 364.

⁴⁰ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi*, hal. 227.

‘menjadi’ ataupun ketika sudah ‘terjadi’, karena wujud pada akibat bukan sesuatu yang pasti dan bukan dari dirinya sendiri. Sebab segala sesuatu yang mungkin bersifat *faqri* (tidak otonom). Wujudnya bergantung kepada sebab sehingga jika hubungannya dengan sebab terputus, maka seketika akibat menjadi tiada. Hukum ini disebut “kemestian ke-sebab-an dan ke-akibat-an” (*al-ḍarūrah al-illiyyah wa al-ma‘lūliyyah*). Kedua, bahwa jika sebab menjadi pasti, maka niscaya keberadaan akibat pun menjadi pasti dan tidak akan pernah lepas. Artinya, jika sebab sempurna telah ada, maka wujud akibatnya pun pasti menjadi ada. Jika sebabnya tidak pasti, maka akibatnya tidak akan pernah menjadi pasti. Hukum ini disebut “kemustahilan terlepasnya akibat dari sebabnya yang sempurna” (*imtina‘ infikak al-ma‘lul ‘an illatīhi at-tammāh*) dan “kepastian berlakunya wujud akibat atas sebabnya yang sempurna” (*wujūb tarattub al-ma‘lul ala al-‘illat al-tammāh*). Ketiga, kesejenisan (*sinkhiyyah*) antara sebab dan akibat. Sinkhiyah di sini berarti kesesuaian (*munasabah*) antara akibat dan sebab. Dengan kata lain, apa pun yang berlaku bagi wujud akibat pasti tidak bertentangan dengan apa pun yang ada pada wujud sebabnya.⁴¹

Permasalahan lain, dalam hubungannya sebab dan akibat, apa yang menjadikan akibat itu bergantung pada sebab? Sebagian kaum teolog menjelaskan bahwa yang meniscayakan akibat bergantung pada sebab itu adalah aspek kebaruannya (*ḥudūth*). Berbeda dengan filsuf secara umum menjelaskan bahwa yang meniscayakan akibat bergantung pada sebab adalah aspek “mungkin”nya (*mumkīn*). Namun, ketika prinsip *aṣalah al-wujūd* diterima, maka yang meniscayakan kebergantungan akibat pada sebab adalah aspek kefaqiran wujudnya (*imkān al-faqrī*). Dalam artian, bahwa akibat secara esensi tidak memiliki wujud pada dirinya sendiri; wujud akibat selalu *faqīr*. Maka, hal inilah yang membuat akibat selalu bergantung pada sebab, bukan pada aspek *mumkīn*nya. Jika yang meniscayakan akibat bergantung pada sebab adalah aspek *mumkīn*nya, maka prinsip yang bisa diterima adalah *aṣalah al-māhiyyah*.

⁴¹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat M. Taqi Misbah Yazdi*, hal. 224.

Karena aspek mumkīn dalam konteks di sini ini lebih sesuai dengan prinsip *aṣālah al-māhiyyah*.⁴²

Kemudian, akibat apa yang dimunculkan oleh sebab? apa yang ditimbulkan oleh sebab dan efek apa yang ditimbulkannya pada akibat? apakah wujud akibat, atau kuiditas akibat dan atau penyandaran kuiditas pada wujud? Misalnya, ketika kita menyentuh air di realitas eksternal, dingin dari air tersebut yang kita rasakan, apakah wujud itu sendiri? apakah dingin itu? atukah dingin yang disandarkan pada wujud? Jawabannya adalah wujud akibat itu sendiri, bukan *kuiditas (māhiyyah)* akibat, bukan *kuiditas* yang disandarkan pada *wujūd*. Sebab *kuiditas (māhiyyah)* bersifat idealitas semata (*i'tibāri*) dan efek sebab yang ada akibat bersifat fundamental.⁴³ Sebagaimana Allamah Ṭabāṭabā'ī mengatakan:

“Kuiditas (*māhiyyah*) merupakan sesuatu yang bersifat *i'tibāri* (tidak fundamental)”, sementara efek sebab yang ada pada akibat merupakan sesuatu yang bersifat fundamental (*aṣīl*). Selain itu, apa yang dibutuhkan kuiditas akibat untuk berada di dalamnya, dan yang berhubungan dengan sebab, tidak lain adalah eksistensi akibat itu sendiri dan bukan kuiditas akibat. Dampak atau pun efek yang muncul ini, tidak bisa juga dari hubungan antara kuiditas dengan eksistensi dan penyandaran ia kepada eksistensi. Karena hubungan seperti ini memiliki arti yang relatif dan bergantung kepada kedua sisinya sendiri dan tidak mungkin sesuatu yang sifatnya fundamental di realitas eksternal bisa bergantung kepada dua hal atau dua sisi yang bersifat tidak fundamental (*i'tibāri*). Kesimpulannya, bahwa apa yang diwujudkan dan diciptakan sebab pada akibat dan dampak atau pun efek yang diperoleh dari sebab tidak lain adalah wujud akibat itu sendiri, bukan kuiditas akibat dan juga bukan hubungan antara kuiditas dengan eksistensi.

Ketika kita menganalisis hubungan sebab dan akibat, sepintas kita akan memberi kesimpulan bahwa ketika eksistensi (*wūjud*)

⁴² Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, hal. 73-74.

⁴³ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidayāh al-Ḥikmah*, hal. 110.

memberikan sesuatu, maka seperti ada tiga entitas yang terpisah, yaitu: yang memberi atau mewujudkan sesuatu, eksistensi itu sendiri, dan sesuatu yang akan mewujudkan. Namun, pemisahan itu hanya terjadi di pikiran saja. Dalam hakikat realitas eksternal hanya ada satu hakikat semata, yaitu yang memberikan wujud yang diwujudkan sekaligus eksistensi itu sendiri. Dengan kata lain, sebab sebagai memberi dan wujud akibat adalah pemahaman yang ditangkap dari satu hakikat, yaitu wujud. Dalam artian, dilihat dari aspek pemberi disebut dengan sebab, dan jika dilihat dari aspek hubungannya dengan akibat disebut dengan wujud.⁴⁴

2. Macam-Macam Sebab

Pembagian sebab dalam *Bidāyah al-Hikmah* didasarkan pada “cara pandang” seseorang. Dalam artian pembagian ini bukan berdasarkan wujud dan sebab yang banyak. Pembagian sebab ini dilihat karena ketergantungan satu eksistensi pada wujud yang lainnya memiliki keberagaman. Misalnya, penampilan kursi di sisi lain bergantung pada kayu yang menjadikannya kursi, pada pengetahuan dan keterampilan pembuat kayu, dan berdasarkan keinginan seseorang. Dengan ini, maka penyebab menjadi beragam dan terbedakan. Prinsip-prinsip sebab ini berbeda satu sama lain.⁴⁵ Sebab dalam pengertian umum di mana eksistensi di atasnya yang keberadaan lain bergantung padanya ini dapat diklasifikasikan dengan berbagai cara sebagai berikut.

- a. Sebab dibagi menjadi sebab sempurna (*illat tāmmah*) dan sebab tidak sempurna (*illat nāqisah*). Dilihat dari segi apakah sebab itu secara sempurna langsung niscaya mengadakan akibat apakah tidak? Jika sebab ini sempurna, maka wajib akibat itu ada. Tetapi, ada sebab yang tidak sempurna, yang

⁴⁴ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, hal. 77.

⁴⁵ M. Taqi Misbah Yazdi, *The Philosophical Intructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan. M. Legenhausen dan `Azim Sarvdalir (Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, 1999), hal. 282.

tidak mewajibkan adanya akibat. Sebab sempurna ini mencangkup seluruh apa yang membuat akibat bisa terwujud. Sedangkan sebab tidak sempurna, itu mengandung sebagian apa yang menjadikan akibat bisa terwujud.⁴⁶ Contoh, api membakar kertas, kertas tidak akan terbakar, jika sebab dari pada api itu tidak sempurna. Api saja belum menjadi sebab yang sempurna, jika masih ada yang menghalangi terbakarnya kertas.

- b. Sebab juga terbagi pada sebab tunggal (*wāḥidah*) dan sebab banyak (*kathrah*). Ada satu akibat mempunyai satu sebab saja, tetapi ada akibat mempunyai beberapa sebab. Maksudnya, ada akibat yang muncul dari satu wujud tertentu, di mana ketika wujud itu tidak ada, maka tidak ada satu pun wujud lain yang bisa menjadi pengganti untuk mewujudkan akibat. Ada juga wujud lain yang masing-masing bisa menggantikan wujud tertentu untuk mewujudkan akibat. Dengan kata lain, ada akibat yang bisa terwujud dari wujud yang lain. Maka dari itu, Allamah Ṭabāṭabā'ī mengatakan bahwa akibat itu meniscayakan adanya sebab dan kadang-kadang keniscayaan (kelaziman) itu bersifat umum.⁴⁷
- c. Sebab juga dibagi pada sebab sederhana (*basīṭ*), yaitu sebab yang tidak mempunyai bagian-bagian dan sebab (*murakkab*), yaitu sebab yang tersusun dari bagian-bagian.⁴⁸

⁴⁶ Apa yang membedakan keduanya? Ṭabāṭabā'ī mengatakan “Perbedaan dari kedua sebab ini terletak pada ketika sebab sempurna ini ada, maka keberadaannya melazimkan akibatnya ada dan ketika sebab tidak ada, maka ketiadaannya melazimkan akibat pun tiada. Sedangkan pada sebab tidak sempurna, keberadaan sebab tidak melazimkan keberadaan akibat, tetapi ketiadaannya melazimkan ketiadaan akibat”. Lihat di *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 111.

⁴⁷ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Nihāyah al-Ḥikmah*, jil. 2, hal. 11.

⁴⁸ Sebab sederhana, bisa sederhana dalam hal realitas eksternal seperti akal dan aksiden (*araḍ*), atau sederhana dari sudut pandang Akal, yaitu tidak terdiri dari materi dan bentuk dalam realitas eksternal, maupun *genus* dan *diffrensia* dalam mental. Entitas yang paling sederhana di antara yang sederhana adalah yang tidak terdiri dari *wujud* dan *mahiyah* dan itu adalah *Wājib al-Wujūd*, (Maha Tinggi Nama-Nya).

- d. Sebab juga dibagi menjadi sebab jauh (*ba'īd*) dan sebab dekat (*qarīb*). Sebab yang dekat adalah yang tidak ada perantara dia dengan akibatnya. Sementara sebab yang jauh, yaitu sebab yang ada perantara dengan akibatnya.
- e. Sebab juga dibagi pada internal (*dākhiliyyah*) dan sebab eksternal (*khārijiyyah*). Sebab internal, yang ia juga disebut sebagai sebab pembentuk (*illat al-qiwam*), yaitu materi dan bentuk yang menjadi pembentuk bagi terwujudnya akibat. Sebab eksternal disebut juga sebagai sebab *wujud* atau sebab keberadaan, yaitu *fā'il* (pelaku) dan *ghaiyah* (tujuan atau final) itu sendiri. Ia sering diistilahkan dengan sebutan sebab efisien (*illat al-fā'ilah*); yaitu itu sebab bagi terwujudnya akibat dan juga sebab final (*illāt al-ghaiyyah*), yaitu tujuan akhir mengapa sesuatu diwujudkan.
- f. Sebab juga dibagi ke dalam sebab sesungguhnya (*haqīqī*) dan sebab persiapan (*mu'iddāt*). Penyebutan sebab persiapan itu hanya sebuah penamaan, karena persiapan pada dasarnya bukanlah sebab, tetapi ia merupakan sesuatu yang mempersiapkan materi tersebut dan mendekatkan supaya sebab efisien bisa memberikan pengaruh.⁴⁹ Misalnya, Rumah itu terbakar oleh tabung gas yang meledak, tabung gas itu tidak membakar, tetapi yang membakar itu api. Gas hanya membantu keterbakaran rumah. Jadi sebab sesungguhnya adalah api, bukan bensin atau gas. Mengapa sebab *mu'iddāt* disebut sebagai sebab? Karena sebab hanya sebuah penamaan. Penamaannya terhadap dirinya meminjam dari sebab sesungguhnya. *Mu'iddāt* hanyalah sesuatu yang mendekatkan. Ia hanyalah pendukung yang mendekatkan potensialitas untuk bisa diwujudkan oleh pelaku.

⁴⁹ “Misalnya masuknya sesuatu yang bergerak (*mutaharrik*) pada batasan jarak, di mana hal itu memberikan kesiapan kepada *mutaharrik* untuk memasuki batasan berikutnya; demikian juga seperti berlalunya detik-detik waktu, di mana ia semakin mendekatkan subyek dan materi sesuatu itu kepada wujud aktualnya.” Lihat di *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 112.

E. Jiwa dan Aktualisasinya

Menurut Allamah Ṭabāṭabā'ī, jiwa merupakan substansi yang secara zatnya adalah abstrak dari materi (imateri), namun pada proses aktualisasinya, jiwa terikat dengan materi.⁵⁰ Substansialitas jiwa diajukan tentu saja setelah terbukti jiwa sebagai substansi dan imaterialitas jiwa. Ia mengemukakan pendapat mengenai jiwa sebagai substansi yang imaterial melalui pengetahuan dalam diri dan hadir pada seseorang yang berilmu. Di mana pengetahuan tersebut bukanlah sesuatu yang bersifat materi.

Jiwa sebagai sebuah substansi yang pada tataran esensinya (*dhat*) merupakan hal yang abstrak dari materi (*mujarrad*), namun pada tataran perbuatan (*fi'l*) bergantung kepadanya materi (*māddah*). Itu ada karena kita menemukan pada diri ini sesuatu yang bernama pengetahuan dan pada pembahasan '*aqil wa ma'qul* akan dibahas bahwa forma-forma pengetahuan adalah abstrak dari materi dan wujudnya adalah untuk yang orang berilmu (*'ālim*) serta hadir padanya. Jika jiwa yang mengetahui akan forma-forma tersebut terlepas dari ia murni sebagai pemilik potensi dan aktualitas bukan hal yang sifatnya imateri (*mujarrad*), maka tidak akan ada makna kehadiran sesuatu padanya. Oleh karena itu, jiwa sebagai alat pemahaman seorang manusia adalah abstrak dari materi.⁵¹

Pendapat tersebut tentunya terjadi pada jiwa rasional yang ada pada manusia. Dengan demikian, imaterialitas jiwa ini membuktikan adanya transendensi jiwa dari raga dan materi. Melalui gerak transubstansial jiwa bertransformasi dari tingkatan yang lebih rendah pada tingkatan yang lebih tinggi.

Setelah terbukti bahwasanya jiwa bersifat imaterial dan tidak sama dengan raga. Pertanyaannya apakah jiwa bergantung pada raga atau sebaliknya?, Allamah Ṭabāṭabā'ī selain berpendapat bahwa jiwa bersifat imaterial, di sisi lain ia juga mengatakan bahwa jiwa adalah sesuatu yang sangat substansial bagi manusia, bukan bersifat aksidental

⁵⁰ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 98.

⁵¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 98.

(*'arad*). Menurutnya, sesuatu yang imateri hanya mungkin ada pada sesuatu yang sifatnya imateri pula.

Substansi (*jawhar*) sendiri merupakan gambaran sesuatu yang jika ada direalitas eksternal, maka tidak bergantung pada lokus dan tidak membutuhkan lokus bagi wujudnya. Sedangkan aksiden (*'arad*) merupakan gambaran yang jika ada di realitas eksternal, maka ia bergantung pada lokus dan membutuhkan lokus bagi wujudnya.⁵²

Keberadaan substansi dalam pengertian di realitas eksternal keberadaan yang independen atau tidak bergantung pada keberadaan yang lain, justru substansi menjadi lokus bagi keberadaan aksiden. Sedangkan genus yang berada di atasnya merupakan sesuatu yang tidak mungkin didefinisikan lagi. Substansi merupakan bagian paling tinggi dari rangkaian genus yang dapat diketahui. Pertanyaannya apakah jiwa masuk dalam kategori substansi atau aksiden? Jika jiwa termasuk dalam aksiden, maka ada sesuatu lain yang menjadi hakikat diri manusia sebagai lokus bagi raga manusia.⁵³ Salah satu argumentasinya adalah munculnya keberagaman efek dari tumbuhan, hewan, dan manusia, seperti bertumbuh, bergerak, bukanlah berasal dari luar dirinya, melainkan dari diri masing-masing makhluk tersebut. Namun, yang dimaksud dengan diri ini bukanlah raga materi, melainkan jiwa. Sebab jika efek-efek tersebut berasal dari raga, maka senantiasa seluruh raga akan mengeluarkan efek eksternal. Segala bentuk yang menjadi lokus dan sandaran bagi sesuatu tentu adalah substansi.⁵⁴

Dalam kitab Abdullah As'ad "*Buḥūthun Fī 'Ilm al-Nafs al-Falsafī Taqrīran Li Durus Sayyed Kamal Haydari* dikatakan bahwa

⁵² Allamah Ṭabāṭabā'ī mengatakan bahwa kuintas (*mahiyah*) terdiri dari substansi dan aksiden dengan sembilan kategori. Pembagian ini adalah pembagian yang simpel. Dikatakan substansi adalah keberadaan yang di realitas eksternal tidak bergantung pada lokus dan tidak membutuhkan lokus dalam wujudnya" (*Idzā wujiddat fī al-Khārij wujidat lā fī Mawdhu' mustaghni 'anha fī wujūdihi*), sedangkan aksiden merupakan gambaran (*ṣūrah*) dari jika "ada secara eksternal keberadaannya bergantung pada lokus dan membutuhkan lokus dalam wujudnya" (*Idzā wujiddat fī al-Khārij wujidat fī Mawdhu' mustaghni 'anha fī wujūdihi*, hal. 87).

⁵³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 79.

⁵⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 80.

“jiwa adalah kesempurnaan primer dari raga instrumental“.⁵⁵ Menurutnya, kesempurnaan primer tersebut mencakup aspek general bagi definisi jiwa. Untuk mendapatkan kebenaran definisi tersebut, maka perlu mengenal beberapa istilah berikut: kesempurnaan primer (*kamāl al-awwal*), raga (*jism*), dan instrumen (*āliy*).

Kesempurnaan di sini ada dua macam, yaitu kesempurnaan primer (*kamāl al-awwal*) dan kesempurnaan sekunder (*kamāl al-thani*). Batasan bagi aspek general jiwa ada pada kesempurnaan primer (*kamāl al-awwal*) yang berbeda dengan kesempurnaan sekunder (*kamāl al-thani*). Kesempurnaan primer yang dimaksud adalah apa yang menjadikan sesuatu ada secara aktual. Dengan kata lain, kesempurnaan primer ini adalah untuk mengeluarkan kesempurnaan sekunder sehingga aktual. Tanpa kesempurnaan primer, maka kesempurnaan sekunder ini tidak akan menjadi aktual.⁵⁶ Kesempurnaan sekunder ini apa saja yang mengaktual setelah jiwa aktual. Sebagaimana pengetahuan akan hadir pada manusia setelah ada kesiapan jiwa untuk mengetahui melalui daya-daya yang dimilikinya.⁵⁷

Dalam memperoleh kesempurnaan sekunder, jiwa beraktivitas untuk mengaktual menggunakan instrumen yang ada pada raga. Raga di sini merupakan substansi yang memiliki tiga dimensi, di mana raga ini tersusun dari materi dan forma.⁵⁸ Istilah raga ada dua, yaitu raga natural (*jism ṭabī’i*) dan raga artifisial atau buatan (*jism al-thinā’i*).⁵⁹ Namun, batasan bagi jiwa ada pada raga natural (*jism ṭabī’i*). Batasan natural (*ṭabī’i*) pada raga ini (contohnya: otak manusia) untuk memberi pengecualian dari raga artifisial (*jism al-thinā’i*), seperti gambar atau

⁵⁵ Abdullah As’ad, *Buḥūthun Fī ‘Ilm al-Nafs al-Falsafī Taqrīran Li Durus Sayyed Kamal Haydari*, (Qom: Dār Fareqed, 2005), hal. 22.

⁵⁶ Abdullah As’ad, *Buḥūthun Fī ‘Ilm al-Nafs al-Falsafī Taqrīran Li Durus Sayyed Kamal Haydari*, hal. 23.

⁵⁷ Ṭabāṭabā’ī menemukan realitas jiwa itu dari pengetahuan yang hadir pada manusia. Lihat Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 98.

⁵⁸ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, 89.

⁵⁹ Abdullah As’ad, *Buḥūthun Fī ‘Ilm al-Nafs al-Falsafī Taqrīran Li Durus Sayyed Kamal Haydari*, hal. 26.

boneka.⁶⁰ Dengan demikian raga Raga natural (*jism al-ṭabī'i*) dan instrumen (*āliy*) inilah yang menjadi batasan bagi jiwa.

Instrumen (*āliy*) yang ada pada raga natural di sini memiliki dua makna, Pertama bermakna organ, seperti mata, tangan, otak, jantung dan sebagainya. Kedua bermakna daya untuk menggerakkan organ. Jiwa beraktivitas mencangkup dua instrumen ini. Dalam artian bahwa instrumen bagi aktifitas jiwa tidak hanya mencangkup organ, melainkan meliputi daya-daya yang bermakna umum.⁶¹ Sekalipun raga memiliki daya yang serupa dengan jiwa, namun itu hanya raga komposit (*murakkab*), dengan kata lain itu hanya suatu kontruksi ragawi (*mijāz*). Sedangkan jiwa bukanlah kontruksi raga tersebut. Hasan Zadeh Amoli menambahkan batasan lain, yakni memiliki potensi kehidupan., yaitu potensi untuk tumbuh (*numuww*), menyerap nutrisi (*taghdziyah*), berkembang biak (*taulīd*), bergerak intensional (*ḥarakah irādiyyah*) dan mempersepsi (*idrāk*).⁶² Batasan ini sangat penting untuk memberikan penjelasan bahwa raga berpotensi untuk mengaktual, di mana aktualitasnya diberikan oleh jiwa. Dengan demikian, maka jelas batasan bagi definisi jiwa ada pada aspek kesempurnaan primer dari raga instrumental. Di mana jiwa beraktivitas pada raga natural melalui instrumen-instrumennya dan aktivitas raga natural dan instrumennya berasal dari aktivitas jiwa.

Pada dasarnya kesempurnaan juga berlaku bagi forma dalam memberikan kesempurnaan aktualisasinya pada materi, namun kesempurnaan jiwa bagi raga ini berbeda dengan kesempurnaan forma bagi materi. Forma (*ṣūrah*) di sini merupakan substansi yang memberikan aktualitas pada materi (*māddah*) dari aspek tiga dimensinya (panjang, tinggi, dan lebar). Sedangkan materi (*māddah*) merupakan substansi berupa potensilaitas yang jika ingin mengaktual, maka membutuhkan forma.⁶³ Perbedaannya, forma saling kebergantungan dengan materi, baik di awal kemunculannya maupun

⁶⁰ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Malang: Pustaka Shopia, 2018), hal 126.

⁶¹ Abdullah As'ad, *Buḥūthun Fī 'Ilm al-Nafs al-Falsafī Taqriran Li Durus Sayyed Kamal Haydari*, hal. 27.

⁶² Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hal. 127.

⁶³ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 89

keberlangsungan eksistensinya.⁶⁴ Sedangkan, kesempurnaan jiwa di sini, yaitu muncul secara fisik dan abadi menjadi ruhani (*jismānīyah al-hudūth wa ruhānīyah al-baqa*), yakni kemunculan jiwa terjadi bersamaan dengan munculnya raga dan sama-sama berasal dari materi. Materi yang pertama terbentuk dari forma dan materi awal (*hayūlā*). Melalui gerak transubstansial, forma ini menyempurna menjadi jiwa dan materi awal (*hayūlā*) menyempurna menjadi raga (*jism*).⁶⁵ Relasi antara jiwa dan raga adalah bahwa jiwa bergantung pada kesiapan raga pada awal aktualitasnya atau kesempurnaannya, namun mandiri dari raga dalam kelangsungan eksistensinya. Tanpa kesiapan raga, jiwa tidak akan aktual. Namun kerusakan raga tidak akan berpengaruh pada jiwa yang telah mengaktual.⁶⁶

Jiwa memiliki fakultas yang berbeda-beda. Pembagian ini dijelaskan oleh para filsuf sadrian tentu tidak terlepas dari pendahulunya, yakni Mullā Ṣadrā. Namun, Mullā Ṣadrā juga memperolehnya dari Ibn Sīnā, yang membagi jiwa kepada tiga fakultas. *Pertama*, jiwa tumbuhan (*nafs al-nabātiyyah*), yaitu kesempurnaan primer bagi raga natural yang dalam sisi aktivitasnya tumbuh, menyerap nutrisi, dan reproduksi. *Kedua*, jiwa hewani (*nafs al-hayawāniyyah*), yaitu kesempurnaan bagi raga natural dari sisi aktivitasnya mempersepsi terhadap data-data partikular dan bergerak dan berkehendak. *Ketiga* adalah jiwa manusia atau rasional (*nafs al-insāniyyah atau al-nāṭiqah*) yaitu kesempurnaan primer bagi raga natural dari sisi aktivitasnya mempersepsi hal-hal yang general atau universal, dan melakukan aktivitas melalui pilihan reflektif (fakultas praktis) dan pengambilan kesimpulan melalui pertimbangan (fakultas teoritis). Dalam setiap tingkatan jiwa ini memiliki kesempurnaan dan kekurangannya masing-masing yang berbeda-beda.⁶⁷

Pada prinsip "*jismānīyah al-hudūth wa ruhānīyah al-baqa*" disebutkan bahwa jiwa pada awal aktualisasinya bergantung pada raga,

⁶⁴ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, hal 127.

⁶⁵ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 82.

⁶⁶ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hal. 131-134

⁶⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 91. Lihat juga Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, (London: ICAS Press, 2008), hal. 43.

namun independen dari raga dalam keberlangsungan eksistensinya. Prinsip ini tidak menunjukkan bahwa jiwa itu bersifat pasif, namun hanya menjelaskan bahwa status jiwa bisa teraktual apabila ada konstruk raga yang padanya menyanggah sifat potensialitasnya. Interaksi jiwa dan raga ini seperti pengaruh tubuh pada status jiwa, misalnya lapar dan haus. Interaksi ini terjadi karena sebenarnya jiwa dan raga adalah satu eksistensi dengan perbedaan tingkat gradasinya. Dengan kata lain, sebenarnya raga adalah jiwa yang meraga.⁶⁸ Namun perlu diingat bahwa jiwa bersifat imateri. Imaterialitas jiwa untuk membuktikan bahwa ketika jiwa sudah mengaktual, maka rusaknya raga tidak akan berpengaruh pada rusaknya jiwa. Aktualisasi jiwa ini bertujuan untuk mencapai kesempurnaan wujud. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya jiwa melalui gerakan transubstansial menyempurna dari wujud yang lebih rendah kepada wujud yang lebih tinggi.

Aktualisasi jiwa tidak terlepas dari raga, yaitu tanpa kesiapan raga, maka jiwa tidak akan mengaktual. Namun raga itu sendiri memiliki potensi untuk teraktual yang aktivitasnya diberikan oleh raga ketika kita melihat adanya kemunculan efek-efek pada raga. Saat jiwa teraktual bersama raga, tentu berhubungan dengan persepsi (*idrāk*). Persepsi ini berhubungan dengan daya mengindra objek eksternal (*hissi*), fantasi (*khayāl*), estimasi (*wahm*), dan akalsi (*'aqli*). Daya yang menjadi identitas pada jiwa manusia adalah akalsi (*'aqli*). Daya yang ada pada hewan adalah bergerak dengan kehendak, mengindra objek eksternal, fantasi, estimasi. Daya yang ada pada tumbuhan adalah tumbuh, menyerap nutrisi dan berkembang biak. Seluruh daya tersebut terdapat pada manusia, namun yang membedakan manusia jiwa lainnya ada pada akalsi (*'aqli*). Karena daya akal ini adalah daya yang paling berhubungan dengan mental dan pikiran.⁶⁹

Pluralitas daya jiwa bukan bermakna bahwa realitas jiwa itu komposit. Bagi para filsuf Sadrian, realitas jiwa itu bersifat indivisibel dan simpel sehingga seluruh keberagaman daya tersebut adalah satu

⁶⁸ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hal. 133.

⁶⁹ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hal. 136.

jiwa. Mereka juga mengatakan bahwa subjek dan segala objek yang dipersepsi adalah tunggal (*ittihād ‘ālim wa ma ‘lūm*).⁷⁰

Menurut Allamah Ṭabāṭabā’ī, akal adalah substansi yang secara esensial (*dhātan*) dan actual (*fi ‘lan*) terpisah dari materi (*maddah*).⁷¹ Di mana segala objek yang dipersepsi adalah satu kesatuan dengan subjeknya. Persepsi merupakan aksi jiwa dan objek yang dipersepsi merupakan kualitas jiwa. Maka, kesatuan jiwa dan objek yang dipersepsinya merupakan manifestasi dari kesatuan substansi dan aksiden-aksidennya.⁷² Sebagai fakultas jiwa, akal memiliki daya yang bisa mempersepsi makna universal. Kebanyakan manusia secara aktual lebih bersifat hewani, tetapi bersifat manusiawi secara potensial. Dilihat dari sisi bahwa persepsi makna universal tidak terjadi pada semua orang dan kita mendapati kebanyakan dari mereka menggunakan permissalan indrawi untuk mempersepsi makna universal ini. Fakultas akal ini hanya ada pada jiwa manusia dan merupakan ciri khas fakultas pengetahuan. Fakultas pengetahuan juga disebut sebagai “fakultas teoritis” (*al-quwwah al-nazhāriyyah*). Pada fakultas teoritis ini jiwa terhubung dengan objek-objek imaterial yang mempengaruhi jiwa sehingga kemudian diperoleh pengetahuan-pengetahuan dan hakikat-hakikat.⁷³

Ada empat tingkat akalsi. *Pertama*, akal potensial material (*al-‘aql al-hayulani*) yang merupakan kemampuan bawaan untuk memperoleh pengetahuan. Akal pada tingkat ini dimiliki oleh semua manusia. *Kedua*, akal terlatih (*al-‘aql bi al-malakah*), di mana akal ini diperoleh setelah manusia mempelajari prinsip-prinsip dasar pengetahuan dan berpikir benar. *Ketiga*, akal aktual (*al-‘aql bi al-fi ‘li*), di mana jika manusia melangkah lebih jauh, yaitu mampu mencapai pengetahuan dengan dirinya sendiri dan membangkitkan aktivitas akualnya sendiri. Tingkat tertinggi yang dapat dicapai manusia, yaitu hanya bagi para nabi yang memang memiliki tingkat khusus karena kesempurnaan total dirinya dan tingkat ini adalah akal perolehan (*al-*

⁷⁰ Cipta Bakti Gama, *Filafat Jiwa*, hal. 139.

⁷¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Bidayāh al-Hikmah*, hal. 98.

⁷² Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hal. 140.

⁷³ Latimah-Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, 112

'aql al-mustafād). Di dalamnya wujud alam disadari dalam diri manusia dan manusia menjadi citra dari alam yang dapat dipahami. Di atas semua akal ini adalah akal aktif (*al-'aql al-fa'āl*), yang mana melalui akal ini seluruh pengetahuan diterima dengan cara iluminasi, dan pada tingkat tertinggi manusia akan bersatu dengannya.⁷⁴ Dengan demikian, pada tingkatan akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*) ini manusia mencapai puncak kesempurnaannya.

⁷⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemah. Ach. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: Ircisod, 2020), hal. 78. Lihat juga *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 179-180.

BAB IV

MUKJIZAT DALAM PANDANGAN ALLAMAH ṬABĀṬABĀ'Ī

Pada bab ini akan dijelaskan pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī mengenai keberadaan mukjizat baik dari sisi hakikat realitasnya maupun proses terjadinya berdasarkan hukum kausalitas. Sebagaimana yang telah disinggung pada bab dua, Allamah Ṭabāṭabā'ī menerima keniscayaan hubungan antara sebab dan akibat dalam peristiwa mukjizat. Dalam mendefinisikan mukjizat, Allamah Ṭabāṭabā'ī sebagai ilmuwan muslim tentunya bersandar pada doktrin teologisnya, bahwa mukjizat dalam khazanah Islam hanya disandarkan pada Nabi sebagai klaim kenabiannya. Hal inilah yang akan membedakan dengan peristiwa luar biasa lainnya dan membedakan persepsi seorang nabi dengan persepsi manusia pada umumnya, serta membedakan dengan peristiwa alamiah biasa. Unsur mukjizat ini juga yang membedakan definisi mukjizat dalam khazanah Islam dan Barat.

Dalam khazanah barat khususnya saintisme dengan epistemologi empirismenya, menolak mukjizat karena peristiwa itu bertentangan dengan hukum alam (hukum kebiasaan). Mukjizat merupakan peristiwa yang tidak bisa diprediksi, secara ilmiah mukjizat tidak bisa dijelaskan. Sebab hanya peristiwa yang bisa diprediksi yang bisa dijelaskan melalui hukum alam. Namun, sains modern mulai bisa menerima peristiwa mukjizat dengan berusaha mendefinisikan mukjizat terjadi melalui sebab-sebab materialnya sebagaimana yang dijelaskan dalam bab dua. Dengan demikian definisi mukjizat menjadi urgensi dalam pembahasan, sebab perbedaan definisi akan berujung pada perbedaan hakikat realitas mukjizat itu sendiri. Dikalangan ilmuwan muslim, modern ini definisi mukjizat sudah beralih kepada definisi peristiwa alamiah biasa, bukan lagi peristiwa yang luar biasa. Apabila ini terjadi, maka mukjizat akan kehilangan unsur-unsurnya sehingga tidak lagi bisa dibedakan dengan peristiwa biasa lainnya. Ini urgen sebab berimplikasi kepada tidak adanya doktrin kenabian.

Dalam filsafat, wacana mukjizat berkaitan dengan hukum kausalitas sehingga apabila terjadi penolakan terhadap hukum kausalitas, maka ini menjadi sebuah problem. Sebagaimana penolakan sebagian teolog, seperti Asy‘ariyah. Dari semua masalah yang ada, khususnya penolakan hukum kausalitas dalam mukjizat direspon oleh Allamah Ṭabāṭabā’ī untuk memberikan argumentasi bahwa mukjizat tidak bertentangan dengan hukum kausalitas dan peristiwa mukjizat itu benar-benar terjadi. Dalam hukum kausalitas, rantai sebab akibat akan berakhir pada sebab tertinggi (*al-‘illat al-‘āliyah*), pertama (*al-‘illat ūla*), dan ada sebab-skunder atau persiapan (*al-‘illat mu‘iddat*) yang mewujudkan peristiwa di alam sebagaimana disinggung pada bab tiga, seperti sebab sempurna (*‘illat tāmmah*) dan sebab tidak sempurna (*‘illat nāqisah*), sebab tunggal (*‘illat wāḥidah*) dan sebab banyak (*‘illat kathrah*), sebab sederhana (*‘illat basīṭ*) dan sebab yang tidak mempunyai bagian-bagian dan sebab (*‘illat murakkab*), sebab jauh (*‘illat ba‘īd*) dan sebab dekat (*‘illat qarīb*), internal (*‘illat dākhiliyyah*) dan sebab eksternal (*‘illat khārijīyyah*), sebab sesungguhnya (*‘illat haqīqī*) dan sebab persiapan (*‘illat mu‘iddāt*).

A. Realitas Mukjizat dalam Pandangan Allamah Ṭabāṭabā’ī

Sebagaimana yang telah disebutkan bahwa mukjizat itu ada dan benar-benar terjadi. Ia mendefinisikan mukjizat sebagai peristiwa luar biasa dan bersifat terpuji, terjadi oleh sebab alami dan hakiki atas izin dan perintah Tuhan, diwujudkan sebagai sebuah tantangan untuk pesan, dan panggilan kepada Tuhan, pembuktian kebenaran klaim, tidak tertandingi seperti sebab-sebab lainnya.¹ Dari definisi ini jelas bahwa mukjizat dari sisi esensinya merupakan realitas yang memiliki unsur-unsur di luar kebiasaan hukum alam (*khāriq al-‘ādat*), adanya sebab hakiki alami dengan izin dan perintah Tuhan (*amr wa idhn*), sebuah tantangan (*tahaddī*), adanya klaim kenabian (*ṣahih ‘an-nubuwwah*), dan tidak dapat tertandingi.

¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur‘ān*, (Beirut: Muassasah al-Alamy, 1393/1973) ed-3, jil.1, hal. 82.

Unsur-unsur tersebutlah yang menentukan sebuah peristiwa itu merupakan mukjizat dan membedakan mukjizat dengan peristiwa alamiah dan luar biasa lainnya. Apabila mukjizat kehilangan salah satu unsur tersebut, maka tentu itu bukanlah mukjizat. Dengan demikian luar biasa (*khāriq al-‘ādat*) merupakan unsur penting dalam Mukjizat. Unsur esensial mukjizat sebagai peristiwa di luar kebiasaan ini tidak bisa dihilangkan. Sebab unsur inilah yang akan menunjukkan perbedaan realitas mukjizat dengan realitas luar biasa lainnya. Mukjizat tidak bisa dipandang sebagai peristiwa alamiah biasa saja, sebagaimana pendapat para muslim modern seperti Haykal, Muhammad Abduh, dan Rashīd Riḍā, atau Sayyid Ahmad Khan Hindi. Sebab mengurangi esensi mukjizat membuatnya akan nampak seperti peristiwa-peristiwa pada umumnya yang sering kali terjadi, tidak akan ada sesuatu yang sangat esensial di alam ini. Mukjizat juga tidak bisa disamakan dengan peristiwa luar biasa lainnya. Sekalipun peristiwa itu bersumber dari hal-hal metafisis lain. Namun, tentunya sumber peristiwa tersebut bukan dari Tuhan dan para pelakunya memiliki tujuan untuk kepentingannya pribadi (tercela). Sedangkan nabi tidak memiliki ambisi atau motif dalam mewujudkan mukjizat selain menyampaikan risalahnya (tujuan ilahiah).

Berbeda juga dengan Muhammad Asad seorang tokoh hermeneutik yang menolak kisah-kisah mukjizat dan menafsirkan ayat mengenai mukjizat sebagai ayat metaforis. Allamah Ṭabāṭabā’ī menafsirkan ayat mengenai mukjizat secara harfiah atau lahiriah sehingga mukjizat para nabi merupakan peristiwa yang bena-benar terjadi. Mukjizat sebagai peristiwa luar biasa yang benar-benar terjadi, menunjukkan adanya otoritas kekuatan metafisis terhadap alam fisis dan material.² Kekuatan metafisis menunjukkan bahwa ada sebab imaterial yang berperan dalam mewujudkan akibat. Inilah yang membuat sebab-sebab material lainnya dapat ditandingi dan dikalahkan, seperti mukjizat Nabi Musa yang dapat merubah tongkat menjadi ular dan mengalahkan ular-ular para penyihir. Ketika tongkat berubah menjadi ular, maka realitas ular yang dihasilkan dari mukjizat

² Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil. 1 hal. 73.

tersebut merupakan realitas yang nyata. Sedangkan produk dari sihir tidak memiliki realitas yang nyata, ia hanya bersifat imajinatif. Sebab ketika seseorang penyihir memiliki daya kehendak yang kuat dan efektif, mengandalkan eksistensi mereka sendiri dalam mewujudkan efek yang dikehendaki, maka hal tersebut dapat terjadi. Namun, kekuatannya, ruang imajinasi dan realitasnya juga terbatas.³ Berbeda dengan mukjizat para nabi, realitasnya nyata dan tidak dapat dibatasi atau ditandingi oleh apa faktor apapun.

Realitas metafisis yang mempengaruhi mukjizat itu sangat kuat dan tidak tertandingi karena Tuhan berperan dalam mewujudkan efek-efek yang dikehendaki para nabi tersebut. Misalnya, pada peristiwa Nabi Ibrahim yang dibakar oleh pasukan raja Namrud. Namun, Nabi Ibrahim selamat dari pembakaran tersebut. Peristiwa ini benar-benar terjadi, di mana bahwa api merubah dirinya yang semulanya panas menjadi dingin untuk menyelamatkan Nabi Ibrahim. Sebagaimana firman berikut :

قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۖ ٦٩

(kami (Tuhan) berfirman, “Wahai api ! Jadilah kamu dingin dan keselamatan bagi Ibrahim!” (Q.S Al-Anbiyā’ (21) : 69).⁴

Menurut Allamah Ṭabāṭabā’ī, api yang merubah dirinya dari panas menjadi dingin ketika berhubungan dengan Nabi Ibrahim merupakan perintah perwujudan (*khitāb takwīnī*) dari Tuhan. Ini merupakan peristiwa yang di luar kebiasaan alam (*khāriq al-‘ādat*).⁵ Peran Tuhan di sini sebagai unsur penting dalam mukjizat.

Mukjizat yang mewujud di realitas eksternal itu yang beragam. Ada mukjizat yang realitasnya bersifat material dan ada juga yang bersifat imaterial. Mukjizat-mukjizat material yang dapat diamati oleh pengalaman empiris tentunya diatur oleh hukum-hukum alam materi, yakni terbatas pada ruang dan waktu tertentu. Mukjizat-mukjizat ini

³ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Tafsir al-mizan*, jil.2, diterjemahkan. Ilyas Hasan, (Jakarta: Lentera, 2010), hal. 48

⁴ Qur’an Kemenag Online : <https://quran.kemenag.go.id/surah/21/69>, diakses 17 Januari 2023. Lihat juga di *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil. 14, hal. 303.

⁵ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil. 14, (Beirut: Muassasah al-Alamy, 1393/1973), hal 303.

hanya mampu disaksikan oleh sebagian orang. Seandainya dapat disaksikan oleh semua orang di tempat tertentu, tetap tidak dapat disaksikan oleh sebagian orang ditempat lainnya atau misalkan dapat disaksikan di seluruh dunia, tetap tidak berlanjut untuk disaksikan oleh generasi mendatang. Sedangkan mukjizat imaterial itu berupa ilmu yang universal dan inklusif, yakni dapat disampaikan kepada setiap individu, tempat, disegala waktu, kepada semua umat manusia dan abadi. Mukjizat ini berupa pengetahuan ilahiah dan realitas spiritual, yakni al-Qur'an. Unsur tantangan al-Qur'an berlanjut kepada seluruh manusia, tempat dan generasi.⁶

Mukjizat material itu merupakan mukjizat yang terjadi pada nabi-nabi terdahulu, seperti: selamatnya Nabi Ibrahim dari kobaran api Raja Namrud, tongkat Nabi Musa yang mewujudkannya menjadi ular dan mengalahkan ular-ular ahli sihir, Nabi Isa yang menghidupkan orang mati, menyembuhkan penyakit, dan lain-lain. Mukjizat semacam ini hanya berlaku untuk umat tertentu dan diwaktu tertentu. Ini menunjukkan bahwa pola pikir umat-umat terdahulu masih bergantung pada pengetahuan yang bersifat indrawi. Ketika pengetahuan manusia mulai mengalami kemajuan dan mengutamakan rasionalitas, maka mukjizat semacam ini tidak dibutuhkan lagi. Inilah yang membuat mukjizat material terbatas dan dilengkapi oleh mukjizat yang levelnya lebih tinggi, yaitu mukjizat imaterial. Sesuai dengan kebutuhan manusia yang mengalami perkembangan zaman serta pengetahuannya. Sebagaimana al-Qur'an yang berisikan ilmu tentang segala hal. Ilmu ini senantiasa rasional dalam setiap kondisi apa pun sehingga relevan dengan kebutuhan dan kondisi manusia disetiap generasi.

Meski begitu, mukjizat material bukanlah tidak ada dan tidak dibutuhkan atau bahkan ditolak oleh sebagian pemikir muslim modern karena mempercayainya berarti sama dengan manusia sedang mengalami kemunduran akal. Sebagaimana Rashīd Riḍā, Ibnu Rusyd hanya menerima mukjizat imaterial (al-Qur'an) dan menolak mukjizat yang bersifat material. Mukjizat material hanya berlaku pada kondisi

⁶ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil.1. hal 61-62.

dan waktu tertentu saja, tidak universal dan inklusif. Tentunya dibutuhkan pada masanya sebagai bukti kebenaran klaim kenabian dan tidak bisa tolak, karena semua mukjizat itu juga disebutkan pada ayat-ayat tentang mukjizat dalam al-Qur'an.⁷ Meski demikian, al-Qur'an memiliki unsur-unsur kemukjizatannya sendiri yang tidak dibahas dalam penelitian ini. Penelitian ini membahas ontologi mukjizat secara umum bukan kemukjizatan al-Qur'an (*i'jaz al-Qur'an*).

Dari urian di atas, bahwa mukjizat para nabi itu ada sebagai bukti kebenaran klaim kenabian. Mukjizat para nabi merupakan realitas yang benar-benar terjadi sebagaimana makna harfiyahnya, dimana satu substansi berubah menjadi substansi yang lain. Ini terjadi karena ada perintah perwujudan (*khitāb takwīnī*) di alam penciptaan.

Di alam penciptaan, maka segala realitas yang mewujudkan itu didasari oleh wujud. Bagi Allamah Ṭabāṭabā'ī bahwa yang mendasari segala sesuatu adalah wujud, sebagaimana prinsip fundamentalitas wujud (*Aṣālah al-Wujūd*) yang dijelaskan pada bab tiga. Ketika wujud itu mendasari segala sesuatu itu berarti wujud mencangkup seluruh entitas sehingga muncullah prinsip selanjutnya, yakni ambiguitas wujud (*tashkīk al-wujūd*).

Pada prinsip ambiguitas wujud yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa wujud itu tunggal sekaligus beragam. Wujud tunggal memiliki intensitas yang beragam, tetapi dalam keberagamannya memiliki persamaan, yaitu wujud. Ketika menemukan realitas materi ini beragam bukan berarti ada perbedaan pada masing-masing wujudnya, melainkan perbedaan terletak pada intensitasnya yang terkadang dalam wujud tersebut. Keberadaan materi yang beragam ini juga memiliki kesamaan, yakni wujud. Dengan demikian keberadaan materi tercangkup dalam wujud. Namun, karena doktrin filsafat yang diajarkan Allamah Ṭabāṭabā'ī mengenai wujud itu bersifat gradual, maka wujud tidak hanya mencangkup entitas material, namun juga entitas imaterial.

⁷ Ṭabāṭabā'ī juga menyebutkan bahwa apabila klaim mukjizat al-Qur'an terbukti kebenarannya, maka kebenaran mukjizat lainnya juga secara otomatis akan terbukti kebenarannya, Lihat di *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal 58.

Prinsip ini digunakan untuk membedakan wujud Tuhan sebagai realitas imaterial dengan wujud lainnya. Sebab bagi kaum sufi wujud itu tunggal, yaitu Tuhan. Sedangkan yang lainnya hanya percikan dari wujud Tuhan. Allamah Ṭabāṭabā'ī mengajukan *burhān shiddiqīn* untuk membuktikan bahwa Tuhan itu ada. Burhan shiddiqīn membuktikan eksistensi Tuhan sebagai wujud niscaya karena dirinya sendiri (*Wajib al-Wujud bi dhāt*). Melalui dirinya sendiri tanpa selain dirinya. Metode ini dinamakan *burhān limmī* (argumentasi dari sebab ke akibat). Argumentasi ini lebih kuat dalam membuktikan sesuatu. Karena argumentasi ini melalui sesuatu yang ingin dibuktikan itu sendiri, bukan melalui yang lain.⁸ Prinsip bahwa wujudlah yang mendasari segala sesuatu, ini menjelaskan bahwa wujud itu tunggal dan mencakup segala sesuatu. Relasi antara wujud dan Tuhan merupakan sesuatu yang identik. Bahwa wujud dan Tuhan memiliki konsep yang sama, yakni tunggal, tidak terbatas dan mencakup mencakup segala entitas sehingga keberadaan realitas sama dengan keberadaan Tuhan itu sendiri.⁹

Prinsip selanjutnya yang berkaitan dengan (*tashkīk al-wujūd*) mengenai *waḥdah* dan *kathrah* adalah pembahasan *wujūd rabīṭ*. Melalui prinsip ini, Allamah Ṭabāṭabā'ī berusaha untuk mendamaikan kaum peripatetik dan sufi. Peripatetik berasumsi bahwa wujud secara esensinya bersifat *tabayyun* (wujud satu dengan wujud lainnya terpisah, mandiri tanpa ada kesatuan). Kesatuan wujud hanya berada dalam mental. Sedangkan di realitas hanya ada keragaman. Sebaliknya, kaum sufi menganggap bahwa wujud hanyalah Tuhan. Mereka berpandangan bahwa wujud tidak bercampur dengan apa pun sehingga mereka menolak keberagaman. Adapun keberagaman hanya dimaknai sebagai manifestasi Tuhan.¹⁰ Sebagai filsuf sadrian, Ṭabāṭabā'ī memiliki

⁸ M. Taqi Misbah Yazdi, *The Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh M. Legenhausen dan `Azim Sarvdalir (Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, 1999), hal. 518.

⁹ Ṭabāṭabā'ī menyebutkan ragam burhan shiddiqīn, ia menyusun beberapa silogisme dalam merumuskannya. Lihat Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Nihāyah al-Hikmah*, jil. 2, (Qom: Muassasah al-Nashr al-Islami,), hal. 207-211.

¹⁰ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 217.

persamaan dengan pendahulunya Mullā Ṣadrā dalam memecahkan persoalan *waḥdah* dan *kathrah* melalui prinsip *Wujūd rābiṭ*.

Wujūd rābiṭ merupakan wujud yang keberadaannya bergantung pada wujud lain, yakni ia merupakan wujud penghubung (kopulatif) antara subjek dan predikat. Lawan dari pada wujud penghubung ini adalah wujud predikatif (*mahmūlī*), yakni mandiri (*mustaqil*).¹¹ Perbedaan di antara keduanya tidak bersifat spesifik. Dengan demikian, wujud penghubung dapat digambarkan secara independen dan terpisah dari wujud-wujud lainnya sebagaimana wujud-wujud mandiri itu sendiri, sehingga suatu konsep dapat diabstraksikan darinya secara langsung. Dengan kata lain, wujud yang sepenuhnya bergantung pada wujud lain di alam eksternal dapat diposisikan sebagai makna suatu kata di mental sehingga dapat digambarkan secara independen dan terpisah dari setiap konsep.¹² Berdasarkan pemaknaannya, *wujūd rābiṭ* diklasifikasikan menjadi dua, yakni pertama wujudnya merupakan realitas yang keberadaannya bukan sebagai tambahan bagi subjek dan predikat. Ia melakat pada subjek dan predikat secara dependen. Dalam konteks logika, ia merupakan lawan dari pada *wujūd mustaqil*. Kedua, ia merupakan efek atau akibat dalam relasinya dengan sebab.¹³

Wujud mandiri terbagi menjadi dua, yakni ada wujud dalam dirinya untuk dirinya (*wujūd fī nafsihi li nafsihi*), yaitu wujud yang menegaskan ketiadaan mahiyah pada dirinya sendiri. Ada wujud dalam dirinya untuk selain dirinya (*wujūd fī nafsihi li ghairihi*), yaitu wujud yang menegaskan ketiadaan kuitas (*māhiyyah*) dari dirinya sendiri dan dari wujud yang lain. Wujud dalam dirinya untuk dirinya sendiri terbagi juga menjadi dua, yakni wujud dengan dirinya sendiri (*al-wujūd bi dhātīhi*) dan wujud dengan wujud yang lain (*al-wujūd bi ghairihi*). Lawan dari pada wujud pada dirinya sendiri (*wujūd fī nafsihi*) ini adalah wujud dalam selain dirinya (*wujūd fī ghairihi*), yaitu wujud yang bergantung pada wujud yang lain, yakni wujudnya bukan wujud ketiga

¹¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, (Qom: Muassasah al-Ma'arif al-Islamiyah, 1418 H), hal. 49.

¹² Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, (Jawa Timur: Misykat, 2021), hal. 239.

¹³ Labib Muhsin, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi*, hal.220.

setelah wujud subjek dan predikat sehingga wujudnya merupakan penghubung bagi wujud lainnya.¹⁴

Wujud untuk selain dirinya (*wujūd li ghairihi*) tergolong dalam (*wujūd fi nafsihi* atau *mustaqil*, mandiri, wujud predikatif) sehingga ia memiliki kuiditas, artinya wujudnya dapat menghadirkan zat dan kuiditas sehingga ia dapat digambarkan secara terpisah mandiri di realitas eksternal. Inilah yang membedakan dengan wujud dalam selain dirinya (*wujūd fi ghairihi* atau *wujud ar-rabiṭ*, wujud penghubung atau kopulatif) karena wujud ini tidak memiliki kuiditas, artinya tidak dapat menghadirkan zat dan kuiditas. Wujud ini tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu karena tidak memiliki kuiditas. Dalam filsafat, sesuatu dapat dikatakan sebagai sesuatu apabila memiliki kuiditas.¹⁵

Dalam konteks mukjizat, hakikatnya di realitas eksternal merupakan wujud mandiri, tetapi dalam dirinya bukan untuk dirinya sendiri melainkan mewujud untuk yang lain (*wujūd fi nafsihi li ghairihi*). Ketika klaim kenabian para nabi dibuktikan dengan keberadaan mukjizat, maka berarti wujud mukjizat tersebut bukanlah wujud yang mewujud bagi dirinya sendiri di realitas eksternal. Wujud mukjizat bergantung pada eksistensi seorang nabi. Mukjizat mewujud tidak untuk dirinya sendiri melainkan mewujud untuk keberadaan yang lain yaitu nabi. Karena mukjizat ketika mewujud direalitas eksternal ia muncul bersamaan wujud dan kuiditasnya (*māhiyyah*). Namun, ketika wujud nabi dan wujud mukjizat diabstraksikan, maka kita dapat memisahkan wujud nabi dan wujud mukjizat secara mandiri dan terpisah di dalam mental.

Nabi dan mukjizat secara ontologis di realitas eksternal sama-sama wujud mandiri dalam dirinya sendiri (*wujūd fi nafsihi*) dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Artinya nabi identik dengan mukjizat dan mukjizat identik dengan nabi. Namun, ketika wujud nabi dan wujud mukjizat diabstraksikan, maka kita dapat memisahkan wujud nabi dan wujud mukjizat secara mandiri dan terpisah di dalam mental. Meskipun nabi sebagai manusia merupakan wujud mandiri dalam dirinya sendiri dan untuk dirinya sendiri (*wujūd fi nafsihi li nafsihi*)

¹⁴ Lihat di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 49-51.

¹⁵ Mohammad Adlany dan Budi Sulistyono, *Syarah bidayah al-Hikmah*, hal. 245.

karena menegaskan ketiadaan hanya untuk dirinya sendiri.¹⁶ Ketika dihubungkan dengan prinsip kausalitas wujud nabi dan mukjizat termasuk dalam kategori wujud yang hadir melalui wujud yang lain (*al-wujūd bi ghairihi*). Lawan dari wujud ini adalah wujud yang hadir dengan dirinya sendiri (*al-wujūd bi dhātihi*). Nabi dan Mukjizat sebagai “*wujūd bi ghairihi*” yang eksistensinya memerlukan sebab merupakan kategori wujud mungkin (*mumkīn al-wujūd*) karena kehadiran eksistensinya memerlukan sebab untuk mewujud. Sedangkan *wujūd bi dhātihi*, yaitu wujud mandiri mutlak, sebab dalam segala aspek wujud ini tidak memerlukan perantara wujud lain sehingga tidak memerlukan sebab untuk mengada. wujud ini merupakan wujud niscaya (*Wājib al-Wujūd*), yakni Tuhan.¹⁷

Hakikat dari pada mukjizat tidak termasuk ke dalam wujud berada dalam selain dirinya (*wujūd fī ghairihi* atau *wujūd rabiʿ*) karena wujud ini tidak memiliki zat dan *kuiditas* pada dirinya. Meskipun *wujūd fī ghairihi* dan *wujūd lī ghairihi* sama-sama bergantung kepada yang lain, tetapi kedua wujud ini memiliki perbedaan. Kebergantungan *wujūd fī ghairihi* merupakan kebergantungan yang kopulatif berada dalam subjek dan predikat, eksistensi dirinya tidak berada pada dirinya sendiri melainkan menempel pada yang lain, yaitu subjek dan predikat. Sedangkan wujud untuk selain dirinya menjadi predikat dan bergantung sepenuhnya pada eksistensi subjek. Wujud ini memberikan sifat pada subjek dan mengasikan kekurangan dan kelemahan dari subjeknya.¹⁸

Dalam konteks mukjizat, eksistensinya bergantung pada nabi. Wujud mukjizat termasuk dalam wujud mandiri karena menegaskan kekurangan dan kelemahan baik dari esensi mukjizat itu sendiri, maupun wujud nabi sebagai subjeknya. Mukjizat ketika mewujud di

¹⁶ Muhammad Husain Ṭabāṭabāʿī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 52.

¹⁷ Mohammad Adlany dan Budi Sulisty, *Syarah bidayah al-Hikmah*, hal. 248. Lihat juga di bab tentang sebab-akibat dalam *Niḥayah al-Hikmah*, jil2, hal. 10.

¹⁸ Muhammad Husain Ṭabāṭabāʿī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 51. Ṭabāṭabāʿī memberi contoh misalnya, ilmu yang termasuk wujud mandiri, memiliki kemandirian pada zat dan *kuiditasnya* dan tergolong ke dalam aksiden dengan kategori kualitas. Ilmu dari aspek ini adalah wujud yang menegaskan ketiadaan. Satu sisi lainnya ia merupakan keberadaan ilmu yang bergantung sepenuhnya pada jiwa dan hadir untuk jiwa, bukan untuk wujudnya sendiri. Suatu kesempurnaan bagi jiwa manusia menegaskan kebodohan dari jiwa yang berupa kekurangan dan kelemahan.

realitas eksternal memiliki kemandirian pada zat dan kuititasnya. Sebab keberadaan mukjizat bergantung pada keberadaan nabi dalam zatnya. Mukjizat sebagai pembuktian klaim kebenaran kenabian merupakan wujud niscaya bagi nabi, namun hakikatnya bukan merupakan wujud yang dapat berdiri sendiri. Mukjizat merupakan sifat esensial (*awāriḍ dhātiyyah*) yang melekat pada nabi. Dalam filsafat, Sifat-sifat esensial (*awāriḍ dhātiyyah*) ini merupakan sifat-sifat untuk menentukan subjek dan menjelaskan sifat yang melekat pada subjek tersebut tersebut.¹⁹ Tentunya subjek filsafat adalah persoalan wujud, yakni membahas mengenai maujud sebagaimana maujud itu sendiri.

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa realitas mukjizat itu ada yang bersifat materi dan bersifat imaterial. Hal ini menunjukkan bahwa mukjizat bersifat gradual. Sebagaimana prinsip ambigutas wujud bahwa wujud itu bertingkat-tingkat. Ketika bertingkat-tingkat maka level mukjizat tersebut bertingkat-tingkat bergantung pada intensitasnya, yakni kuat atau lemah, terdahulu atau terakhir. Mukjizat-mukjizat yang bersifat material lebih lemah wujudnya dibandingkan dengan mukjizat imaterial. Sebab mukjizat material dari sisi wujudnya terbatas oleh ruang, waktu yang hanya dapat disaksikan oleh orang-orang pada masanya, bahkan hanya ditempat tertntu saja. Sedangkan mukjizat imaterial berupa ilmu tidak terbatas oleh ruang dan waktu.

B. Justifikasi Logis Realitas Mukjizat dalam Pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī

Sebagaimana penjelasan di atas bahwa mukjizat merupakan peristiwa luar biasa yang terjadi di alam. Dalam memahami hukum alam, Allamah Ṭabāṭabā'ī dan Al-Ghazālī sebenarnya memiliki pandangan yang sama bahwa semua peristiwa yang terjadi di alam bersandar pada kehendak Tuhan. Ṭabāṭabā'ī berpendapat bahwa

¹⁹ M.T Misbah Yazdi, *The Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh M. Legenhausen dan `Azim Sarvdalir, hal. 68. Lihat juga di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 1.

hukum kausalitas juga merupakan kehendak Tuhan. Tuhanlah yang menciptakan hukum kausalitas tersebut, yaitu bahwa setiap sebab-sebab memiliki prinsip kausalitas. Karena Tuhan sendiri yang memberikan prinsip tersebut kepada sebab-sebab, namun sebab tersebut tidak mandiri dari Tuhan. Setiap mediator yang menjadi sebab peristiwa di alam dapat mewujudkan sesuatu dengan izin-Nya (*Idhn*) sehingga tanpa izin ini tidak akan ada sesuatu peristiwa apa pun yang mewujudkan.²⁰ Dengan demikian hukum kausalitas merupakan hubungan yang niscaya antara sebab dan akibat. Bahwa setiap akibat niscaya memiliki sebab dan setiap sebab meniscayakan akibat.

Sedangkan teolog Asy'ariyah seperti al-Ghazālī, ia menolak keniscayaan hukum kausalitas tersebut. Baginya alam tidak memiliki sistem hukumnya sendiri sehingga semua peristiwa yang terjadi di alam itu dikendalikan Tuhan secara langsung dan mutlak. Hukum alam bagi Al-Ghazālī bersifat temporer (dapat berubah sewaktu-waktu) sebab keteraturan alam hanya merupakan kebiasaan Tuhan (*'ādatullah*). Tuhan mempunyai hak sepenuhnya untuk menetapkan atau merubah hukum tersebut. Dengan demikian, Tuhan menjadi sebab langsung di alam dan sebab merupakan satu-satunya peristiwa di alam.

Al-Ghazālī memberi contoh apabila api merupakan sebab pelaku (*'illat fa'ilah*) yang membakar, maka Tuhan sebagai pelaku dalam setiap peristiwa terbantahkan dalam teologis sebab menegasikan kekuasaan Tuhan. Apabila api sebagai *fa'il* itu diterima maka, umat muslim akan sulit mempercayai kasus Nabi Ibrahim yang tidak terbakar oleh api. Sehingga ia menolak dengan alasan bahwa hal tersebut bertentangan dengan konsensus (*ijmal*) umat Islam. Alasan kedua, gagasan peristiwa alam setara dengan konsep kekuasaan Tuhan. Sedangkan hukum kausalitas yang ditawarkan para filsuf meniscayakan adanya sebab-sebab perantara (*intermediary causes*) selain Tuhan yang mengatur alam.

Baginya hubungan sebab dan akibat itu merupakan ketetapan Tuhan yang menjadikan sesuatu saling berdampingan sehingga sesuatu yang tidak memiliki kehendak bebas tidak termasuk ke dalam

²⁰ Lihat di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil.1 hal. 79.

hubungan yang temporal. Keberadaan sesuatu yang berdampingan tidak membuktikan hubungan sebab-akibat antara dua sesuatu. Misalnya ketika sebuah kapas terbakar, bukan dikarenakan apinya yang memiliki kehendak. Bahwa pelaku, khususnya Tuhan tidak melakukan sesuatu berdasarkan kemestian sebab-akibat. Dengan demikian, logis bagi Tuhan untuk melakukan suatu pembarakan dalam beberapa kasus, tetapi tidak dalam kasus yang lain.²¹ Apa yang membuktikan bahwa api sebagai pelaku? bukti satu satunya bahwa orang-orang mengamati pembakaran api, bukan karena ada mediasi lain.

Berbeda dengan al-Ghazālī para pemikir muktazilah seperti al-Nazzam, berpendapat bahwa setiap peristiwa yang terjadi di alam disandarkan langsung kepada pelaku skunder, bukan langsung kepada Tuhan. Dengan demikian bahwa konsep hukum kausalitas diantara kehendak sebagai sebab dan peristiwa sebagai akibat diandaikan dan suatu ukuran yang konsisten dapat tercapai.²² Dalam artian, bahwa manusia memiliki kehendak bebas di dunia, tanpa berhubungan dengan Tuhan. Namun, pada kasus mukjizat para teolog muktazilah tidak meniscayakan mukjizat sebagai pembuktian kebenaran klaim kenabian. Bagi mereka mukjizat hanya sebatas penegasan bagi kemuliaan jiwa para nabi bagi orang-orang yang mengetahui argumentasinya mereka mempertahankan kebenaran kenabian bukan melalui mukjizat melainkan dari ajaran, kehidupan, dan moralitasnya nabi.²³

Allamah Ṭabāṭabā'ī sebagai seorang filsuf muslim memiliki kesamaan dengan dengan Ibn Rushd yang menereima hukum kausalitas bagi setiap semua peristiwa yang terjadi di alam. Bagi mereka hukum kausalitas merupakan keniscayaan hubungan antara sebab dan akibat. Bagi Ibn Rushd bahwa setiap benda memiliki esensi dan sifat tertentu sehingga memiliki ciri-ciri khusus untuk menentukan jenis tindakannya dan membedakan satu benda dengan benda lainnya. Sebab apabila setiap benda tidak memiliki esensi dan sifat tertentu, maka benda

²¹ Basrir Hamdani, Tesis "A Critical Study of David Hume's Idea on Causality with Reference to Muhammad Taqi Misbah Yazdi's Thoughts", (Jakarta: ICAS Paramadina, 2009), hal. 83

²² Basrir Hamdani, Tesis "A Critical Study of David Hume's Idea on Causality with Reference to Muhammad Taqi Misbah Yazdi's Thoughts", hal. 79.

²³ Lihat BAB II, hal. 32

tersebut tidak akan memiliki definisi yang tepat sehingga akan mengakibatkan bahwa definisi sesuatu tersebut tereduksi. Ciri-ciri tersebut dipahami lewat akal, karena akal itulah yang mampu menangkap esensi dan memberikan definisi bagi suatu benda. Pandangan Ibn Rushd mengenai sebab-sebab terpengaruh oleh Aristoteles bahwa setiap peristiwa tidak mungkin tidak terjadi kecuali dengan sebab: material, formal, efisien dan final. Ia meyakini bahwa setiap peristiwa di alam memiliki hubungan sebab akibat yang pasti. Ia menolak bahwa hubungan sebab-akibat merupakan kebiasaan (*'ādatullah*), sebagaimana pandangan teolog *asy'ariyah*. Sebab semua peristiwa di alam dapat diketahui sebab-sebabnya setelah diketahui dan ditetapkan sehingga apabila hanya bersifat kebiasaan tidak ada sesuatu yang dapat diketahui secara pasti. Dengan demikian penolakan terhadap hukum kausalitas sama dengan penolakan terhadap ilmu pengetahuan (akal) yang dapat mengetahui secara pasti setiap esensi sesuatu.²⁴

Sedangkan menurut Ṭabāṭabā'ī bahwa setiap peristiwa yang terjadi di alam selalu memiliki prinsip dan aturan (*qanūn*) yang tidak bertentangan satu sama lain. Apabila bertentangan satu sama lain, maka akan terjadi gangguan dan kekacauan di alam ini. Bahwa semua obyek material dan efek material selalu didahului oleh sebuah sebab. Sebab itulah yang mewujudkan sebuah akibat. Peristiwa alami maupun tidak alami (luar biasa) selalu memiliki sebab.²⁵ Begitu juga dengan sebab pasti menemukan akibatnya.

Perbedaan antara Ibn Rushd dan Allamah Ṭabāṭabā'ī adalah Ibn Rushd berpandangan bahwa sebab itu hanya bersifat material yang dapat ditangkap oleh indra. Sedangkan Allamah Ṭabāṭabā'ī berpandangan di alam tidak hanya memiliki sebab material, namun ada sebab imaterial. Dalam hukum sebab imaterial, akibat dapat diwujudkan melalui sebab ini. Menurutnya dalam beberapa kasus sebab material terkadang gagal dalam mewujudkan akibat dan itu bukanlah sebab hakiki. Sebab hakiki, yaitu sebab yang tidak pernah gagal

²⁴ Ibn Rushd, *Lentera Dua Peradaban*. Diterjemahkan. Amrizal, (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2018), hal. 50-51

²⁵ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 78.

mewujudkan akibat yang diharapkan. Sebagaimana ragam penyakit dan sebab-sebabnya. Misalnya influenza, mula-mulanya disebabkan oleh masuk angin, pileks, selesma, dan kedinginan. namun, kemudian ditemukan bahwa penyebabnya adalah virus. Sama halnya peristiwa luar biasa.²⁶

Dalam filsafat Ṭabāṭabā'ī yang terpengaruh dari gagasan sebelumnya Mullā Sadrā, bahwa hukum kausalitas itu merupakan keniscayaan dalam realitas sehingga hukum kausalitas ini bersifat eksistensial (*wujudī*), di mana akibat muncul niscaya ada sebab dan sebaliknya di mana ada sebab niscaya memunculkan akibat. Prinsip ambiguitas wujud, menunjukkan bahwa wujud ini bergradasi sehingga wujud menjadi beragam. Keberagaman wujud merupakan akibat (*ma'lul*) dari wujud sebelumnya yang disebut dengan sebab (*'illat*). Dengan demikian, hubungan sebab-akibat ini dalam filsafat adalah hubungan yang niscaya, karena jika tidak niscaya maka tidak akan ada realitas yang bisa mewujudkan.

Teori (*wujudī*) inilah yang menjadi dasar ontologis filsafat Allamah Ṭabāṭabā'ī. Teori ini mengatasi dilema antara kekuasaan Tuhan dan hukum kausalitas. Hukum kausalitas tidak bertentangan dengan kekuasaan Tuhan. Sebab hukum kausalitas merupakan kehendak Tuhan. Keduanya bukan sesuatu yang terpisah, karena dalam prinsip hukum kausalitas, rangkaian sebab-akibat itu berujung pada Tuhan sebagai sebab yang tidak bergantung pada sebab lainnya. Maka dari itu, proses hukum kausalitas tidak hanya terjadi dalam alam materi saja, melainkan berhubungan dengan imateri.

Pada prinsip kausalitas, sebab mesti berakhir pada satu titik karena hubungan berantai antar sebab adalah mustahil (*tasalsul al-'ilal muhal*).²⁷ Untuk menghindari terjadinya tasalsul, wujud sebab mesti berakhir pada wujud yang tidak bergantung pada wujud lain, yaitu wujud mutlak (*Wājib al-Wujūd*). Sedangkan wujud yang bergantung pada wujud mutlak ini merupakan wujud mumkīn (*mumkīn al-wujūd*).

²⁶ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 78.

²⁷ Lihat BAB III, hal. 49.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa (*Wājib al-Wujūd*) adalah Tuhan yang dibuktikan melalui argumentasi burhan shiddiqin.

Dalam prinsip kausalitas, bahwa Tuhan tidak langsung mewujudkan sesuatu di alam, melainkan terwujud dari wujud-wujud yang merupakan pancaran dari-Nya. Sebagaimana kaidah *imkān al-ashraf*, bahwa *mumkīn al-wujud* yang lebih rendah disebabkan oleh *mumkīn al-wujud yang lebih tinggi*. Kaidah ini lanjutan dari pada kaidah Kaidah *al-wāhid la yashdhūru anhu illa al-wāhid* ini berarti “Dari Yang Satu tidak terpancar dari-Nya kecuali Satu”. Dalam tingkatan realitas sebagaimana prinsip ambiguitas wujud bahwa wujud itu bergradasi di mana *mumkīn al-wujud* yang lebih tinggi, lebih dulu terwujud dari pada *mumkīn al-wujud* yang lebih rendah. Jika *mumkīn al-wujud* yang lebih rendah itu sudah terwujud, maka niscaya ada *mumkīn al-wujud* yang lebih tinggi sebelumnya hingga pada kesimpulan kemestian ada wujud niscaya (*Wājib al-Wūjud*) yang tidak bersandar pada wujud yang lain.

Prinsip ini menjelaskan bahwa *Wajib al-Wujud* memancarkan entitas yang serupa dengan-Nya, sebab mesti ada kesesuaian (*sinkhiyah*) antara sebab dan akibat. Realitas materi tidak langsung tercipta dari *Wajib al-Wujud*, sebab realitas materi memiliki aspek ketersusunan, sedangkan *Wajib al-Wujud* tidak memiliki aspek ketersusunan. Maka dari itu, realitas yang lebih rendah termasuk materi, berasal dari perantara realitas yang lebih tinggi yang berasal dari *Wājib al-Wujūd*, bukan berasal dari *Wājib al-Wujūd* langsung. Melalui prinsip ini, Allamah Ṭabāṭabā’ī sejalan dengan pendahulunya Mullā Ṣadrā bahwa proses penciptaan yang dilakukan oleh Tuhan itu melalui proses sebab-akibat (kausalitas), sedangkan kemahakusaan Tuhan merupakan gambaran bahwa Tuhan mampu berkehendak apapun yang mungkin terjadi alam, bukan sesuatu hal yang mustahil. Dalam artian, sesuatu tidak tercipta langsung dari Tuhan, melainkan melalui perantara wujud-wujud yang terpancar dari-Nya. Sebab Tuhan merupakan realitas murni yang tidak memiliki aspek ketersusunan sehingga tidak bisa diketahui oleh akal. Dengan demikian, mukjizat sebagai wujud akibat tidak bertentangan dengan hukum kausalitas yang juga merupakan ciptaan Tuhan. Karena pada prinsip *sinkhiyah* ada

kesesuaian (*munasabah*) antara akibat dan sebab, di mana wujud akibat berkesesuaian dengan wujud sebabnya, yakni sama-sama wujud, namun bergadasi.

Tuhan sebagai realitas tunggal dan murni bermanifestasi secara gradual sehingga Allamah Ṭabāṭabā'ī membagi realitas realitas yang gradual itu dalam beberapa tingkatan, yakni imateri dan materi. Alam imateri terbagi menjadi dua, yakni akal imateri (*al-mujarrad al-'aqlī*) dan imajinal imateri (*al-mujarrad al-mithālī*), serta alam materi (*al-mādi*). Dalam tingkatan realitas, alam materi merupakan alam paling rendah dari pada alam imajinal dan akal. Akal imateri merupakan alam yang lebih luas dan sederhana sehingga lebih tinggi dibandingkan alam imajinal dan materi. Karena lebih tinggi, secara eksistensi alam inilah yang paling mendekati sumber pertama.²⁸ Singkatnya bahwa wujud semakin sempurna apabila aspek ketersusunan, kelemahan dan kuditasnya semakin sedikit. Sebaliknya, apabila wujud semakin banyak ketersusunan, kelemahan dan kuditasnya, maka semakin jauh dari kesempurnaan.

Kaitannya dengan mukjizat yang merupakan peristiwa luar biasa membuktikan bahwa ada otoritas metafisis terhadap alam fisis. Mukjizat tidak terjadi hanya berdasarkan sebab-sebab material, melainkan ada sebab-sebab imaterial yang mempengaruhi mukjizat. Karena alam imaterial ini merupakan realitas yang dahulu terwujud dan memiliki tingkat kekuatan lebih tinggi dibandingkan alam material. Dengan demikian, efek yang diwujudkan dalam mukjizat merupakan efek yang kuat dan tidak tertandingi. Efek atau akibat ini memiliki kesesuaian dengan sebabnya, yakni adanya pengaruh dari alam tertinggi yang merupakan pancaran dari-Nya dan alam ini berkesesuaian dengan *wajib al-wujud*.

Tuhan sebagai *Wājib al-Wujūd* merupakan zat yang sederhana (*baṣiṭ*) sehingga tidak ada unsur yang mencampuri-Nya kecuali dirin-Nya sendiri. Zat Tuhan yang sederhana karena tidak berkomposisi dengan unsur lain sehingga mustahil memunculkan keberagaman secara sekaligus dan horizontal. Dengan demikian, munculnya wujud

²⁸ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Niḥāyah al-Ḥikmah*, hal. 287, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 214.

pertama dari zat sederhana ini tidak mungkin lebih dari satu dan wujud pertama memunculkan wujud kedua dan seterusnya. Semakin jauh dari sumber wujud semakin banyak polarisasi dan menyebabkan keragaman dari segi kualitas maupun kuantitas.²⁹ Wujud pertama disebut merupakan akal (*'aql*). Dalam tataran realitas, akal imaterial merupakan sebab terwujudnya mukjizat. Alam Akal lebih luas dan lebih tinggi dari alam material, sedikitnya kelemahan dan ketersusunan membuat alam akal ini mendekati kesempurnaan karena dekat dengan sumber pertama, yakni Tuhan.

Menurut Allamah Ṭabāṭabā'ī, Tuhan memberikan izin (*idhn*) pada siapapun yang dikehendaki-Nya untuk mengolah, mempengaruhi dan mewujudkan sesuatu pada tingkatan tertentu. Siapapun yang mendapatkan izin tidak dapat melanggar batasan yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Semua sebab alami bergantung pada sebab hakiki, sebabnya adalah Tuhan. Izin ini bermakna apabila ada halangan pelaku untuk mewujudkan sesuatu, maka dengan izin inilah pelaku dapat ikut serta dalam mewujudkan sesuatu.³⁰ Izin ini muncul bersamaan dengan perintah Tuhan atau. Di mana perintah Tuhan digambarkan dengan kata "Jadilah" (*Kun*). Dalam perbuatan mukjizati, ada perintah otoritatif Tuhan di situ sehingga efek atau kondisi yang diinginkan konsisten terwujud. Sebagaimana ayat berikut :³¹

وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَمَادَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِأَلْحَقٍ
وَحَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ ۗ ۷۸

Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul sebelum engkau (Nabi Muhammad). Di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu. Tidak ada seorang rasul pun membawa suatu mukjizat, kecuali seizin Allah. Maka, apabila telah datang perintah Allah (hari Kiamat), diputuskanlah (segala peristiwa)

²⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2012). hal. 46.

³⁰ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil. 1, hal. 79.

³¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil. 1, hal. 79.

dengan adil. Ketika itu, rugilah para pelaku kebatilan. (Q.S al-Mu'min atau Ghāfir (40) : 78).³²

أَنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ ٨٢

Sesungguhnya ketetapan-Nya, jika Dia menghendaki sesuatu, Dia hanya berkata kepadanya, “Jadilah!” Maka, jadilah (sesuatu) itu. (Q.S Yasin (36): 82).³³

Perintah perwujudan (*khitāb takwīnī*) yang telah dijelaskan sebelumnya merupakan perintah Tuhan dalam mewujudkan akibat-akibat yang dikehendaki nabi. Namun, Tidak secara langsung Tuhan mewujudkan akibat ini melainkan melalui perantara wujud yang merupakan manifestasi diri-Nya. Mukjizat terwujud karena ada izin dan perintah Tuhan langsung untuk mewujudkannya di alam penciptaan. Tetapi bukan secara langsung Tuhan mewujudkan akibat tersebut, melainkan dalam rangkaian sebab-akibat, yakni melalui Akal. Kehendak para nabi merupakan kehendak yang tidak terlepas dari izin dan perintah Tuhan. Para Nabi berhendak bukan atas kehendak bebasnya, melainkan dengan batasan-batasan yang ditetapkan Tuhan sehingga mereka tidak melanggar ketetapan-ketetapannya.

Perintah Tuhan tersebut merupakan akal yang disebut “Dunia Perintah” (*‘Ālam al-Amr*), di mana akal itu berkembang hanya dengan perintah Tuhan. Meskipun sebenarnya tingkat wujud-wujud lainnya termasuk dalam perintah jadilah ini, namun perintah ini merupakan tujuan dalam dirinya yang berbeda dengan tingkat lainnya seperti dua tingkat setelahnya, yakni “Dunia Qadha” yang merupakan keputusan abadi Tuhan dan “Dunia Qadar” merupakan entitas-entitas yang telah ditentukan seperti tingkat langit dan jiwa langit. Wujud dua alam ini bukanlah tujuan pada dirinya, melainkan wujud yang mesti patuh dan melaksanakan perintah-perintah Tuhan lainnya, seperti menjalankan revolusi dan mengarahkan kehidupan sehari-hari pada dunia yang dibawahnya. Dunia ini mematuhi perintah Tuhan dengan sempurna

³² Qur'an Kemenag Online: <https://quran.kemenag.go.id/surah/40/79>, diakses pada 17 Januari 2023.

³³ Qur'an Kemenag Online: <https://quran.kemenag.go.id/surah/36/82>, diakses pada 17 Januari 2023.

tanpa ada ketidakpatuhan. Setelah ini barulah Alam Materi, dimana ada perintah dan larangan ditetapkan bagi manusia disamping perintah jadilah itu melalui perantara jiwa-jiwa langit dan para Nabi.³⁴

Dalam peristiwa mukjizat objek-objek material yang menjadi sebab material patuh terhadap perintah ini sehingga apa yang disebut perintah perwujudan (*khitāb takwīnī*) merupakan perintah yang membuat alam dan semua objek material patuh kepadanya. Dengan demikian pada peristiwa mukjizat sebab perintah Tuhan inilah yang menggantikan sebab umum biasa yang manusia ketahui. Ini merupakan proses ontologis penciptaan, yang di mana semua wujud merupakan manifestasi dari “Nafas yang Maha Kasih” (*Nafas Ar-Rahman*), yakni istilah dan teori yang digunakan Ibn Arabi untuk menjelaskan proses emanasi (*tajalli*). Di mana proses ini tidak hanya bergerak turun (*tanazzul*) dari Tuhan tetapi juga naik (*shu‘ud*) oleh nabi. Proses ini naik ini dikarenakan ada gerak substantif dari alam material menuju alam imaterial.³⁵ Kembali lagi pada kaidah *imkān al-ashrāf*, di mana *Wājib al-Wujūd* menciptakan sesuatu dengan gerak menurun dimulai dari entitas yang serupa dengan-Nya menuju alam materi secara gradual. Dari *mumkīn al-wujūd* yang serupa dengan-Nya menuju *mumkīn al-wujūd* yang intensitasnya rendah.

Dengan demikian, perintah Tuhan ini menjadi sebab terjadinya mukjizat para nabi. Karena dalam “Dunia Perintah” ini memiliki tujuan tertentu Tuhan bagi seluruh ciptaannya. Izin nabi merupakan adab dimana efek-efek yang dikeluarkannya tidak akan melebihi batas-batas tujuan Tuhan, yakni mengembalikan tujuannya kepada tujuan ilahiah. Sedangkan Izin yang Tuhan berikan kepada nabi karena nabi merupakan wakil Tuhan untuk menyelamatkan dan mengembalikan dunia material kepada penciptanya agar tidak terjadi kerusakan. Inilah yang menjadi salah pembahasan dalam Filsafat Kenabian yang secara rinci tidak dibahas dalam penelitian ini.

Namun, Allamah Ṭabāṭabā’ī tidak menisbatkan pelaku mukjizat itu langsung dan sepenuhnya pada kehendak Tuhan, melainkan jiwa

³⁴ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, diterjemahkan. Munir A Muin, (Bandung: Pustaka, 2000), hal 249.

³⁵ Lihat di BAB III, hal 56, Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, 250.

para nabi juga memiliki pengaruh dalam memujukannya. Dalam tataran eksistensi, jiwa ini merupakan penghubung antara alam materi dan imateri. Menurutnnya, Nabi memiliki tingkatan persepsi yang di atas manusia pada umumnya, di mana ia terhubung langsung dengan alam yang lebih tinggi itu. Kinerja persepsi ini berkaitan dengan kinerja pengetahuan yang ada pada jiwa. Di sinilah kaitannya antara ontologi dan epistemologi. Dalam pemikiran Ṭabāṭabā'ī teori pengetahuan tidak bisa dipisahkan tentang pandangannya mengenai realitas. Sebab prinsip pengetahuan merupakan bentuk pengalaman “modus eksistensi” (*al-'ilm nahw min al-wujūd*)³⁶, yakni tingkatan-tingkatan persepsi memiliki kesesuaian dengan tingkatan keberadaan objek yang dipersepsinya. Persepsi merupakan aksi jiwa dan objek yang dipersepsi merupakan kualitas jiwa.

Dalam peristiwa mukjizat, persepsi para Nabi identik dengan akal aktif (*'aqal fa'āl*). Sebab jiwa Nabi telah mencapai aktualisasinya, yakni tidak terikat dengan alam materi. Jiwa nabi meskipun masih terikat dengan raga, namun mengimateri dan dapat tersambung dengan Akal Aktif (*'aqal fa'āl*). Keterhubungan intes inilah yang memungkinkan jiwa nabi memperoleh pengetahuan-pengetahuan tanpa usaha (*mustafād*). Para Nabi telah mencapai tingkatan akal perolehan (*'aql mustafād*), di mana realitas alam disadari dalam dirinya dan Nabi menjadi tiruan dari alam yang dapat dipahami. Dengan demikian objek persepsi (*ṣūrah ilmiyyah*) para Nabi merupakan entitas imaterial, yakni Akal Aktif. Bagi Allamah Ṭabāṭabā'ī, bahwa sumber limpahan (*mufīd*) setiap forma aktual adalah substansi akal imaterial.³⁷

³⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal, 311.

³⁷Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal 180-181, “ akal imaterial semua forma universal dapat dipahami. Karena forma-forma pengetahuan itu pada dasarnya bukan bersifat material. Berdasarkan unversalitasnya forma-forma ini mampu menyesuaikan diri dengan banyak objek. Sedangkan segala sesuatu yang menjadi citra materi adalah individu-individu yang tidak bisa diterapkan pada setiap objek. Sehingga forma-forma yang dapat dipahami adalah imaterial dan diciptakan oleh pelaku yang merupakan sumber imaterial. Karena entitas material secara eksistensial itu lemah dan tidak mampu menghasilkan eksistensi yang lebih kuat. Selain itu pelaku-pelaku materi dibatasi oleh fisik tertentu, sedangkan entitas imaterial tidak dibatasi oleh fisik”. Lihat juga di, *Nihāyah al-Ḥikmah*, jil.2, hal.174-176

Pada tahap persepsi akal, objek yang dipersepsi memiliki kesatuan dengan subjek yang dipersepsinya (*ittihād 'ālim wa ma'lūm*). Alam Akal sebagai substansi merupakan entitas yang secara dzatnya terpisah dari materi dan sebagai fakultas, akal memiliki daya untuk mempersepsi makna-makna universal. Melalui gerakan transubstansial, jiwa Nabi menyempurna dari wujud yang lebih rendah, yakni alam materi kepada wujud yang lebih tinggi, yakni alam akal. Sehingga aktualisasi jiwa para nabi ini telah mencapai kesempurnaan wujud. Dalam artian bahwa jiwa nabi yang telah berada pada tingkatan tinggi mampu mempengaruhi tingkatan wujud yang lebih rendah di alam materi. Sebagaimana pada kaidah *imkān al-ashrāf*, bahwa alam yang lebih tinggi mempengaruhi dan menjadi penyebab kemunculan alam yang lebih rendah. Dengan demikian produk dari pada efek yang dimunculkan mukjizat merupakan realitas yang nyata dan benar-benar terjadi, bukan merupakan produk imajinatif untuk mempengaruhi persepsi orang yang melihatnya, seperti sihir.

Pada tahapan Akal Aktif juga seorang nabi menerima wahyu. Tetapi bukan berarti bahwa pikiran nabi ini yang menciptakannya, yakni sebatas kebenaran simbolik atau imajinatif. Melainkan, nabi “memahami” atau “menjadi” kebenaran tersebut sebagai kebenaran aktualnya. Meskipun seorang nabi memiliki tekanan psikologis dari dalam dan tidak disadari. Namun, akal nabi identik dengan Akal Aktif baik pada tingkat aktual maupun imajinasinya. Ini karena filsuf sadrian terpengaruh dengan gagasan Suhrawardi terlebih lagi Ibn Arabi mengenai dunia simbol-simbol atau imajinasi objektif-ontologis atau Malaikat yang lebih rendah. Di sinilah perbedaan antara nabi dan wali. Nabi diidentifikasi dari aspek spiritual (aktual) internal dan eksternal (istilah-istilah kesan, gambar suara yang bisa dilihat dan sebagainya) terhubung dengan alam Akal Aktif (Malaikat), maka dari itu nabi mampu mengidentifikasi sumber wahyu. Sedangkan seorang wali dibatasi hanya pada aspek internal, karenanya tidak dapat mengidentifikasi sumber pengetahuan yang bukan merupakan wahyu, melainkan ilham.³⁸

³⁸ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 323.

Sebagaimana mukjizat Nabi Ibrahim yang merupakan bentuk dari “Perintah Perwujudan” Tuhan terhadap objek-objek material sehingga pada kasus dibakarnya Nabi Ibrahim tersebut api menjadi dingin dan tidak membakar Nabi Ibrahim. Hal itu terjadi karena persepsi Nabi Ibrahim mencapai pengetahuan universal tanpa perolehan dari entitas imaterial. Menurut Ibnu Arabi, ini terjadi karena Nabi Ibrahim mencapai tingkatan di mana ia disebut Intim (*Khalīl*) dengan Tuhan, di mana sebelumnya ia telah mencakup (*takhallala*) dan menembus semua Sifat Esensi Ilahi. Menurutnya, perintah “Jadilah!” berasal dari-Nya untuk manusia dan dari manusia untuk apa yang manusia atau Tuhan lakukan. Meskipun manusia disebut sebagai seseorang yang diperintah, tetapi Tuhan memerintahkan manusia hanya bagaimana realitas batin esensial manusia memohon kepada Tuhan.³⁹

Selain mukjizat, para wali Tuhan juga mampu mengeluarkan efek-efek serupa dengan mukjizat, seperti karamah. Karena sebenarnya pikiran setiap manusia mampu mencapai tingkat Akal Aktif ini melalui gerak transubstansial (*harakah al-jawhariyyah*) yang berakhir dengan bersatunya akal manusia dan akal transenden sehingga manusia mendapatkan wujud barunya, yakni akal muri dan tunggal.⁴⁰ Karena jiwa manusia hakikatnya merupakan substansi imaterial, meskipun pada awal perkembangan bersama raga materi, namun pada proses aktualisasinya jiwa mengimateri. Ketika manusia mencapai imaterialitasnya dan tidak terikat materi, manusia dapat memahami sesuatu yang dapat diketahui melalui akal yang diperoleh dalam tindakan (*‘aql mustafād bi al-fi‘il*).⁴¹

Jiwa merupakan realitas tunggal dengan keberagaman fakultasnya dan dayanya yang bertingkat-tingkat. Jiwa yang kemunculan awalnya bersama raga, kemudian menjadi jiwa tumbuhan pada fakultas nabati (*nafs al-nabātiyyah*), menjadi hewani pada fakultas hewani (*nafs al-hayawāniyyah*) dan menjadi jiwa manusia pada fakultas rasional (*nafs al-insāniyyah* atau *al-nāṭiqah*). Melalui gerak

³⁹ Ibn ‘Arabī, *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, diterjemahkan. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti, ((Jakarta: Penerbit Diadit Medi, 2014), hal. 127.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 310.

⁴¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal 189.

transubstansil jiwa manusia mencapai tingkat kesempurnaannya pada fakultas akal. Sebab fakultas inilah yang memiliki hubungan dengan realitas yang lebih tinggi. Dalam tingkatan wujud jiwa rasional merupakan tingkatan yang lebih tinggi dibandingkan jiwa lainnya.

Uraian di atas untuk mempermudah menganalisis ragam sebab sebab-sebabnya. Empat macam sebab Ṭabāṭabā'ī ini sama dengan macam sebab Aristotelian, yakni sebab material, sebab formal, sebab efisien dan sebab final atau tujuan. Dari empat sebab ini, sebab efisien dan final dikategorikan kedalam sebab eksternal, sedangkan sebab material dan formal dikategorikan sebagai sebab internal. Selain itu, setiap sebab eksternal (termasuk sebab efisien) dari sisi langsung atau tidak langsung hubungannya dengan akibat dibagi ke dalam dua jenis yaitu: sebab dekat (*'illat qārib*) jika langsung terhubung kepada akibatnya dan sebab jauh (*'illat bā'id*) jika terhubung melalui sebab perantara.⁴²

Dalam peristiwa mukjizat, bahwa sebab sempurna (*'illat tāmmah*) tidak biasa dan tidak diketahui menggantikan sebab lengkap biasa dan diketahui. Pelaku menjadi sebab sempurna dalam terjadinya suatu peristiwa.⁴³ Artinya, sebab material yang umum diketahui manusia itu digantikan oleh sebab imaterial yang tidak semua manusia dapat mengetahui melalui daya persepsinya sehingga objek-objek material secara langsung tidak bisa mewujudkannya. Tetapi bukan berarti adanya ketidakteraturan di alam, karena pada kondisi ini sebab material bergerak sangat cepat. Sedangkan objek-objek materi bergerak lambat untuk mencapai tujuan dalam kondisi khusus, waktu dan ruang tertentu, langkah demi langkah, dan dalam serangkaian perubahan yang panjang. Sedangkan pada mukjizat efek yang terjadi tanpa jeda ruang dan waktu, karena ada izin Tuhan itu.⁴⁴ Tidak adanya sebab-sebab material bukan berarti lemahnya syarat-syarat bagi terwujudnya sesuatu, tetapi justru lebih kuat dan lebih sempurna karena entitas material secara gradual

⁴² Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa : Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Pustaka Sopia, 2018), hal.140.

⁴³ Basrir Hamdani, Tesis "A Critical Study of David Hume's Idea on Causality with Reference to Muhammad Taqi Misbah Yazdi's Thoughts", 142.

⁴⁴ Lihat di BAB II, hal 36, Lihat di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan fī Tafṣīr al-Qur'ān*, hal. 75.

dekat dengan sumber pertama, yaitu Tuhan. Mukjizat yang benar-benar terjadi tidak melanggar tatan alam, justru objek-objek material ini patuh da perintah-perintah yang berada dibawah “Dunia Perintah” Tuhan. Dengan demikian, sebab imaterial dalam peristiwa mukjizat bukanlah hanya entitas yang gaib, melainkan bersifat ilahiah yang menjadi unsur terwujudnya mukjizat. Sebab inilah yang nanti membedakan mukjizat dengan peristiwa luar biasa lainnya. Tuhan merupakan sebab yang melebihi sebab-sebab material bahkan malampau sumber gaib lainnya.

Dari sisi kebergantungan alam semesta, sebagai *mumkīn al-wujūd* ia bergantung secara hakiki kepada *Wājib-al-Wujūd*. Karena pada prinsip ambigutas wujud, secara gradual wujud-wujud *mumkīn* tidak bisa dipisahkan dari sumber wujud, yakni *Wājib al-Wujūd*. Karena *mumkīn al-Wujud* ini memiliki kesatuan (*waḥdah*) dalam wujud, bukan wujud-wujud yang mandiri secara total, meskipun beragam (*kathrah*), perbedaan hanya pada intensitasnya saja. Tuhan merupakan sebab hakiki (*‘illat ḥaqīqīyah*) dalam terwujudnya mukjizat. Sedangkan alam dan manusia merupakan sebab persiapan (*‘illat mu’iddāt*). Sebagaimana yang telah disebutkan pada bab tiga, sebab hakiki merupakan sebab yang dimana akibat bergantung secara hakiki pada sebab tersebut sehingga akibat tidak bisa dipisahkan darinya. Sedangkan sebab persiapan merupakan sebab yang mempersiapkan terwujudnya sebuah akibat, namun wujud akibat bisa dipisahkan darinya. Status sebab persiapan memberikan kesiapan pada materi untuk menerima apapun yang diberikan sebab efisien.

Dari sisi internalnya (*dākhiliyyah*), mukjizat tentu berhubungan dengan objek-objek material sebagai syarat sebab materi dan formal. Di mana ada objek-objek material yang bergerak dan bentuk-bentuk tertentu yang terwujud. Karena mukjizat memiliki realitas nyata di alam materi, bukan sebatas citra imajinatif. Meskipun memang Allamah Ṭabāṭabā’ī tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana hakikat rantai sebab-sebab alami dalam peristiwa mukjizat ini. Sedangkan dari sisi eksternalnya (*khārijīyah*), mukjizat memiliki sebab pelaku atau efisien (*‘illat fa’ilah*) dan tujuan (*‘illat ghāīyyah*). Dari sisi pelaku, nabi merupakan pelaku yang memiliki ikhtiar untuk mewujudkan mukjizat. Sebab mukjizat ditunjukkan kepada orang-orang yang tidak percaya

klaim kenabian, yakni bahwa Nabi merupakan orang yang benar benar diutus oleh Tuhan untuk menyampaikan risalah pada manusia. Dengan ikhtiar itu nabi mendapatkan izin Tuhan.

Menurut Allamah Ṭabāṭabā'ī, jiwa tergolong dalam efisiensi *bit tajalli*. Karena perbuatan atau aktivitas jiwa berdasarkan pengetahuan rinci sebelumnya terhadap perbuatan itu. Pengetahuan jiwa secara esensial sama dengan ilmu global ia terhadap substansinya. Jiwa abstraktif manusia yang merupakan format akhir dirinya meskipun cukup sederhana, namun menjadi awal dari kesempurnaan dan efek atau akibat dalam substansinya hal itu ada. Dari sisi lain, ilmu huduri dia terhadap substansi dirinya merupakan ilmu rinci terhadap seluruh kesempurnaan tersebut, meskipun antara satu dengan yang lain tidak ada perbedaan.⁴⁵

Namun, dilihat dari sisi hubungan Tuhan dan Nabi di alam, Tuhan merupakan sebab tertinggi (*'illat al-‘āliyah*), sebab pertama (*'illat al-ūla*). Sedangkan Nabi hanya merupakan sebab skunder (*'illat mu'iddāt*), di mana nabi tidak bisa melampaui batas-batas yang ditentukan Tuhan sebagai sebab paling tinggi. Sebab pelaku ini dari sisi langsung atau tidak langsungnya dalam mewujudkan akibat, Tuhan menjadi sebab jauh dalam peristiwa mukjizat ini. Karena ada perantara nabi dan wujud-wujud dibawah yang dipancarkannya. Maka dari itulah Tuhan tidak secara langsung dan mutlak mewujudkan akibat. Sedangkan pelaku dekat yang secara langsung mewujudkan akibat tersebut adalah entitas imaterial, yaitu Akal Aktif (*'aql fa'āl*) tadi yang terhubung dengan akal perolehan Nabi.

Dalam menanggapi perbuatan Tuhan, para pemikir berbeda satu-sama lain. Menurut kaum peripatetik (*masaiyyun*) bahwa perbuatan Tuhan dalam penciptaan segala sesuatu adalah perbuatan (*bil 'inayah*), yakni perbuatannya yang memiliki kehendak, dan pengetahuan terhadap perbuatannya bukanlah merupakan esensinya, tetapi gambar ilmiahlah (*ṣurah 'ilmiyah*) yang merupakan sumber munculnya perbuatan-perbuatannya tanpa ada motif tertentu yang bersifat substansial (*dhati*). Sedangkan menurut kaum Iluminasi (*isyraqiyyun*)

⁴⁵ Allamah Ṭabāṭabā'ī sendiri menyebutkan macam-macam efisiensi, Lihat di Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, hal. 117.

perbuatan Tuhan mengenai sesuatu adalah perbuatan *bil riḍa*, yakni perbuatan yang memiliki kehendak dan semua pengetahuan rinci terhadap perbuatannya merupakan perbuatan itu sendiri (esensinya), dan sebelumnya ia hanya memiliki pengetahuan global yang bersifat substansial terhadap perbuatannya. Bagi sebagian teolog, bahwa efisiensi Tuhan merupakan efisiensi *bil qasdi*. Bagi mereka Tuhan memiliki tujuan yang bersifat tidak esensial (non-dzati).⁴⁶

Tuhan melakukan perbuatannya berdasarkan ilmunya dan pekerjaannya berdasarkan kehendaknya, serta perbuatan Tuhan memiliki motif yang bukan untuk dzat-Nya sehingga apabila tidak ada motif tertentu yang muncul pada diri-Nya, maka tidak akan melakukan perbuatan tersebut. Sedangkan menurut Allamah Ṭabaṭaba'ī bahwa perbuatan Tuhan dalam penciptaan bersifat (*bit tajalli*), yakni perbuatannya dilakukan berdasarkan pengetahuan rinci sebelum perbuatan tersebut. Dimana pengetahuan rinci tersebut secara esensi sama dengan ilmu global terhadap substansi perbuatannya. Sebab Ilmu Tuhan selain bersifat rinci juga bersifat global dan sederhana. Bahwa efisiensi Tuhan pada dzat diri-Nya memiliki pengetahuan yang global (ijmali) dan sederhana terhadap segala sesuatu, yang esensinya sama dengan penyingkapan secara rinci.⁴⁷

Dalam rangkaian sebab ada juga sebab final yang merupakan tujuan akhir dan yang apabila pengetahuan pelaku ini efektif dalam tindakannya, maka tujuan akhir merupakan tujuan pelaku dalam tindakannya. Sebenarnya secara konseptual, tujuan lebih dahulu dari pada tindakannya, namun dari sisi terwujudnya ia muncul secara eksternal bersama tindakan. Sebab final ini merupakan kesempurnaan dalam tindakan dan mesti berakhir pada kesempurnaan tertinggi untuk membuat setiap wujud kontingen menemukan tujuan yang dicarinya. Sebab jika tidak, maka akan banyak terjadi pelanggaran sebagaimana kasus yang terjadi pada alam materi dan itu merupakan suatu bentuk kejahatan.⁴⁸ Dalam peristiwa mukjizat, tujuan itu untuk melemahkan, menantang orang-orang meminta membuktikan kenabiannya ataupun

⁴⁶ Muhammad Husain Ṭabaṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, 117.

⁴⁷ Muhammad Husain Ṭabaṭabā'ī, *Nihāyah al-Hikmah*, jil.2, hal 40.

⁴⁸ Muhammad Husain Ṭabaṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 119

melemahkan orang-orang yang menggunakan peristiwa-peristiwa luar biasa lainnya untuk kepentingan dan keinginan dirinya. Singkatnya tujuan ini tentunya adalah tujuan ilahiah agar manusia menemukan kebaikan-kebaikannya yang dibahas dalam falsafah kenabian.

Di sinilah yang membedakan al-Ghazālī dan Allamah Ṭabāṭabā'ī. al-Ghazālī menolak hukum kausalitas dan menisbatkan pelaku paling efektif mukjizat langsung kepada kehendak mutlak Tuhan sehingga Tuhan merupakan sebab terdekat dan satu-satunya dalam peristiwa mukjizat ini. Sedangkan bagi Allamah Ṭabāṭabā'ī Tuhan bukanlah sebab satu-satunya, jiwa nabi merupakan sebab terjadinya juga mukjizat melalui entitas material, yakni Akal Aktif. Namun, Tuhan tetap berperan dalam mewujudkannya sebagai sebab pertama dan tertinggi untuk mencapai kesempurnaan suatu wujud. Karena hukum kausalitas ini tidak mandiri dari Tuhan, secara gradual bergantung hakiki pada sumber sebab.

Pada sebab-sebab ini juga yang membedakan Allamah Ṭabāṭabā'ī dengan Ibn Rushd. Meskipun Ibn Rushd menerima hukum kausalitas, namun ia membatasi sebab-sebab hanya pada sebab material yang dapat terindra. Di sisi lain juga ia juga sama seperti pandangan para teolog bahwa mukjizat bukan ranah manusia, ia berada dalam ranah Tuhan hanya layak untuk diimani. Sedangkan Allamah Ṭabāṭabā'ī menerima sebab lain selain material, yakni sebab imaterial.

Nabi sebagai pelaku mukjizati tidak memiliki motif apa pun selain kemurnian dan kemuliaan kehendaknya. Semua yang dilakukan berdasarkan izin Tuhan. Meskipun mereka memiliki daya kehendak yang sangat efektif dan kuat. Namun, kehendak para nabi adalah kehendak yang bersifat ilahiah, yang kondisinya dan metodenya pun tidak terbatas. Inilah yang membedakan mukjizat dengan peristiwa luar biasa lainnya, seperti sihir, *al-kinānah* (ramalan), sulap (*asy-sya'badzah*) dan lain-lain. Di mana kehendaknya terbatas baik dari sisi imajinasi maupun realitasnya. Bahkan berbeda pula dengan peristiwa luar biasa seperti bentuk jawaban dari doa yang dilakukan oleh orang-orang mulia selain nabi. Perbedaannya terletak pada tujuannya. Jika peristiwa luar biasa tersebut diwujudkan sebagai sebuah tantangan dan membenarkan klaim kenabian, maka ini disebut mukjizat. Namun,

apabila diwujudkan bukan sebagai sebuah tantangan dan klaim kenabian, maka itu disebut produk dari sebuah doa. Dengan demikian, kekuatan kehendak pelaku juga beragam, tergantung pada kuat atau lemahnya wujud yang menghendaknya. Hal inilah yang menyebabkan tiada pula peristiwa luar biasa lainnya, seperti sihir yang dilemahkan oleh mukjizat.⁴⁹

Allamah Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa mukjizat memang bersumber dari sebab yang supranatural atau ghaib. Namun, tidak bergantung pada tidak diketahuinya sebab, baik sebab materi atau imateri ataupun ada dorongan ghaib. Melainkan mukjizat dikatakan mukjizat karena bersumber dari sebab yang tidak dapat terkalahkan.⁵⁰

C. Relasi Mukjizat dan Kenabian

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa mukjizat itu niscaya bagi nabi yang hakikat realitasnya keberadaannya bergantung pada nabi (*wujūd fi nafsihi li ghairihi*) dan merupakan *'awaridh dhāti* bagi nabi. Sementara nabi merupakan wujud yang eksistensinya tidak melekat pada wujud lain (*wujūd fi nafsihi li nafsihi*). Sehingga nabi identik dengan mukjizat dan mukjizat identik dengan nabi. Sebab Ketika nabi membawa hujah bahwa mereka benar-benar manusia yang ditutus oleh Tuhan, Maka wajib didukung dengan mukjizat.⁵¹ Artinya mukjizat ini esensi yang melekat bagi nabi untuk menunjukkan bahwa ada perbedaan antara efek tindakan yang dibawa oleh nabi dengan efek yang dibawa oleh manusia biasa sehingga membuktikan bahwa efek peristiwa yang dibawa nabi berbeda dengan peristiwa alamiah biasa. Meskipun hanya beberapa nabi yang diceritakan memiliki mukjizat dalam ayat-ayat tentang mukjizat, namun mukjizat merupakan sifat yang esensial bagi nabi. Selain pembuktian kebenaran klaim kenabian, ada unsur lain yang mesti dilihat, yakni berupa tantangan yang terjadi pada zaman nabi-nabi itu ada.

Oleh karena mukjizat merupakan klaim kebenaran kenabian, maka sebab-sebab material mukjizat itu akan sulit dibuktikan, karena

⁴⁹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Tafsir al-Mizan*, jil. 2, hal 49.

⁵⁰ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil 1, hal.83

⁵¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Tafsir al-Mizan*, jil. 3, hal.262

secara gradual penyebabnya adalah merupakan entitas imaterial. Mukjizat mustahil terjadi oleh sebab material alami sebagaimana yang dipahami oleh kaum saintis. Baginya apabila mukjizat terjadi oleh sebab material alami, maka tidak akan ada perbedaan antara mukjizat dengan peristiwa-peristiwa alamiah. Hal ini akan mengasumsikan bahwa peristiwa luar biasa itu akan menjadi mukjizat bagi sebagian orang yang tidak mengetahui penyebabnya dan bukan mukjizat bagi sebagian orang yang mengetahui penyebabnya. Apabila riset ilmiah menemukan sebab-sebab material alami dalam peristiwa mukjizat, maka mukjizat sama sekali tidak ada dan pembuktian kebenaran klaim kenabian juga tidak ada. Hal ini berimplikasi pada asumsi “bahwa mukjizat bukanlah merupakan hujah, kecuali bagi orang-orang yang tidak mengetahui sebab-sebab material alaminya sehingga mukjizat tidak bisa digunakan sebagai bukti klaim kebenaran kenabian”.⁵² Dengan demikian, rantai sebab-sebab alaminya tidak bisa diketahui sebagaimana penjelasan sebelumnya. Apabila ditemukan rantai sebab-sebabnya, maka mukjizat tidaklah ada dan doktrin kenabian tidak bisa diterima.

Mukjizat bagi nabi merupakan urgensi untuk kebenaran klaim kenabian. Oleh sebab itu, klaim kenabian tanpa mukjizat tidak bisa diterima dan peristiwa luar biasa tanpa klaim kenabian tidak juga bisa diterima. Mukjizat adalah hujah bahwa nabi merupakan manusia sempurna yang benar-benar diutus oleh Tuhan dan memiliki tingkatan persepsi lebih unggul dibanding manusia pada umumnya. Mukjizat bukan merupakan pembuktian atas kebenaran ajaran agama sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya sehingga apabila pada masa kontemporer ini ada sebagian orang yang mengaku sebagai nabi, maka pembuktian mukjizat menjadi urgen sebagai klaim kebenarannya.

Realitas mukjizat yang gradual, yakni mukjizat material dan imaterial yang telah dijelaskan sebelumnya menunjukkan bahwa ada perbedaan dalam level tugas nabi sesuai dengan zaman dan umat yang gradasional. Al-Qur’an yang berisikan ilmu merupakan mukjizat imaterial sekaligus wahyu Nabi Muhammad Saw. yang juga penutup mukjizat dan kenabian. Meskipun, menurut Allamah Ṭabāṭabā’ī diantara nabi-nabi ada nabi yang diberi ketabahan hati (*ulul-‘azm*), yakni Nuh, Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad. Kelima nabi ini

⁵²Muhammad Husain Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, hal.82

diberikan hukum dan kitab-kitab. Kitab-kitab ini merupakan wahyu bagi kenabian. Kenabian bergantung pada wahyu.⁵³

Namun karena kadar tantangan pada al-Qur'an merupakan tantangan yang abadi dan universal bahkan seluruh peristiwa mukjizati para nabi terdahulu ada pada ayat-ayat dalam al-Qur'an, maka tugas nabi terakhir merupakan tugas yang berkelanjutan hingga akhir zaman bahkan bagi seluruh mahluk. Hal tersebut menunjukkan bahwa nabi yang menerima tugas ini betul-betul manusia Sempurna. Karena manusia sempurna ini menjalankan struktur ontologis realitas. Di mana Nabi Muhammad Saw. menyatukan diri dengan tiga alam yang telah disebutkan sebelumnya, yakni Alam Akal (*'Ālam 'Aql*), Alam Pembatasan (*'Ālam Qadar*), dan Alam Material (*'Ālam Khalq*). Dengan gerak transubstansial jiwa nabi dari Alam materi menuju Alam Akal.⁵⁴

Nabi Muhammad Saw. menerima pengetahuan akal tif ilahi yang tidak berubah dengan terhubungnya akal nabi dengan Alam Akal yang merupakan Alam Keputusan Abadi Tuhan (*Qada*). Tentunya Nabi Muhammad Saw. menerima pengetahuan yang abadi juga dengan seizin-Nya. Meskipun para nabi mendapatkan mukjizat berdasarkan "Dunia Perintah" (*'Ālam al-Amr*) ini, namun tidak semua nabi mendapatkan mukjizat seperti al-Qur'an. Karena Mukjizat yang diwujudkan sesuai dengan kebutuhan zamannya. Artinya, para nabi menjalankan tugas sesuai dengan kadarnya masing-masing dan tidak boleh melebihi yang ditentukan. Ini menunjukkan bahwa level tugas nabi Muhammad Saw lebih komperhensif dibandingkan Nabi lainnya.

Meskipun menurut Allamah Ṭabāṭabā'ī tantangan al-Qur'an sebagai mukjizat bukan bertujuan untuk membuktikan kenabian Muhammad Saw. secara langsung, melainkan membuktikan bahwa kitab ini merupakan kitab dari Tuhan dan setelah terbukti kebenarannya, maka kebenaran kenabian Nabi Muhammad Saw. secara otomatis terbukti kebenarannya.⁵⁵

⁵³ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Tafsir al-Mizan*, jil. 2, hal. 258-259.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 250.

⁵⁵ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal 60.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Pertama, Bagi Allamah Ṭabāṭabā'ī seluruh keberadaan di alam disandarkan pada prinsip *aṣalah al-wujūd* bahwa wujudlah yang mendasti segala sesuatu. Dalam konteks mukjizat, Realitas mukjizat sebagai peristiwa luar biasa merupakan perintah perwujudan (*khitāb takwīnī*), yakni adanya perubahan dari satu substansi ke substansi yang lain, berdasarkan izin (*idhn*) dan perintah (*amr*) Tuhan kepada para nabi. Karena para Nabi memiliki tingkat persepsi diatas manusia pada umumnya. Mukjizat ini ada untuk pembuktian klaim kebenaran kenabian sehingga tanpa mukjizat klaim kenabian tidak bisa diterima. Dengan demikian mukjizat merupakan sifat esensial bagi Nabi (*awārid dhāti*). Oleh sebab mukjizat merupakan wujud sifat yang melekat pada nabi, maka sebagai wujud ia mandiri, tetapi bukan untuk dirinya sendiri, melainkan untuk Nabi (*al-wujūd fī nafsihi li ghairihi*). Sebab tanpa nabi mukjizat tidak bisa mewujudkan.

Kedua, alam memiliki prinsip sebab-akibat yang niscaya sehingga tidak bertentangan satu sama lain. Namun, prinsip tersebut tidak mandiri dari Tuhan. Artinya bahwa setiap peristiwa yang terjadi di alam berdasarkan kehendak Tuhan dan hukum kausalitas tidak bertentangan dengan keMahakuasaan Tuhan. Sebab berdasarkan teori *wujūdi* proses penciptaan terjadi berdasarkan prinsip sebab-akibat. Dalam prinsip kausalitas rantai sebab-akibat berujung pada Tuhan yang merupakan sebab tertinggi (*'illat 'āliyah*), sebab pertama (*'illat ūla*). Meskipun mukjizat merupakan peristiwa di luar kebiasaan hukum alam (*khāriq al-'adat*), tetapi terjadi karena sebab sempurna tidak biasa dan tidak diketahui menggantikan sebab sempurna yang biasa dan diketahui. Sebab imaterial, yakni Alam Akal (*'Ālam 'Aql*) yang merupakan “Dunia Perintah” (*'Ālam al-Amr*) adalah pancaran dari *Wājib al-Wujūd*. Tuhan tidak secara langsung dan bukan sebab satu-satunya dalam mewujudkan mukjizat. Efisiensi Tuhan merupakan sebab jauh (*'illat ba'īd*) dalam peristiwa mukjizat, karena mukjizat

terjadi melalui perantara nabi. Jiwa para Nabilah yang merupakan efisiensi dekat (*qarīb*) terjadinya mukjizat karena persepsi mereka identik dengan akal aktif (*'aql fa'āl*). Para Nabi secara iluminatif mendapatkan pancaran forma pengetahuan (*ṣurah 'ilmiyah*) tanpa usaha (*Mustafād*) dari Akal Aktif . Dengan demikian mukjizat tidak melanggar sistem hukum alam, melainkan objek-objek material patuh terhadap Perintah Tuhan ini. Alam Perintah secara gradual paling sempurna dibandingkan dengan alam material, karena merupakan wujud paling dekat dengan sumber pertama sehingga memiliki tingkat intensitas yang kuat dibanding objek-objek material. Namun, Allamah Ṭabāṭabā'ī sendiri tidak menjelaskan apa dan bagaimana rantai sebabnya terjadinya mukjizat. Karena menurutnya, Tuhan dalam ayat-ayat al-qur'an tidak menyebutkan sebab-sebab itu. Kita hanya mengetahui secara keseluruhan bahwa keteguhan jiwa seseorang memiliki hubungannya dengan peristiwa tersebut.¹

B. Saran

Pertama, peristiwa luar biasa itu cakupannya sangat luas macam-macamnya. Di antara peristiwa luar biasa lainnya yang serupa dengan mukjizat, seperti karamah dan ilham akan sangat menarik apabila ada kajian tersendiri mengenai wacana tersebut dalam kacamata filsafat Islam terhusus bercorak sadrian. Bahkan wahyu sendiri pun yang hampir mirip dengan mukjizat memiliki tema tersendiri untuk dikaji lebih jauh.

Kedua, pandangan filsafat Islam terkhusus corak sadrian dapat dikomparasikan dengan sains modern terkait dengan mukjizat. Mengingat bahwa fisika quantum menjelaskan objek-objek material, seperti atom yang dapat menjadi dasar sebab-sebab material dalam terbentuknya sesuatu. Hal ini dilakukan untuk menemukan benang merah dari adanya perbedaan-perbedaan. Sehingga kajian filsafat Islam dapat memberikan warna pada wacana-wacana kontemporer.

¹ Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil 1, (Beirut: Muassasah al-Alamy, 1393/1973), hal. 76. Lihat juga di *Al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil 14 hal. 303.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabī, Ibn, *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, diterjem. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti, Jakarta: Penerbit Diadit Medi, 2014.
- Adlany, Mohammad dan Budi Sulisty, *Syarah Bidayah al-Hikmah*, Jawa Timur: Misykat, 2021.
- Adnani, Hasyim, “Teori I’jaz al-Qur’an: Sintesis Diskursif Antara Fakhrudin ar-Razi dan Jawadi Amuli”, dalam *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur’an*, Vol. 2, No. 1, Oktober, 2017.
- As‘ad, Abdullah, *Buhūthun Fi ‘Ilm al-Nafs al-Falsafi Taqrīran Li Durus Sayyed Kamal Haydari*, Qom: Dār Fareqed, 2005.
- Baidoi, Ahmad, *Mengenal Ṭabāṭabā’ī dan Kontroversi Nasikh-Mansukh*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2005, cet.1.
- Bakker, Anton, d“Metodologi Penelitian Filsafat”, diedit. Reza A.A Wattimena, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011.
- Bigliardi, Stefano, "Adventurs of Amazing Concept: Some Wandering of "Miracles" in the Discourse on Islam and Science" dalam *Jurnal Marburg Journal of Religion*, Vol. 22, No.2, 2020.
- Boullata, Issa. J, *Al-Qur’an yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dari Tafsir Klasik hingga Modern*, diterjem. Bachrum B, dkk., Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- Corner, David, *The Philosophy of Miracles*, London: Continuum, 2007.
- Craig, William Rane, dalam buku “Encyclopedia of Science and Religion”, New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- Dawkins, Richad, *The Blind Watchmaker*, Oxford University, 1986
- Al-Dinani, Ibrahim, *Qaidah al-falsafiyah al-Ammah 1*, Libanon: Daralhadi, 2007.
- Ellens, J. Harold, *Miracles: God, Science, and Psychology in the Paranormal*, jil.3, Westport: Greenwood Press, 2008.
- Flew, Anthony dan Roy Abraham Varghese, *There Is A God: How The World's Most Notorious Atheist Change His Mind*, Australia: HarperCollins, 2007.

- Gama, Cipta Bakti, *Filsafat Jiwa : Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, Pustaka Sopia, 2018.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid, *Tahāfut al-Falāsifah*, diedit. Sulaiman Dunya, cet. 5, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.
- Geisler, Norman L. and Ronald M. Rhodes, *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*, Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- Hamdani, Basrir, Tesis “A Critical Study of David Hume's Idea on Causality with Reference to Muhammad Taqi Misbah Yazdi’s Thoughts”, Jakarta: Paramadina University, 2009.
- Harrison, Peter, "Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature”, dalam *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 4, Oktober, 1995.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, diedit Tom L. Beauchamp, New York: Oxford University Press, 1999.
- Ismail, M. Syukril, “Rasionalisasi Tafsir Ayat-Ayat Mukjizat: Kajian Tafsir *The Holy Qur'an* Maulana Muhammad Ali” dalam *Jurnal Nur El-Islam*, Vol. 3, No. 2, September 2016.
- KBBI Online, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mukjizat>, diakses 14 April 2022.
- Kusumastuti, Adhi dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, Semarang: LPSP, 2019, hal. 2.
- Labib, Muhsin, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Latimah, dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, London: ICAS Press, 2008.
- Martin, Michael, *Atheism: Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Martin, Richard C dkk, *Encyclopedia of Islam and the Word*, jil.2, New York: Macmillan, 2004.
- Mawson, T.J., *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Miswari, *Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa*, Lhokseumawe: Unima Press, 2016.

- Nur, Muhammad, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, Makassar: Chamran Press, 2012.
- Muhammad, Firdaus, skripsi "Penafsiran Maulana Muhammad Ali Tentang Mukjizat Para Nabi dalam Al-Qur'an", Tangerang: UIN Syarif Hidayatullah, 2018.
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, diterjemahkan Ibrahim Husain Al-Habsyi, dkk., Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Nasr, Sayyed Hossein dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Filsafat Islam* 2, Bandung: Mizan, 2003, hal. 1103.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjem. Ach. Maimun Syamsuddin, Yogyakarta: Ircisod, 2020, hal. 78. Lihat juga *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 179-180.
- Nawawi, Ahmad, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, Malang: Penerbit Madani, 2011.
- Nawawi, Fuad, "Ayat Mukjizat dalam Penafsiran Ṭabāṭabā'ī dan Muhammad Asad: Pembacaan Hermeneutis Terhadap Tafsir QS. Ali Imran (3): 49, dalam *Jurnal Masile: Studi Ilmu Keislaman Juli-Desember*, Vol. 1, No.1, 2019.
- Nawawi, Fuad, Tesis "Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari" Jakarta: Icas Paramadina, 2012.
- Qur'an Kemenag Online: <https://quran.kemenag.go.id/>.
- Rahman, Fazlur, *Filsafat Shadra*, diterjem. Munir A Muin, Bandung: Pustaka, 2000, hal 249.
- Rahmat, Pupu Saeful, "Penelitian Kualitatif", dalam jurnal *Equilibrium*, Vol.5, No.9, Januari-Juni 2009.
- Rousyan, M. Baqiri Saidi, *Menguak Tabir Mukjizat: Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah*, diterjemahkan. Amar Fauzi Heriyadi, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Rushd, Abu al-Walid Muhammad Ibn, *Tahāfut al-Tahāfut*, diedit . Sulayman Dunya, cet. 2 Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964.
- Rushd, Ibn, *Lentera Dua Peradaban*. Diterjemahkan. Amrizal, Jakarta Selatan: Sadra Press, 2018.

- Rushd, Ibn, *Tahafut al-Tahafut: Sanggahan atas Tahafut al-Falasifah Al-Ghazālī*, diterjemahkan. M.S Nasurulloh, Bandung: Marja, 2018.
- Sah, Ahmer Zamir, Tesis “An Analysis of whether the Metaphysics of Causation as presented by Muslim philosophers is consistent with the Qur’anic concept of Miracles”, The University of Wales Lampeter, 2018.
- Shihab, M. Quraish, *Mukjizat al-Qur’an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, 2013.
- Sukardi, Imanuel, “Mukjizat Antara Bahaya Anti Supernaturalis dan Fakta Filosofis Historis”, dalam *Temisien: Jurnal Teologi, Misi, dan Entrepreneurship*, Vol. 1, No. 1, Maret, 2021.
- Swinburne, Richard, *The Concep of Miracle*, London: Macmillan, 1970).
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Ṭabāṭabā’ī, Muhammad Husain, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil. 14, Beirut: Muassasah al-Alamy, 1393/1973.
- Ṭabāṭabā’ī, Muhammad Husain, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil.1 (Beirut: Muassasah al-Alamy, 1393/1973).
- Ṭabaṭaba’ī, Muhammad Husain, *Bidāyah al-Ḥikmah*, Qom: Muassasah al-Ma’arif al-Islamiyah, 1418 H.
- Ṭabāṭabā’ī, Muhammad Husain, *Nihāyah al-Ḥikmah*, jil. 2, Qom: Muassasah al-Nashr al-Islami, hal. 290-298.
- Ṭabāṭabā’ī, Muhammad Husain, *Tafsir al-Mīzan*, jil. 3, diterjem. Ilyas Hasan Jakarta: Lentera, 2010.
- Ṭabāṭabā’ī, Muhammad Husain, *Tafsir al-mīzan*, jil.2 diterjem. Ilyas Hasan, Jakarta: Lentera, 2010.
- Tarkian, Hanieh, “Miracles and the Principle of Causality: Christian and Shi’a Perspectives”, dalam jurnal *Message of Thaqaalayn*, Vol. 14, No. 3, 2013.
- Teric, Faruk “The Problematic of Prophethood and Miracles: Muṣṭafa Ṣabri's Response” dalam jurnal *Islamic Studies*, Vol. 48, No. 1, 2009.

- Al-Walid, Kholid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, Jakarta Selatan: Sadra Press, 2012.
- Warno, Nano, “Metode Demontrasi (Burhan) dalam Filsafat Islam”, dalam jurnal *Rausyan Fikr*, Vol. 17, No. 2, Desember, 2021.
- Yastribi, Sayyid Yahya, *Agama dan Irfan: Wahdah Al-Wujud dalam Ontologi dan Antropologi, serta Agama*, diterjemahkan Muhammad Syamsul Arif, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Yazdi, M. Taqi Misbah, *The Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh M. Legenhausen dan `Azim Sarvdalir Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, 1999.
- Yusufiyan, Hasan, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama*, di terjem. Ali Passolowangi, Jakarta Selatan: Sadra Press, 2014.