

Hukum Kausalitas Sebagai Dasar Onto-epistemologis Mukjizat Pespektif Allamah Ṭabāṭabā'ī

Yaumil Wafa Aulia

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
yaumilwafa8@gmail.com

Husen Alqaf

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
alkafindo@hotmail.com

Ahmad Tarmizi

Universitas Islam Negeri STS Jambi
mizieahmed@gmail.com

Abstract

Miracles are events of extraordinary (*khāriq al-'ādat*) in which its existence is believed and accepted. However, some theologians such as Asy'ariyah do not accept the law of causality in miracles. For them God is the only cause and proximate cause for all events that occur in nature so that the natural order is nothing more than a habit of God (*'ādatullah*), meaning that nature does not have definite laws. Thus, the only cause and the proximate cause of the occurrence of miracles is God, while the prophet only acts as a deterministic executor. This has implications for the absence of a prophetic doctrine, because the prophetic claims of the prophets as humans who were sent by God to convey revelations to humans cannot be accepted without miracles and even have implications for the perception of prophets as madmen. This research seeks to explain that miracles do not contradict the law of causality through an onto-epistemological basis. The ontological basis, explains how the law of causality occurs in miracles, how the immaterial world that is above becomes the cause and influences the realms below it, namely the material world, and what is the reality of the miracle. Then the soul and its actualization as its epistemological basis, namely how the soul of a prophet can do it. The two become an inseparable unit. This research method is descriptive-analytic-holistic using a philosophical approach from the perspective of Allamah Ṭabāṭabā'ī.

Keywords: Causality, Imkān al-Ashrāf, Miracles, Onto-epistemology, Prophet, Soul,

Abstrak

Mukjizat adalah peristiwa luar biasa (*khāriq al-'ādat*) di mana keberadaannya diyakini dan diterima. Namun, beberapa teolog seperti Asy'ariyah tidak menerima hukum kausalitas dalam mukjizat. Bagi mereka Tuhan adalah satu-satunya sebab dan sebab terdekat bagi semua peristiwa yang terjadi di alam sehingga tatanan alam tidak lebih dari kebiasaan Tuhan (*'ādatullah*), artinya alam tidak memiliki hukum-hukum yang pasti. Dengan demikian, satu-satunya penyebab dan penyebab langsung terjadinya mukjizat adalah Tuhan, sedangkan nabi hanya bertindak sebagai eksekutor deterministik. Hal ini berimplikasi pada tidak adanya doktrin profetik, karena klaim profetik para nabi sebagai manusia yang diutus Tuhan untuk menyampaikan wahyu kepada manusia tidak dapat diterima tanpa mukjizat bahkan berimplikasi pada persepsi nabi sebagai orang gila. Penelitian ini berusaha menjelaskan bahwa mukjizat tidak bertentangan dengan hukum kausalitas melalui dasar onto-epistemologis. Dasar ontologis, menjelaskan bagaimana hukum kausalitas terjadi dalam mukjizat, bagaimana dunia immaterial yang berada di atas menjadi penyebab dan mempengaruhi alam di bawahnya, yaitu dunia material, dan apa realitas mukjizat tersebut. Kemudian jiwa dan aktualisasinya sebagai dasar epistemologisnya, yaitu bagaimana jiwa seorang nabi dapat melakukannya. Keduanya menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Metode penelitian ini bersifat deskriptif-analitik-holistik dengan menggunakan pendekatan filosofis dari perspektif Allamah Ṭabāṭabā'ī.

Kata kunci: Kausalitas, Imkān al-Ashrāf, Mujizat, Onto-epistemologi, Nabi, Jiwa,

PENDAHULUAN

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. (Firdaus, 2018, p. 36) Sedangkan dalam Islam, mukjizat diterima dan diyakini keberadaannya secara mutawattir, bahkan diklaim sebagai pembuktian kenabian. Tujuannya agar orang-orang yang menentang kenabian tersebut mendatangkan hal yang serupa dengan nabi, namun mereka tidak bisa mendatangkannya. (Quraish Shihab, 2013, p. 27) 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.. (Yastribi, 2011, p. 175)

Mukjizat para nabi dalam tradisi agama manapun 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. (Rousyan, 2012, p. 12) Namun, klaim adanya mukjizat ini memunculkan banyak pertentangan.

David Hume, yang mewakili empirisme modern, 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. (Hume, 1999, p. 174) Melihat pandangan ini, mukjizat seperti sebuah cerita mitos yang realitasnya tidak ada. Maka, keberadaan mukjizat tidak bisa dibuktikan.

Saintisme, yang epistemologinya mengklaim dapat menjawab segala pertanyaan mengenai fakta dan peristiwa, 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. (Geisler & Rhodes, 1996, p. 56) Premis yang dibangun para saintis, pertama, hanya sesuatu yang bisa diprediksi 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. (Terzic, 2009, p. 21)

Penentangan muncul dari para pemikir muslim modern, namun mereka tidak secara eksplisit mengungkapkannya. Mereka cenderung menafsirkannya dengan mengurangi substansi mukjizat, sebab mereka tidak berani mempertanyakan keaslian ayat-ayat dalam al-Qur'an mengenai mukjizat. (Terzic, 2009, p. 29) Sebagian mukjizat dijelaskan sebagai peristiwa alami biasa, seperti doa Nabi Muhammad agar kuda pasukan Suraqah 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 Rasyid Ridha menjelaskan bahwa peristiwa itu terjadi karena pasang surut air laut. Hal tersebut menunjukkan bahwa peristiwa luar biasa itu disangkal. (Terzic, 2009, p. 30)

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 akualitas 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. (Nawawi, 2019, p. 25)

KAJIAN TEORI

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. (Nawawi, 2012, p. 57) Bahkan keteraturan alam tidak lebih dari sekadar kebiasaan Tuhan (*'ādatullah*), artinya hukum yang berlaku tidak mesti mendominasi. (Rousyan, 2012, pp. 60–61) Al-Ghazālī 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. (Al-Ghazālī, 1972, p. 235) Menurutnya, hukum keteraturan sewaktu-waktu bisa berubah sebagaimana mukjizat para nabi yang dianugerahkan kepada mereka. Peristiwa ini jelas-jelas mengubah hukum alam yang sudah ada. Maka, menurutnya para filsuf yang justru mengingkari mukjizat, karena mereka tidak mengingkari hukum kausalitas (sebab-akibat). (Al-Ghazālī, 1972, p. 247)

Permasalahan inti di sini siapa yang menggerakkan mukjizat 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. (Rousyan, 2012, p. 98)

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, mengirim angin topan, dan sebagainya. (Rousyan, 2012, p. 99)

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". (Syukril Ismail, 2016, p. 10)

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. (Ṭabāṭabā'ī, 1393, pp. 83–84) 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.

METODE PENELITIAN

Desain yang digunakan pada penelitian ilmiah di artikel ini yaitu desain studi pustaka. Studi pustaka memfokuskan pada kajian terhadap naskah atau teks yang telah muncul sebelumnya. Peneliti menjadikan kalimat-kalimat dalam naskah atau teks tersebut sebagai objek penelitian. Pengkajian mengenai mukjizat tidak bisa lepas dari naskah atau kitab yang ditulis oleh ulama klasik. Peneliti menjadikan pendapat para ulama klasik sebagai dasar untuk merumuskan mengenai ontologi dan epistemologi mengenai mukjizat. Teknik analisis yang digunakan adalah teknik analisis kualitatif yang dimulai dengan pengumpulan data, pemilahan data, penyajian data, hingga penarikan kesimpulan.

PEMBAHASAN

Diskursus Mukjizat Dalam Pandangan Islam

Istilah “mukjizat” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti peristiwa ajaib (luar biasa) yang sukar dijangkau kemampuan akal manusia”. (*KBBI Online*, n.d.) 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). (Quraish Shihab, 2013, p. 23)

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 (*tahaddī*), tidak bisa tertandingi (*salim 'an mu'aradah*), serta pembuktian klaim kenabian atau kerasulan seseorang (*dalil 'ala šidq 'an nubuwwah atau al-risālah*). (Adnani, 2017, p. 66) 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 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. (Yusufiyani, 2014, p. 107)

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. (Martin & dkk, 2004, p. 454) Kata "ayat" dalam al-Qur'an itu berarti tanda yang jelas, yaitu tanda yang dibawa para nabi sebagai bukti konkret atas kenabiannya. (Rousyan, 2012, p. 157) 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 kebenaran ajaran agama Tuhan yang dibawa oleh masing-masing nabi. (Quraish Shihab, 2013, p. 33)

Dalam khazanah filsafat Islam, para filsuf 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 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). (Warno, 2021, p. 318)

Dasar Pemikiran Allamah Ṭabāṭabā'ī

Dalam membangun gagasan pemikirannya, 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*). Ada beberapa prinsip-prinsip yang relevan dalam membuktikan keberadaan mukjizat.

Imkān al-Ashrāf

Prinsip ini adalah penjelasan lebih lanjut dari kaidah al-Wahid (Ṭabāṭabā'ī, 1418 H, p. 114), 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. (Al-Dinani, 2007, p. 38)

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. (Ṭabāṭabā'ī, 1428, pp. 290–298) 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 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. (Al-Walid, 2012, p. 77)

Prinsip ini adalah prinsip kosmologi yang terinspirasi dari filsuf sebelum muncul *al-Hikmah Muta‘aliyyah*, seperti Peripatetik dan Iluminasi. Prinsip ini menjelaskan bahwa *Wājib al-Wujūd* memancarkan entitas yang serupa, sebab mesti ada kesesuaian (*sinkhiyah*) antara sebab dan akibat. (Ṭabāṭabā‘ī, 1428, pp. 26–28) 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‘aliyyah* 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 kuititas. Akibat ini ada dan menjadi dasar keberadaan segala sesuatu. Ia menjadi bayangan Tuhan pada segala sesuatu. (Rahman, 2000, p. 115)

Hukum Kusalitas

Dalam filsafat hubungan yang ada pada wujud tersebut adalah hubungan sebab-akibat. Telah dijelaskan sebelumnya 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*). (Ṭabāṭabā‘ī, 1418 H, p. 109) 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 mewujud. 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 mewujud berdasarkan hukum keniscayaan serta sistem kepastian. (Muthahhari, 2003, p. 367)

Pada hubungan sebab-akibat, bisa jadi sebab ini masih bergantung pada sebab yang lain, maka perbedaan macam-macam 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. (Labib, 2011, p. 225) 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*). (Muthahhari, 2003, p. 364) 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 wujud mungkin (*mumkīn al-wujūd*). Demikian, adanya realitas eksternal yang bersifat objektif merupakan bukti keberadaan sesuatu secara eksistensial tidak membutuhkan wujud (sebab) selainnya. (Labib, 2011, p. 227) 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 (illiyah), ada tiga sub hukum yang mesti diperhatikan: pertama, yaitu hukum kebergantungan akibat (*ma'lūl*) kepada sebab (*'illat*). Bergantungan ini bermakna dalam ke-menjadi-an (*ḥudūthān*) dan keberlangsungannya keberadaan (*baqa'an*) sesuatu. Akibat senantiasa memerlukan sebab baik ketika '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-darūrah al-illiyah 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'lūl 'an illatihi at-tammāh*) dan "kepastian berlakunya wujud akibat atas sebabnya yang sempurna" (*wujūb tarattub al-ma'lūl 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. (Labib, 2011, p. 224)

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. (Ṭabāṭabā'ī, 1418, p. 98) 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.

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. (Ṭabāṭabā'ī, 1418, p. 87) 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.

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 Sina, yang membagi jiwa kepada tiga fakultas. *Pertama*, jiwa tumbuhan (*nafs al-nabāṭiyyah*), 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. (Al-Walid, 2012, p. 91)

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. (Gama, 2018, p. 136)

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 jiwa. Mereka juga mengatakan bahwa subjek dan segala objek yang dipersepsi adalah tunggal (*ittihād 'ālim wa ma 'lūm*). (Gama, 2018, p. 139)

Menurut Allamah Ṭabāṭabā'ī, akal adalah substansi yang secara esensial (*dhātan*) dan actual (*fi 'lan*) terpisah dari materi (*maddah*). (Ṭabāṭabā'ī, 1418, p. 98) 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. (Gama, 2018, p. 140) 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 permisalan 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. (Peerwani, 2008, p. 112)

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 aktualnya 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-'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. (Nasr, 2020, pp. 179–180) Dengan demikian, pada tingkatan akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*) ini manusia mencapai puncak kesempurnaannya.

Tinjauan Filsafat Allamah Ṭabāṭabā'ī terhadap Mukjizat

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 sebelumnya, seperti sebab sempurna (*'illat tammah*) dan sebab tidak sempurna (*illat nāqisah*), sebab tunggal (*wāḥidah*) dan sebab banyak (*kathrah*), sebab sederhana (*basīṭ*) dan sebab yang tidak mempunyai bagian-bagian dan sebab (*murakkab*), sebab jauh (*ba'īd*) dan sebab dekat (*qarīb*), internal (*dākhiliyyah*) dan sebab eksternal (*khārijīyyah*), sebab sesungguhnya (*haqīqī*) dan sebab persiapan (*mu'iddāt*).

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. (Ṭabāṭabā'ī, 1393, p. 82) 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 Tuhan, sebuah tantangan (*tahaddi*), adanya klaim kenabian (*ṣahih 'an-nubuwwah*), dan tidak dapat tertandingi.

Allamah Ṭabāṭabā'ī menafsirkan ayat mengenai mukjizat secara harfiah atau lahiriah sehingga mukjizat para nabi merupakan peristiwa yang benar-benar terjadi. Mukjizat sebagai peristiwa luar biasa yang benar-benar terjadi, menunjukkan bahwa adanya otoritas kekuatan metafisis terhadap alam fisis dan material. (Ṭabāṭabā'ī, 1393, p. 73) 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 :

فَلَمَّا يَنَارٌ كُنِيَ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۚ ٦٩

(kami (Tuhan) berfirman, “Wahai api ! Jadilah kamu dingin dan keselamatan bagi Ibrahim!” (Q.S Al-Anbiyā' (21) : 69).(*Qur'an Kemenag Online*, n.d.-a)

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*). (Ṭabāṭabā'ī, 1393b, p. 303) Peran Tuhan di sini sebagai unsur penting dalam mukjizat.

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 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. (Ṭabāṭabā'ī, 1393a, p. 79) 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.

Dalam filsafat Allamah Ṭabāṭabā'ī, 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 mewujud.

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*). 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*).

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-wujūd* yang lebih rendah disebabkan oleh *mumkīn al-wujūd* 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-wujūd* yang lebih tinggi, lebih dulu terwujud dari pada *mumkīn al-wujūd* yang lebih rendah. Jika *mumkīn al-wujūd* yang lebih rendah itu sudah terwujud, maka niscaya ada *mumkīn al-wujūd* 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 *Wājib al-Wujūd* memancarkan entitas yang serupa dengan-Nya, sebab mesti ada kesesuaian (*sinkhiyah*) antara sebab dan akibat. 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*, bukan berasal dari *Wājib al-Wujūd* langsung. Melalui prinsip ini, Allamah Ṭabāṭabā'ī sejalan dengan pendahulunya Mulla Sadra, 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-mithāli*), 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. (Ṭabāṭabā'ī, 1428, p. 287) Singkatnya bahwa wujud semakin sempurna apabila aspek ketersusunan, kelemahan dan kuititasnya semakin sedikit. Sebaliknya, apabila wujud semakin banyak ketersusunan, kelemahan dan kuititasnya, maka semakin jauh dari kesempurnaan.

Kaitannya dengan mukjizat yang merupakan peristiwa luar biasa membutuhkan 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 (*basit*) 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 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. (Al-Walid, 2012, p. 46) 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. (Ṭabāṭabā'ī, 1393a, p. 79) 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 : (Ṭabāṭabā'ī, 1393a, p. 79)

أَمَّا 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). (*Qur'an Kemenag Online*, n.d.-b)

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 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. (Rahman, 2000, p. 249)

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. (Rahman, 2000, p. 250) 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.

Namun, Allamah Ṭabāṭabā’ī tidak menisbatkan pelaku mukjizat itu langsung dan sepenuhnya pada kehendak Tuhan, melainkan jiwa para nabi juga memiliki pengaruh dalam memujudkannya. Dalam tataran eksistensi, jiwa ini merupakan penghubung antara alam materi dan imateri. Menurutnya, 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*) (Rahman, 2000, p. 311), 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 (*‘aql 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 (*‘aql 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 (*sūrah ilmiyyah*) para Nabi merupakan entitas imaterial, yakni Akal Aktif. Bagi Allamah Ṭabāṭabā’ī, bahwa sumber limpahan (*mufiḍ*) setiap forma aktual adalah substansi akal imaterial. (Ṭabāṭabā’ī, 1418, pp. 180–181)

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 transsubstansial, 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.

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. (‘Arabī, 2014, p. 127)

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.

PENUTUP

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. 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 wujud 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*). Dengan demikian mukjizat sebagai wujud akibat tidak bertentangan dengan keMahakuasaan Tuhan, sebab hukum kausalitas itu sendiri termasuk dalam keMahakuasaan Tuhan. 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 *Wajīb 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.

REFERENSI

- 'Arabī, I. (2014). Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi, diterjemahkan. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti, ((Jakarta: Penerbit Diadit Medi, 2014) (A. Sahidah & N. Arianti, Trans.). Penerbit Diadit Medi.
- Adnani, H. (2017). Teori I'jāz al-Qur'an: Sintesis Diskursif antara Fakhrudin al-Razi dan Jawadi Amuli. 2, 1.
- Al-Dinani, I. (2007). Qaidah al-falsafiyah al-Ammah 1, (Libanon: Daralhadi, 2007). Daralhadi.
- Al-Ghazālī, A. H. (1972). Tahāfut al-Falāsifah (S. Dunya, Ed.; 5th ed.). Dār al-Ma'ārif.
- Al-Walid, K. (2012). Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā. Sadra Press.
- Firdaus, M. (2018). Penafsiran Muhammad Ali Tentang Mukjizat Para Nabi dalam Al-Qur'an. UIN Syarif Hidayatullah.
- Gama, C. B. (2018). Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer. Pustaka Shopia.
- Geisler, N. L., & Rhodes, R. M. (1996). When Skeptics Ask,. Baker Books.
- Hume, D. (1999). An Enquiry Concerning Human Understanding (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.
- KBBI Online. (n.d.). Retrieved April 14, 2022, from <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mukjizat>
- Labib, M. (2011). Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi. Sadra Press.
- Martin, R. C., & dkk. (2004). Encyclopedia of Islam and the Word (Vol. 2). Macmillan.
- Muthahhari, M. (2003). Pengantar Ilmu-Ilmu Islam (I. Al-Habsyi & dkk, Trans.). Pustaka Zahra.
- Nasr, S. H. (2020). Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam (Ach. M. Syamsyuddin, Ed.). Ircisod.

- Nawawi, F. (2012). Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari. Universitas Paramadina.
- Nawawi, F. (2019). Ayat Mukjizat dalam Penafsiran Ṭabāṭabā'ī dan Muhammad Asad: Pembacaan Hermeneutis Terhadap Tafsir QS. Ali Imran (3): 49. 1, 1.
- Peerwani, L.-P. (2008). *Spiritual Psychology*, (London: ICAS Press, 2008). ICAS Press.
- Qur'an Kemenag Online. (n.d.-a). Retrieved January 17, 2023, from <https://quran.kemenag.go.id/surah/21/69> 17 Januari 2023.
- Qur'an Kemenag Online. (n.d.-b). Retrieved January 17, 2023, from : <https://quran.kemenag.go.id/surah/36/82>
- Quraish Shihab, M. (2013). Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib. Mizan.
- Rahman, F. (2000). *Filsafat Shadra* (M. A. Muin, Trans.). Pustaka.
- Rousyan, M. B. S. (2012). *Menguak Tabir Mukjizat: Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah* (A. F. Heriyadi, Trans.). Sadra Press.
- Syukril Ismail, M. (2016). *Rasionalisasi Tafsir Ayat-Ayat Mukjizat: Kajian Tafsir The Holy Qur'an* Maulana Muhammad Ali. Mengutip dari Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān*, jil. 14 (Teheran: Dār al-Kutūb, tt), hal. 332. 3, 2.
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1393a). *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān* (3rd ed., Vol. 1). Muassasah al-Alamy.
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1393b). *Al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 14). Muassasah al-Alamy.
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1418). *Bidāyah al-Ḥikmah*. Muassasah al-Ma'arif al-Islamiyah.
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1428). *Nihāyah al-Ḥikmah* (Vol. 2). Muassasah al-Nashr al-Islami.
- Terzic, F. (2009). *The Problematic of Prophethood and Miracles: Muṣṭafa Ṣabri's Response*. 48, 1.
- Warno, N. (2021). *Metode Demonstrasi (Burhan) dalam Filsafat Islam*. 17, 2.
- Yastribi, S. Y. (2011). *Agama dan Irfan: Wahdah Al-Wujud dalam Ontologi dan Antropologi, serta Agama*, diterjemahkan. Muhammad Syamsul Arif. Sadra Press.
- Yusufiyani, H. (2014). *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama* (A. Passolowangi, Trans.). Sadra Press.