

# **DIYĀ' AL-AFKĀR**

**Jurnal Studi al Qur'an dan al Hadis**

**Tafsir Karya Ulama Nusantara:**

**Telaah Analisis *at-Tafsir al-Madrasy* Karya H. Oemar Bakry Adib**

**Tafsir Al-Sya'rawi:**

**(*Khawathir Al-Sya'rawi Hawla Al-Qur'an Al-Karim*)  
Hartati**

**Membincang Tafsir Al-Manar: Sejarah dan Pemikiran  
Liya Aliyah**

**Dimensi Lokalitas Penafsiran dalam Kitab *Al-Qur'an  
dan Tafsirnya* Departemen Agama Republik Indonesia  
Achmad Lutfi**

**Mengenal Lebih Dekat Metode Tafsir *Tahīlī*:**

**Sebuah Telaah Awal**

**Didi Junaedi**

**Tafsir Eksistensi Tuhan:**

**Mengenal Tuhan Melalui Sifat-sifat-Nya**

**Muhammad Maimun**

**Relasi Mukjizat, Kenabian dan Hukum Kausalitas**

**(Telaah Pemikiran Murtadha Muthahhari)**

**Fuad Nawawi**

**Sejarah Perkembangan Hadis**

**Nurkholidah**

**Studi Penelitian Hadis: Kritik Sanad dan Matan**

**Hajam**

**Perawi Terbanyak Dalam Meriwayatkan Hadis**

**(Telaah Hadis tentang Alasan Abu Hurairah sebagai Perawi  
Terbanyak dalam Meriwayatkan Hadis)**

**Umayah**

## DAFTAR ISI

### TAFSIR KARYA ULAMA NUSANTARA :

Telaah Analisis At-Tafsir Al-Madrasy Karya H. Oemar Bakry  
*Adib* .....1

### TAFSIR AL-SYA'RAWI :

Khawathir Al-Sya'rawi Hawla Al-Qur'an Al-Karim  
*Hartati* .....9

### MEMBINCANG TAFSIR AL-MANAR :

Sejarah Dan Pemikiran  
*Liya Aliyah* .....23

### DIMENSI LOKALITAS PENAFSIRAN DALAM KITAB AL-QUR'AN DAN TAFSIRNYA DEPARTEMEN AGAMA REPUBLIK INDONESIA

*Achmad Lutfi* .....43

### MENGENAL LEBIH DEKAT METODE TAFSIR TAHLILI:

Sebuah Telaah Awal  
*Didi Junaedi* .....53

### TAFSIR EKSISTENSI TUHAN:

Mengenal Tuhan Melalui Sifat-sifatnya  
*Oleh: Muhammad Maimun* .....65

### RELASI MUKJIZAT, KENABIAN DAN HUKUM KAUSALITAS

Tela'ah Pemikiran Murtadha Muthahhari  
*Oleh: Fuad Nawawi* .....85

### SEJARAH PERKEMBANGAN HADIS

*Oleh : Nurkholidah* .....103

### STUDI PENELITIAN HADIS : Kritik Sanad Dan Matan .....121

*Oleh : Hajam* .....121

### PERAWI TERBANYAK DALAM MERIWAYATKAN HADITS

*Oleh: Hj. Umayah, M.Ag.* .....131

# RELASI MUKJIZAT, KENABIAN DAN HUKUM KAUSALITAS

(Tela'ah Pemikiran Murtadha Muthahhari<sup>1</sup>)

Oleh: Fuad Nawawi

---

Abstrak : Islam adalah agama yang berdasarkan pada wahyu. Sosok nabi sebagai pembawa risalah-Nya mempunyai kedudukan yang sentral dalam kelahiran dan perjalanan agama wahyu itu. Nabi adalah seorang yang dianugerahi kemampuan berhubungan dengan Allah dan diberi tanggung jawab untuk menyampaikan kehendak-Nya kepada ummat manusia. Agar masyarakat percaya bahwa dirinya sebagai utusan Allah, nabi memberikan seperangkat tanda atau dalil untuk membuktikannya, salah satunya adalah mukjizat (peristiwa yang bersifat adialami). Nabi mampu melakukan peristiwa yang bersifat adialami (khâriq li al-âdat) menjadi indikator penting bahwa benar dirinya adalah utusan Allah. Dua persoalan yang muncul kemudian, pertama, siapa yang menggerakkan mukjizat itu, apakah nabi sendiri dengan kemampuan yang dimilikinya ataukah sebenarnya Allah yang menciptakan mukjizat melalui "tangan" nabi, karena sebagaimana diyakini, Allah mempunyai kehendak segalanya, apapun yang Dia perbuat, pasti terjadi dan tidak akan ada yang mampu menghalangi. Kedua, ini yang mendasar, mungkinkah mukjizat itu terjadi, karena mukjizat seakan bertentangan dengan hukum kausalitas, yang diyakini sebagai aturan Allah itu sendiri di alam semesta, yang mempunyai klaim tidak akan mengalami perubahan. Berdasarkan itulah, penulis memaparkan secara singkat pemikiran Murtadha Muthahhari (selanjutnya disebut Muthahhari). Dalam pembahasan ini, diuraikan bagaimana dia urun rembuk mengatasi "problem" mukjizat tersebut. Di mana posisi pemikiran Muthahhari di tengah wacana para teolog dan filosof sebelumnya. Penulis terlebih dahulu memotret kaitan mukjizat, kenabian dan hukum dalam wacana pemikiran Islam, mukjizat dan kenabian, mukjizat dan hukum

---

1 Yang dimaksud adalah Ayatullah Murtadha Muthahhari, ulama yang dilahirkan Iran, lahir pada 2 Februari 1920 di Fariman, yang terletak 60 km dari Masyhad, pusat belajar dan ziarah kaum Syiah yang besar di Iran. Di antara para guru yang berpengaruh dalam pembentukan dan pengembangan intelektualnya Muthahhari adalah Mirza Mahdi Syahidi Razavi (Masyhad), Ayatullah Burujerdi, Imam Ruhullah Khomeini dan Ayatullah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i. Bagi Muthahhari, filsafat jauh lebih daripada sekedar alat polemik atau disiplin intelektual, ia merupakan suatu pola religiusitas, suatu jalan untuk merumuskan Islam. Pandangan Muthahhari mengenai Islam bersifat filosofis, tidak berarti menyiratkan bahwa ia tidak memiliki spritualitas. Mazhab filsafat yang diikuti oleh Muthahhari adalah mazhab filsafat Mulla Shadra "filsafat sublim" (hikmat-i muta'aliya) yang berupaya memadukan metode-metode wawasan spritual dan metode-metode deduksi filosofis. Di antara karyanya *Al-'Adlu Al-Ilahi*, *Man and Universe*, *Man and His Destiny*, *Ad-Dawafi' Nahwa Al-Madiyah*, *Al-Insan Al-Kamil* dan sebagainya. Lebih jauh tentang biografi Murtadha Muthahhari bisa dilihat pada Hamid Algar, *Hidup dan Karya Murtadha Muthahhari dalam buku Murtadha Muthahhari, Sang Mujahid, Sang Mujtahid*. Penyunting: Haidar Bagir, (Jakarta: Yayasan Muthahhari, 1988).

kausalitas, dua bagian terakhir ini akan dilakukan perbandingan antara pemikiran Mutahhari dengan pemikir lainnya, disusul kemudian dengan bagian penutup.

Kata kunci : Mukjizat, Kenabian, Kausalitas

## MUKJIZAT DAN KENABIAN

Dalam pengertian yang masyhur, nabi adalah seseorang yang dianugerahi wahyu Allah (ajaran-ajaran-Nya), melalui malaikat Jibril sebagai perantara untuk disampaikan kepada ummat manusia. Sebagai bukti bahwa seorang itu dianggap rasul, ia harus membawa tanda yang berasal dari-Nya, dan tanda ini disebut mukjizat.<sup>2</sup>

Ada dua poin perbedaan pendapat yang mengemuka terkait dengan wacana mukjizat dan kenabian. Pertama, keabsahan eksistensi mukjizat *hissiyyah*, sebagai bukti hakiki kenabian seseorang, terutama bagi nabi Muhammad saw. Kedua, subjek yang menggerakkan mukjizat, terutama pendapat mengenai kemungkinan potensi jiwa nabi yang bisa menggerakkan mukjizat.

Perdebatan pertama, keabsahan eksistensi mukjizat *hissiyyah*, sebagai bukti hakiki kenabian seseorang. Para teolog *Asy'ariyyah*, di antaranya al-Juwaini, meyakini mukjizat *hissiyyah* termasuk bukti hakiki kenabian. Tidak ada bukti lain yang menunjukkan kebenaran kenabian selain mukjizat (*hissiyyah*). Mukjizat itu harus berupa kejadian atau peristiwa yang bersifat adialami (*khâriq li al-'âdat*). Jika tidak,

maka tidak bisa membedakan antara nabi dengan yang bukan nabi. Karena dengan *khâriq li al-'âdat*, maka yakin bahwa seorang yang mengaku nabi itu adalah benar utusan Allah, karena hanya Allah yang mampu melakukan mukjizat tersebut.<sup>3</sup>

Pendapat al-Juwaini berbeda dengan Ibn Rusyd. Ibn Rusyd berpendapat hanya al-Qur'an lah sebagai bukti hakiki kenabian seseorang (mukjizat *'aqliyyah-adabiyyah*, penulis). Bagi Ibn Rusyd, tugas seorang harus tampak jelas dan sesuai dengan namanya, arti nabi yakni sebagai pembawa berita (wahyu), bukan sebagai pembawa berbagai kejadian mukjizat *hissiyyah* itu. Dengan demikian, yang disebut nabi yaitu memberi "kabar langit" kepada ummat manusia, mengajak untuk menaati perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, memberitahu peristiwa-peristiwa masa lalu sebagai pelajaran, mewartakan hal-hal yang gaib dan sebagainya. Ibn Rusyd tegas menyatakan mukjizat *hissiyyah* bukan sebagai bukti hakiki kenabian, mukjizat *hissiyyah* tidak bisa berdiri sendiri, hanya eksis saat dia berbarengan dengan mukjizat yang hakiki, yakni ajaran (wahyu) Allah.<sup>4</sup>

2 Husain Ibn Abdul Wahab, *Uyun al-Mu'jizât* (Iran: Muassasah al-Mushthafa, 2000), hlm. 5. Selanjutnya disebut Husain, *Uyun*

3 Al-Juwaini, *al-Irsyad*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 331.

4 Muhammad 'Athif al-'Iraqi, *al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1984), hlm. 155.

Ibn Rusyd menganalogikan dengan profesi dokter. Dokter harus membuktikan dirinya memiliki keahlian yang sesuai dengan nama tersebut. Misal, ada dua orang yang mengaku sebagai dokter. Salah seorang dari mereka berkata, "bukti saya seorang dokter adalah saya mampu berjalan di atas air". Adapun orang kedua berkata, "bukti saya seorang dokter adalah saya mampu menyembuhkan orang sakit". Orang yang pertama kemudian berjalan di atas air, sedangkan orang kedua mampu menyembuhkan orang sakit. Maka jelas orang yang mampu menyembuhkan orang sakitlah yang diakui kebenarannya sebagai dokter, bukan orang yang mampu berjalan di atas air. Sebab kemampuan menyembuhkan orang sakit adalah bukti yang kuat bahwa dia seorang dokter, sedangkan kemampuan dia berjalan di atas air tidak dapat dijadikan bukti bahwa dia seorang dokter.<sup>5</sup>

Perdebatan kedua tentang siapa sebenarnya yang menggerakkan mukjizat, apakah nabi mempunyai kontribusi dalam menggelar peristiwa mukjizat? Di sini terlebih dahulu dipaparkan tentang konsep kenabian yang diperdebatkan kalangan teolog dan filosof, karena dari perbedaan konsep kenabian inilah berimplikasi pada perbedaan pandangan siapa subjek dominan dalam peristiwa terjadinya mukjizat.

Nabi dalam pengertian para teolog adalah seorang manusia yang diberi wahyu oleh Allah swt melalui malaikat Jibril, yang ajarannya mengajak umat manusia untuk beribadah kepada-Nya, dan melakukan perbaikan akhlak. Nabi sebagai pribadi yang dipilih oleh Allah mempunyai derajat berbeda dengan manusia lainnya. Status nabi tidak didapatkan lewat latihan-latihan diri, baik melalui belajar maupun penyucian jiwa, di antaranya sebagaimana diungkap al-Ghazali, bahwa kenabian adalah anugerah dan pemberian ilahi yang tidak bisa diperoleh dengan usaha-usaha tertentu. Manusia dapat dibedakan dengan binatang-binatang lain lewat jiwa rasionalnya, demikian pula jiwa para nabi dibedakan dari jiwa manusia biasa oleh akal, yang membimbing dan terbimbing, yang berada di atas semua akal (normal), yang memerintah dan mengaturnya melalui keutamaan ilahi. Sebagaimana halnya gerakan manusia merupakan mukjizat bagi binatang-binatang lain, demikian pula gerakan-gerakan nabi merupakan mukjizat bagi manusia biasa.<sup>6</sup> Nabi, lanjut al-Ghazali, memiliki dua sisi: sisi manusiawi dan sisi kenabian. Pada sisi kemanusiaannya, nabi sama dengan makhluk manusia umumnya, ia makan dan minum, tidur dan bangun, hidup dan mati. Sementara pada sisi kenabiannya, ia sama-sama melakukan hal-hal yang dilakukan spesies-spesies malaikat, ia

5 Muhammad 'Athif al-'Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1984), hlm. 358.

6 Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam, Antara Filsafat dan Ortodoksi*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, (Jakarta: Mizan, 2003), hlm. 97.

memahasucikan Tuhan, hidup dalam diri-Nya, diberi makan oleh-Nya, matanya tidur tapi hatinya tidak.<sup>7</sup>

Dari kutipan di atas, al-Ghazali berupaya mendenaturalisasikan kenabian bahwa kenabian adalah anugerah Tuhan, tidak setiap filosof atau para sufi bisa menjadi nabi. Jiwa nabi dianugerahi kapasitas-kapasitas intelektual dan imajinatif yang tidak bisa diperoleh baik dengan belajar maupun penyucian diri. Derajat kenabian tidak merujuk pada kualitas jiwa nabi, tetapi merupakan rahmat dan anugerah Tuhan.

Dengan meyakini bahwa kenabian adalah anugerah Tuhan, para teolog tidak jauh berbeda dengan pandangannya mengenai siapa yang menjadi subjek hakiki mukjizat yakni menisbatkan pelaku mukjizat sepenuhnya berasal dari kekuasaan Allah, bukan dari potensi jiwa nabi, sebagaimana pernyataan al-Juwaini berikut ini: "Sesungguhnya mukjizat adalah perbuatan Allah yang diturunkan kepada nabi sebagai bukti pengakuan kenabiannya".<sup>8</sup> Pendapat yang sama dikemukakan oleh al-Baqilani: "Mukjizat tidaklah merujuk pada kekuatan tertentu yang tersembunyi dalam jiwa nabi, tetapi bersumber dari Allah yang mahakuasa terhadap segala sesuatu"<sup>9</sup>

Pendapat para teolog tentang kenabian dan mukjizat berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para filosof. Para filosof menunjukkan bagaimana kenabian mungkin secara filosofis, yakni mengaitkan konsep kenabian dengan daya-daya jiwa yang dimiliki manusia. Konsep kenabian mereka bukan didukung oleh dalil-dalil skriptual, melainkan oleh teori-teori ilmiah yang berkembang pada saat itu. Konsep kenabian para filosof tersebut terkait erat dengan ajarannya tentang hirarki daya-daya jiwa manusia. Sebagaimana al-Farabi dan Ibn Sina, melihat kemungkinan mukjizat terjadi dilihat dari aspek psikologis (potensi jiwa) Nabi, bukan dari sebab akibat, karena, terutama Ibn Sina, lebih membatasi pengertian sebab akibat dalam benda-benda fisik saja.<sup>10</sup>

Kenabian, menurut al-Farabi, merupakan hasil interaksi antara akal dan kemampuan meniru (*mimetic*) dari daya imajinasi. Apa yang membuatnya unik, lanjut al-Farabi, bukanlah isi intelektualnya, karena baik nabi maupun filosof dapat meraih pengetahuan dari sumber yang sama yaitu akal aktif atau malaikat Jibril. Apa yang membuatnya unik adalah karena kenabian yang sejati merupakan simbolisasi atau imitasi dari kebenaran yang sama yang diketahui secara demonstratif dan intelektual dalam filsafat.<sup>11</sup>

7 Rahman, *Kontroversi*, hlm. 103

8 Muhammad Shalih al-Zarkan, *Fakhruddin al-Razi wa Ara'uhu al-Kalamiyyah wa al-Falsafiyah* (Kairo: Dar al-Fikr, 1963), hlm. 558.

9 *Ibid.*, hlm. 559

10 Fuad Mahbub Siraj, *Prinsip Kausalitas Muhammad Baqir al-Shadr*, [www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr](http://www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr).

11 Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam* (Jakarta: Mizan,

Dibanding dengan filosof, nabi memiliki daya imajinasi yang sangat sensitif. Disamping mempunyai kapasitas intelektual yang menerima emanasi entitas-entitas abstrak (*ma'qulât*) dari akal aktif, nabi dengan daya imajinasinya mampu merepresentasikan *ma'qulat* tersebut ke dalam simbol-simbol yang konkret, tak ubahnya seperti mimpi yang harus merepresantasikan ide keagungan ke dalam simbol yang konkret, misalnya laut. Dengan cara itu, apa yang biasanya diperoleh hanya oleh sebagian kecil manusia terpilih, yaitu para filosof, yang telah mencapai akal *mustafâd* (perolehan), dapat dikomunikasikan oleh nabi melalui samaran citra indrawi kepada publik non-filosofis yang lebih luas.<sup>12</sup>

Seperti al-Farabi, Ibn Sina percaya bahwa pikiran kenabian tidak membutuhkan pengajaran eksternal dan kenabian terjadi akibat emanasi akal aktif kepada daya imajinasi (daya komposit/*al-mutakhayyilah*) yang dimiliki nabi. Tidak seperti yang lain, yang terlebih dahulu melatih dirinya dalam data pengalaman perseptual, nabi dengan daya yang dimilikinya, dapat mengadakan kontak dengan akal aktif tanpa usaha keras dan didikan khusus terhadap daya rasionalnya. Tidak seperti yang lain, selain nabi, meskipun telah naik ke kognisi intelektual untuk menerima bentuk-bentuk *intelligible*, penerimaannya hanya parsial, dan satu demi satu, namun pada diri nabi

menerima pengetahuan tersebut secara sekaligus. Dengan pencerahan intuitif, akal aktif memancarkan segala bentuk pengetahuan, masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang ke dalam jiwa nabi.<sup>13</sup>

Berbeda dengan al-Farabi, Ibn Sina tidak secara vulgar mengatakan bahwa wahyu merupakan imitasi dari filsafat, tetapi Ibn Sina mengatakan selain mempunyai daya imajinasi yang kuat, nabi juga mempunyai intuisi suci (*al-hads al-qudsi*), yang dengan keduanya nabi mampu menerima kebenaran ilmiah dan filosofis, baik dalam bentuk pemikiran *ma'qulat* yang bersifat abstrak atau dalam bentuk-bentuk figuratif tanpa harus melalui prosedur-prosedur ilmiah biasa, tanpa usaha yang keras dan juga dalam waktu yang singkat.<sup>14</sup>

Dengan demikian, sebagaimana yang dijelaskan al-Farabi dan Ibn Sina, jiwa Nabi tidak sama dengan jiwa manusia biasa, nabi mempunyai sebuah daya mental yang luar biasa, yang dengannya, nabi dapat mempengaruhi hal-hal yang bersifat jasmani (duniawi) dan menghasilkan peristiwa-peristiwa adialami yang biasa disebut dengan mukjizat. al-Farabi, misalnya, dalam *Fushush al-Hikam* menyatakan "*Ruh kenabian dicirikan dengan potensi suci yang dapat menundukkan alam besar (makrokosmos) sebagaimana ruh anda dapat menundukkan alam kecil*

2003), hlm. 105.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 106

<sup>13</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hlm. 81.

<sup>14</sup> Mulyadhi, *Ibid.*, hlm. 109.

(mikrokosmos). Karena itu, kenabian memungkinkan terjadinya mukjizat yang bersifat adialami".<sup>15</sup>

Demikian pula pendapat yang dikemukakan Ibn Sina dalam *al-Isyarat wa al-Tanbihat*:

*Janganlah kalian menganggap mustahil pada potensi sebagian jiwa yang pengaruhnya melampaui badannya. Potensi jiwa itu seakan-akan menjadi jiwa alam yang khusus..maka janganlah kalian memungkiri potensi ini yang melekat pada sebagian jiwa sehingga ia berpengaruh pada benda-benda lain melalui keterpengaruhannya pada badannya. Dan janganlah kalian memungkiri potensi ini yang dapat melampaui dari potensi jiwa khususnya ke potensi jiwa yang lain terutama bila potensi ini melatih kemampuannya menaklukkan potensi jiwa badannya sehingga ia dapat menaklukkan syahwat, marah atau takut pada sesuatu yang lain*<sup>16</sup>

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan konsep kenabian dan mukjizat antara para teolog dan para filosof adalah para teolog memberi wilayah kekuasaan Tuhan yang lebih besar untuk terus melakukan "intervensi" dari terwujudnya kenabian dan mukjizat, sedang para filosof menunjukkan kemungkinan kenabian secara filosofis, dari dimensi potensi jiwa nabi. Kemungkinan yang dimaksud adalah kemungkinan dalam konteks kemanusiaan. Artinya, seorang nabi

harus tetap dipandang sebagai manusia sejati, dengan keistemewaan tertentu, tetap tidak dipandang sebagai "manusia super" apalagi "spesies lain di tingkat manusia" seperti nabi yang digambarkan oleh para teolog.

## MUKJIZAT DAN HUKUM KAUSALITAS

Eksistensi mukjizat seakan terancam ketika dihadapkan dengan teori sebab akibat. Apakah mungkin mengakui mukjizat secara logis, namun pada saat yang sama, juga mempercayai keniscayaan hukum kausalitas? Mukjizat diklaim sebagai bukti kenabian, sedang sebab akibat adalah salah satu prinsip atau tonggak dalam ilmu pengetahuan. Artinya dari satu sisi mukjizat berguna memperkuat keimanan namun sisi lain hukum kausalitas sebagai hukum di alam raya ini, mengancam keberadaan (memustahilkan adanya) mukjizat. Jika kita meyakini bahwa Tuhan Mahamengatur, tidaklah mungkin di satu sisi Tuhan menciptakan hukum kausalitas di alam ini, namun pada sisi yang lain, Tuhan juga menggelar peristiwa yang bertentangan dengan hukum kausalitas, aturan Tuhan itu sendiri, yang diklaim bersifat tetap, tidak akan mengalami perubahan atau penyimpangan. Persoalan inilah yang menjadi titik perbedaan para ulama, terutama al-Ghazali dan Ibn Rusyd.

Al-Ghazali menolak hubungan yang niscaya antara sebab dan akibat. Semuanya itu hanya hukum kebiasaan saja, bukan hukum akal yang pasti.

15 Shâlih, *Ibid.*, hlm. 559.

16 *Ibid.*, hlm. 560.



Hukum kebiasaan sewaktu-waktu bisa berubah. Bukti perubahan itu telah jelas dalam diri para nabi yang mampu mengubah hukum alam yang ada, berupa mukjizat yang dianugerahkan Allah kepadanya. Menurut al-Ghazali, para filosof yang memastikan hukum alam berarti mereka menafikan adanya mukjizat dan tidak mengakui perutusan nabi.<sup>17</sup>

Berbeda dengan al-Ghazali, Ibn Rusyd berpendapat bahwa mukjizat adalah bagian dari prinsip-prinsip syari'ah, bukan wilayah untuk berdebat di dalamnya. Kewajiban manusia hanya mengimaninya dan tidak perlu mengetahui sebab-sebab persisnya karena mukjizat berada dalam wilayah ketuhanan (*ilâhiyah*), yang berada di luar kemampuan manusia untuk menjangkaunya. Maka tidak ada para filosof satu pun, lanjut Ibn Rusyd, yang memperdebatkan persoalan pokok-pokok agama, bahkan mereka menganjurkan untuk selalu berpegang pada ajaran agama. Adapun pendapat sebagian filosof yang mengadakan takwil dalam persoalan ini, tidak perlu dibantah karena ijtihad penakwilan adalah wilayah khusus mereka. Hakikat keberadaan metafisik itu terungkap setelah kita berada dalam alam kematian.<sup>18</sup>

Pokok-pokok agama itu justru

17 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ditahqiq oleh Sulayman Dunya, cet. 5 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972), hlm. 247.

18 Mushthafa Labib Abd al-Mughni, *Mafhum al-Mu'jizat Baina al-Din wa al-Falsafah 'Inda Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Tsaqafah, tt), hlm. 72.

malah banyak dibahas oleh ulama kalam (teolog) terutama kalangan Asy'ariyyah, lebih khusus lagi al-Ghazali. Dalam hal ini, Ibn Rusyd menolak metode para teolog yang mengusung *qiyâs al-ghâib 'alâ al-syâhid* (menganalogikan alam metafisik ke alam material).<sup>19</sup> Mereka, para teolog itu, memposisikan dan mengandaikan keberadaan segala wujud (*maujud*) dan wujud Tuhan pada tataran yang sepadan. Padahal sifat keduanya berbeda, yang satu bersifat rusak/*fâsid* (alam) dan yang lain bersifat kekal/*âzali*. Para teolog juga melakukan penyerupaan antara pengetahuan Tuhan dengan pengetahuan manusia (*al-qâim 'ala al-tasybih*). Padahal, ilmu-ilmu manusia adalah mengetahui sebab-sebab yang terjadi, sedangkan ilmu Tuhan menciptakan sebab-sebab tersebut. Ilmu Tuhan adalah tentang sebab, sehingga dia mengetahui sebuah kejadian itu dari sebab, sedangkan ilmu kita adalah ilmu akibat, yakni kita mengetahui sesuatu setelah ada kejadian.<sup>20</sup>

Kemudian Ibn Rusyd mengkritik pernyataan al-Ghazali bahwa sebab akibat adalah sebuah kebiasaan, bukan sebuah kepastian. Ibn Rusyd mempertanyakan apa yang dimaksud dengan kebiasaan (*al-'âdah*)? Apakah kebiasaan pembuat, atau kebiasaan wujud, atau kebiasaan kita, terutama dalam menetapkan hukum pada wujud ini? Kalau hal itu dinisbatkan kepada Allah tentunya mustahil. Karena kebiasaan pada kebanyakan, dilakukan

19 *Ibid.*, hlm. 84.

20 *Ibid.*, hlm. 85.

berulang-ulang oleh sang pelaku, sedangkan Allah berfirman, yang artinya: *"maka sekali-kali kamu tidak akan mendapatkan pada sunnah Allah itu perubahan dan kamu tidak akan mendapatkan pada sunnah Allah itu penyelewengan"*.<sup>21</sup>

Jika yang dimaksud dengan kebiasaan adalah kebiasaan pada *maujudât*, hal itu juga mustahil, karena yang memiliki kebiasaan itu tidak lain adalah yang memiliki jiwa (makhluk hidup seperti manusia). Sebab, sesuatu yang tidak memiliki jiwa seperti benda mati tidak memiliki kebiasaan, tetapi memiliki tabiat. Jika benda mati menetapkan sesuatu tentu tidak mungkin karena tabiat benda itu tidak aktif. Adapun jika yang dimaksud adalah kebiasaan manusia pada hukum *maujudât*, maka sesungguhnya kebiasaan ini tidak lain adalah proses akal dan karenanya akal itu disebut akal. Para filosof tidak menolak prinsip demikian. Sebab kesimpulan akal itu berdasarkan hipotesis, seperti kebiasaan fulan selalu berbuat begini dan begini. Artinya, perbuatannya itu sebagian besar seperti itu.<sup>22</sup>

Adapun adanya api pada suatu saat tidak membakar, maka kejadian itu tidak menghilangkan sifat api membakar, tetapi pada saat itu, ada sesuatu yang menghalangi api membakar, yang berasal dari luar api. Adanya halangan api membakar, tidak mengubah status api menjadi benda lain, api tetap api. Hanya saja ada penghalang, baik yang

telah diketahui maupun yang belum diketahui.<sup>23</sup>

Ibn Rusyd menegaskan bahwa setiap benda mempunyai ciri-ciri khusus yang tetap dan jelas. Ciri-ciri tersebut dikenal lewat akal. Yang ada tidak bisa dipahami kecuali dengan menemukan sebab materi, tanpa ini kita tidak bisa membedakan satu wujud dengan wujud yang lain dan antara suatu materi ke materi yang lain. Api mempunyai ciri khas tertentu, yang berbeda dengan air, misalnya. Hubungan sebab akibat dapat dilihat dari realitas yang ada. Realitas yang ada menunjukkan kepada kita nama-nama tertentu, batas-batas yang jelas dari suatu benda. Dengan adanya ciri-ciri tersebut kita bisa mengidentifikasi sebab-sebab dan mengetahui bahwa setiap akibat pasti ada sebabnya.<sup>24</sup>

Seandainya kemestian ini tidak terjadi, maka ada kemungkinan bahwa setiap segi tiga terdiri dari empat garis lurus yang saling berpotongan. Kalau demikian halnya, maka tidak ada yang pasti di alam ini, padahal api apabila diletakkan pasti terbakar. Setiap yang wujud ini berjalan dengan tertib dan aturan alam yang tertib menurut akal sejalan dengan tertib pembuatan. Allah berfirman yang artinya: *"kamu tidak akan melihat dalam penciptaan Maharahman kekacauan, maka ulanglah sekali lagi melihat/memandang adakah kamu lihat sesuatu yang terbelah (tidak teratur)"* (QS

21 *Ibid.*, hlm. 83.

22 *Ibid.*, hlm. 84.

23 *Ibid.*, hlm. 78.

24 *Ibid.*, hlm. 78.

al-Mulk [67] : 3).<sup>25</sup> Dengan demikian, keteraturan alam ini sudah diciptakan dengan aturan-aturan yang pasti dan ciri setiap benda tidak akan berubah. Tidak mungkin terjadinya hanya karena kebetulan atau kebiasaan. Bahkan dengan meyakini teori sebab akibat akan memperkokoh eksistensi pencipta alam itu sendiri. Adanya ketertiban di alam dan segala sesuatu berjalan sesuai aturan menunjukkan bahwa alam ini memiliki tujuan tertentu.<sup>26</sup>

Kembali ke mukjizat. Pada dasarnya, Ibn Rusyd tidaklah menolak adanya mukjizat sebagaimana dia tidak meragukan adanya kenabian. Bagi Ibn Rusyd, nabi itu sendiri adalah mukjizat (*al-khâriq li al-mu'tâd*), karena dia menyampaikan ajaran-ajarannya tidak melalui belajar, tapi berasal dari wahyu Allah swt. Adapun mukjizat sebagai peristiwa dialami adalah peristiwa yang mampu dilakukan oleh nabi, yang tidak bisa dilakukan oleh manusia pada umumnya, padahal termasuk perkara yang mungkin ada pada dirinya (manusia selain nabi).<sup>27</sup> Ibn Rusyd menegaskan bahwa mukjizat sebagai peristiwa dialami ini bukanlah bukti hakiki yang menunjuk kenabian seorang nabi. Karena dakwah nabi tidaklah dengan cara bujukan namun dengan mengedepankan argumentasi dan akal pikiran.<sup>28</sup> Mukjizat yang berupa peristiwa

adialami itu tidak punya korelasi secara langsung dengan misi kenabian. Sifat-sifat dan tugas seorang nabi harus tampak jelas dan ada kesesuaian dengan gelar yang disandangnya, "nabi" yakni sebagai pembawa berita.<sup>29</sup> Jadi, bukti itu harus sesuai dengan keahliannya. Begitu juga nabi, bukti bahwa dia adalah nabi, karena nabi membawa risalah yang mengandung ajaran-ajaran tentang yang gaib dan peristiwa-peristiwa umat yang lalu. Inilah yang menurut Ibn Rusyd sebagai bukti kenabian, bukan peristiwa yang dialami itu.<sup>30</sup>

Mukjizat bagi Ibn Rusyd dan al-Ghazali memiliki persamaan dan perbedaan. al-Ghazali dan Ibn Rusyd sama-sama mengakui bahwa al-Qur'an adalah mukjizat Nabi Muhammad saw. Perbedaannya, bagi al-Ghazali mukjizat *hissiyah* sebagai peristiwa yang real dan pasti terjadi, karena Tuhan mahakuasa atas segala sesuatunya dan bahkan mukjizat tersebut dijadikan sebagai bukti kenabian. Ibn Rusyd meyakini adanya mukjizat *hissiyah* itu karena bagian dari pokok ajaran agama, yang tidak perlu diperdebatkan, tetapi hanya layak diyakini karena itu wilayah Tuhan. Sedang pengetahuan Tuhan dan pengetahuan manusia berbeda. Mukjizat tersebut tidak dapat dijadikan bukti kenabian, karena tidak ada korelasinya dengan misi kenabian. Bukti hakiki

25 Muhammad 'Athif Al-'Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr Al-Ma'ârif, 1984), hlm. 169.

26 Mushthafa, *Ibid.*, hlm. 78.

27 *Ibid.*, hlm. 88.

28 *Ibid.*, hlm. 90.

29 *Ibid.*, hlm. 92.

30 Muhammad 'Athif Al-'Iraqi, *al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dar Al-Ma'ârif, 1984), hlm. 155.

kenabian adalah al-Qur'an.<sup>31</sup> Karena sejatinya nabi adalah memberi kabar (nabi) yang bersumber dari wahyu (al-Qur'an). Meskipun demikian, Ibn Rusyd mengakui bahwa seorang Nabi mampu melakukan peristiwa adialami itu, yang tidak bisa dilakukan oleh manusia pada umumnya, padahal termasuk perkara yang mungkin ada pada dirinya. Menurut Ibn Rusyd, setiap hal yang mungkin (punya potensi) dalam diri manusia, tidak berarti manusia juga mampu melakukannya/merealisasikannya.<sup>32</sup>

### MUKJIZAT DAN KENABIAN DALAM PEMIKIRAN MUTHAHARI

Muthahhari meyakini mukjizat yakni peristiwa adialami adalah suatu yang real dan terjadi di alam semesta ini. Dalam memahami ayat-ayat mukjizat, Muthahhari memahaminya secara harfiyah. Ayat al-Qur'an menceritakan bahwa nabi Musa membelah lautan, Muthahhari meyakini memang benar Musa dapat membelah lautan. Dalam hal ini, Muthahhari berbeda pandangan dengan Rasyid Ridha, yang menakwilkan ayat mukjizat.<sup>33</sup> Keyakinan

Muthahhari tentang mukjizat terjadi secara kenyataan mempunyai kesamaan pandangan dengan al-Ghazali. Namun keduanya berbeda pada pembahasan kenabian, al-Ghazali berusaha mendenaturalisasikan kenabian dengan pernyataan bahwa kenabian adalah anugerah dan pemberian ilahi yang tidak bisa diperoleh dengan upaya. Jadi, kenabian bukanlah kebetulan murni sehingga setiap yang makhluk bisa menjadi penerimanya.

Berbeda dengan al-Ghazali, meskipun mengakui bahwa nabi adalah makhluk istimewa, anugerah dari ilahi, di sisi lain, Muthahhari meyakini bahwa tiap manusia mampu mencapai derajat spritualitas setingkat di bawah nabi. Manusia mencerap sesuatu di luar dirinya melalui berbagai potensi yang dimilikinya, yakni panca indera (*al-hiss*), daya imajinal (*al-khayyâl*), daya akal (*al-'aql*) dan daya sesuatu yang dibelakang akal (*mâ wara'â al-'aql*) menuju alam *al-qudrah* dan alam *malakut*.<sup>34</sup> Pada karya yang lain, Muthahhari membagi alam menjadi alam material (*thabi'ah/nâsut*), alam *mitsal/malakut*, alam *'uqul (jabarut)* dan alam ilahiyah (*lâhut*).

31 *Ibid.*, hlm. 92.

32 *Ibid.*, hlm. 88.

33 Rasyid Ridha menafsirkan "ayat-ayat mukjizat" dengan pendekatan ilmiah. Di antaranya ketika dia memahami QS al-Baqarah (2): 260, bahwa Kalimat *فَصْرَفْنَاهَا إِلَيْكَ (cincanglah semuanya olehmu)*, dimaknai Rasyid Ridha sebagai "jinakkanlah semuanya olehmu". Kalimat tersebut tidak mungkin bermakna "cincanglah". Karena, jika dipahami keseluruhan ayat tersebut, manusia tidak mungkin mengetahui "tata cara menghidupkan" karena itu merupakan hak prerogative Tuhan. Lagi pula, menurut Rasyid Ridha, secara kebahasaan, kata *صار* yang *muta'addi*

dengan *و* maknanya tiada lain kecuali makna menyondongkan (*صار*). Makna ini selanjutnya lebih tepat menunjukan makna "jinakkanlah" bukan "cincanglah". Kalau tidak bermakna demikian, tentulah Allah berfirman: *فخذ أربعة من الطير فافطعهن واجعلن من لحمهن مما يتكلمون به من جن* tanpa menyebut lafadh *imalah (ميدان)* juga tidak menggunakan kata *'ataf*. Lihat selengkapnya pada Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, cet.2, jilid 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hlm. 57-58.

34 Murtadha Muthahhari, *al-Nubuwwah, Buhuts wa Hiwârât li al-Athibbâ'i*, (Iran: Dâr al-Haura, tt), hlm. 309.

Manusia dapat melatih dirinya menuju tangga spiritual yang lebih tinggi. Setiap manusia, memungkinkan untuk bertemu dengan alam yang lain (metafisik). Muthahhari mengistilahkan dengan *shu'udiyyah*, gerak dari alam bawah ke alam atas.<sup>35</sup>

Prinsip Muthahhari bahwa nabi mempunyai daya intelektual dan spiritual yang berbeda dengan manusia pada umumnya dan mengakui bahwa manusia mempunyai potensi masuk ke alam metafisik mempunyai pandangan yang sama dengan al-Farabi dan Ibn Sina, meskipun keduanya membahas tentang potensi jiwa nabi dan manusia pada umumnya lebih ekstensif. al-Farabi berpendapat bahwa akal imajinatif nabi sudah mencapai akal perolehan (*mustafâd*) yang diperoleh dari akal aktif sehingga ia mampu memposisikan dirinya sebagai pengetahuan dan bisa melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain. Ibn Sina menambahkan bahwa Nabi memperoleh pengetahuan bukan hanya karena daya imajinatifnya saja, melainkan nabi juga mempunyai intuisi suci (*al-hads al-qudsi*) yaitu daya yang paling tinggi yang bisa diperoleh manusia.

Dalam masalah kenabian, Muthahhari membagi menjadi kenabian khusus dan kenabian umum. Kenabian khusus berarti kenabian yang sudah termaktub dalam kitab suci dan memperoleh syari'at dari Allah. Sementara itu, kenabian umum adalah

kenabian yang diperoleh manusia pada umumnya yang mencapai derajat spiritual yang luhur selain nabi khusus. Mereka yang sudah mencapai maqam *ma'rifat*. Pembagian Muthahhari ini sama dengan pembagian yang dilakukan Ibn 'Arabi.

Menurut Ibn 'Arabi, kedua posisi tersebut mempunyai derajat yang berbeda. Kenabian khusus lebih tinggi daripada kenabian umum (wali), tempat puncak kewalian adalah awal kenabian. Pengalaman *mukâsyafah* yang dialami pada permulaan kenabian adalah puncak spiritual nabi umum (kewalian).<sup>36</sup>

Sementara, dalam pemikiran madzhab Syi'ah, *walayah* dikaitkan dengan konsep imamah yang punya otoritas religius dan politik. Bagi madzhab Syi'ah, karena risalah yang diberikan kepada para rasul telah selesai dengan wafatnya Nabi Muhammad saw, maka para imamlah yang bertugas menjaga dan meneruskan misi syari'at dengan menerima ilham yang tidak lain adalah hakikat risalah kenabian. Karena itu, keberadaan imamah adalah sesuatu yang mutlak karena mereka adalah *al-nubuwwah al-bâthiniyyah*, yang menjadi salah satu rukun agama. Bahkan kedudukan para imam syi'ah ini sama dengan kedudukan para nabi *ghair al-mursalin* (nabi yang tidak dibekali syari'at tersendiri)<sup>37</sup>

36 Ali Syud, *al-Walâyah Wa al-Nubuwwah 'Inda Syaikh Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmad Thib, (Maroko: Dar al-Qubba al-Zarqa, tt), hlm. 53

37 A Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 212-213.

35 Murtadha Muthahhari, *al-Falsafah*, (Iran: Dar al-Syahid, tt), hlm. 68.

Pembahasan tentang siapa yang berperan sebagai pelaku yang menggerakkan mukjizat, pendapat Muthahhari sama dengan pendapat para filosof yang menisbahkan mukjizat pada kekuatan nabi yang suci. Menurut Muthahhari, jiwa nabi tidak sama dengan jiwa manusia biasa karena pada jiwanya terdapat potensi khusus melakukan perbuatan-perbuatan yang bersifat adialami.<sup>38</sup> Pandangan Muthahhari ini sama dengan pendapat Ibn Sina dan al-Farabi. Al-Farabi mengatakan bahwa ruh kenabian dicirikan dengan potensi jiwa suci yang dapat menundukkan alam besar (makrokosmos) sebagaimana ruh kita dapat menundukkan alam kecil (mikrokosmos). Karena itu kenabian memungkinkan terjadinya mukjizat yang bersifat adialami itu.

Namun, Muthahhari juga sekaligus memiliki pandangan yang tidak sama dengan Ibn Sina dan al-Farabi. Berbeda dengan keduanya yang hanya menisbatkan pada diri Nabi, Muthahhari masih menyediakan peran Allah dalam peristiwa mukjizat. Meski lebih condong dengan pandangan para teolog, namun ada perbedaan pemahaman dalam menafsir ayat "*bi idznillah*" (contohnya Q.S. Ali Imran [3]: 49). Para teolog memahami *bi idznillah* ada dua, pendapat pertama yakni realisasinya peristiwa mukjizat seratus persen berada di kekuasaan Allah, Allah menggerakkan tindakan nabi menunjukkan mukjizatnya, pendapat kedua, tindakan yang ringan

(*al-af'âl al-bâsithah*) dilakukan nabi dan tindakan yang berat (*al-af'âl al-'adhimah*) dilakukan oleh Allah.<sup>39</sup>

Muthahhari mencontohkan: ketika nabi Musa memukulkan tongkatnya ke laut, dan laut terbelah, di sana ada dua pelaku, pelakuyang memukulkan tongkat adalah nabi, pelaku yang membelah laut adalah Allah. Sementara itu, pandangan Muthahhari adalah Allah menyerahkan kekuasaan sepenuhnya kepada nabi sebagaimana kekuasaan-Nya, di sini jelas pelakunya Nabi dan Muthahhari menafsirkan "*bi idznillah*" dalam arti Allah ingin nabi-Nya menyempurnakan (*fawwadha an yatimma fi'lahu*).<sup>40</sup>

#### MUKJIZAT DAN HUKUM KAUSALITAS DALAM PEMIKIRAN MUTHAHHARI

Dalam pembahasan hukum kausalitas, Muthahhari berbeda dengan al-Ghazali. Meski keduanya mengakui bahwa semua peristiwa alam ini adalah kehendak Allah, perbedaannya adalah al-Ghazali mengatakan bahwa alam tidak mempunyai sistem dan hukum sendiri yang mengaturnya, karena semua peristiwa alam dikendalikan oleh kehendak Allah. Semua peristiwa alam hanya mempunyai satu sebab. Kapan dan bagaimana pun alam ini terjadi itu adalah hak mutlak Allah sehingga al-Ghazali menolak keniscayaan yang dianggap hukum kausalitas itu.

Berbeda dengan al-Ghazali, Muthahhari mengatakan bahwa apa

38 Muthahhari, *al-Nubuwwah...Ibid.*, hlm. 308

39 Muthahhari, *al-Nubuwwah... Ibid.*, hlm. 310

40 Muthahhari, *al-Nubuwwah... Ibid.*, hlm. 310

yang dinamakan hukum kausalitas adalah pada saat yang sama merupakan kehendak Tuhan juga. Keduanya bukan dua hal yang berbeda tetapi satu hal yang tidak bisa dipisahkan. Dengan kata lain, Allah sendirilah yang menghendaki keniscayaan hukum kausalitas. Kehendak Allah untuk mencipta semua maujud adalah juga kehendak-Nya untuk mencipta sistemnya.<sup>41</sup>

Karena itu, apa yang kita sebut sebagai hubungan sebab akibat (hubungan kausal) adalah hubungan yang niscaya. Sebab tertentu pasti memunculkan akibat tertentu dan sebaliknya akibat tertentu juga pasti berasal dari sebab tertentu. Misalnya, makan adalah sebab yang niscaya bagi kenyang, minum sebab niscaya bagi hilangnya haus.

Muthahhari mempunyai kesamaan pandangan dengan Ibn Rusyd. Keduanya meyakini keniscayaan hukum kausalitas. Ibn Rusyd menegaskan bahwa setiap benda mempunyai ciri-ciri khusus yang tetap dan jelas. Ciri-ciri tersebut dikenal lewat akal. Yang ada tidak bisa dipahami kecuali dengan menemukan sebab materi, tanpa ini kita tidak bisa membedakan satu wujud dengan wujud yang lain dan antara suatu materi ke materi yang lain. Api mempunyai ciri khas tertentu (membakar), yang berbeda dengan air (membasahi), misalnya.

Demikian pula, Muthahhari mengatakan segala yang maujud di alam ini, sejak kemunculannya, telah

memiliki esensi (sifat) nya masing-masing sehingga membentuk sistem (hukum tertentu). Eksistensi dan esensi menyatu. Misalnya, api sejak adanya telah membawa sifat membakar hingga ia pasti menjadi sebab bagi adanya kebakaran.<sup>42</sup> Jadi, bukan eksistensi yang terpisah dari esensinya. Eksis dahulu kemudian mempunyai esensi, dan baru tersusun hubungan sebab akibat, premis, hingga dapat diasumsikan bahwa esensi mereka dapat berganti-ganti sesuai keinginannya setiap waktu. Tidak demikian.

Titik beda antara Muthahhari dan Ibn Rusyd adalah Muthahhari menjelaskan tidak hanya sebab material (*al-sabab al-mâdiyyah*), yakni hukum yang berlaku di alam material (alam yang tampak), dan bisa ditangkap oleh panca indera, melainkan juga membahas adanya sebab spiritual (*al-sabab al-ma'nawiyah*). Menurut sebab (hukum) ini, sebuah akibat tertentu bisa muncul melalui sebabnya yang spiritual. Di antara sebab spiritual ini adalah doa dan beramal shalih. Dengan do'a dan beramal shalih, misalnya, bisa menjadi sebab keberuntungan bagi seseorang. Dalam perspektif hukum ini, alam semesta dipandang sebagai satuan yang sadar, hidup dan berperasaan. Semua perbuatan manusia akan menimbulkan reaksi tertentu. Perbuatan manusia yang baik dan yang buruk akan menimbulkan reaksi-reaksi tertentu di dunia ini dan akan mempengaruhi pelaku sepanjang hidupnya. Karena itu, menurut hukum

41 Murtadha Muthahhari, *al-'Adlu al-Ilâhi*, diterjemahkan oleh Abdul Mun'im (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islami, 1405 H), hlm. 123.

42 Muthahhari, *al-Adlu...Ibid.*, hlm. 124.

ini, menyakiti sesama manusia akan mendatangkan konsekuensi yang buruk dalam hidup ini.<sup>43</sup>

Menurut Muthahhari, dalam beberapa kasus tertentu, sebab material tidak berpengaruh sama sekali karena kuatnya pengaruh sebab-sebab spiritual ini. Sebagaimana dalam perang badar yang termaktub dalam Q.S. al-Anfal, [9] : 44. Pesan kandungan ayat ini menyimpulkan bahwa meskipun kaum mukminin mempunyai pasukan dan peralatan sedikit secara material, karena lebih kuatnya sebab spiritual daripada sebab-sebab material, yakni mereka beristiqamah pada garis kebenaran dan keadilan, kaum mukminin dimenangkan atas kaum lain (kafir), walaupun pihak lawan tersebut memiliki sarana dan prasana yang lebih memadai.<sup>44</sup>

Dalam pembahasan terkait hukum kausalitas dengan mukjizat, Muthahhari berbeda dengan al-Ghazali karena al-Ghazali menafikan hukum sebab akibat untuk melegitimasi mukjizat. Al-Ghazali menyatakan korelasi yang dinyatakan sebagai hukum sebab akibat tidak ditopang oleh pengalaman dan logika. Pengalaman indera hanya memberi pengetahuan tentang rentetan kejadian dan tidak ada alasan apapun untuk mengatakan bahwa rangkaian temporal suatu kejadian menunjukkan proses sebab akibat. Tidak ada sebab akibat karena semuanya takdir Tuhan.

43 Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci, Manusia dan Agama*. Disunting oleh Haidar Bagir, (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 247.

44 *Ibid.*, hlm. 254.

Kalau Tuhan menghendaki, maka runtutan kejadian yang selama ini dianggap sebagai sebab akibat bisa tidak terjadi, sebagaimana kejadian mukjizat yang ditunjukkan Tuhan, misal selamat dan tidak terbakarnya nabi Ibrahim dari api Namrudz. Menambahkan al-Ghazali, al-Juwaini mengatakan segala sesuatu terdiri dari *jauhar* (*substansi*) dan *'ardh* (*accident*), *'ardh* (*accident*) yang menempel pada *jauhar* (*substansi*) senantiasa berubah, tidak bersifat tetap. Yang berhak mengubah dan mengendalikannya adalah Tuhan. Nah, dalam konteks ini, api (*jauhar*) sewaktu-waktu tidak diberikan sifat membakar (*'ardh*)nya oleh Tuhan, misalnya saat api (tidak) membakar nabi Ibrahim.

Muthahhari menyetujui pandangan Ibn Rusyd yang menyatakan bahwa memutlakkan kekuasaan Tuhan dengan cara menafikan hukum sebab akibat justru kontraproduktif. Penolakan hukum sebab akibat akan menghancurkan seluruh basis dan seluruh proses kejadian di alam ini kepada Tuhan. al-Ghazali telah meniadakan satu-satunya dasar logis di atas mana kekuasaan Tuhan terhadap alam bersandar. Menanggapi pemikiran al-Juwaini, sebagaimana dinyatakan di awal tadi, Muthahhari mengatakan segala yang maujud di alam ini, sejak kemunculannya, telah memiliki esensi (*sifat*) nya masing-masing sehingga membentuk sistem (*hukum tertentu*). Eksistensi dan esensi menyatu. Misalnya, api sejak adanya telah membawa sifat membakar hingga ia pasti menjadi sebab



bagi adanya kebakaran.

Namun, Muthahhari juga berbeda pandangan dengan Ibn Rusyd. Ibn Rusyd selain membatasi pembahasan hukum kausalitas hanya pada sebab material saja, Ibn Rusyd mengatakan, sebagaimana dikatakannya kepada para teolog, terutama al-Ghazali, bahwa mukjizat adalah prinsip syariat, yang hanya layak diimani. Mukjizat termasuk wilayah Tuhan. Dalam hal kemahakuasaan Tuhan, seperti yang selalu ditekankan al-Ghazali, Muthahhari tidak menolak pendapat tersebut. Muthahhari hanya menjelaskan lebih jauh bahwa kemahakuasaan Tuhan tersebut tidak pernah lepas dari sistem-Nya (*sunnatullah*) atau hukum kausalitas yang dibuat-Nya. Termasuk dalam hal ini adalah peristiwa mukjizat. Hukum kausalitas dengan mukjizat tidaklah bertentangan. Karena dalam mukjizat, kedua hukum kausalitas itu (spiritual dan material) tersebut sama-sama berlaku.<sup>45</sup>

Dalam mukjizat yang lebih berpengaruh adalah hukum kausalitas spiritual karena berhubungan langsung dengan sebab pewujud (*al-'illat al-ijâdiyyah*), yakni Allah, bukan lagi hukum kausalitas material yang hanya merupakan sebab pelengkap dan penyiap (*al-'illat al-idâdiyyah*) suatu wujud saja. Hukum kausalitas material dalam hal ini bukannya tidak berlaku lagi. Hukum kausalitas material tetap berlaku, tetapi telah mengalami perubahan syarat dan

kondisinya. Hukum kausalitas material berlaku sesuai dengan syarat dan kondisinya. Bila syarat dan kondisi ini berubah, berubah pulalah hukumnya. Berlakunya suatu hukum selalu ditentukan oleh syarat dan kondisinya yang tertentu. Muthahhari menegaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini baik yang diketahui atau yang tidak diketahui bergerak atas kehendak dan perbuatan Tuhan, yang diwujudkan dalam hukum-hukum-Nya.<sup>46</sup>

Muthahhari mengatakan bahwa mukjizat merupakan suatu yang real, pelakunya adalah Nabi dengan "*idzin Allah*". Nabi mampu melakukan mukjizat karena mempunyai daya spiritual yang tinggi sehingga bisa menaklukkan alam material. Dengan demikian, mukjizat sebenarnya tidaklah bertentangan dengan hukum kausalitas, karena Muthahhari memahami hukum kausalitas bukan hanya hukum kausalitas material, tetapi juga mengimani hukum kausalitas spritual, bahkan di waktu-waktu tertentu hukum kausalitas spiritual lebih berpengaruh dibanding hukum kausalitas material.

Namun, Muthahhari tidak menjelaskan lebih lanjut ketika proses terjadinya mukjizat. Misalkan, mukjizat nabi Ibrahim yang selamat dari kobaran api namrudz. Apakah api menjadi dingin? Kalau api menjadi dingin, hal ini bertentangan dengan konsepnya Muthahhari sendiri bahwa eksistensi-esensi adalah menyatu. Api selamanya

45 Muthahhari, *al-Adlu...Ibid.*, hlm. 131

46 Murtadha Muthahhari, *Allah fi Hayât al-Insân*, (Beirut: Dar al-Hadi), hlm. 7.

mempunyai sifat panas, dan dengan dalih ini pula mengimani keniscayaan hukum kausalitas. Ataukah api tetaplah api yang mempunyai sifat panas, namun karena ada penghalang, dengan demikian apa arti mukjizat disini?

Ataukah proses detailnya mukjizat itu urusan *al-'illat al-ijâdiyyah* (sebab pewujud), yang kata Muthahhari, kita hanyamampumencerap sebagian hukum alam, hukum alam yang sebenarnya masih tertutupi, karena hukum kausalitas spiritual mempunyai hukum yang berbeda dengan hukum kausalitas material? Dengan demikian, apa bedanya dengan pernyataan Ibn Rusyd bahwa mukjizat wilayah Tuhan, kita hanya wajib mengimaninya, pengetahuan Allah berbeda dengan pengetahuan manusia? Artinya, mukjizat tidak usah dibahas secara mendalam, karena tetap kita tidak tahu hakikat yang sebenarnya. Ataukah tujuan Muthahhari membahas ini, supaya kita tetap mengimani segala sesuatunya atau semua sistem di alam ini adalah kehendak Tuhan, tidak ada kontradiksi antara ayat *qauliyyah* dan ayat *kauniyyah* (aktivitas Ilmiyyah dan sebagainya)? Atau hanya sekedar menunjukkan bahwa mukjizat itu ada penyebabnya, jangan dikira mukjizat bertentangan dengan hukum kausalitas? Semua rangkaian pertanyaan ini, sejauh penelitian penulis, Muthahhari tidak menjawabnya.

## PENUTUP

Model berfikir sintesis yang dilakukan Muthahhari ini, yakni usaha

Muthahhari menengahi siapa pelaku mukjizat dan menyelesaikan dilema mukjizat dan hukum kausalitas, dapat dijadikan alternatif jalan keluar dari kebuntuan dua kutub pemikiran yang berlawanan, meskipun masih tampak kabur dan masih mengandung berbagai pertanyaan. Karena itu, yang dibutuhkan dalam model berfikir sintesis ini adalah kejelasan argumentasi dan keakuratan menentukan posisi. Tidak semua upaya sintesis yang dilakukan Muthahhari mencerminkan kejelasan dan keakuratan itu. Pada tingkat tertentu, upaya sintesisnya masih mengandung berbagai pertanyaan.

Malah dalam hal penisbahan pelaku mukjizat, ia sama sekali belum menjelaskan bentuk sintesis yang diharapkan. Demikian pula, pada pembahasan mukjizat dan hukum kausalitas, sebagaimana catatan penulis diatas. Inilah sisi kelemahan pemikiran Muthahhari yang mesti dibincangkan lebih lanjut. Tentu saja butuh ruang lain untuk membahasnya dengan panjang lebar karena paparan ini masih sebatas menggambarkan sisi-sisi kelemahannya secara umum dan singkat, belum spesifik dan mendalam.

## DAFTAR PUSTAKA

Hamid Algar, *Hidup dan Karya Murtadha Muthahhari dalam buku Murtadha Muthahhari, Sang Mujahid, Sang Mujtahid*. Penyunting: Haidar Bagir, (Jakarta: Yayasan Muthahhari, 1988).

- Husain Ibn Abdul Wahab, *Uyun al-Mu'jizât*. Iran: Muassasah al-Mushthafa, 2000
- Al-Juwaini, *al-Irsyad*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 331.
- Muhammad 'Athif al-'Iraqi, *al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1984), hlm. 155.
- Muhammad 'Athif al-'Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1984), hlm. 358.
- Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam, Antara Filsafat dan Ortodoksi*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, (Jakarta: Mizan, 2003), hlm. 97.
- Rahman, *Kontroversi*, hlm. 103
- Muhammad Shalih al-Zarkan, *Fakhruddin al-Razi wa Ara'uhu al-Kalamiyyah wa al-Falsafiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr, 1963), hlm. 558.
- Ibid.*, hlm. 559
- Fuad Mahbub Siraj, *Prinsip Kausalitas Muhammad Baqir al-Shadr*, [www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr](http://www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr).
- Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam* (Jakarta: Mizan, 2003), hlm. 105.
- Ibid.*, hlm. 106
- Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hlm. 81.
- Mulyadhi, *Ibid.*, hlm. 109.
- Shâlih, *Ibid.*, hlm. 559.
- Ibid.*, hlm. 560.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ditahqiq oleh Sulayman Dunya, cet. 5 (Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1972), hlm. 247.
- Mushthafa Labib Abd al-Mughni, *Ma'fhum al-Mu'jizat Baina al-Din wa al-Falsafah 'Inda Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Tsaqafah, tt), hlm. 72.
- Muhammad 'Athif Al-'Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr Al-Ma'arif, 1984). hlm. 169.
- Mushthafa, *Ibid.*, hlm. 78.
- Ibid.*, hlm. 88.
- Ibid.*, hlm. 90.
- Ibid.*, hlm. 92.
- Muhammad 'Athif Al-'Iraqi, *al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dar Al-Ma'arif, 1984), hlm. 155.
- Ibid.*, hlm. 92.
- Ibid.*, hlm. 88.
- Rasyid Ridha menafsirkan "ayat-ayat mukjizat" dengan pendekatan ilmiah. Di antaranya ketika dia memahami QS al-Baqarah (2): 260, bahwa Kalimat *فَصُرْمَهَا أَلْبَنًا* (cincanglah semuanya olehmu), dimaknai Rasyid Ridha

- sebagai “jinakkanlah semuanya olehmu”. Kalimat tersebut tidak mungkin bermakna “cincanglah”. Karena, jika dipahami keseluruhan ayat tersebut, manusia tidak mungkin mengetahui “tata cara menghidupkan” karena itu merupakan hak prerogative Tuhan. Lagi pula, menurut Rasyid Ridha, secara kebahasaan, kata ~~XXXX~~ yang *muta’addi* dengan *الـى* maknanya tiada lain kecuali makna menyondongkan (إمالة). Makna ini selanjutnya lebih tepat menunjukkan makna “jinakkanlah” bukan “cincanglah”. Kalau tidak bermakna demikian, tentulah Allah berfirman : *فخذ أربعة من الطير فاقطعهن واجعل عليك لجبل منهن جزءاً* tanpa menyebut lafadh *imalah* (اليه) juga tidak menggunakan kata ‘*ataf* ثم. Lihat selengkapnya pada Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, cet.2, jilid 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hlm. 57-58.
- Murtadha Muthahhari, *al-Nubuwwah, Buhuts wa Hiwârât li al-Athibbâ’i*, (Iran: Dâr al-Haura, tt), hlm. 309.
- Murtadha Muthahhari, *al-Falsafah*, (Iran: Dar al-Syahid, tt), hlm. 68.
- Ali Syud, *al-Walâyah Wa al-Nubuwwah ‘Inda Syaikh Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmad Thib, (Maroko: Dar al-Qubba al-Zarqa, tt), hlm. 53
- A Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 212-213.
- Muthahhari, *al-Nubuwwah...Ibid.*, hlm. 308
- Muthahhari, *al-Nubuwwah... Ibid.*, hlm. 310
- Muthahhari, *al-Nubuwwah... Ibid.*, hlm. 310
- Murtadha Muthahhari, *al-‘Adlu al-Ilâhî*, diterjemahkan oleh Abdul Mun’im (Qum: Mu’assasat al-Nasyr al-Islami, 1405 H), hlm. 123.
- Muthahhari, *al-Adlu...Ibid.*, hlm. 124.
- Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci, Manusia dan Agama*. Disunting oleh Haidar Bagir, (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 247.
- Ibid.*, hlm. 254.
- Muthahhari, *al-Adlu...Ibid.*, hlm. 131
- Murtadha Muthahhari, *Allah fi Hayât al-Insân*, (Beirut: Dar al-Hadi), hlm. 7.