

PENERAPAN TEORI-TEORI FILOSOFIS DALAM MENAFSIRKAN AL-QUR'AN

Ikhlas Budiman

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra

E-mail : ixbudiman@yahoo.com

Abstract

Human reason is a tool to understand the realities and to express them in the philosophical theories. Since the Koran suggests human to use their reason, then the philosophical theories as the results of the use of reason can be used to understand and interpret verses of the Koran. This paper describes the application of that philosophical theories to the Quranic verses as a mode of interpretation of the Koran, such as: the theory of the fundamental reality and unity of existence, the theory of gradation, the theory of existence-in-itself and existence-in-something-else, the theory of quiddity, the theory of cause and effect, the theory of every faculty happiness in achieving its essence demands without obstacles, the theory of the substantial motion, and the theory of the lowest thing having the potentiality to become the higher.

Keywords: Reason, the philosophical theories, the verses of the Koran

Abstrak

Akal manusia berfungsi sebagai alat untuk memahami realitas, kemudian membahasakannya menjadi teori-teori filosofis. Karena al-Qur'an menganjurkan untuk menggunakan akal, maka teori-teori filosofis dapat digunakan untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Artikel ini menjelaskan bagaimana penerapan teori-teori filosofis tersebut terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagai corak penafsiran al-Qur'an, diantaranya adalah teori *ashalah al-wujūd wa wahdatuhu* atau kemendasaran wujud dan kesatuannya, teori gradasi, teori wujud mandiri (*wujūd mustaqil*) dan wujud bergantung (*wujūd rābith*), teori kuintitas, teori sebab akibat, teori bahwa kebahagiaan setiap fakultas (*quwwah*) adalah meraih apa yang menjadi tuntutan esensinya tanpa ada yang merintang, teori gerakan substansi, dan teori bahwa setiap yang terendah memiliki potensi untuk sampai pada yang lebih tinggi darinya.

Kata-kata kunci: Akal, teori filosofis, ayat al-Qur'an

Pendahuluan

Lazim diketahui bahwa sering terjadi perbedaan pandangan di kalangan ulama Muslim tentang peranan akal. Ada yang berpandangan bahwa akal bisa digunakan secara mandiri dalam membuat hukum, seperti sebagian pengikut Mu'tazilah. Ada juga yang menjadikan peran akal hanya sebagai cara untuk mengantarkan pada hukum, seperti sebagian pengikut Imamiyyah. Selain itu, ada yang menolak kedua pandangan tersebut dengan

mengedepankan hukum *syāri'* sebagai sumber, seperti sebagian pengikut Asyā'irah.¹

Dalam menjelaskan peranan akal untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an, Haydarī mengemukakan pandangan filsuf yang secara umum menyakini bahwa dimungkinkan untuk bersandar pada hasil pengetahuan rasional yang disandarkan pada dasar logika Aristoteles. Dia juga

¹ Muḥammad Ḥusain 'Alī ash-Shaghīr, *al-Mabādī' al-Āmmah li Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Muarrikh al-'Arabī, 2000 M), 72.

menguraikan beberapa definisi akal, di antaranya akal yang digunakan untuk menerima ilmu-ilmu teoritis, akal sebagai ilmu yang digunakan dalam eksperimen-eksperimen, akal sebagai daya untuk mengetahui dan menyimpulkan sebab-akibat dari segala hal yang terjadi, dan akal sebagai eksistensi yang tidak memiliki kebergantungan pada sesuatu pun kecuali yang mengadakannya, yaitu Allah, yang kadang disebut dengan alam akal atau alam *jabarūt*.²

Mengartikan *manhaj aqli*, Muhammad ‘Ali Ridhā’ī al-Ishfahānī memilih makna akal sebagai kemampuan berpikir dan mempersepsi untuk menafsirkan al-Qur’an. Meskipun kadang juga yang dimaksud dengan akal adalah argumentasi-argumentasi rasional yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur’an. Namun, kadang juga penafsiran al-Qur’an yang menggunakan akal disebut dengan *tafsīr ijtihādī*.³

Muhammad Husain al-Dzahabī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, menjelaskan bahwa pengaruh filsafat dalam menafsirkan al-Qur’an dimulai sejak buku-buku filsafat Yunani, India, Persia, dan selanjutnya diterjemahkan dalam bahasa Arab. Tentu saja penterjemahan ini memberikan corak baru dalam menafsirkan al-Qur’an. Ada beberapa ulama yang menganggap bahwa teori-teori filosofis itu bertentangan dengan agama hingga mereka menolak teori-teori tersebut dengan dalil-dalil *naqli*. Namun, ada juga yang berupaya untuk mempertemukan agama dan filsafat. Bagi mereka, wahyu tidak bertentangan dengan akal dalam hal apapun. Atas dasar ini, kelompok yang terakhir memiliki dua metode. Pertama, menakwilkan *nash-nash* keagamaan dan *syar’iyyah* hingga sesuai dengan gagasan-gagasan filosofis. Dengan kata lain, menempatkan *nash-nash* tersebut berdampingan dengan gagasan-gagasan tersebut. Kedua, menjelaskan *nash-nash* keagamaan dan

hakikat *syar’iyyah* dengan menggunakan teori-teori filosofis. Metode ini memposisikan filsafat berperan sebagai hakim dalam memaknai ayat-ayat al-Qur’an.⁴

Al-Dzahabī memasukkan corak falsafi atau sebagai salah satu corak di antara beberapa corak penafsiran al-Qur’an. Dalam telaahnya, dia menemukan beberapa ulama yang menafsirkan al-Qur’an dengan cara memasukkan dan membahas teori-teori filosofis dalam tafsir mereka. Jika teori-teori itu benar dan bisa diterima oleh mereka, maka teori itu dinyatakan tidak bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur’an. Pembahasan teori-teori yang tidak bertentangan dengan agama ikut mewarnai tafsir mereka. Namun, sebaliknya jika ditemukan bahwa teori-teori filosofis dianggap menyimpang maka mereka pun menjelaskan penolakannya dengan berdalih bahwa teori-teori itu bertentangan dengan teks-teks al-Qur’an. Dalam hal ini, mereka tidak bersandar pada teori-teori filosofis dalam menafsirkan al-Qur’an, tetapi menafsirkan ayat-ayat berdasarkan penjelasan agama dan akal. Bagi mereka, gagasan filosofis tidak ikut campur dalam menjelaskan teks al-Qur’an. Cara seperti ini dapat ditemukan dalam tafsir Fakhruddin al-Rāzī. Sebaliknya, mereka yang membenarkan teori-teori dan gagasan-gagasan filosofis, maka mereka menempatkan teori-teori itu sebagai petunjuk dalam membaca teks-teks al-Qur’an hingga mereka menafsirkannya sesuai dengan teori-teori tersebut. al-Dzahabī mencontohkannya dari penafsiran al-Farābī terhadap ayat-ayat al-Qur’an tentang malaikat dalam kitab *Fushūsh al-Hikam*, begitu juga dengan penafsiran Ikhwān al-Shāfā’ terhadap surga dan neraka dalam kitab *Rasāil Ikhwān al-Shafā*, penafsiran Ibn Sīnā tentang *arsy*, surga, neraka dan nur dalam *Rasāil Ibn Sīnā*.⁵

Dalam menguraikan berbagai macam metode penafsiran al-Qur’an, Thalal al-Husain menjelaskan bahwa penerapan teori-teori filosofis,

² Kamāl Haydarī, *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta’wīl* (Qum: Dār Farāqīd, 1427 H), 186-188.

³ Muḥammad ‘Ali Ridhā’ī al-Ishfahānī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhāt al-Tafsīriyyah li al-Qur’ān* (diterjemahkan ke bahasa Arab oleh Qasim al-Baydhānī) (Qum: Jāmi’ah al-Mushthafā al-‘Ālamīyah, 1421 H), 114.

⁴ Muḥammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 2 (Kairo: Maktabah Wahbeh, t.th), 309-310.

⁵ Muḥammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 2, 309-310.

penyingkapan spiritual (*mukāsyafah*) dan teori-teori saintifik terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak dapat disebut tafsir tetapi hanya sebagai *tathbīq* (aplikasi). Hal ini bisa dicontohkan jika seseorang memiliki suatu pertanyaan tentang ketuhanan, kemudian dia menjawabnya berdasarkan kaidah-kaidah filosofis, dan setelah itu dia mengarahkannya pada al-Qur'an dengan mengumpulkan bukti-bukti dari ayat-ayat al-Qur'an untuk meneguhkan jawabannya yang telah dibuktikan oleh akal, maka dalam hal ini yang menjawab pertanyaan itu adalah akal. Berbeda halnya jika dia mengarahkan pertanyaannya pada al-Qur'an secara langsung. Maksudnya, orang itu bertanya tentang ketuhanan, kemudian dia mencari jawabannya dari al-Qur'an. Namun, jawaban yang diberikan oleh al-Qur'an terkadang masih mengandung banyak kemungkinan hingga membingungkan dirinya. Hal ini disebabkan kata-kata yang ada dalam al-Qur'an bermakna umum dan universal. Oleh karena itu, dia memerlukan petunjuk yang mengarahkannya pada keyakinan. Peranan akal dalam hal ini sebagai pelita yang membimbingnya dari kebingungan menuju keyakinan. Atas dasar ini, Thalāl al-Husain meringkasnya menjadi dua metode dalam menjawab pertanyaan tersebut, yaitu metode dengan memberikan perhatian langsung pada akal dan metode dengan memberikan perhatian langsung pada al-Qur'an. Metode pertama, mencari jawaban dari akal, kemudian mengaplikasikannya pada ayat-ayat al-Qur'an. Metode kedua, mencari jawaban dari al-Qur'an terlebih dahulu tetapi dengan petunjuk dari akal.⁶

'Ali al-Ūsī juga menambahkan bahwa corak falsafi merupakan suatu upaya untuk mempertemukan antara filsafat dan agama berdasarkan penakwilan teks-teks keagamaan dan penerapannya pada makna-makna yang sesuai dengan gagasan filosofis.⁷

⁶ Thalāl Husain, *al-Manhaj al-Tafsīri 'inda al-'Allāmah al-Haydarī* (Qom: Dar Faraqīd, 2010), 48.

⁷ 'Ali al-Ūsī, *al-Thabāthabā'ī wa Manhajuhu fī Tafsīrihi al-Mizān* (Tehran: Mu'awaniyah al-Ri'āsah li al-'Alaḡat al-Duwalīyyah fī Munazhhamah al-'Ilām al-Islāmī, 1985), 106-107.

Salah satu tafsir kontemporer yang tergolong menggunakan metode falsafi adalah *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muhammad Husain Thabāthabā'ī (lahir tahun 1321 H di Tabriz- wafat tahun 1402 H di Qum). Hādī Ma'rīfat (1348 H-1427 H) mendeskripsikan tafsir ini sebagai tafsir yang secara umum menghimpun kajian-kajian teoritis dalam bentuk analisis filosofis. Di samping itu, tafsir *al-Mizān* juga memiliki keunikan tersendiri sebagai tafsir yang menggabungkan tafsir tematik dan tafsir *tartībī*. Menurut Hādī Ma'rīfat, Thabāthabā'ī memiliki suatu teori yang dikenal dengan teori *wahdah kullīyyah* (kesatuan universal) yang menjadi hakim terhadap seluruh ayat al-Qur'an. Kesatuan universal ini diibaratkan sebagai ruh universal yang ada pada semua ayat dan surah al-Qur'an. Teori ini dianalogikan dengan peran ruh manusia terhadap badannya. Inilah yang menjadi dasar metode penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, sebagaimana organ-organ tubuh manusia saling berkaitan satu sama lain. Metode ini juga ditegaskan oleh al-Qur'an dengan menyatakan dirinya sebagai penjelas terhadap segala sesuatu, *dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an menjelaskan tiap-tiap sesuatu* (QS. al-Nahl [16]:87). Jika al-Qur'an menjadi penjelas segala sesuatu, maka sudah pasti al-Qur'an itu jelas pada dirinya sendiri.⁸

Thabāthabā'ī menaruh perhatiannya pada kajian-kajian filosofis dalam karyanya *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*.⁹ Hal ini tidak bisa dipungkiri karena perannya sebagai guru filsafat Islam. Tidak heran jika filsafat Thabāthabā'ī tampak bersenyawa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an¹⁰. Dia menempatkan pembahasan filosofis (*bahts falsafi*)

⁸ Muhammad Hādī Ma'rīfat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Tsawbihi al-Qasyīb*, Jil. 2 (Masyhad: al-Jāmi'ah al-Rawdhawīyyah li al-'Ulūm al-Islīmiyyah, 1426 H), 1025-1027.

⁹ Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 20 Jilid (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H). Untuk selanjutnya rujukan untuk karya ini disebut al- *al-Mizān*.

¹⁰ 'Ali al-Ūsī, *al-Thabāthabā'ī wa Manhajuhu fī Tafsīrihi al-Mizān*,... 182-183; Husain 'Alawi Mehr, *Āsyināi bā Tārikhi Tafsīr wa Mufasssīrān* (Qom: Markaz Jehane Ulume Islami, 1384 HS), 268-276; Ridhā Ustādī, *Āsyināi bā Tafāsīr, 'adame tahri'fi Qur'ān wa Chand Bahts Qur'āni* (Tehran: Nasyr Quds, 1383 HS), 221-248.

sebagai judul tersendiri.

Tabel 1
Kajian Filosofis dalam Tafsir *al-Mizān*

Tema Pembahasan Falsafi (<i>bahts falsafi</i>)	Berkaitan dengan Ayat	Konsep Filosofis yang Digunakan
<i>Al-hamdu</i> (pujian) untuk Allah (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 24-27)	Surah al-Fātiḥah [1] : 1-5	Teori sebab-akibat
Bersandar pada metafisika (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 47-48)	Surah al-Baqarah [2] :1-5	Teori proposisi universal dan proposisi partikular
Eksistensi ilmu (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 49-51)	Surah al-Baqarah [2] : 1-5	Teori proposisi aksiomatik dan prinsip non-kontradiksi
Determinisme dan kehendak bebas (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 105-110)	Surah al-Baqarah [2] : 26-27	Teori sebab pelaku (<i>'illah fā'iliyyah</i>)
Syafaat (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 205-209)	Surah al-Baqarah [2] : 47-48	Teori kebahagiaan
Menghidupkan yang mati (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 205-209)	Surah al-Baqarah [2] : 63-74	Teori gerakan (aktualitas dan potensialitas)
Sihir (Nabi Sulaiman) (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 241-243)	Surah al-Baqarah [2] : 102-103	Teori ruh substansi non-materi
Perbedaan esensi-esensi (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 262-263)	Surah al-Baqarah [2] : 116-117	Teori kemurnian sesuatu tidak menjadi dua dan tidak berulang

Jiwa non-materi (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 364-370)	Surah al-Baqarah [2] : 153-157	Teori jiwa sebagai substansi non-materi
Makna cinta dan kebergantungan pada Allah (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 409-412)	Surah al-Baqarah [2] : 163-167	Teori cinta didasarkan atas gerakan potensialitas menuju aktualitas
Kekekalan azab (<i>al-Mizān</i> , Jil.1, 412-416)	Surah al-Baqarah [2] : 163-167	Teori <i>tajassam al-a'māl</i> (kebendaan tindakan atau perbuatan)
Kenabian (<i>al-Mizān</i> , Jil. 2, 147-148)	Surah al-Baqarah [2]: 213	Teori spesies manusia
Makna kalam (<i>al-Mizān</i> , Jil. 2, 325-327)	Surah al-Baqarah [2] : 253-254	Teori sebab akibat (prinsip-prinsip <i>dalālah</i> , tanda)
Penyandaran kepemilikan pada Allah (<i>al-Mizān</i> , Jil. 3, 149-150)	Surah Ali 'Imrān [3]: 26-27	Teori sebab-akibat
Perbandingan antara al-Qur'an dan Taurat tentang perempuan (<i>al-Mizān</i> , Jil. 4, 89-90)	Surah Ali 'Imrān [3] : 190-199	Teori kesatuan substansi pada laki-laki dan perempuan
Kekuasaan para nabi dan wali (<i>al-Mizān</i> , Jil. 10, 210-213.)	Surah Hūd [11]: 25-35	Teori wujud <i>mustaqil</i> (mandiri) dan wujud <i>ghayr mustaqil</i> (tidak mandiri)

Eksistensi taklif (<i>al-Mizān</i> , Jil. 12, 199-200.)	Surah al- <u>Hijr</u> [15]: 85-99	Teori kebahagiaan setiap fakultas (<i>Quwwah</i>) dengan meraih apa yang menjadi tuntutan esensinya
Qadha (<i>al-Mizān</i> , Jil.13, 73-74 dan 75-77)	Surah al- <u>Isrā'</u> [17]: 9-22	Teori wujud <i>wājib</i> (niscaya) itu tidak terbatas
Keterkaitan qadha dengan kejahatan (<i>al-Mizān</i> , Jil.13, 187-189)	Surah al- <u>Isrā'</u> [17]: 82-100	Teori bahwa kejahatan itu merupakan ketiadaan
Afinitas perbuatan dan pelakunya (<i>al-Mizān</i> , Jil.13, 194.)	Surah al- <u>Isrā'</u> [17]: 82-100	Teori sebab-akibat
Tindakan Allah seiring dengan maslahat (<i>al-Mizān</i> , Jil.14, 271-271.)	Surah al- <u>Anbiyā'</u> [21]: 16-33	Teori sebab pelaku dan sebab tujuan
Allah penyebab segala sesuatu (<i>al-Mizān</i> , Jil. 15, 138)	Surah al- <u>Nūr</u> [24]: 35-46	Teori sebab akibat dan sebab segala sebab sebagai sebab sempurna
Ilmu non-materi (<i>Al-Mizān</i> , Jil. 17, 382.)	Surah <u>Fushshilat</u> [41]: 13-25	Teori ilmu sebagai hadirnya sesuatu yang non-materi pada sesuatu non-materi yang lain
Ilmu nabi (<i>Al-Mizān</i> Jil. 18, 192-193.)	Surah al- <u>Ahqāf</u> [46]: 1-14	Teori sebab-akibat

Teori-teori filosofis banyak ditemukan di beberapa karya para filsuf Muslim, seperti *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah* karya al-Kindī (w. 250 H)¹¹, *Fushūsh al-Hikam* karya Abu Nashr al-Fārābī (w. 339 H)¹², *Rasā'il Ikhwān al-Shafā wa Khullān al-Wafā* karya Ikhwān al-Shafā (w. abad ke-4)¹³, *al-Syifā'* karya Ibnu Sīnā (w. 428 H)¹⁴, *Majmū'ah Mushannafāt Syaikh Isyrāq* karya Syihābuddīn Yaḥyā Suhrawardī (w. 587 H)¹⁵, *Risālah Mā Ba'da al-Thabī'ah* karya Ibnu Rusyd (w. 595 H)¹⁶, *Syarḥ al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* karya Nashīruddīn al-Thūsī (w. 672 H)¹⁷, *Rasā'il al-Syajarah al-Ilahiyah fī 'Ulūm al-Haqāiq al-Rabbāniyyah* karya Syamsuddīn al-Syahrizurī (w. abad ke-7)¹⁸, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah* karya Shadrūddīn Muḥammad Al-Syirāzī (w. 1050)¹⁹, *Syarḥ al-Manzhūmah* karya Muḥaqiq al-Sabzewarī (w. 1288 H)²⁰, *Bidāyah al-Hikmah*²¹ dan *Nihāyah al-Hikmah*²² karya Muḥammad Ḥusain al-Thabāthabā'ī (w. 1402), *Mabīdī' al-Falsafah al-Islamiyyah* karya 'Abd al-Jabbār al-Rifā'ī²³, *Durūs fī*

¹¹ Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabī, t.th).

¹² Abu Nashr al-Fārābī, *Fushūsh al-Hikam* (Qum: Intisyārāt Bidhar, 1405 H).

¹³ Ikhwān al-Shafā, *Rasā'il Ikhwān al-Shafā wa Khullān al-Wafā'* (Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1412 H).

¹⁴ Ibnu Sīnā, *al-Syifā'* (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyi, 1401 H).

¹⁵ Syihābuddīn Yaḥyā Suhrawardī, *Majmū'ah Mushannafāt Syaikh Isyrāq*, Jil. 3, diedit oleh Husein Nashr (Tehran: Muassasah Muthāla'at wa Tahqīqāt Farhangghī, 1372 HS).

¹⁶ Ibnu Rusyd, *Risālah Mā Ba'da al-Thabī'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).

¹⁷ Nashīruddīn al-Thūsī, *Syarḥ al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* (Qum: Nasyr al-Balāghah, 1375 HS).

¹⁸ Syamsuddīn al-Syahrizuri, *Rasā'il al-Syajarah al-Ilahiyah fī 'Ulūm al-Haqāiq al-Rabbāniyyah*, (mushahhih: Najefqali Habibi) (Tehran: Muassasah Hikmat wa Falsafah Iran, 1383 HS).

¹⁹ Shadrūddīn Muḥammad al-Syirāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil. 9 (Qum: Maktabah al-Mushtawafi, t.th).

²⁰ Muḥaqiq Sabzewari, *Syarḥ al-Manzhūmah*, Jil. 2 (Tehran: Nasyr Nāb, 1379 HS).

²¹ Muḥammad Ḥusain al-Thabāthabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1414 H).

²² Muḥammad Ḥusain al-Thabāthabā'ī, *Nihāyah al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1416 H).

²³ Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, *Mabīdī' al-Falsafah al-Islamiyyah*, Jil. 2 (Beirut: Dār al-Hādī, 2001 M).

al-Hikmah al-Muta'aliyah karya Kamāl Haydarī²⁴, *Qawā'ide Falsafī dar Falsafe Islāmī* karya Ghulām Muhsin Ibrahimī Dinānī²⁵, dsb.

Dalam tulisan ini akan dikaji delapan teori filosofis dan penerapan teori tersebut dalam menafsirkan al-Qur'an. Metode penggunaan teori-teori filosofis dalam menafsirkan al-Qur'an pada dasarnya merupakan salah satu corak dalam menafsirkan al-Qur'an.

Tinjauan Teori-Teori Filosofis

1. Teori *Ashalah al-Wujud wa Wahdatuhu* (Kemendasaran wujud dan Kesatuannya)

a. Tinjauan Teori

Pembahasan kemendasaran realitas dapat dijelaskan dengan pengetahuan terhadap relitas eksternal. Maksudnya, saat mengetahui sesuatu yang ada pada realitas eksternal, akal kemudian menguraikannya menjadi dua, yaitu *wujūd* (ada) dan *māhiyah* (kuiditas) yang merupakan batasan sesuatu yang menjadi jawaban dari pertanyaan 'apakah ia.'²⁶ Kertas yang kita saksikan menunjukkan bahwa kertas memiliki keberadaan (*wujūd*), sementara batasan atau kuiditas kertas adalah yang membedakannya dengan selainya, seperti pulpen, pensil, dsb. Pertanyaannya adalah yang mana fundamental, *wujūd* (ada) atau kuiditas (batasan)?

Teori kemendasaran wujud disusun berdasarkan atas beberapa teori filosofis. Pertama, teori yang menyatakan bahwa konsep atau *mafhūm* dari wujud atau 'ada' itu bersifat aksiomatik yang sudah jelas dengan sendirinya. Tidak ada konsep yang paling jelas selain konsep 'ada'. Oleh karena 'ada' merupakan konsep yang paling jelas, maka tidak ada yang bisa mendefinisikan 'ada'. Argumentasinya didasarkan bahwa syarat-

²⁴ Kamāl Haydarī, *Durūs fi al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Jil. 1 (Qum: Dār Farāqīd li al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1426 H).

²⁵ Ghulam Muhsin Ibrahimī Dinānī, *Qawā'ide Falsafī dar Falsafe Islāmī*, Jil. 1 (Tehran: Muassasah Muthālaat wa Tahqīqate Farhanghi, 1370 HS).

²⁶ Muhsin Bidhar, *Muqaddimah* dalam Shadrudin Muhammad al-Syirazi, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*, Jil. 1 (Qum: Intisyārāt Bidhar, 1366 HS), 30.

syarat dalam mendefinisikan adalah konsep yang digunakan untuk mendefinisikan harus lebih jelas daripada obyek yang didefinisikan, sementara tidak ada konsep yang lebih jelas daripada konsep 'ada', maka konsep 'ada' tidak bisa didefinisikan dengan perantara lain.²⁷

Kedua, yaitu teori bahwa konsep 'ada' itu univokal. Univokal adalah satu kata mempunyai satu makna yang memiliki subyek yang beraneka ragam. Contoh kata 'manusia' memiliki satu makna, yaitu hewan yang berakal budi, tetapi subyeknya banyak, seperti Ali (Ali itu manusia), Budi (Budi itu manusia), dsb. Kata manusia yang menjadi predikat pada Ali dan Budi memiliki makna yang sama. Konsep 'ada' juga univokal. Artinya, jika 'ada' dijadikan predikat pada subyek yang beraneka ragam, maka ia memiliki satu makna yang sama, seperti Tuhan (Tuhan itu ada), Budi (Budi itu ada), dsb. Kata 'ada' yang menjadi predikat pada Tuhan dan Budi itu memiliki satu makna yang sama. Salah satu argumentasi ke-univokal-an konsep 'ada' didasarkan pada metode pembagian. Dalam metode pembagian, makna yang terdapat pada setiap bagian (*qism*) memiliki makna yang sama. Contoh, kita membagi hewan berdasarkan jenis makanan yang dimakannya, yaitu hewan pemakan daging, hewan pemakan tumbuhan, dan hewan pemakan keduanya. Kata 'hewan' (obyek yang dibagi) memiliki makna yang sama pada hewan (bagian) pemakan daging, hewan (bagian) pemakan tumbuhan, dan hewan (bagian) pemakan keduanya. Demikian juga kata 'ada' ketika dibagi menjadi ada yang bersifat niscaya (*wājib, necessary, wājib al-wujūd*) dan ada yang bersifat kontingen (*mumkin, contingent, mumkin al-wujūd*). Kata 'ada' (obyek yang dibagi) memiliki makna yang sama pada 'ada' (bagian) yang bersifat niscaya (*wājib, necessary*) dan 'ada' (bagian) yang bersifat kontingen.²⁸

²⁷ Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1414 H), 10; Shadrul Mutaallihin, *al-Masyā'ir* (Tehran: Kitabkhoneh Tahuri, 1363 HS), 6-7.

²⁸ Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Nihāyah al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1416

Ketiga, yaitu teori bahwa konsep 'ada' berbeda dengan konsep *māhiyah* (kuiditas). Kuiditas adalah sesuatu yang menjadi jawaban dari pertanyaan apakah ia? Akal mengabstraksikan kuiditas dari ada (wujud) dan memposisikannya tersendiri, kemudian menyifatkannya dengan 'ada'. Hal ini dapat dicontohkan dengan kertas yang ada di hadapan seseorang, kemudian dia membuat sebuah proposisi dengan menempatkan 'kertas' sebagai subyek dan 'ada' sebagai predikat. 'Ada' bukanlah kuiditas itu sendiri dan 'ada' bukan bagian dari kuiditas. Dalam proposisi, predikat 'ada' bisa dinegasikan dari kuiditas, seperti kertas itu tidak ada. Jika ada itu merupakan kuiditas itu sendiri atau bagian dari kuiditas maka penegasian 'ada' pada kertas tidak dibenarkan. Jika 'ada' bisa dinegasikan dari kuiditas maka 'ada' bukan kuiditas itu sendiri. Menegasikan sesuatu yang merupakan dirinya sendiri atau bagian darinya itu mustahil, seperti proposisi 'manusia itu hewan yang berakal budi' (dijadikan proposisi yang benar), maka 'manusia itu bukan hewan yang berakal budi' (dijadikan proposisi yang salah). Alasannya, dua yang kontradiksi dari sisi yang sama tidak mungkin keduanya benar.²⁹

Atas dasar ketiga teori di atas, disusunlah prinsip kemendasaran realitas yang didasarkan pada 'ada'. Prinsip ini dapat ditemukan dalam beberapa buku filsafat seperti Mulla Shadrā³⁰, Sabzawari³¹, Thabāthabā'ī³², dll. Argumetasi kemendasaran wujud didasarkan pada *māhiyah* (kuiditas) yang pada dirinya sendiri dalam posisi relasi yang sama pada 'ada' dan 'tiada'. Dengan kata lain, 'ada' dan 'tiada' tidak masuk dalam definisi

kuiditas. Jika kuiditas berpindah dari posisi tersebut hingga menjadi 'ada' tanpa perantara apapun atau tanpa sebab apapun, maka terjadi *inqilab*. *Inqilab* adalah sesuatu menjadi sesuatu lain yang berbeda tanpa sebab. Menjadi sesuatu lain tanpa sebab itu mustahil. Karena dalam realitas eksternal itu terdapat 'ada' dan 'kuiditas', maka 'ada' yang menjadi penyebab kuiditas menjadi ada.³³

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Pembahasan teori kemendasaran dan kesatuan 'ada' atau yang dikenal dengan *ashālah al-wujūd* bisa dijadikan kaidah dalam membuktikan keesaan Tuhan. Teori ini bisa diterapkan saat membaca ayat-ayat tentang keesaan Tuhan, seperti *Katakanlah, "Dia-lah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan, dan tidak ada siapapun yang serupa dengan-Nya.* (QS. al-Ikhlās [112]:1-4). Ada itu satu. Ada menjadi penyebab segala sesuatu, karena ada yang fundamental. Ada yang mengadakan kuiditas disebabkan kuiditas tidak bisa menjadikan dirinya 'ada' dengan dirinya sendiri karena 'ada' tidak ada dalam dirinya. Jika ada menjadi penyebab segala sesuatu maka selain 'ada' adalah akibat. Akibat senantiasa bergantung pada sebab. Jika 'ada' menjadi penyebab segala sesuatu, maka tidak sesuatu yang mengadakan 'ada', karena jika ada sesuatu yang mengadakan 'ada' maka sesuatu itu yang menjadi penyebab bukan 'ada'. Sesuatu itu 'ada' atau 'bukan ada', jika sesuatu itu bukan 'ada' maka lawan dari 'ada' adalah 'tiada', bagaimana mungkin sesuatu yang tiada yang menciptakan yang 'ada'. Jika 'ada' hanya satu, maka itu ada tidak melahirkan ada dan tidak dilahirkan. Karena 'ada' hanya satu maka tidak ada satu pun yang setara dengan 'ada'. Disebut setara menunjukkan dua atau lebih.

H), 10-11; Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1414 H), 8-9; Kamāl Haydarī, *Durūs fī al-Hikmah al-Muta'āliyah*, Jil. 1 (Qum: Dār Farāqīd li al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1426 H), 163-164.

²⁹ Kamāl Haydarī, *Durūs fī al-Hikmah al-Muta'āliyah*, Jil. 1, 176.

³⁰ Shadrūddīn Muhammad al-Syirāzī, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah* Jil. 1 (Qum: Maktabah al-Mushthawafī, t.th.), 38-44.

³¹ Muhaqqiq Sabzewari, *Syarh al-Manzhūmah*, Jil. 2 (Tehran: Nasyr Nāb, 1379 HS), 64-77.

³² Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Nihāyat al-Hikmah*, 9-17; Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah*, 12-14.

³³ Kamāl Haydarī, *Durūs fī al-Hikmah al-Muta'āliyah*, Jil. 1, 181-183.

2. Teori Gradasi

a. Tinjauan Teori

Gradasi menjelaskan bahwa realitas itu memiliki tingkatan-tingkatan. Terjadi perbedaan terhadap prinsip gradasi disebabkan karena perbedaan terhadap kemendasaran realitas. Menurut filsafat iluminasi (*isyrāqiyyah*), yang bergradasi adalah kuiditas karena baginya realitas yang fundamental itu adalah kuiditas³⁴, sedangkan menurut filsafat teosofi transendental (*hikmah muta'āliyah*) yang bergradasi adalah wujud atau 'ada' karena bersandar bahwa 'ada' merupakan realitas yang mendasar. Bagi filsafat ini, wujud atau 'ada' merupakan satu hakikat yang bergradasi karena wujud itu tampak dengan dirinya sendiri dan juga menampilkan selain dirinya.³⁵ Meskipun terjadi perbedaan terhadap apa yang bergradasi, mereka sepakat bahwa dalam realitas ini terjadi gradasi. Kesamaan kedua filsafat ini terletak pada bagaimana mereka menjelaskan tentang tingkatan-tingkatan realitas, yaitu mereka membagi realitas menjadi realitas materi atau alam lahiriah dan realitas non-materi atau alam batiniah.³⁶

Ada beberapa argumentasi filsafat iluminasi yang digunakan untuk menunjukkan adanya gradasi dalam realitas. Di antaranya, pertama, gradasi terjadi pada kategori kuantitas (*kamm*). Dalam realitas, ada 'garis' yang disebut 'lebih panjang' dan 'lebih besar' dibandingkan dengan garis yang lain. 'Besar' dan 'kecil' merupakan sifat umum yang ada pada sesuatu dan tergolong dari kategori 'kuantitas'. Kedua, gradasi juga terjadi pada kategori kualitas. Salah contoh kualitas adalah warna. Terjadi gradasi dalam warna 'putih' saat membandingkan bahwa kertas ini 'lebih putih' atau 'kurang putih' daripada kertas itu. Ketiga, gradasi

³⁴ Yadullāh Yazdān Panāh, *Hikmat Isyrāq*, Jil. 1 (Qum: Pizhuhashghahe Hawazah wa Daneshghah, 1389 HS), 327-385.

³⁵ Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah*, ...,14-17.

³⁶ Yadullāh Yazdān Panāh, *Hikmat Isyrāq*, Jil. 2 (Qum: Pizhuhashghahe Hawazah wa Daneshghah, 1389 HS, 1389 HS), 17-26; Shadrudīn Muhammad al-Syrāzī, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah*, Jil. 8 (Qum: Maktabah al-Mushthawafi, t.th), 260-324.

terjadi pada kuiditas hewan. Bagi filsafat iluminasi, dua hewan yang berbeda memiliki hakikat jiwa yang berbeda.³⁷

Gradasi juga terjadi dalam realitas jika sesuatu ditinjau dari sisi efeknya. Dalam hal ini diistilahkan dengan realitas eksternal dan realitas mental. Realitas eksternal adalah realitas dimana wujud atau 'ada' menjadi sumber yang membuat efek bereaksi. Tidak seperti halnya pada realitas mental dimana efek tidak bereaksi, yang dimaksud dengan efek yang tidak bereaksi pada wujud mental adalah efek yang bereaksi pada wujud eksternal. Seperti efek api pada wujud eksternal itu membakar, sementara efek itu pada wujud mental tidak bereaksi, artinya api yang ada pada mental itu tidak membuatnya terbakar. Meskipun dari sisi lain, pada wujud mental juga ada efek tertentu yang bereaksi, seperti bentuk pensil yang ada pada pikiran seseorang itu berbeda dengan tidak adanya pengetahuan tentang bentuk pensil pada pikirannya.³⁸

Pembuktian keberadaan realitas mental itu dengan menggunakan prinsip prediksi. Kita mempredikasikan subyek-subyek yang tidak ada pada realitas eksternal dengan hukum-hukum afirmatif. Contohnya, pernyataan bahwa, "laut air raksa itu panas" atau "penyatuan dua hal yang kontradiksi berbeda dengan penyatuan dua hal yang kontrari." Hukum afirmatif berarti penetapan, sementara penetapan sesuatu pada sesuatu yang lain merupakan subordinat bahwa subyek yang ditetapkan itu harus ada lebih dahulu. Atas dasar ini, subyek-subyek yang tidak ada pada realitas eksternal itu memiliki keberadaan. Jika subyek itu tidak ada pada realitas eksternal maka ia ada pada sesuatu tempat. Tempat itu disebut pikiran (*mind*), atau realitas mental. Argumentasi kedua, yaitu kita mengkonsepsikan hal-hal yang disifatkan dengan 'universal' dan 'umum', seperti 'manusia adalah universal' atau 'hewan adalah universal'. Konsepsi merupakan isyarat yang bersifat intelek dan tidak terealisasi kecuali obyek yang diisyaratkan itu ada.

³⁷ Yazdān Panāh, *Hikmat Isyrāq*, Jil. 1, 374-375.

³⁸ Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah*, 28

Jika universal sebagaimana ia universal tidak ada pada realitas eksternal maka ia ada pada suatu tempat yang disebut dengan pikiran (*mind*).³⁹

b. Penerapan dalam Menafsirkan al-Qur'an

Al-Qur'an juga menjelaskan tentang gradasi yang terjadi pada relitas seperti pada ayat, *mereka itu berderajat-derajat di sisi Allah* (QS. Āli 'Imrān [3]: 163). Ayat ini menjelaskan bahwa ada gradasi pada manusia di sisi Allah. Gradasi itu bisa disebabkan oleh kualitas ketakwaan sebagaimana pada ayat, *Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih takwanya di antara kalian* (QS. al-Hujurāt [49]: 13). Ini menunjukkan ada ketakwaan yang lebih tinggi dan ketakwaan yang lebih rendah. Begitu juga pada kualitas ilmu terdapat gradasi sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya, *Allah meninggikan derajat orang-orang yang beriman di antara kalian dan orang-orang yang diberi ilmu* (QS. al-Mujādalah [58]: 11). Ayat ini menjelaskan kualitas orang yang beriman dan orang yang berilmu lebih tinggi daripada orang yang tidak beriman dan orang yang tidak berilmu.

Alam ini juga memiliki tingkatan-tingkatan. Makna alam di sini dari kata *'ālam* yang artinya apa yang dengan perantaraannya sesuatu bisa diketahui.⁴⁰ Tingkatan-tingkatan alam dari ayat, *Tuhan pemilik alam-alam* (QS. al-Fātihah [1]: 2) dapat diartikan dari penjelasan *mulk al-samāwāt wa al-'ardh* (ditafsirkan alam lahiriah dari langit dan bumi) sebagaimana disebutkan pada ayat, *Sesungguhnya Allah memiliki mulk dari langit dan bumi* (QS. al-Tawbah [9]: 116) dan *malakūt al-samāwāt wa al-'ardh* (ditafsirkan alam batiniyah dari langit dan bumi), sebagaimana disebutkan pada ayat, *Dan demikianlah Kami memperlihatkan malakut dari langit dan di bumi kepada nabi Ibrahim* (QS. al-An'ām [6]: 75).⁴¹ Penjelasan tentang kedua alam ini juga

disebutkan dalam firman-Nya, *Dia yang mengetahui segala yang ghaib dan yang nyata...* (QS. al-An'ām [6]:73), artinya Tuhan mengetahui alam yang non-materi atau yang tidak tampak dan alam materi atau alam yang tampak.

3. Teori Wujud Mandiri (*Wujūd Mustaḳil*) dan Wujud Bergantung (*Wujūd Rābith*)

a. Tinjauan Teori

Dalam beberapa penelitian sering dibicarakan tentang hubungan antara variabel dependen dan variabel independen. Para filsuf juga menyusun beberapa argumntasi bahwa dalam realitas ini ada yang bersifat mandiri (tidak bergantung), yaitu wujud yang ada pada dirinya sendiri dan wujud yang bersifat bergantung (tidak mandiri), yaitu wujud yang realisasinya pada selain dirinya. Thabāthabā'ī membuktikan keberadaannya dengan argumentasi proposisi, seperti 'Budi is a student'. 'Budi' dan 'a student' memiliki makna sendiri-sendiri. Artinya bisa dipahami meskipun tidak ditempatkan pada proposisi. Tetapi 'is' yang mengikat dan menghubungkan subyek dan predikat tidak memiliki makna tersendiri dan hanya berfungsi saat ditempatkan pada proposisi. Posisi 'is' juga memiliki wujud, tetapi wujudnya bukan merupakan wujud ketiga selain wujud subyek dan wujud predikat, karena ia bukan wujud mandiri (*mustaqil*). Dalam proposisi tersebut 'is' merupakan *wujūd rābith* atau wujud yang bergantung.⁴²

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Penerapan teori ini dijadikan landasan dalam teori sebab akibat. Akibat tidak bisa terwujud jika tidak ada sebab. Jika akibat telah terwujud maka ia senantiasa bergantung pada sebab, karena akibat adalah *wujūd rābith* atau wujud yang bergantung dan tidak mandiri. Berbeda dengan sebab sebagai wujud yang mandiri. Teori ini dijelaskan dalam firman-Nya, *Wahai manusia, kamulah yang sentiasa bergantung kepada Allah, sedangkan Allah Dialah*

³⁹ Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah*, 29.

⁴⁰ Dāwud al-Qaysharī. *Syarh Fushūsh al-Hikam*, Jil. 1, diedit oleh Hasan Hasan Zadeh al-Āmulī (Qum: Muassasah Bustān Kitāb, 1428 H.), 109.

⁴¹ Shadriddīn Muhammad al-Syirāzī, *Asrār al-Āyāt* (Tehran: Anjuman Hikmat wa Falsafah, 1360 H), 24.

⁴² Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah*, 40-41.

Yang Maha Kaya, lagi Maha Terpuji (QS. Fāthir [35]: 15). Segala sesuatu itu bergantung pada Allah, sementara Allah tidak bergantung pada satu pun. Ini juga dijelaskan dengan ayat, *dan kepada-Nyalah dikembalikan segala urusan* (QS. Hūd [11]: 123) dan, *Ingatlah hanya kepada Allah kembali segala urusan* (QS. al-Syūrā [43]:53).⁴³

4. Teori Kuiditas

a. Tinjauan Teori

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa *māhiyah* (kuiditas), atau keapaan merupakan sesuatu yang menjadi jawaban dari pertanyaan apakah ia? *Māhiyah* berasal dari kata *mā huwa*? Dari sisi esensinya, kuiditas sebagaimana dirinya sendiri bukan ‘ada’, bukan ‘tiada’, bukan ‘satu’, bukan ‘banyak’, bukan ‘universal’, bukan ‘partikular’ dan bukan yang lain.⁴⁴ Namun, secara realitasnya tidak bisa lepas darinya, artinya ada atau tidak ada, satu atau banyak, universal atau partikular. Kuiditas bukan ‘ada’ atau bukan ‘tiada’ menunjukkan ‘ada’ dan ‘tiada’ tidak disebutkan dalam definisinya. Contohnya, dalam pembuktiannya kuiditas ‘ruh’ itu ada, tetapi kata ‘ada’ tidak termasuk dalam definisi ruh.⁴⁵

Sesuatu yang dijadikan predikat pada kuiditas, itu bersifat esensial atau aksidental. Predikat disebut esensial karena kuiditas tersebut ternekasikan dengan ternekasinya predikat itu, seperti manusia itu berakal budi. Berakal budi merupakan sifat esensial dari manusia. Adapun predikat disebut aksidental karena kuiditas tidak ternekasikan meskipun predikat itu ternekasikan, seperti manusia itu pelajar.⁴⁶

Ada tiga teori tentang esensial⁴⁷, yaitu:

- a. Sesuatu yang bersifat esensial tidak disebabkan oleh sesuatu.
- b. Sesuatu yang bersifat esensial merupakan sesuatu yang jelas pada dirinya sendiri.
- c. Sesuatu yang bersifat esensial tidak berubah dan tidak muncul terakhir

Dinānī menjelaskan bahwa ketiga teori tentang esensial tersebut merupakan kaidah-kaidah yang banyak digunakan dalam beberapa buku filsafat dan dijadikan sandaran dalam menyelesaikan beberapa masalah filosofis. *Dzātī* atau esensial itu sendiri memiliki dua makna, yaitu *dzātī* dalam pembahasan *isagujī* (lima universal) dan *dzātī* dalam pembahasan *burhān* (pembuktian demonstratif). Esensial dalam pembahasan *isagujī* dijelaskan sebagai lima universal. Esensial dalam kategori ini merupakan sesuatu yang tidak berada di luar dari sesuatu itu. Apapun yang tidak berada di luar dari sesuatu itu, bisa menjadi sesuatu dalam bentuk keseluruhan atau dalam bentuk bagian dari sesuatu itu. Adapun yang merupakan dalam bentuk bagian dari sesuatu itu, bisa menjadi bagian dari sesuatu yang *musytarak* (memiliki kesamaan dengan yang lain) atau menjadi bagian dari sesuatu yang *mukhtash* (memiliki kekhususan tersendiri). Atas dasar ini, esensial dalam bab *isagujī* terdiri dari sesuatu dalam bentuk keseluruhan (*naw’*, *species*), dalam bentuk bagian dari sesuatu yang *musytarak* (*jins*, *genus*) dan dalam bentuk bagian dari sesuatu yang *mukhtash* (*fashl*, *differentia*).⁴⁸

Adapun esensial dalam pembahasan *burhān* (pembuktian demonstratif) diibaratkan sebagai sesuatu yang diabstraksikan dari esensi sesuatu itu sendiri kemudian dijadikan predikat padanya dengan syarat tidak ada sesuatu lain yang bergabung dalam pengabstraksiannya selain esensi sesuatu itu sendiri. Ini bisa dicontohkan dengan *imkān* (*contingency*) yang diabstraksikan dari esensi sesuatu yang *mumkin* (contigent), kemudian *imkān* itu dijadikan predikat pada sesuatu tersebut.⁴⁹

⁴³ Syirāzī, *al-Hikmah al-Muta’āliyah*, Jil. 1 (Qum: Maktabah al-Mushthawafi, t.th).

⁴⁴ Sabzewari, *Syarh al-Manzhūmah*, Jil. 2, 330-334.

⁴⁵ Muhammad Taqī al-Āmuli, *Durar al-Fawāid*, Jil. 1 (Qum: Muassasah Dār al-Tafsīr, 1416 H), 295.

⁴⁶ ‘Abd al-Jabbār al-Rifā’ī, *Durūs fi al-Falsafah al-Islāmiyyah*, *Syarh Tawdhīhiy li Kitāb Bidāyat al-Hikmah* (Tehran : Muassasah al-Hudā li al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1421 HS), 355.

⁴⁷ Ghulam Muḥsin Ibrahimī Dinānī, *Qawā’ide Falsafi dar Falsafe Islāmī*, Jil. 1 (Tehran: Muassasah Muthālaat wa Tahqīqate Farhanghi, 1370 HS), 262.

⁴⁸ Dinānī, *Qawā’ide Falsafi*, Jil. 1, 263-264.

⁴⁹ Dinānī, *Qawā’ide Falsafi*, Jil. 1, 263-264.

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Kata kudititas atau *māhiyah* disebutkan dalam al-Qur'an, maka tempat kembalinya adalah neraka *Hāwiyah*, Dan tahukah kamu apakah ia (*māhiyah*)?(QS. al-Qāri'ah [101]: 9-10). Kemudian kudititas *hāwiyah* dijawab dengan, *api yang sangat panas* (QS. al-Qāri'ah [101]: 11). Jika memaknakan api yang sangat panas sebagai esensi dari *hāwiyah* maka neraka *hāwiyah* tidak akan pernah menjadi dingin. Begitu juga penjelasan tentang sapi betina, Mereka menjawab, "Mohonlah kepada Tuhan-mu agar Dia menerangkan kepada kami, sapi betina apakah itu (*māhiyah*)?" Musa menjawab, "Sesungguhnya Allah berfirman bahwa sapi betina itu adalah sapi betina yang tidak tua dan tidak muda; pertengahan antara itu.(QS.al-Baqarah [2]: 68).

Banyak ayat-ayat yang menjelaskan kudititas sesuatu, seperti dinyatakan dengan kalimat *ya's'alūnaka 'an* (mereka bertanya tentang) dan dijawab dengan kalimat *qul* (katakanlah), contohnya, pertanyaan tentang bulan sabit (QS. al-Baqarah [2]: 189), tentang apa yang diinfakkan (QS. al-Baqarah [2]: 215), tentang berperang pada bulan haram (QS. al-Baqarah [2]: 217), tentang *khamr* dan *maysir* (QS. al-Baqarah [2]: 219), tentang anak yatim (QS. al-Baqarah [2]: 220), tentang masa haid (QS. al-Baqarah [2]: 222), tentang hal-hal yang halal (QS. al-Mā'idah [5]: 4), tentang *sā'ah* (QS. al-A'rāf [2]: 187 dan al-Nāzi'āt [79]: 42), tentang harta rampasan perang (QS. al-Anfāl [8]: 1), tentang ruh (QS. al-Isrā' [17]: 85), tentang Dzulqarnayn (QS. al-Kahf [18]: 83), dan tentang gunung (QS. Thāhā [20]: 105).

Teori kudititas digunakan ketika menjelaskan sifat-sifat tertentu, seperti pertanyaan apakah atau siapakah itu orang-orang beriman yang beruntung? Dijawab dengan,

"(yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tidak berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki; barang siapa mencari yang di balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas, maka

sesungguhnya mereka dalam hal ini tidak tercela; dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya, dan orang-orang yang memelihara shalatnya. (al-Mu'minūn/23: 2-9)

Teori kudititas digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, seperti mereka bertanya tentang ruh (QS. al-Isrā' [17]: 85), kemudian dijawab bahwa ruh itu urusan Tuhanku (*amri rabī*) (QS. al-Isrā' [17]: 85). Jika ditanya apakah itu urusan Tuhan, maka dijawab, *Sesungguhnya urusan-Nya adalah jika Dia menghendaki adanya sesuatu, hanyalah Dia berfirman kepadanya, "Jadilah engkau!. Maka ia terus menjadi"* (QS. Yāsīn [36]: 82). Jika disusun secara silogisme, ruh itu urusan Tuhan, urusan Tuhan adalah jika Dia menghendaki adanya sesuatu, hanyalah Dia berfirman kepadanya, "Jadilah engkau!. Maka ia terus menjadi", maka ruh adalah jika Dia menghendaki adanya sesuatu, hanyalah Dia berfirman kepadanya, "Jadilah engkau!. Maka ia terus menjadi."⁵⁰

5. Teori Sebab Akibat

a. Tinjauan Teori

Prinsip sebab akibat didasarkan atas teori terhadap kudititas. Sebagaimana diketahui bahwa kudititas dalam esensinya sendiri itu bersifat kontingen. Kudititas bukanlah 'ada' dan bukan juga 'tiada'. Artinya esensinya tidak terkandung 'ada' dan 'tiada'. Atas dasar ini, jika kudititas itu bisa mengada maka ia perlu pada selain dirinya sendiri. Maksudnya, keberadaan kudititas bersandar pada sesuatu lain selain dirinya, dan karena 'tiada' sebagaimana 'tiada' tidak bisa disebut 'sesuatu' karena ia 'tiada' maka tidak bisa dijadikan sandaran. Sesuatu lain yang dijadikan sandaran bagi kudititas disebut dengan 'sebab', sementara kudititas yang bersandar pada sesuatu lain itu disebut akibat.⁵¹

Sebab dibagi menjadi sebab sempurna dan sebab tidak sempurna. Sebab sempurna mencakup semua yang dijadikan sandaran oleh keberadaan akibat sehingga meniscayakan akibat harus terwujud,

⁵⁰ Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī Tafīr al-Qur'ān*, Jil. 13, 195-197.

⁵¹ Rifā'ī, *Durūs fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 415-416.

sementara sebab tidak sempurna hanya mencakup sebagian yang dijadikan sandaran oleh keberadaan akibat. Yang dimaksud dengan sebagian adalah satu atau lebih dari bagian-bagian sebab sempurna. Perbedaan mendasar dari keduanya, akibat harus mengada karena keberadaan sebab sempurna, begitunya akibat meniadada karena ketiadaan sebab sempurna. Berbeda dengan sebab tidak sempurna, keberadaannya tidak meniscayakan keberadaan akibat, tetapi ketiadaannya meniscayakan akibat meniadada.⁵²

Pembagian sebab akibat ditinjau dari sisi keberadaan perantara antara sebab akibat menjadi sebab jauh dan sebab dekat. Jika tidak ada perantara antara sebab akibat maka disebut sebab dekat, seperti tulisan dengan gerakan tangan atau pena. Namun, jika ada perantara antara sebab dan akibat maka disebut dengan sebab jauh, seperti keinginan jika dihubungkan tulisan manusia.⁵³

Sebab juga memiliki empat jenis, yaitu sebab pelaku atau sebab efisien (*'illah fā'iliyyah*), sebab material (*'illah māddiyyah*), sebab bentuk atau sebab formal (*'illah shūriyyah*), dan sebab tujuan atau sebab formal (*'illah ghāiyyah*).⁵⁴ Sebab efisien disebut juga sumber gerakan. Sebab ini didefinisikan sebagai sesuatu yang darinya terwujud (*mā minhu al-wujūd*), seperti tukang batu pada rumah, dll. Sebab materi adalah materi yang diperlukan sesuatu untuk bisa terbentuk. Kadang diibaratkan dengan sesuatu yang di dalamnya terwujud (*mā fīhi al-wujūd*), seperti pasir, batu, semen, kayu, dll sebagai materi untuk menjadi rumah. Sebab bentuk diibaratkan sebagai sesuatu yang karenanya terwujud (*mā bihi al-wujūd*) atau sesuatu yang terhasilkannya karenanya, seperti bentuk rumah. Sebab tujuan dimaknakan

⁵² Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jāmi'ah al-Mudarrisin, 1414 H), 85; Haydarī, *Syarh Bidāyat al-Hikmah*, Jil. 2 (Qum: Dar Faraqīd li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1425 H), 11.

⁵³ Muhammad Husain al-Thabāthabā'ī, *Nihāyat al-Hikmah* (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jama'ah al-Mudarrisin, 1416 H), 158; 'Ali 'Ilmi al-Ardibīlī, *Syarh Nihāyat al-Hikmah* (Qum: Bustan al-Kitab, 1429 H), 389; Husain Haqqani, *Syarh Nihāyat al-Hikmah*, Jil. 2 (Tehran: Jamiah al-Zahra, 1420 H), 12-13.

⁵⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama), 969.

sebagai sesuatu yang untuknya terwujud, seperti rumah dibangun untuk tempat tinggal.⁵⁵

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Teori sebab akibat bisa diterapkan pada ayat al-Qur'an. Ayat al-Qur'an yang berkaitan sebab pelaku atau efisien, sebab material dan sebab formal dijelaskan pada ayat, *Engkau ciptakan daku dari api, sedang Engkau ciptakan dia dari tanah* (QS. Shād [38]: 76). Engkau ciptakan menjelaskan Tuhan adalah sebab pelaku, api dan tanah menjelaskan sebab material, dan daku (jin, Iblis) dan dia (manusia, Adam) menjelaskan sebab formal. Adapun sebab final atau tujuan disebutkan pada ayat, *Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk beribadah kepada-Ku* (QS. al-Dzāriyāt [51]: 56). Ayat ini menjelaskan tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Tuhan.

6. Teori bahwa Kebahagiaan Setiap Fakultas (*Quwwah*) yaitu dengan Meraih Apa yang Menjadi Tuntutan Esensinya tanpa Ada yang Merintang

a. Tinjauan Teori

Teori ini lebih fokus pada filsafat praksis. Menurut Dinānī, prinsip ini diperkenalkan oleh Mulla Shadrā dalam pembahasan kebahagiaan *al-nafs al-nāthiqah* (jiwa yang berakal budi) dan cara meraih kebahagiaan itu.⁵⁶ Teori ini menjelaskan bahwa kebahagiaan setiap fakultas (*quwwah*) adalah meraih atau sampai pada sesuatu yang menjadi tuntutan esensinya tanpa ada yang menghalanginya. Supaya dapat meraih tuntutan esensinya maka dikontrol dengan tindakan. Atas dasar ini, kebahagiaan setiap sesuatu itu

⁵⁵ Muhammad Ridhā al-Muzhaffar, *al-Manthiq* (Beirut: Dār al-Ta'aruf li al-Mathbu'āt, 2006), 321-322; Ibnu Sīnā, *Rasā'il Ibn Sīnā* (Qum: Intisyārāt Bidar, 1400 H), 65-67; Syamsuddin al-Syahrizuri, *Rasā'il al-Syajarah al-Ilahiyyah fī 'Ulūm al-Haqāiq al-Rabbāniyyah*, Jil. 1 (mushahhah: Najefqali Habibi) (Tehran: Muassasah Hikmat wa Falsafah Iran, 1383 HS), 396-397; Ibn Sīnā, *al-Syifa, al-Manthiq*, Jil. 3 (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyi, 1401 H), 294-295; Lorens Bagus menjelaskan sebab efisien formal sebagai esensi yang mengada saat proses untuk menjadi, lihat Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991), 158-161.

⁵⁶ Dinānī, *Qawā'id Falsafi*, Jil. 1, 285.

berasal dari spesis sesuatu itu sendiri dan yang khusus padanya. Kesempurnaan fakultas syahwat itu adalah meraih apa yang diinginkan (yang disyahwati), dan kesempurnaan fakultas amarah itu adalah sampai pada posisi menaklukkan atau mengalahkan dan balas dendam. Kesempurnaan dan kebahagiaan fakultas khayalan adalah harapan dan angan-angan. Kesempurnaan setiap fakultas inderawi adalah merasakan kualitas inderawi yang merupakan jenis dari alat indera itu. Kesempurnaan indera perasa dengan meraih makanan yang enak, kesempurnaan indera pencium dengan menghirup bau yang harum, kesempurnaan indera penglihatan dengan melihat warna dan cahaya, dan kesempurnaan indera pendengaran dengan mendengarkan suara-suara yang merdu.⁵⁷

Teori ini menjelaskan makna kebahagiaan manusia. Jika berkaitan dengan fakultas jiwa yang berakal budi sebagai fakultas akal teoritis, maka kebahagiaan jiwa itu meraih esensi intelektualnya. Dengan kata lain, sampai pada hal-hal yang bersifat rasional atau intelektual yang murni. Adapun kebahagiaan manusia yang berkaitan dengan fakultas jiwa yang berakal budi sebagai fakultas akal praksis tampak saat berada pada posisi tengah yang seimbang, tidak kekurangan dan tidak berlebihan. Artinya, meraih kemampuan bersikap adil.⁵⁸

Menurut Dinānī, teori ini diambil dari filsafat Aristoteles menjelaskan tentang esensi kebahagiaan, yaitu dari buku, *Nichomachean Ethics*. Pada dasarnya, tindakan manusia memiliki tujuan pada sesuatu yang bermanfaat dan kebaikan. Tujuan-tujuan yang dicari oleh manusia itu memiliki tingkatan-tingkatan. Kebahagiaan merupakan tujuan keseluruhan dan yang dicari secara mutlak. Manusia memandang kebahagiaan itu dalam hal-hal yang berbeda. Ada yang memandang kebahagiaan itu pada harta, ada yang memandangnya pada kelezatan, dan ada juga yang memandangnya pada kedudukan. Jika manusia memandangnya dengan benar, maka dia akan menemukan bahwa

tidak ada satupun *mawjūd* (yang eksis) itu sampai pada tujuannya selama dia menunaikan sesuatu yang terpenting yang merupakan tugasnya dengan cara yang terbaik. Itulah sebabnya mengapa Shadrā menyimpulkannya dengan teori bahwa kebahagiaan setiap fakultas dengan meraih apa yang menjadi tuntutan esensinya tanpa ada yang merintang.⁵⁹

Teori ini juga dalam kitab *Rasā'il Ikhwān al-Shafā*, yaitu kebahagiaan setiap fakultas itu adalah meraih apa yang menjadi tuntutan esensinya.

“Adapun orang-orang yang berbahagia di dunia dan akhirat adalah orang-orang yang nasibnya berupa harta, kesenangan dan kesehatan telah tercukupi dalam jumlah yang banyak dan mereka mampu mengelolanya. Mereka cukup dengan kehidupan yang sepadan dan menyerahkan kelebihan yang mereka miliki untuk akhirat sebagai tabungan bagi diri mereka.”⁶⁰

Suhrawardī, pendiri filsafat iluminasi juga mengatakan hal senada sebagai berikut,

و بدان که لذت رسیدن کمال و خیر چیزست بدو و ادراک کردن آن از آن روی که چنین است چون مانعی و عایقی نباشد. و الم رسیدن شرّ و آفت چیزست بدو و ادراک کردن آن از آن روی که چنین است چون مانعی و عایقی نباشد. و چیز لذیذ باشد که برسد و از آن لذتی حاصل نشود از بهر مانعی. هم چون کسی که معده او معلول باشد یا ممتلی بود از طعام لذیذ متفّر شود، و چون این مانع برخیزد از آن چیز لذیذ لذت یابد. و چیز المکننده باشد که برسد و از آن المی حاصل نشود از بهر مانعی، هم چو کسی را که خدری بود و او را ززند خیر ندارد و دردش نکند، و چون آن خدر زایل شود آن را دریابد و دردش کند

Ketahuilah bahwa kelezatan atau kenikmatan itu adalah sampai pada kesempurnaan dan kebaikan sesuatu serta meraih hal tersebut dengan tidak mendapat halangan dan rintangan. Kepedihan adalah sampai pada kejahatan dan bencana sesuatu serta meraih hal tersebut dengan tidak mendapat

⁵⁷ Syirāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Jil. 9 (Qum: Maktabah al-Mushthawafī, t.th), 126-131.

⁵⁸ Dinānī, *Qawā'id Falsafī*, Jil. 1, 286.

⁵⁹ Dinānī, *Qawā'id Falsafī*, Jil. 1, 286-287.

⁶⁰ Ikhwān al-Shafā, *Rasā'il Ikhwān al-Shafā wa Khullān al-Wafā'*, Jil. 1 (Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1412 H), 331.

halangan dan rintangan. Jika sesuatu yang lezat tersedia, maka kelezatannya tidak diraih selama ada halangan. Orang yang perutnya sakit atau telah penuh, maka dia akan menjauhi makanan yang lezat, karena adanya halangan yang menghindarkan dirinya mendapatkan kelezatan dari sesuatu yang lezat. Jika sesuatu yang memedihkan itu datang, maka kepedihan itu tidak didapatkan selama ada halangan. Jika ada orang yang kebal, kemudian dia dipukul, maka dia tidak merasakan sakit apapun. Namun, jika kekebalan itu hilang maka dia akan merasakan sakit apabila dipukul.⁶¹

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Teori ini lebih tegas dijelaskan pada firman-Nya, Katakanlah, *"Tiap-tiap bertindak berdasarkan bentuknya."* (QS. al-Isrā' [17]: 84) dan, *tiap-tiap golongan bergembira dengan apa yang ada pada mereka* (QS. al-Mu'minūn [23]: 53 dan QS. al-Rūm [30]: 32). Teori ini juga bisa ditemukan pada ayat-ayat yang menganjurkan manusia untuk menggunakan akalnyanya (seperti dalam surah al-Baqarah [2]: 164, al-Ra'd [13]: 4, al-Nahl [16]: 12, dll) bertafakkur (seperti dalam surah Āli 'Imrān [3]: 176, Yūnus [10]: 24, al-Ra'd [13]: 3), bertadabbur (seperti dalam surah al-Nisā' [4]: 82 dan Muḥammad [47]: 24), memahami (seperti dalam surah al-An'ām [6]: 65 dan 98), dsb. Fakultas akal-lah yang membedakan manusia dengan selainnya. Jika manusia tidak menggunakan fakultas akalnyanya dan lebih menggunakan fakultas syahwatnya maka dia disebut dengan hewan, *Atau adakah engkau menyangka bahwa kebanyakan mereka mendengar atau memahami? Mereka hanyalah seperti binatang ternak, bahkan lebih sesat lagi* (QS. al-A'rāf [25]: 44). Sementara fakultas akal praktis tampak pada ayat, *Dan orang-orang yang tidak berlebih-lebihan dan tidak (pula) kikir apabila menginfakkan (hartanya), dan adalah infak mereka itu di tengah-tengah antara yang demikian.* (QS. al-Furqān [25]: 67). Fakultas akal praktis mengarahkan manusia untuk adil

dalam bertindak, tidak berlebih-lebihan dan tidak melalaikan atau bermalas-malasan.

7. Teori Gerakan Substansi

a. Tinjauan Teori

Teori gerakan substansi didasarkan pada penjelasan tentang substansi dan aksiden. Substansi adalah kuintitas yang jika berada pada realitas eksternal maka ia tidak memerlukan lokus, seperti keberadaan 'buku' yang berdiri sendiri. Adapun aksiden adalah kuintitas yang jika berada pada realitas eksternal maka ia memerlukan lokus, seperti keberadaan 'warna putih' yang memerlukan lokus benda. Argumentasi keberadaan substansi dan aksiden bersifat aksiomatik, seperti ketika memperhatikan buah apel yang memiliki warna (aksiden), rasa (aksiden), dan berat (aksiden). Semua aksiden itu berada pada satu benda, yaitu buah apel. Benda disebut dengan substansi. Jika warna hijau pada apel berganti menjadi merah maka ia tetap apel meskipun terjadi perubahan pada aksidennya.⁶²

Dalam Filsafat Peripatetik terdapat sepuluh kategori, yaitu (1) substansi (*ousia, jawhar*), seperti manusia, binatang, tumbuhan; (2) kuantitas (*poson, kam*), seperti 100 lembar; (3) kualitas (*poion, kayf*), seperti baik, dingin, biru; (4) relasi (*prosti, idhafah*), seperti atas-bawah (5) tempat (*pou, ayn*), seperti di kelas; (6) waktu (*pote, mataa*), seperti tahun 2013; (7) posisi, kondisi, atau keadaan (*keisthai, wadh*), seperti duduk, berdiri, sedang mabuk; (8) milik (*echein, jidah*), seperti mempunyai rambut; (9) tindakan kegiatan (*poiein, an yaf'al*), seperti menulis; (10) menderita, pasivitas, dipengaruhi (*paschein, an yanfa'il*) seperti menjadi haus, dipanasi.⁶³

Dari sepuluh kategori, satu adalah kategori substansi dan sembilan kategori lainnya adalah kategori aksiden. Substansi sendiri terbagi menjadi lima, yaitu materi (*matter, maddāh*), bentuk (*shūrah, form*), tubuh (*jism, body*), akal (*'aql, intellect*) dan jiwa

⁶¹ Syihābuddīn Yaḥyā Suhrawardī, *Majmū'ah Mushannafāt Syaikh Isyrāq*, Jil. 3, diedit oleh Husein Nashr (Tehran: Muassasah Muthāla'at wa Tahqīqāt Farhanghī, 1372 HS), 67.

⁶² 'Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, *Mabīdī' al-Falsafah al-Islamiyyah*, Jil. 2 (Beirut: Dār al-Hādī, 2001), 13-15.

⁶³ Ibn Sīnā, *al-Syifa, al-Ilāhiyyāt* (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyī, 1401 H), 93-97.

(*nafs, soul*).⁶⁴

Penjelasan tentang substansi dan aksiden menjadi landasan teori gerakan substansi. Argumentasinya bahwa terjadi perubahan pada aksiden, seperti perubahan aksiden warna, rasa, dan berat pada apel. Perubahan tersebut terjadi akibat dari tabiat substansinya yang merupakan lokus aksiden tersebut. Atas dasar ini, substansi juga berubah karena yang menjadi sebab sesuatu yang berubah itu juga berubah.⁶⁵

Argumentasi tersebut menimbulkan sanggahan bahwa jika substansi sebagai sebab itu berubah maka hal ini menyebabkan perubahan pada sumber pertama dan hal-hal yang non-materi, sementara tidak ada perubahan pada hal-hal yang non-materi. Perubahan atau gerakan hanya terjadi pada materi. Sanggahan itu terbantahkan karena Sumber Pertama menjadikan substansi itu membaruh. Jadi, substansi adalah gerakan atau pembaharuan itu sendiri. Sumber Pertama tidak menjadikan substansi, kemudian menjadikan gerakan baginya, tetapi hanya terjadi sekali penjadian, yaitu penjadian substansi yang bergerak.⁶⁶

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Ayat-ayat yang menjelaskan gerakan substansi disebutkan pada firman-Nya, *Dan kamu melihat gunung-gunung, kamu menyangkanya tetap membeku (diam), padahal ia bergerak cepat seperti bergerak awan* (QS. al-Naml [27]: 88). Ayat ini menjelaskan terjadi gerakan pada gunung. Begitu pada manusia sendiri terjadi gerakan substansi, *maka adakah Kami telah lemah dengan ciptaan yang pertama itu, bahkan mereka berada dalam bentuk yang baru* (QS. Qāf [50]: 15). Demikian juga dengan ayat yang berkaitan dengan pergantian bumi dan langit, *(Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit* (QS. Ibrāhīm [14]: 48). Teori gerakan substansi bisa diterapkan pada ayat-ayat

⁶⁴ Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah*, 69.

⁶⁵ Rifā'ī, *Mabīdī' al-Falsafah*, Jil. 2, 241.

⁶⁶ Rifā'ī, *Mabīdī' al-Falsafah*, Jil. 2, 241-242; Syirāzī, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, Jil. 3, 64-104; Thabāthabā'ī, *Bidāyat al-Hikmah*, 130-131.

yang berkaitan dengan perubahan.

8. Teori bahwa Setiap yang Terendah Memiliki Potensi untuk Sampai pada Yang Lebih Tinggi darinya

a. Tinjauan Teori

Teori ini didasarkan pada gerakan substansi alam ini. Dalam pembuktian teori ini digunakan konsep cinta dan kerinduan yang bersifat naluri pada sesuatu yang lebih tinggi. Cinta dan kerinduan ada pada setiap yang eksis di alam ini. Argumentasinya dimulai bahwa Tuhan sebagai sumber dan pelaku pada semua yang eksis merupakan adalah kebaikan murni dan wujud yang suci. Dengan kata lain, tidak ada satupun dari kejahatan dan ketiadaan yang bisa terjadi pada diri-Nya yang suci. Sesuatu yang merupakan kebaikan murni dan wujud yang suci itu menjadi obyek yang dicari oleh semua yang eksis di alam ini. Segala sesuatu berusaha untuk mencarinya dan bergerak untuk meraih pertalian dengan-Nya melalui kerinduan.⁶⁷

b. Penerapan Teori dalam Menafsirkan al-Qur'an

Teori ini dijelaskan juga pada firman-Nya yang memerintahkan untuk berlari menuju-Nya, *Maka segeralah kamu kembali kepada Allah* (QS. al-Dzāriyāt/50:51), *berhijrah menuju Allah dan Rasul-Nya, dan barangsiapa yang keluar dari rumahnya dengan berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian dia mati, maka sesungguhnya telah tetap pahalanya di sisi Allah* (QS. al-Nisā' [4]: 100), pernyataan Nabi Ibrahim untuk pergi menuju Tuhannya, *Dan Nabi Ibrahim pula berkata, "Aku pergi kepada Tuhanku, Dia akan memberikan petunjuk padaku."* (QS. al-Shāffāt [37]: 99). Hal ini menunjukkan bahwa dalam diri manusia terdapat potensi yang mengarah pada sesuatu yang lebih tinggi dan lebih murni. Karena dia mengarah kepada Yang lebih suci maka dia juga harus menyesuaikan dirinya hingga bisa bergabung dengan Yang lebih suci. Kerinduan menuju Allah terealisasi dengan menerapkan firman-Nya, *Katakanlah, "Jika benar kalian mencintai*

⁶⁷ Dinānī, *Qawā'id Falsafī*, Jil. 1, 290-291.

Allah maka ikutilah daku, nescaya Allah mencintai kalian serta mengampuni dosa-dosa kalian, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Pengasih. (QS. Āli ‘Imrān [3]: 31).

Kesimpulan

Sebagaimana halnya dengan teori-teori gramatikal bahasa Arab, teori-teori saintifik, teori *maslahat* dan *mafsadat*, teori ushul fiqh, dsb bisa diterapkan dalam menafsirkan al-Qur’an. Wahyu yang diterima oleh nabi merupakan hasil penyingkapan dan pembahasaan dari realitas yang terindera dan realitas yang tidak terindera. Demikian halnya akal manusia yang berfungsi sebagai alat untuk memahami realitas, kemudian mem-bahasa-kannya menjadi teori-teori realitas atau kadang disebut prinsip-prinsip akal. Karena al-Qur’an menganjurkan untuk menggunakan akal, maka prinsip-prinsip akal bisa digunakan untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Prinsip-prinsip akal inilah yang kemudian menjadi landasan munculnya teori-teori filosofis. Teori-teori tersebut juga bisa diterapkan dalam menafsirkan al-Qur’an, seperti teori kemendasaran dan kesatuan wujud dalam menafsirkan ayat-ayat tentang keesaan Tuhan, teori gradasi dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tingkatan-tingkatan yang pada manusia dan alam semesta, teori wujud mandiri dan wujud bergantung dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kebergantungan manusia kepada Allah, teori kuiditas bisa diterapkan dalam menafsirkan ayat al-Qur’an dengan ayat yang lain atau dikenal tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an, teori sebab-akibat bisa diterapkan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan, teori kebahagiaan setiap fakultas (quwwah) adalah dengan meraih apa yang menjadi tuntutan esensinya tanpa ada yang merintanginya bisa digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan berbagai macam keragaman tindakan manusia untuk meraih kebahagiaannya, teori gerakan substansi dalam menafsirkan ayat-ayat

tentang mukjizat dan hari kiamat, dan teori bahwa setiap yang terendah memiliki potensi untuk sampai pada yang lebih tinggi darinya digunakan pada ayat-ayat yang mengarahkan manusia untuk kembali pada Tuhannya.

DAFTAR RUJUKAN

- al-Ardibīlī, ‘Alī ‘Imrān, *Syarḥ Nihāyat al-Hikmah*. Qum: Bustan al-Kitab, 1429 H.
- al-‘Āmulī, Muhammad Taqī, *Durar al-Fawāid*, Juz 1. Qum: Muassasah Dār al-Tafsīr, 1416 H.
- al-Ishfahānī, Muhammad ‘Alī Ridhā’ī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhāt al-Tafsīr iyyah li al-Qur’ān* (diterjemahkan ke bahasa Arab oleh Qasim al-Baydhānī). Qum: Jāmi’ah al-Mushthafā al-‘Ālamīyah, 1421 H.
- Bagus, Lorens *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet. kelima, 2005.
- , *Metafisika*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991
- Bidhar, Muḥsin, *Muqaddimah (Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm vol.1)* karya Shadrudin Muhammad al-Syirazi). Qum: Intisyarat Bidhar, 1366.
- Dinānī, Ghulam Muḥsin Ibrahimī, *Qawā’ide Falsafī dar Falsafe Islāmī*, Jil. 1. Tehran: Muassasah Muthālaat wa Tahqīqate Farhanghi, 1370 HS
- al-Dzahabī, Muhammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz 2. Kairo: Maktabah Wahbeh, tanpa tahun
- Abu Nashr al-Fārābī, *Fushūsh al-Hikam*. Qum: Intisyārāt Bidhar, 1405 H.
- Husain, Thalal, *al-Manhaj al-Tafsīr ī ‘inda al-‘Allāmah al-Ḥaydarī*. Qum: Dar Faraqīd, 2010.
- Ḥaqqānī, Ḥusain, *Syarḥ Nihāyat al-Hikmah*, juz 2. Tehran: Jamīah al-Zahra, 1420 H.
- Ḥaydarī, Kamāl, *Durūs fī al-Hikmah al-Muta’āliyah*, Jil. 1. Qum: Dār Farāqīd li al-Thibā’ah wa al-Nasyr, 1426 H.
- , *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta’wīl*. Qum: Dār Farāqīd, 1427 H.
- , *Syarḥ Bidāyat al-Hikmah*, Juz 2. Qum: Dar

- Faraqīd li ath-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1425 H.
- Ibn Rusyd, *Risālah Mā Ba'da al-Thabī'ah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Ibn Sīnā, *Rasā'il Ibn Sīnā*. Qum: Intisyarat Bidar, 1400 H.
- . *al-Syifā', al-Manthiq*, juz 3. Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyī, 1401 H.
- . *al-Syifā', al-Ilāhiyyāt*. Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyī, 1401 H.
- Ikhwān al-Shafā, *Rasā'il Ikhwān al-Shafā wa Khullān al-Wafā'*, Juz 1. Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1412 H
- Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Arabī, t.th.
- Ma'rifat, Muhammad Hādī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi Tsawbihi al-Qasyīb*, Juz. 2. Masyhad: al-Jamiah al-Rawdhawiyah li al-'Ulum al-Islamiyyah, 1426 H.
- Mehr, Husain Alawī, *Āsyināi bā Tārīkhi Tafsīr wa Mufasssīrān*. Qum: Markaz Jehane Ulume Islami, 1384 HS.
- al-Muzhaffar, Muhammad Ridhā, *al-Manthiq*. Beirut: Dār al-Ta'aruf li al-Mathbu'āt, 2006.
- Panāh, Yadullāh Yazdān, *Hikmat Isyrāq*, Jil. 1. Qum: Pizhuhashghahe Hawazah wa Daneshghah, 1389 HS.
- . *Hikmat Isyrāq*, juz 2. Qum: Pizhuhashghahe Hawazah wa Daneshghah, 1389 HS.
- al-Qaysharī, Dāwud, *Syarh Fushūsh al-Hikam*, Juz 1 diedit oleh Hasan Hasan Zadeh al-Āmulī). Qum: Muassasah Bustān Kitāb, 1428 H.
- al-Rifa'i, 'Abd al-Jabbār, *Durūs fi al-Falsafah al-Islāmiyyah, Syarh Tawdhīhiy li Kitāb Bidāyat al-Hikmah*. Tehran : Muassasah al-Hudā li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1421 HS.
- . *Mabīdī' al-Falsafah al-Islamiyyah Juz 2*. Beirut: Dār al-Hādī, 2001 M.
- al-Sabzewarī, Muhaqqiq, *Syarh al-Manzhūmah*, Juz 2. Tehran: Nasyr Nāb, 1379 HS.
- Suhrawardī, Syihābuddīn Yahyā, *Majmū'ah Mushannafāt Syaikh Isyrāq*, Juz 3 (diedit oleh Husein Nashr) Tehran: Muassasah Muthāla'at wa Tahqīqāt Farhanghī, 1372 HS.
- al-Syirāzī, Shadrudīn Muḥammad (Shadrul Mutaallihin), *al-Masyā'ir*. Tehran: Kitābkhoneh Thahuri, 1363.
- . *Asrār al-'Āyāt*. Tehran: Anjuman Hikmat wa Falsafah, 1360.
- . *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Juz 1,3,8,9. Qum: Maktabah al-Mushthawafi, t.th.
- Al-Syahrizurī, Syamsuddīn, *Rasā'il al-Syajah al-Ilahiyyah fi 'Ulūm al-Haqāiq al-Rabbāniyyah*, juz 1. Mushahhah: Najefqali Habibi. Tehran: Muassasah Hikmat wa Falsafah Iran, 1383 HS.
- Al-Shaghīr, Muḥammad Husain 'Ali *al-Mabādī' al-Āmmah li Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Muarrikh al-'Arabī, 2000 M.
- Al-Thabāthabā'i, Muhammad Husain, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 1. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 2. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 3. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 4. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 10. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 12. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 13. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 14. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 17. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.
- . *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 18. Qum:

Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1417 H.

-----. *Bidāyah al-Hikmah*. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1414 H.

-----. *Nihāyah al-Hikmah*. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī li Jamā'ah al-Mudarrisīn, 1416 H.

al-Thūsī, Nashīruddīn *Syarḥ al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*. Qum: Nasyr al-Balāghah, 1375 HS.

Ustadī, Ridhā, *Āsyenāi bā Tafāsīr, adame tahrīfe Qur'an wa Chand Bahts Qur'āni*. Tehran: Nasyr Quds, 1383 HS.

al-Ūsī, Ali, *al-Thabāthabā'i wa Manhajuhu fī Tafāsīr ihī al-Mīzān*. Tehran: Muawaniyah al-Riasah li al-'Alaqat al-Duawaliyyah fi Munazhhamah al-ʿIlam al-Islami, 1985.