

Lukman S. Thahir

Gagasan Islam Liberal

MUHAMMAD IQBAL



Penerbit
CV. PEDOMAN ILMU JAYA

Lukman S. Thahir

**GAGASAN
ISLAM LIBERAL**
Muhammad Iqbal



Penerbit
PEDOMAN ILMU JAYA

GAGASAN ISLAM LIBERAL MUHAMMAD IQBAL

Oleh : Lukman S. Thahir

Y.A. 107.02

Hak Penerbitan pada
CV. PEDOMAN ILMU JAYA

Disain Sampul
Dea Advertising

Cetakan Pertama
Dzulhijjah 1922 H/Februari 2002

Dicetak oleh
RADAR JAYA OFFSET

Diterbitkan oleh
CV. PEDOMAN ILMU JAYA

Jl. Kramat Raya 3J, Komplek Gedung Maya Indah, Jakarta Pusat

Telepon : (021) 3154557, Fax. (021) 3156929

Anggota IKAPI

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penerbit
ISBN 979-659-098-0

Thahir, Lukman s.

Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal/

Lukman S. Thahir. --- Cet. 1 --- Jakarta :

Pedoman Ilmu Jaya, 2002.

154 hlm. : 21 cm.

Bibliografi : hlm. 133

ISBN 979-659-098-0

1. Islam dan liberalisme

I. Judul

.297.632

Kata Pengantar

Syukur alhamdulillah kami panjatkan kehadirat Allah SWT., karena dengan rahmat, taufiq dan hidayahNya-lah, maka kami dapat menyelesaikan penelitian dan penulisan tesis ini.

Selanjutnya, kami yakin, bahwa tesis ini tidak akan selesai tanpa bantuan dan partisipasi dari berbagai pihak. Karena itu, kami mengucapkan terima kasih atas segala saran, bantuan, bimbingan dan motivasi, terutama kepada :

1. Bapak Prof. Dr. H. Nouruzzaman Ash-Shiddiqi, MA., selaku direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta segenap jajarannya, yang telah banyak memberikan pengarahan, bimbingan dan kemudahan-kemudahan, sejak penulis masuk pada program pascasarjana, hingga menyelesaikan studi.

2. Bapak Dr. H. M. Amin Abdullah, yang telah berkenan membuang waktunya yang sangat berharga untuk membimbing penulisan studi ini. Saran-saran dan petunjuknya yang amat berbobot, diskusi-diskusi yang hidup dan menarik, serta kritik-kritiknya yang konstruktif, sangat bermanfaat bagi penulis dalam merampungkan studi ini. Penulis juga tidak akan melupakan kebaikan dan keikhlasan beliau yang telah merelakan waktu-waktu kekeluargaan, mereka diganggu penulis ketika mengkonsultasikan tesis ini.

3. Bapak Ir. Fadel Muhamad dan Ir. Faisal Shahab, masing-masing sebagai ketua Yayasan dan Rektor Universitas Alkairat,

Palu, yang telah banyak membantu dan memperlancar proses studi penulis.

4. Bapak Dr. Djohan Effendi, yang telah membantu dalam penyediaan kepustakaan, terutama yang berkaitan dengan Iqbal. Dengan penuh keikhlasan beliau telah berusaha sendiri untuk “membongkar” kepustakaan pribadinya, dan sekaligus mengizinkan penulis untuk membawanya ke Yogyakarta.

5. Akhirnya, kepada kedua orang tua dan pamanda tercinta, KH. Abd. Salam Thahir, Siti Salmah DI, dan Abd. Karim DI, yang telah memberikan dorongan material dan spirituil, sehingga penulisan studi ini dapat diselesaikan sesuai dengan waktu yang direncanakan. Mudah-mudahan usaha kecil lewat karya ini dapat bermanfaat.

Lukman S. Thahir

Daftar Isi

Kata Pengantar	v
Daftar isi.....	vii
Bab I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Permasalahan	7
C. Kerangka Konseptual	7
D. Tujuan Serta Manfaat Penulisan	12
E. Pendekatan Studi.....	12
F. Sistematika	13
Bab II INDIA MENJELANG ABAD DUAPULUH	15
A. Kondisi Politik dan Keagamaan.....	15
B. Reaksi dan Reformasi	22
Bab III IQBAL DAN SUMBER INSPIRASI PEMIKIRANNYA	34
A. Riwayat Hidupnya.....	34
B. Al-Qur'an dan Hadith	45
C. Mistisisme Islam	50
D. Filsafat Barat	58
Bab IV IQBAL : KONSEP EGO, KEBEBASAN DAN PERBUATAN MANUSIA	65
A. Konsep Ego	65
B. Kebebasan Manusia	74
C. Perbuatan Manusia	81

Bab V	IQBAL DAN IMPLEMENTASI PEMIKIRAN LIBERALNYA	89
	A. Teologi Islam	89
	B. Filsafat Islam	98
	C. Mistisisme Islam	108
	D. Filsafat Barat	123
Bab VI	PENUTUP	129
	BIBLIOGRAFI	133
	ABSTRAKSI	144

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam mengakui, bahwa fitrah manusia secara ontologis adalah menjadi subjek yang bertindak terhadap segala sesuatu dan selalu mengubah dirinya. Dengan demikian, bergerak menuju kemungkinan-kemungkinan yang selalu baru bagi kehidupan yang lebih kondusif dan realistis¹⁾.

Ini berarti, bahwa kesediaan mental untuk selalu menguji dan mereorientasi berbagai pikiran dan perilaku keagamaan di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral dan historis, merupakan tugas dan manifestasi manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Tugas kekhalifahan ini, memberikan ruang bagi adanya kebebasan manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri cara-cara dan tindakan-tindakan dalam upaya perbaikan hidupnya di bumi dan sekaligus sebagai justifikasi adanya tanggung jawab manusia atas perbuatan-perbuatan itu di hadapan Allah.

¹⁾ Sikap seperti ini, bertitik tolak dari konsepsi Al-Qur'an, bahwa manusia pada dasarnya baik, suci dan cinta kepada kebenaran atau kemajuan. Manusia diciptakan Allah dalam keadaan fitrah dan berwatak hanif. Oleh sebab itu, salah satu manifestasi adanya gagasan maju, ialah kepercayaan akan masa depan manusia dalam perjalanan sejarahnya. Lihat Al-Qur'an, antara lain surah, 8:53; 13:11; 16:78.

Tetapi apa yang terjadi sekarang adalah, bahwa ummat Islam kehilangan dinamika, kreativitas dan progresivitas. Kajian yang kritis dan mendalam terhadap pemikiran-pemikiran keislaman tidak dapat berkembang secara alami. Hal ini terjadi, bukan saja karena adanya sikap penolakan terhadap perkembangan pemikiran manusia yang kreatif²⁾, tapi juga karena kehilangan semangat kritis-diskursif di kalangan ummat Islam³⁾.

Sementara di Eropa, tulis Muhammad Arkoun, dalam *"The Contemporary Expression of Islam"*⁴⁾, pemahaman dan penafsiran ilmiah dalam konteks yang telah dibumikan (lewat pendekatan ilmu-ilmu sosial, seperti psikologi, sosiologi, antropologi dan sebagainya); mulai abad XVI, telah disebarkan oleh Luther dan zaman renaissance. Dalam masyarakat Muslim, sikap dan pemahaman ortodoksi yang bersifat skolastik, pengulangan kata-kata yang melebihi dari cukup dan tidak luwes, memaksa munculnya pemahaman dan pandangan yang semakin bertambah sempit terhadap Islam itu sendiri.

Yang dimaksud Arkoun, adalah bahwa pemahaman Islam yang bersifat liberal dan banyak dimensi (*plural*) dengan berbagai aliran pemikiran yang saling berlomba mempertajam konsep seperti yang pernah terjadi dari abad II sampai dengan abad VI (abad VII sampai dengan abad XII M) telah dilupakan dan malah sengaja dihapuskan dalam setiap negara Muslim, lewat penekanan dan pemaksaan terhadap satu aliran hukum yang resmi (*official*). Sekarang, ketika seorang Muslim menuntut untuk menghidupkan

ajaran Islam yang "otentik" dan "asli", semua tuntutan itu sebenarnya hanya menunjuk pada pemahaman Islam yang bersifat monolitik, miskin nuansa dan semakin bertambah sempit, terpotong dari akar debat intelektual yang sangat kaya nuansa di antara pemikir selama periode klasik⁵⁾.

Kondisi demikian, secara psikologis bukan karena lemahnya potensi intelektual atau kualitas yang dimiliki ummat Islam, tetapi hal tersebut, meminjam ungkapan Arnold, dalam *Culture and Anarchy*⁶⁾, karena tidak adanya arus pemikiran yang segar dan bebas dari paham dan kepercayaan yang ada, yang sekarang ini dipegang teguh oleh ummat Islam dan bahkan tanpa dipikirkan.

Sikap seperti ini, menurut Stoddard, dimulai ketika khalifah Abbasiyah berkoalisi dengan golongan agama konservatif, golongan yang membela kerajaan dan menjauhkan diri dari golongan liberal....., dan bahkan pada abad XII, sisa-sisa liberalisme Arab telah dimusnahkan, otak ummat Islam beku, daya kreasi lumpuh, intelegensia Islam diam, nyenyak sampai mereka mulai bangkit dewasa ini⁷⁾.

Bangkitnya masyarakat muslim, terutama kaum Revivalisme⁸⁾ dan Modernisme⁹⁾ sebagaimana yang diprediksikan Stoddard,

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Mathew Arnold, *Culture and Anarchy*, (London : Cambride University Press, t. th.), h. 54

⁷⁾ L. Stoddard, *The New World of Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Muljadi Djojomardjono, dkk., Dunia Baru Islam. (Jakarta : t, tp, 1966), h. 18

⁸⁾ Pembaharuan Revivalis pra-modernis, khususnya gerakan Ibn'Abd al-Wahhab, dengan tepat digambarkan sebagai "denyut pertama kehidupan" dalam Islam setelah kemerosotannya yang pesat dalam beberapa abad sebelumnya. Ciri-ciri umum gerakan ini, dijelaskan oleh Fazlur Rahman, antara lain : 1) Suatu keprihatinan yang mendalam dan berubah terhadap kemerosotan sosial-moral masyarakat Muslim; 2) Suatu himbuan untuk kembali ke Islam orisinal, menanggalkan takhayul-takhayul yang ditanamkan dalam bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum tradisional dan berusaha melaksanakan ijtihad, yaitu merenungkan kembali bagi dirinya sendiri makna pesan orisinal itu. Untuk lebih lengkapnya, lihat Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Moderen dalam Islam* (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 21-22.

⁹⁾ Pada umumnya kaum Modernis mempunyai latar belakang revivalis, seperti, Sayyid Akhmad Khan, Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh. Pandangan-pandangan mereka tidak jauh berbeda dengan kaum revivalis pra-modernis. Yang baru pada kaum modernis, adalah perluasan mereka tentang isi ijtihad. Lingkungan mental mereka secara radikal telah berubah dari apa yang dihadapi kaum revivalis dan mereka telah terbuka pada gagasan-gagasan dari Barat, berkat kontak mereka dengan pemikiran dan masyarakat Barat. Lihat *Ibid.*, h. 26-27.

²⁾ Pandangan dan kesan seperti ini, lebih jelas diungkapkan Roger Graudy, bahwa salah satu tidak berkembangnya filsafat dan ilmu-ilmu lain dalam kebudayaan Islam, adalah sikap penolakan mereka terhadap perkembangan pemikiran manusia yang kreatif. Lihat *Janji-Janji Islam*, terjemahan H.M. Rasyidi, (Jakarta : Bulan Bintang, 1982), h. 167.

³⁾ Menurut Fazlur Rahman, hilangnya semangat tersebut karena adanya pemahaman yang dikotomik, antara ilmu-ilmu sekuler di satu pihak dan ilmu-ilmu agama di pihak lain, sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Ghazali. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 48

⁴⁾ Lihat M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, Editor, Irma Fatimah, (Yogyakarta : LESFI, 1992), h. 39

alah berjasa dalam hal bahwa mereka telah mencoba “mendingkat” esiasia-siaan sakral yang telah berusia seribu tahun ini dan mengajak kaum Muslimin kembali kepada sumber Al-Qur’an yang murni. Tetapi meskipun revivalisme pra modernis telah bekerja dengan lantang merobohkan dinding penjara yang menyesak nafas pemikiran Islam dan membuat udara segar mengalir masuk, namun mereka juga ungkap Fazlur Rahman, tidak membuat bangunan pemikiran yang baru sebagai gantinya. Revivalisme pra-modernis meyakini, bahwa semua bangunan-bangunan pemikiran teologis, sesungguhnya hanyalah penjara-penjara atau pada akhirnya tanpa bisa dielakkan lagi pasti menjadi penjara dan bahwa agama adalah lebih baik tanpa teologi, yang dalam pandangannya adalah suatu kejahatan terhadap agama. Sedang kaum modernis lanjut Rahman, untuk sebagian besarnya ia telah berurusan dengan masalah-masalah sosial atau politik namun kebanyakan kaum modernis tidak banyak berbicara tentang teologi, filsafat atau pandangan dunia. Kalau toh ada, seperti Muhammad Abduh, teologi disinggung secara minimal, walaupun ia berbuat banyak untuk membangkitkan rasionalisme jenis Mu’tazilah. Demikian pula Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Syibli dan Sayyid Akhmad Khan, yang berupaya untuk mengemukakan kembali argumen-argumen bagi wujud Tuhan, namun hanya mengandalkan kepada filosof-filosof Muslim zaman pertengahan¹⁰⁾.

Adalah filosof-penyair Iqbal, kata Rahman, yang telah mengusahakan suatu pendekatan baru terhadap pemikiran keislaman dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Bagi saya kata Rahman, Iqbal nampaknya telah dengan tepat memahami bahwa dorongan utama al-Qur’an adalah dinamis dan berorientasi pada tindakan berusaha mengarahkan sejarah pada pola nilai spiritual dan mencoba menciptakan suatu tata dunia¹¹⁾, yang oleh Bilgrami, dinyatakan tidak terpisah dari masa

lampau akan tetapi dalam kenyataan merupakan lanjutan dan penyempurnaan tujuan dan cita-cita para Nabi terdahulu¹²⁾.

Ia (Iqbal) yang dilahirkan pada saat ummat Islam yang pernah menguasai dunia, telah menjadi budak-budak kaum imperialis dan kolonialis, bahkan para ilmuwan dan sarjananya yang pernah paling terkemuka berubah menjadi paling terkebelakang dari segi intelektual- memandang bahwa garis perkembangan Islam menurun dan bahwa kaum muslimin telah kehilangan kemauan dan kekuatan untuk menghambatnya, apalagi menghentikannya.

Menurutnya, ada tiga hal yang menyebabkan kemunduran ummat Islam. Yang *pertama* adalah mistisisme asketik. Kata Iqbal:

“Muslim yang sekarang lebih suka berkelana tanpa tujuan di lembah-lembah mistisisme Hellenik-Parsi yang remang-remang, yang mengajarkan kepada kita memejamkan mata terhadap realitas yang jelas nyata di sekeliling kita dan memusatkan pandangan kita kepada apa yang dilukiskannya sebagai “iluminasi-iluminasi- realitas biru, merah dan kuning, yang muncul dari sel otak yang kelelahan. Bagiku, mistifikasi-diri dan Nihilisme ini, yakni upaya mencari realitas di tempat-tempat yang ia tidak ada, merupakan suatu gejala fisiologis yang memberiku petunjuk tentang dekadensi Dunia Islam. Sejarah intelektual Dunia Purba menyingkap kepada kita fakta yang terpenting ini, yakni bahwa di segala zaman, yang dekaden itu berusaha mencari perlindungan di balik mistifikasi diri dan Nihilisme. Karena telah kehilangan vitalitas untuk menghadapi urusan keduniaan, maka para Nabi keruntuhan itu menyibukkan diri dengan upaya mencari apa yang dikatakan sebagai kekekalan; dan secara berangsur-angsur melengkapinya kemiskinan rohani dan degenerasi fisik masyarakat mereka dengan jalan mengembangkan apa yang tampaknya sebagai cita-cita kehidupan yang mempesona, yang mereduksi orang sehat dan perkasa sekalipun menjadi orang mati. Bagi masyarakat yang memiliki susunan khas masyarakat Islam, maka tugas para penghambat kemajuan yang sentimental ini, telah menyebabkan kerugian yang sangat besar”¹³⁾.

Penyebab *kedua* dari kemunduran ummat Islam, kata Iqbal

¹²⁾ H.H. Bilgrami, *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, diterjemahkan oleh Djohan Effendi, *Iqbal Sekilas Tentang Hidup dan Pikiran-Pikirannya*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1992), h. 39

¹³⁾ Lihat Syed Abdul Wahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1964), h.80

¹⁰⁾ Fazlur Rahman, Op. Cit., h. 183-184

¹¹⁾ Ibid.

dalah hilangnya semangat induktif. Menurutnya, Islam sangat menekankan semangat pada aspek kehidupan yang kongkrit. Semangat ini bertentangan secara mendasar dengan semangat filsafat Yunani yang bersifat statis, tidak berubah dan deduktif. Oleh sebab itu, selama ummat Islam setia kepada semangat mereka sendiri dan menempuh cara-cara induktif dan empiris dalam menyelidikan mereka, seperti yang telah mereka lakukan di masa kejayaan Islam, mereka terus maju melakukan penemuan demi penemuan di bidang ilmu pengetahuan dan memimpin dunia dalam bidang ilmu pengetahuan. Tetapi begitu mereka meninggalkan cara itu dan menggantinya dengan metode deduktif, mereka jatuh dari garis perkembangan yang menurun itu masih berlangsung terus, dengan segala akibatnya yang mematikan. Malangnya kata Iqbal, keruntuhan politik Islam di Eropa terjadi, secara kasarnya, pada saat para pemikir Islam mulai melihat kesia-siaan ilmu pengetahuan deduktif dan boleh dikatakan sudah mulai dengan pembangunan pengetahuan. Praktis pada saat itulah Eropa mulai tugas penelitian dan penemuan. Mulai saat itu, kegiatan intelektual di Dunia Islam pun berakhir dan Eropa mulai memetik buah hasil jerih payah para pemikir Islam¹⁴⁾.

Penyebab *ketiga*, menurut Iqbal, ialah adanya idealisasi capaian-capaian masa lampau, absolutisme pemikir mazhab dan otoritas perundang-undangan yang mapan, telah melumpuhkan perkembangan pribadi dan menyebabkan hukum Islam praktis tidak bisa bergerak sama sekali. Oleh karena itu, satu-satunya alternatif yang masih terbuka bagi kita, ialah: bahwa kabut tebal yang telah melumpuhkan pandangan pokok atas hidup yang dinamis ini, harus dilenyapkan dari Islam dan menemukan kembali dasar-dasar kemerdekaan, persamaan dan persaudaraan yang asli dengan tujuan membangun kembali wawasan-wawasan moral, sosial dan politik, dengan kesederhanaan dan keuniversalan yang asli pula¹⁵⁾.

¹⁴⁾ Lihat C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, diterjemahkan Hasan Basri, *Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1991), h. 174-175

¹⁵⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 156

Atas dasar pandangan seperti ini, maka sangat menarik untuk mengkaji pemikiran liberal Iqbal yang meliputi konsep ego, kebebasan berpikir dan kehendak perbuatan manusia, serta kritiknya pada tradisi pemikiran keislaman klasik, seperti teologi, filsafat, mistisisme dan hukum Islam - sebagai daya gerak psikologis di dalam menghidupkan kembali semangat kritis-deskursif di kalangan ummat Islam dan sekaligus menjadi inspirasi di dalam mereformasi atau merekonstruksi "liberalisme" dalam Islam.

B. Pokok Permasalahan

Dengan latar belakang permasalahan tersebut, maka masalah pokok yang ingin diteliti, berkisar pada :

1. Konsep dasar Iqbal tentang Ego, Kebebasan dan Perbuatan Manusia.
2. Kritik-kritik Iqbal tentang Pemikiran Islam Klasik.

Bertitik tolak dari penelitian ini, maka permasalahan yang dapat dirumuskan adalah: *Apakah Iqbal memiliki pemikiran liberalisme?*

Sub masalah yang mungkin menjadi fokus penelitian, mencakup pertanyaan-pertanyaan, sebagai berikut:

1. Apa yang melatar belakangi pemikirannya;
2. Bagaimanakah corak pemikiran liberalnya; dan
3. Mengapa Iqbal mengeritik Pemikiran Islam Klasik.

C. Kerangka Konseptual

Terminologi liberalisme (latin: liber, bebas) adalah suatu paham atau aliran yang tumbuh di Eropa Barat pada abad ke-18 dan 19. Aliran yang dirintis oleh Locke, Rousseau, Adam Smith dan J.S. Mill ini, berpangkal pada kebebasan individu¹⁶⁾ dan usaha perjuangannya adalah menuju kebebasan¹⁷⁾.

¹⁶⁾ Lihat Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 55

¹⁷⁾ Lihat Hasan Sadali, *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, jilid IV, 1983), h. 2005

Di satu pihak, aliran ini dihedakan antara liberalisme politik dan rohaniah, dan dilain pihak, liberalisme ekonomi. Liberalisme politik dan rohaniah, berdasarkan pada keyakinan, bahwa semua sumber kemajuan terletak dalam perkembangan kepribadian manusia yang bebas, dimana masyarakat dapat meraih keuntungan sepenuhnya dari daya cipta manusia¹⁸⁾. Atas dasar hal ini, maka seorang liberal mendefinisikan liberalisme, sebagai *a man who believes in liberty*¹⁹⁾, yaitu seseorang yang percaya akan kebebasan.

Iqbal, adalah pemikir Muslim yang sangat percaya akan kebebasan. Tanpa kebebasan menurutnya, tidak mungkin akan menghasilkan kebaikan²⁰⁾. Prasyarat adanya kebebasan bagi terwujudnya kebaikan ini, memperoleh penekanan dalam interpretasi Iqbal tentang legenda kejatuhan Adam dalam al-Qur'an. Menurut Iqbal, legenda al-Qur'an tentang kejatuhan Adam, tidak ada sangkut pautnya dengan kemunculan manusia buat pertama kali di planet bumi ini. Tujuannya adalah lebih menunjukkan kebangkitan manusia dari keadaan primitif selera naluriah, ke pemikiran sadar tentang diri mereka, yang mampu bersikap ragu dan membangkang. Demikian pula al-Qur'an, juga tidak menganggap bumi sebagai penyiksaan, tempat manusia yang secara kodrati jahat dipenjarakan akibat dosa asal. Tindakan pembangkangan pertama oleh manusia, adalah tindakan pertamanya untuk melakukan pilihan bebas, dan itulah sebabnya mengapa, menurut al-Qur'an, pelanggaran pertama Adam diampuni. Karena itu, kebaikan bukanlah persoalan keterpaksaan; ia adalah ketundukan diri secara besar pada cita-cita moral dan timbul dari kerjasama yang diinginkan oleh ego-ego yang merdeka²¹⁾.

¹⁸⁾ *Ibid.*

¹⁹⁾ Lihat Maurice Craston, "Liberalism", dalam Paul Edwards, (Editor) *Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Mac Millan Publishing Co., Inc. and the Free Press, Vol. 3 dan 4, 1972), h.458

²⁰⁾ Muhammad Iqbal, op. Cit., h. 45

²¹⁾ *Ibid.*, h. 45

Dengan demikian, kebebasan individu atau liberalisme Iqbal²²⁾, tidaklah berarti liberalisme, sebagaimana dipahami di Barat, yaitu kebebasan yang menafikan aspek-aspek nilai-moral dan aspek transendental. Bagi Iqbal, kebebasan adalah anugerah Tuhan yang diberikan kepada manusia sebagai makhluk pilihan. Dunia dengan segala isinya, sejak dari gerakan mekanik dari yang dinamakan atom materi, sampai kepada gerakan pikiran bebas dalam ego manusia, adalah menifestasi diri dari **Aku Yang Akbar**²³⁾.

Itulah sebabnya, Muhammad al-Bahi, dalam *al-Fikr a-Islami. al-Hadith*, mengatakan bahwa Iqbal senantiasa mengajak ummat Islam untuk mengungkapkan dan menguasai serta mempergunakan alam ini, berdasarkan motivasi Islam. Ketika ia menggambarkan alam bagi manusia Muslim sebagai "Manifestasi atau penampakan Allah", yakni bahwa alam ini bukanlah benda (materi) mati belaka, tetapi merupakan rangkaian dari peristiwa-peristiwa penciptaan — maka sesungguhnya ia mendapat ilham dari kitab agama Islam. Ia mengajak ummat Islam agar menempati sebagian dunia dengan jalan percobaan dan mengajak mereka untuk mencapai Zat Yang Universal dengan percobaan pula. Jadi ada hubungan yang sangat erat antara asal wujud ini pada satu pihak dengan penampakannya di pihak lain. Konsep ini, juga diilhami dari kitab suci al-Qur'an, surah al-Qashash: 77, sebagai berikut:

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan"²⁴⁾.

²²⁾ Pemikir Muslim lainnya yang mempergunakan istilah liberalisme bagi pemikiran-pemikiran Iqbal, adalah Majid Fakhry. Dalam uraiannya mengenai kecenderungan-kecenderungan pemikiran Islam modern dan kontemporer di India, Fakhry mengulas kecenderungan liberalisme pada pemikir-pemikir Islam di India, seperti Ahmad Khan, Amir Ali dan Iqbal. Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York and London: Columbia University Press, 1970), h. 385-393

²³⁾ Muhammad Iqbal, op. Cit., h.73

²⁴⁾ Muhammad al-Bahi, *al-Fikr al-Islami al-Hadith washilatuh bi al-Isti'mar al-Garbi*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1960), h. 456

Atas dasar pandangan seperti ini, maka penulis menyebut liberalisme Iqbal –dalam hal ini kemerdekaan berpikir dan berkehendaknya yang dinamis –sebagai liberalisme Islam²⁵⁾, yaitu: suatu paham kebebasan yang berkeinginan mengkontekstualisasikan dan membumikan ajaran-ajaran agama secara riil dalam kehidupan modern, berdasarkan nilai-nilai al-Qur'an. Atau dengan kata lain, setiap Muslim memiliki kebebasan untuk berpikir, berkarya dan berkreasi, tetapi semua kebebasan tersebut, dijiwai oleh semangat al-Qur'an.

Sebagai contoh, dalam suatu percakapan yang ditulis oleh Muhammad Husain 'Arsyi, dalam *Mal'ufat*, Iqbal berkata : “Dunia dewasa ini, dengan seluruh seni, kerajinan dan teknik-tekniknya (dalam sains teoritis maupun terapan), adalah “ciptaan kaum” muslim. Terhadap kata “ciptaan” yang digunakan Iqbal itu, 'Arsyi memperlihatkan keterkejutannya. Iqbalpun menjelaskan, “Terang bahwa pencipta sesungguhnya adalah Allah, Yang Maha Mulia. Namun, terbuka juga kemungkinan bahwa terdapat pencipta-pencipta lain, sebagaimana tampak dalam sebuah ayat al-Qur'an yang menyebutkan kalimat “sebaik-baik pencipta (QS:23:14)²⁶⁾”.

Contoh lain, adalah: suatu kali kawan Iqbal mengungkapkan gagasan pesimistik mengenai kelahiran kembali bangsa-bangsa yang telah runtuh. Iqbal menjelaskan, mengapa harus ada rasa ketak-berdayaan seperti itu pada orang yang kitab sucinya

menandakan adanya *Qiyamah*, pembangkitan kembali seluruh manusia yang telah meninggal. Komentar Iqbal ini rupanya mengejutkan kawan yang pesimistik tadi. Kawan itupun merasa gembira dan segumpal harapan kembali membuat roman mukanya berseri-seri²⁷⁾.

Semangat ajaran Islam yang pada prinsipnya bebas dan dinamis -sebagaimana yang dipahami dan mengilhami Iqbal di atas - adalah merupakan karunia Ilahi yang tidak pernah tertutup bagi siapapun yang mencarinya. Itulah sebabnya al-Qur'an mencela keras kepada manusia yang tidak memanasifasikan karunia tersebut dan hanya fanatik atau mengikuti tradisi dan jalan usang yang dibuat oleh nenek moyang mereka (QS: 31 : 21).

Karena itu, dengan liberalisme yang bersendikan al-Qur'an, maka menjadi bebas merdekalah akal manusia dari segala belenggu yang membelitnya, dibebaskannya dari pengaruh taqlid yang memperbudaknya dan mengembalikan posisi akal pada tempat yang sebenarnya. Kehadiran syari'at agama, tidak berarti menafikan atau menghalangi kegiatan (dinamika) akal itu dan tidak pula membatasi kemajuan berfikir yang terus meningkat. Akal memiliki otoritas untuk memberikan putusannya sendiri, di samping harus tunduk kepada Allah Yang Maha Sempurna.

Dengan liberalisme yang dijiwai oleh semangat al-Qur'an, Iqbal tidak hanya mengeritik Khazanah Pemikiran Keislaman Klasik yang menurutnya terlalu berbau Hellenistik-spekulatif dan kehilangan dinamika gerakannya, tapi juga membuka jalan dan peluang untuk menerima dua buah persoalan pokok yang besar, yang selama ini kata Muhammad Abduh merupakan hal tabu (hal yang haram) bagi manusia untuk menyetujuinya, yaitu kebebasan kemauan dan kemerdekaan akal²⁸⁾.

²⁵⁾ Istilah liberalisme yang dimaksud di atas, berbeda dengan liberalisme Yahudi yang cenderung memegang teguh nesianisme, dalam bentuk suatu keyakinan terhadap kesempurnaan sifat manusia, kemantapan peningkatan terhadap tujuan dan pembalikan yang mutlak dari faham dunia ke faham monoteisme serta penegakan kerajaan Tuhan yang bersifat Universal. Lihat Abrahams, “Liberalism Yahudi” dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (Ed.), (New York: Charles Scribner's Sons. Vol. 7, t. th.), h. 901. Demikian pula liberalisme Kristen yang merupakan gerakan kebebasan dalam agama Kristen yang didasarkan pada keyakinan bahwa Kristianitas dan pengetahuan tentang manusia dan dunia itu sebagaimana diungkap oleh penelitian modern tidak bertentangan tetapi pada hakekatnya saling bersesuaian. Lihat Ali Modhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat*, (Yogyakarta: Liberty, 1988), h. 47. Liberalisme Islam, bukanlah semacam mesianisme Yahudi, buka pula pemaksaan relevansi keagamaan dengan duni modern, sebagaimana yang dipahami pada liberalisme Kristen, tapi liberalisme yang dijiwai oleh semangat al-Qur'an.

²⁶⁾ Lihat Muhammad Daud Rahbar, “Glimpses of the Man”, dalam, Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*, (New York & London: Columbia University Press, 1971 h. 48

²⁷⁾ *Ibid.*, h. 48-49

²⁸⁾ Muhammad Abduh, *Risalah al-Tauhid*, (Kairo, Maktabah wa Mathba'ah Muhammad 'Ali Shihb wa Auladah, 1960), h. 125

Dengan demikian, liberalisme Islam merupakan keharusan bagi masyarakat Muslim di dalam merespon dan mengantisipasi stagnasi serta monopoli pemikiran keagamaan tertentu yang menyebabkan terhentinya revolusi intelektual dan selama ini disadari telah menjadi yang obyektif dalam kehidupan masyarakat Islam.

D. Tujuan Serta Manfaat Penulisan

Salah satu kendala besar yang dihadapi umat Islam dewasa ini adalah: tidak adanya keterbukaan untuk menerima paradigma-paradigma baru di sekitar persoalan-persoalan keislaman. Khazanah kebudayaan Islam yang merupakan produk dan supremasi sejarah Islam, kering dari perdebatan dan nuansa-nuansa kreatif-dinamis. Islam menjadi kaku dan normatif. Ummat menjadi prejudice terhadap persoalan-persoalan yang datang dari luar. Sikap apologetis yang berlebihan dan keyakinan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, mewarnai kehidupan masyarakat Islam. Karena itu, berdasarkan hal ini, maka penelitian ini bertujuan untuk merespon kecenderungan-kecenderungan statis destruktif di kalangan umat Islam, dengan pemikiran-pemikiran keislaman yang dinamis-konstruktif, ilmiah dan Qur'ani.

Adapun manfaat tulisan ini, antara lain:

1. Menciptakan sikap dan budaya kritis-diskursif di kalangan umat Islam.
2. Memberikan nuansa berpikir yang lebih kondusif dan realistis.
3. Menjadi bacaan dan bahan perbandingan bagi mahasiswa di IAIN khususnya dan masyarakat pada umumnya.

E. Pendekatan Studi

Tulisan ini merupakan studi terhadap pemikiran-pemikiran filosofi Iqbal, yang difokuskan pada aspek liberalitasnya.

Untuk membangun konsep tersebut, studi ini akan menggunakan metode "**Hermeneutik dan Koherensi Internal**"²⁹⁾. Yang *pertama* dimaksudkan untuk membangun atau menjelaskan konsep liberal Iqbal, berdasarkan penafsiran-penafsiran terhadap karya-karya Iqbal, serta menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan oleh Iqbal, baik secara etis, estetis maupun religius. Dan *kedua*, agar dapat memberikan interpretasi yang tepat mengenai pikiran Iqbal, semua konsep-konsep dan aspek-aspek dilihat menurut keselarasannya satu sama lain. Misalnya kebebasan harus disesuaikan dengan religiusitas.

Selanjutnya, untuk mengembangkan konseptualisasi mengenai liberalisme Iqbal, akan digunakan pendekatan, "**Konseptualisasi reflektif problematik tentatif**". Fungsi konsep ini, adalah merekonstruksi suatu konsep teori yang Islami (berperspektif Islam). Konsep ini dibangun secara reflektif, artinya, prosedur instruksi dan deduksi ditempuh, tetapi yang penting adalah munculnya konsep yang bermutu tinggi, yang diolah berbagai ragam tata pikir logik, seperti berfikir inovatif, kreatif dan sebagainya.³⁰⁾

Akhirnya untuk meninjau pemikiran filosofis Iqbal, maka pendekatan kontekstual yang dipergunakan, yaitu mendudukkan nash al-Qur'an dan Hadith, sebagai yang sentral dan terapan masa lampau, kini dan akan datang, sebagai priferinya.

F. Sistematika

Tesis ini terdiri dari enam bab, masing-masing berisi :

Bab I, Pendahuluan. Di dalamnya dikemukakan latar belakang masalah sehingga topik ini diteliti. Dari sini, ditarik pokok permasalahan yang menjadi pedoman penelitian yang lebih lanjut,

²⁹⁾ Lihat Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 63-64

³⁰⁾ Pola pendekatan yang diambil dalam penulisan ini, semuanya berdasarkan pada tulisan Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Sarasin, 1989), h. 91-119

lalu dikemukakan tujuan dan manfaat serta pendekatan studi yang dipakai dalam penulisan tesis ini.

Bab II, membahas mengenai latar belakang pemikiran Iqbal. Yaitu India menjelang abad XX, yang meliputi situasi politik dan keagamaan dan munculnya reaksi dan reformasi terhadap situasi tersebut.

Bab III, membahas mengenai sosok pribadi Iqbal dan sumber inspirasi pemikirannya, yang terdiri dari, riwayat hidup Iqbal, al-Qur'an dan Hadits, filsafat Barat dan mistisisme dalam Islam.

Bab IV, menjelaskan tentang konsep pemikiran ego, kebebasan dan perbuatan manusia, yang merupakan konsep dasar Iqbal di dalam merespon berbagai perkembangan pemikiran dalam Islam, atau liberalisme Iqbal.

Bab V, Membahas mengenai implementasi pemikiran bebas (liberal) atau kritik Iqbal terhadap khazanah pemikiran keislaman klasik, yang meliputi: kritik di bidang teologi Islam, filsafat Islam, mistisisme Islam dan hukum Islam. Dan *Bab VI* atau bab terakhir, merupakan kesimpulan-kesimpulan yang diambil dari uraian-uraian sebelumnya serta beberapa saran dikemukakan untuk pengembangan keislaman berikutnya.

BAB II

INDIA MENJELANG ABAD DUAPULUH

A. Kondisi Politik dan Keagamaan

Uraian mengenai India dengan membatasi kurun waktu menjelang abad duapuluh, dimaksudkan untuk memperoleh gambaran mengenai suasana di sekitar kehidupan Iqbal (1877-1938 M). Latar belakang yang paling memberikan petunjuk untuk mengetahui suasana tersebut adalah keadaan Islam pada abad kesembilan belas atau paling awal abad kedelapan belas.

Pada awal abad kedelapan belas, kerajaan Mughal¹⁾

Di India, mulai memasuki zaman kemunduran. Perang saudara untuk merebut kekuasaan di Delhi selalu terjadi. Setelah

¹⁾ Pendiri Dinasti ini adalah Babur ("The Tiger") (1526-1857). Dari pihak ayahnya, ia berasal dari keturunan Timur (keturunan Turki), sedang dari pihak ibunya, ia dihubungkan dengan Genghis Khan, penakluk bangsa Mongol. Seperti kebanyakan penakluk lainnya, Babur memulai karirnya sebagai seorang pemimpin negara kecil di Turkestan. Ia rute perjalanannya ke Punjab, dengan terlebih dahulu memasuki Afghanistan. Dengan jarak lima tahun (diakhiri oleh kematiannya 1530), ia menaklukkan sebahagian besar wilayah Hindustan. Di samping itu, ia memiliki pasukan artileri dan senjata api hasil buatan Eropa, meskipun senjata-senjata tersebut sangat primitif. Lihat Edward Mcnall Burn, et. All. *World Civilization Their History and Their Culture*, (New York, London: W.W. Norton and Company, 1892), h. 728. Jika Babur digelar sebagai "The Tiger" dan pendiri Dinasti Mughal, maka orang yang berhak disebut sebagai "The Great Mughal" dan benar-benar luar biasa sebagai seorang yang memiliki kepribadian dan raja yang berkuasa adalah Akbar, anak Humayun dan cucu Babur. Lihat Ibid. Kerajaan ini mulai nampak kemundurannya, setelah dipimpin oleh Aurangzeb.

Aurangzeb meninggal dunia pada tahun 1707.²⁾, puteranya yang bernama Muazzam-lah yang berhasil menggantikan ayahnya sebagai Raja dengan nama Bahadur Syah. Lima tahun kemudian, terjadi pula perebutan kekuasaan antara putera-putera Bahadur Syah. Dalam persaingan ini, Jenderal Zulfikra Khan turut memainkan peranan penting dan atas pengaruhnya, putera terlemah Jahandar Syah dinobatkan sebagai raja. Tetapi Jahandar Syah mendapat tantangan dari keponakannya Muhammad Farrukhsiyar. Dalam pertempuran yang terjadi pada tahun 1719, raja ini mati dibunuh oleh komplotan Sayyid Husein 'Ali dan Sa'yyid Hasan 'Ali, dua bersaudara yang pada hakekatnya memegang kekuasaan di Istana Delhi. Sebagai gantinya, mereka mengangkat Muhammad Syah (1719-1784)³⁾.

Situasi politik seperti ini, melahirkan implikasi ganda terhadap posisi dan eksistensi dinasti Mughal. Satu sisi golongan-golongan Hindu yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan Mughal mengambil sikap menentang. Bahadur Syah misalnya, mendapat tantangan dari golongan Sikh di bawah pimpinan Banda. Di sebelah Utara Delhi, mereka dapat merampas kota Sadhaura. Dalam serangan ke kota Sirhind, mereka mengadakan perampasan dan pembunuhan terhadap penduduk yang beragama Islam. Golongan Maratha di bawah pimpinan Baji Rao, dapat merampas sebahagian dari daerah Gujarat di tahun 1732 dan pada tahun 1737, malahan dapat menyerang sampai ke perbatasan ibu kota. Di sisi lain, pihak Inggris telah mulai memperbesar usaha-usaha untuk memperoleh daerah-daerah kekuasaan India, terutama Benggal. Dalam pertempuran-pertempuran seperti di Plassey pada tahun

²⁾ Setelah Aurangzeb meninggal dunia pada tahun 1707, masa keemasan kerajaan Mughal mulai menurun. Enam orang raja yang terbaik, secara berturut-turut kehilangan kerajaan. Pada tahun 1784, satu-satunya kerajaan yang terkuat benar-benar berubah menjadi hanya sebidang tanah yang mengitari India. Lihat S.A. Vahid, *Studies in Iqbal* (Kashmiri Bazar Lahore : SH. Muhammad Ashraf, 1976), h. 228

³⁾ Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta : Bulan Bintang 1975), h. 19

1757 dan Buxar tujuh tahun kemudian, Inggris memperoleh kemenangan. Daerah kekuasaan Mughal kian lama kian kecil⁴⁾.

Pada awal abad sembilan belas, yakni pada tahun 1857, Inggris menguasai politik India sepenuhnya.⁵⁾ Secara formal pemerintah beralih ke tangan penjajah Inggris dari persekutuan Hindia Timur (berdiri pada tanggal 31 Desember 1689). Dengan demikian maka runtuhlah salah satu negara Islam terbesar yang berdiri pada awal abad 16 Masehi, yakni negara Mughal di India atau negara Timur (dinisbahkan kepada Timurlengki) yang mendirikan emperor Islam di Asia Tengah⁶⁾.

Jatuhnya kekuasaan Mughal ini kata Stoddard⁷⁾, pada dasarnya berpangkal pada faktor intern, berupa adanya sikap tidak tanggap terhadap misi imperialisme Inggris atas India. Hal ini terlihat pada kenyataan, bahwa pada mulanya hubungan antara India dan Inggris merupakan hubungan perdagangan semata yang terkenal dengan sebutan *The East India Company*. Dalam suasana yang semakin keruh karena banyaknya kekacauan, Inggris bukan saja memperkokoh dirinya dalam dunia perdagangan, tetapi lebih jauh dari itu memiliki rencana untuk menguasai India secara politis. Rencana tersebut ternyata membawa hasil setelah pemberontakan berdarah yang terjadi pada tahun 1857, yaitu dibubarkannya *The East India Company* dan selanjutnya Inggris berhasil menguasai India hingga mampu menjadikan India yang memiliki kebhinekaan agama dan tradisi sebagai kesatuan politik dibawah satu pemerintahan, *Pax-Britanica*.

⁴⁾ *Ibid.*, h. 20

⁵⁾ Jatuhnya kerajaan Mughal ke tangan Inggris, merupakan salah satu bagian dari beberapa peristiwa yang dialami umat Islam di dunia. Peristiwa yang sama (1857) dialami pula oleh Aljazair, setelah Perancis menyerbu negara itu sejak tahun 1830. Bahkan sejak awal abad ketujuh belas hingga akhir abad kesembilan belas, imperialisme Barat telah menguasai umat Islam sepenuhnya di Asia Timur dan Tengah, di Afrika dan pusat dunia Islam di daerah Timur dekat. Dengan demikian, lemahlah potensi perkumpulan Islam lainnya. Hingga perang dunia pertama meletus dan berakhir, dunia Islam tetap berada di bawah kekuasaan para penjajah. Lihat Muhammad Al-Bahi, *Al-Fikr al-Islami al-Hadith Wasilatuh bi al Isti'mar al Garbi*, (Maktabah al-Misriyyah, t.th.) h. 9

⁶⁾ *Ibid.*

⁷⁾ L. Stoddard, *The New World of Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Muljadi Djojomarjo, dkk., Dunia Baru Islam, (Jakarta : t.tp., 1966), h. 176

Dengan kesatuan ini, Inggris melakukan berbagai tekanan terhadap umat Islam yang bersikap keras menentanginya. Akibat tekanan yang demikian ini, umat Islam mengalami kemerosotan di berbagai bidang, seperti ekonomi, pendidikan dan politik, sementara pemeluk agama Hindu yang diperlakukan secara baik oleh pemerintah Inggris banyak memperoleh kemajuan-kemajuan⁸⁾.

Selain kondisi politik tersebut, kondisi lain yang terjadi di India menjelang abad dua puluh, oleh sementara pihak memiliki kaitan erat dengan kemunduran Islam. Pandangan seperti ini, antara lain dikemukakan oleh Sayyid Ahmad Syahid, salah satu pembaharu pemikir Islam India akhir abad delapan belas. Menurut dia, umat Islam India mundur, karena agama yang mereka anut tidak lagi Islam yang murni, melainkan Islam yang telah bercampur dengan paham dan praktek kaum tarekat sufi, seperti kepatuhan terhadap guru yang bersifat tak terbatas, ziarah ke kuburan para wali untuk meminta syafa'at⁹⁾.

Konstataasi tersebut di atas agaknya sangat beralasan bila ditelusuri akar-akar kehidupan Islam di India -dalam hal ini praktek tarekat maupun sufistik- pada abad-abad sebelumnya. Di antara tarekat-tarekat yang muncul di India, adalah *Qadiriyyah*, *Syatariyyah*, *Naqshabandiyyah* dan *Khistiyyah*.

Tarekat Qadiriyyah, yang namanya dinisbahkan kepada pendirinya Abdul Qadir Jailani, mulai berkembang di India pada akhir abad empat belas. Tarekat ini pertama kali diperkenalkan oleh Mir Nurullah Shah Khalullah, seorang cucu dari Shah Nur al-Din Muhammad Ni'matullah. Yang disebut terakhir ini, adalah seorang tokoh sufi yang memiliki banyak tulisan, baik dalam bentuk prosa maupun puisi¹⁰⁾. Nurullah tersebut berasal dari Alepo, kemudian dalam perjalanan hidupnya berpindah dari satu daerah

⁸⁾ Lihat Mazheruddin Saddiqi, "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India", *Islam Jalan Mutlak*, terjemahan Abu Salamah, dkk., (Jakarta: Pembangunan, 1963), h. 71

⁹⁾ Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 157

¹⁰⁾ Lihat E.G. Browne, *Literary History of Persia III*, (London: Cambridge, 1964), h. 463

ke daerah yang lain, seperti Samarkand, Heart dan Yazd, akhirnya menetap di Mahan, suatu tempat di kawasan Danccan bersam-sama anak-anaknya. Kemudian pada paruh kedua dari abad lima belas, tarekat ini muncul di kawasan Uch dekat Multan, dibawa oleh Syaikh Muhammad al-Husaini al-Jailani, seorang keturunan dari Syaikh Abdul Qadir al-Jailani¹¹⁾

Dalam perkembangan berikutnya, tarekat ini berkembang pula di kawasan Sind, Punjab, Gujarat, Malwa, Delhi dan kawasan Aqra. Suatu ciri yang menandai kehidupan tarekat ini, adalah adanya elemen-elemen keluarbiasaan pada diri tokoh-tokohnya yang dianggap memiliki hubungan darah dengan Abdul Qadir al-Jailani¹²⁾

Tarekat lain yang berkembang di India adalah *Syattariyyah*, diperkenalkan di India pada abad lima belas. Tarekat ini adalah cabang dari tarekat *Bistamiyyah*, salah satu cabang tarekat yang paling tua. Ajaran-ajarannya banyak mengambil dari buku-buku tasawuf yang berisi penuhanan atas tokoh Imam Ja'far Sadiq dan kehidupan Abu Yazid al-Bistami. Tujuan akhir dari tarekat ini adalah mencapai *fana'*. Daerah-daerah yang menjadi pusat perkembangannya di India, adalah Burhanpurm Gujarat, Malwa dan Bengal¹³⁾

Ajaran *fana'* ini lebih mudah diterima oleh masyarakat India pada waktu itu, karena memiliki unsur kedekatan dengan elemen-elemen kepercayaan agama di India, yang oleh Nicholson dengan jelas dikatakannya, bahwa ajaran *fana'* yang dibawa oleh Abu Yazid al-Bistami diperoleh dari gurunya Abu Ali, yang berasal dari kawasan Sind di India¹⁴⁾

¹¹⁾ *Ibid.*

¹²⁾ Lihat Sayyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India III*, (New Delhi: Munshiramk Manoharial, 1983), h. 55-73

¹³⁾ *Ibid.*, h. 151-173

¹⁴⁾ Lihat RA Nicholson, *The Mystics of Islam* (London dan Boston: Rentedge and Kegan Paul, 1963), h. 16-17

Tarekat *Naqshabandiyyah* juga berkembang di India¹⁵⁾ yang mencapai puncak kejayaannya pada masa hidupnya tokoh sufi yang bernama Khawaja Muhammad Baqi' pada akhir abad enam belas. Di antara ajaran-ajarannya adalah bahwa untuk mencapai kesempurnaan, seorang harus meniti "tangga" yang dalam dunia tasawuf disebut maqamat. Pada tahap *pertama*, seorang harus melakukan *taubat* yang berisi penghentian segala macam dosa yang dengannya segala bentuk hijab (penghalang) akan lenyap, sehingga ia dapat mencapai ma'rifat yang sebenarnya terhadap Tuhan. Tahap *kedua* adalah *Zuhud*, yakni menghilangkan keinginan terhadap harta benda yang secara berangsur-angsur dapat dihilangkan segala macam keinginan duniawi. Tahap *ketiga*, adalah *tawakkal*, yaitu sikap pasrah total terhadap Tuhan. Orang tidak diperbolehkan bekerja untuk memenuhi kesenangan jasmaninya, sebaliknya ia hanya boleh bekerja untuk mencari sesuap nasi untuk bekal ibadah saja. Tahap *keempat* adalah qana'ah, yaitu sikap merasa puas terhadap apa yang diberikan oleh Tuhan tanpa boleh berusaha untuk memperoleh kepuasan fisik. Orang berpakaian haruslah bertujuan sekedar melindungi badan dari panas dan dingin. Tahap *kelima* adalah *uzlah*, yaitu mengisolasi diri dalam rangka menciptakan hubungan yang dekat dengan Tuhan. Tahap *keenam* adalah *sabar*. Bila seseorang telah menjalankan tahapan-tahapan tersebut, maka ia akan mencapai apa yang disebut Wahdat al-Wujud (kesatuan wujud yang merupakan tujuan akhir dari para sufi)¹⁶⁾

¹⁵⁾ Tarekat Naqshabandiyyah berkembang di India setelah negeri itu ditaklukkan oleh Babur, pendiri kekaisaran Mughal, pada tahun 1526. Kaisar sendiri adalah seorang pengikut Naqsyabandiyyah, dan demikian pula banyak dari tentaranya ... Sepanjang seluruh abad berikutnya telah terjadi gelombang perpindahan kaum Naqshabandiyyah dari Asia Tengah ke India. Seberapa jauh dampaknya terhadap jumlah penduduk secara umum sulit ditentukan, tetapi beberapa dari mereka menjadi sangat berpengaruh di lingkungan istana Bila ditinjau kembali, tampaknya Syaikh terbesar di antara Syaikh-syaikh Naqshabandi yang datang ke India adalah Baqi Billah, yang dilahirkan di Kabul tahun 1564 dan telah belajar pada banyak tokoh Naqshabandi sebelum ia bermukim di India. Lihat Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 53

¹⁶⁾ Lihat Sayyid Athar Abbas Rizvi, *op cit.*, h. 188-190

Di samping tiga tarekat yang telah disebutkan, ada satu lagi tarekat yang berkembang di India, yaitu tarekat *Khistiyyah*. Tarekat ini berasal dari Persia dan nama tarekat tersebut dinisbahkan pada tokohnya Mu'innuddin Khisti (1142-1236) yang meninggal di Ajmer, India¹⁷⁾. Tarekat ini berkembang pada masa Sultan Akbar¹⁸⁾ kemudian selama abad enam belas dan tujuh belas, muncul pusat-pusat gerakan di kawasan Punjab dan pada akhir abad tujuh belas sampai di kawasan Delhi¹⁹⁾

Dengan demikian, gambaran mengenai fenomena sufistik tersebut, memberi indikasi, bahwa lemahnya daya progresivitas dan kreativitas serta semangat hidup dinamis di kalangan umat Islam India memasuki abad dua puluh, merupakan implikasi dari berkembang suburnya kehidupan tarekat-tarekat sufi, dengan ciri pokok ajarannya memusatkan perhatian pada upaya pendekatan dan penyatuan diri dengan Tuhan serta menafikan aspek keduniawian.

Kedua kondisi yang dipaparkan sebelumnya, yaitu kondisi politik dan keagamaan, melahirkan respon atau reaksi di kalangan pemikir Islam India, yang sadar dan mengerti akan kelemahan yang melanda umat Islam pada saat itu. Di antara sekian banyak tokoh-tokoh yang peduli terhadap kondisi di atas tersebut, adalah Syah Waliullah (1703-1762), Sayyid Ahmad Khan (1817-1998) dan Sayyid Amir Ali (1849-1928).

¹⁷⁾ Lihat Geoffrey Parrinder, *A Dictionary of Non-Christian Religions*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1974), h.62

¹⁸⁾ Sultan Akbar (1556-1605) dikenal sebagai penggagas perkumpulan *Din Ilahi*. Dalam perkumpulan ini prinsip monoteistik Islam diakui, tetapi cara beribadah diserahkan kepada masing-masing individu, yang sebahagian merupakan adaptasi dari agama Brahman atau Zoroaster... Lihat Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago: The Chicago University Press, vol. 3, 1974), h. 3: 73-80. Perkumpulan ini melarang kenikmatan badaniah, kerakusan, memiliki kepunyaan orang, penipuan, pernyataan palsu, penindasan, intimidasi dan kesombong. Penganutnya tak memakan binatang sembelih dan menganjurkan hidup membujur. Lihat Aziz Ahmad, *Islamic Survey 7: An Intellectual History of Islam in India*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), h. 2:193-194

¹⁹⁾ Lihat Sayyid Athar Abbas Rizvi, *Ibid.*, h. 263

B. Reaksi dan Reformasi

Pemikir pertama yang memberikan reaksi terhadap kondisi politik dan keagamaan serta pemikirannya banyak mengilhami para pembaharu Islam di India sesudahnya, adalah Syah Waliullah. Ia dilahirkan di Delhi pada tahun 1703. Ayahnya bernama Syah Abdul Rahman, seorang ulama dan sufi yang mengelola lembaga pendidikan. Perhatian orang tuanya, bukan hanya terbatas pada peningkatan intelektual dan agama saja, tetapi lebih dari itu pada peningkatan kehidupan *esoteris*²⁰⁾.

Pada tahun 1731, ia berangkat ke Hijaz untuk menambah pengetahuan keislamannya, seperti Hadith dan Fiqh. Saat itu pulalah ia bertemu dengan orang-orang Islam dari negara-negara lain dan memperoleh informasi mengenai keadaan negara-negara Islam yang pada umumnya dilanda kemerosotan. Sekembalinya ke Delhi, ia menyaksikan kerajaan Mughal mengalami masa kemerosotan²¹⁾.

Pemikiran Syah Waliullah berkisar pada persoalan politik dan keagamaan. Dalam hubungannya dengan persoalan pertama, ia berpendapat, bahwa di antara penyebab kemunduran umat Islam adalah perubahan sistem pemerintahan dalam Islam dari sistem kekhalifahan menjadi sistem kerajaan. Sistem pertama bersifat demokratis, sedang yang kedua bersifat otokratis. Dalam sejarah, raja-raja Islam pada umumnya mempunyai kekuasaan absolut. Besarnya pajak yang harus dibayar kaum petani, buruh dan pedagang mereka tentukan sendiri. Pajak yang tinggi yang harus dibayarkan rakyat ini, menurut Syah Waliullah, membawa pula pada kelemahan umat. Selanjutnya hasil dari pajak tinggi itu, dipergunakan bukan untuk kepentingan umat, tetapi untuk membiayai hidup mewah dari kaum bangsawan yang tidak mempunyai pekerjaan apa-apa. Pemungutan dan pembelanjaan yang tidak adil ini menimbulkan perasaan tidak senang di kalangan

²⁰⁾ Lihat Halepota. *Philosophy of Syah Waliullah*, (Lahore : Sind University Publication, Part I, t. th.), h. 1-2

²¹⁾ *Ibid.*

rakyat dan dengan demikian, keamanan dan ketertiban masyarakat selalu terganggu. Menurutny, untuk mengatasi hal-hal negatif ini, adalah dengan cara mengembalikan sistem pemerintahan kekhalifahan yang bercorak demokratis²²⁾

Dalam hubungannya dengan persoalan keagamaan, ia berpendapat, bahwa lemahnya umat Islam disebabkan antara lain: pertama, karena adanya perpecahan dan perbedaan pendapat antara aliran-aliran dan mazhab-mazhab yang terdapat dalam Islam. Seperti pertentangan antara golongan Syi'ah dan Sunni, antara aliran Mu'tazilah di satu pihak dan Asy'ariyah serta Maturidiyah di pihak lain, antara kaum sufi dan kaum syari'ah dan antara pengikut dari masing-masing mazhab hukum empat yang ada. Untuk mengatasi hal ini, ia berusaha mengadakan suasana damai antara golongan, aliran dan mazhab yang berbeda-beda itu. Kedua, karena masuknya adat istiadat dan ajaran-ajaran bukan Islam ke dalam keyakinan mereka. Ummat Islam di India menurut penglihatannya, banyak dipengaruhi oleh adat istiadat dan ajaran-ajaran Hindu. Karena itu, keyakinan tersebut harus dibersihkan dari hal-hal yang asing, dengan kembali pada al-Qur'an dan Hadits²³⁾. Ketiga, karena adanya kupasan ilmu Kalam yang hanya berdasarkan kepada falsafah Yunani yang dianggapnya dapat merusak tauhid dan kupasan tasawuf dengan ajaran *al-Hulul* dan *al-Iltihad*²⁴⁾

Sebagai konsekuensi dari pandangannya ini, Syah Waliullah memahami Islam melalui dua aspek yaitu *Esoteris* dan *eksoteris*. Yang pertama dimaksudkan untuk memberikan motivasi bagi hati manusia untuk melakukan tindakan-tindakan terpuji dan ibadah pada Tuhan, sedang yang kedua dimaksudkan sebagai keperluan manusia secara umum²⁵⁾

²²⁾ Lihat Harun Nasution, op. Cit, h. 20

²³⁾ *Ibid.*, h. 21

²⁴⁾ Lihat Sayyid Sabiq, Pendahuluan Buku Hujjatullah al-Balighah, karya Syah Waliullah al-Dahlawi, (Kairo: Dar al-Qutb, al-Hadithah, t. th.), h. xxx.

²⁵⁾ Lihat Sayyid Athar Abbas Rizvi, op. Cit., h. 245

Secara *eksoteris*, tasawuf menurut Syah Waliullah, harus dipahami sebagai *ihsan*, yaitu adanya perasaan seakan-akan Tuhan dapat disaksikan dihadapan manusia. Dan kalau hal ini tidak dapat dicapainya maka harus ada perasaan bahwa Tuhan melihat segala gerak-gerik manusia²⁶⁾. Secara *esatoris*, ia mengajukan suatu teologi praktis, yakni suatu kepercayaan yang memiliki sumbangan terhadap kemanusiaan pada umumnya.²⁷⁾

Pandangan ini banyak memiliki konsistensi dengan semangatnya untuk menjadikan Islam bukan hanya penyembahan kepada Tuhan yang bersifat dogmatis semata, tetapi lebih jauh dari itu merupakan ajaran untuk kehidupan sehari-hari. Ia memahami Islam, bukan hanya pengertian-pengertian yang bersifat kognitif tetapi juga memiliki unsur efektif dan psikomotorik. Cara pandang seperti ini merupakan ciri yang menandai pemikiran Islam modern.

Pemikir Islam modern pertama dalam sejarah Islam di India adalah Sayyid Ahmad Khan. Dilahirkan pada tahun 1817 di Delhi, dari keluarga yang memiliki hubungan dengan pemerintah Mughal. Ayahnya Muhammad Muttaqi Khan, dikenal sebagai tokoh agama yang sangat berpengaruh dalam masyarakat²⁸⁾.

Sang ayah yang telah membimbingnya dengan pendidikan agama sesuai dengan tradisi pada saat itu, meninggal dunia pada saat Ahmad Khan menginjak usia 19 tahun. Tradisi keluarganya membatasi sangat ketat untuk berhubungan dan membantu orang Inggris. Namun demikian, Ahmad Khan menempuh jalan lain yang berbeda dengan tradisi keluarganya, ketika ia menjadi pegawai pemerintah pada Departemen Kehakiman di Delhi, lalu menjadi hakim sipil (perdata) di Tatahbaur, propinsi Acra dan kemudian pindah lagi di Bignaur²⁹⁾.

²⁶⁾ Ibid.

²⁷⁾ Lihat Halepota, *op. cit.*, h. 16-17

²⁸⁾ Lihat Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, (New York: Uska Publication, 1979), h. 9

²⁹⁾ Lihat Ahmad Amin, *Zu'ama' al-Islah fi al-Ashri al-Hadith*, (Mesir: Maktabah al-Nahdat al-Mishriyyah, 1979), h. 133

Pada saat menduduki jabatan tersebut, berkobarlah pemberontakan di India tahun 1857. Orang-orang India melakukan tindakan brutal, merusak rel kereta api, membantai setiap orang Inggris yang dijumpai dan menghancurkan apa saja, sehingga pemberontakan menjadi sangat sadis dan opini umum saat itu betul-betul menggoncangkan Inggris. Menghadapi suasana seperti itu, Ahmad Khan mengambil sikap tenang dan moderat. Pemberontakan ini dianggap tidak ada gunanya dan akhirnya justru akan mengokohkan kekuasaan Inggris terutama dari kalangan sipil, itu adalah tindakan yang tidak manusiawi³⁰⁾.

Sikap Ahmad Khan yang demikian ini, bukanlah karena semata-mata disebabkan oleh faktor keterlibatan dirinya dalam pemerintahan Inggris, melainkan juga karena anggapannya, bahwa *pertama*, menyelesaikan umat Islam di India tidak akan terwujud, kecuali bekerjasama dengan Inggris. *Kedua*, Inggris telah merupakan penguasa terkuat di India, menentang kekuasaan itu tidak akan membawa kebaikan bagi umat Islam di India, melainkan akan membuat mereka tetap mundur dan akhirnya akan jauh ketinggalan dari masyarakat Hindu di India.³¹⁾

Berdasarkan anggapan ini, ia berusaha meyakinkan pihak Inggris bahwa dalam pemberontakan 1857, umat Islam tidak memainkan peranan utama. Untuk itu, ia mengeluarkan pamflet yang mengandung penjelasan tentang hal-hal yang membawa pada pecahnya pemberontakan 1857. Di antara sebab-sebab yang ia sebut, adalah sebagai berikut :

1. Intervensi Inggris dalam soal keagamaan, seperti pendidikan agama Kristen yang diberikan kepada yatim piatu di panti-panti yang diasuh oleh orang-orang Inggris, pembentukan sekolah-sekolah agama dari perguruan-perguruan tinggi.

³⁰⁾ *Ibid.*, h. 133-134

³¹⁾ Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 166

2. Tidak turut sertanya orang-orang India, baik Islam maupun Hindu, dalam lembaga-lembaga perwakilan rakyat, hal yang membawa kepada :
 - a. Rakyat India tidak mengetahui tujuan dan niat Inggris, mereka anggap Inggris datang untuk merubah agama mereka menjadi Kristen
 - b. Pemerintah Inggris tidak mengetahui keluhan-keluhan rakyat India.
3. Pemerintah Inggris tidak berusaha mengikat tali persahabatan dengan rakyat India, sedang kestabilan dalam pemerintah bergantung pada hubungan baik dengan rakyat. Sikap tidak menghargai dan menghormati rakyat India, membawa akibat tidak baik³²⁾.

Dengan adanya usaha ini, pemerintah Inggris dapat memahami serta merubah pandangannya terhadap masyarakat India, khususnya Islam. Perubahan sikap ini sangat berarti sekali bagi Ahmad Khan dalam upaya menyadarkan ummat Islam akan ketertinggalannya. Ia menyaksikan sendiri, betapa merajalelanya kebodohan, kemiskinan, kelemahan dan kekacauan di kalangan ummat Islam yang berjumlah 70 juta jiwa. Kalaupun ada yang menuntut ilmu, itupun hanya ilmu-ilmu agama yang mandul, yang tidak membuka wawasan dan tidak membangkitkan semangat hidup. Mereka sama tunduk kepada tokoh-tokoh agama yang tidak memahami agama selain tulisannya. Mereka ini ingin agar peradaban yang luas, tunduk pada pikiran yang picik. Mereka (tokoh-tokoh agama) tidak mengakui perubahan zaman, keanekaragaman kehidupan dan kemajuan ilmu pengetahuan. Mereka mandek, sementara dunia di sekitarnya terus bergerak. Mereka berpandangan bahwa peradaban modern dengan kegiatannya, ketatanannya, sarannya dan tujuan-tujuannya, adalah peradaban kafir yang tidak selayaknya kaum muslimin menggunakan atau bekerja sama dengan orang-orangnya³³⁾

³²⁾ *Ibid.*, h. 16-17

³³⁾ Lihat Ahmad Amin, *op.cit.*, h. 135

Untuk mewujudkan obsesinya ini, langkah awal yang utama dilakukannya adalah membenahi pendidikan. Ia sadar bahwa jika rakyat tidak menerima pendidikan modern yang cukup, maka keadaan mereka tidak akan tambah baik dan tidak bisa menduduki kedudukan-kedudukan terhormat di antara bangsa-bangsa di dunia. Karena itu, ia mulai mendirikan sekolah-sekolah di mana saja ia ditempatkan. Sekolah yang pertama pada tahun 1859 didirikan di Moradabat, dan yang kedua di Ghazipur pada tahun 1863. Kedua sekolah tersebut didirikan dengan dukungan orang-orang terkemuka Hindu dan Islam, dan memperoleh simpati rakyat lebih daripada sekolah-sekolah yang dibuka oleh missionaris-missionaris Kristen yang mempunyai pendidikan modern pada waktu itu³⁴⁾.

Usaha pokok Ahmad Khan bagi penyiaran ilmu (sebelum ia mendirikan perguruan tinggi Aligarh) adalah berdirinya The Scientific Society - asalnya terkenal sebagai The Translation Society - yang dimulai di Ghazipur pada bulan Januari 1864. Pada waktu mulai membuka sekolah dan menentukan kurikulumnya, ia menyadari bahwa bahasa-bahasa India kurang mempunyai literatur yang berguna mengenai ilmu-ilmu yang dibahas dengan bahasa-bahasa Barat. Dalam suatu pidato yang diberikan pada tahun 1863 di Calcuta, ia menyatakan:

"Tuan-tuan, mengapa kita dewasa ini sangat tertinggal di belakang? Karena kita memahami dan mengambil manfaat dari filsafat sains dan seni peninggalan-peninggalan lama, sehingga kita hampir-hampir saja sama sekali tidak mengerti filsafat, sains dan seni modern³⁵⁾

Upaya merintis pendirian lembaga pendidikan dilakukan secara terus menerus menuju corak pendidikan modern. Pada tahun 1870, ia mengorganisir berdirinya masyarakat muslim India yang memiliki kepekaan terhadap pendidikan yang merupakan

³⁴⁾ Lihat H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 65-66

³⁵⁾ *Ibid.*, h. 66

upaya awal untuk merintis lembaga pendidikan tingkat tinggi di India. Tidak lama kemudian berdirilah lembaga pendidikan tinggi Islam yang merupakan paduan antara Timur-Barat (Muhammaden Anglo-Oriental College) yang semula dipolakan seperti Universitas Cambridge, namun ditolak oleh pemerintah India, sehingga jadilah ia semacam Akademi saja. Meskipun demikian, lembaga pendidikan ini telah berhasil merekrut tenaga-tenaga ahli seperti kawan-kawannya di Cambridge, di samping itu banyak pula tenaga-tenaga Eropa, seperti Theodore Beck, Sir Walter Releigh, serta Thomas Arnold³⁶⁾.

Usaha mendirikan lembaga pendidikan Islam dengan pola Barat seperti ini, merupakan cermin sikap Ahmad Khan yang rasional dalam agama. Dalam soal ini ia berpendapat bahwa Islam adalah agama yang dapat diterima oleh standar pemikiran Barat modern dengan ciri rasionalismenya. Karena semangat yang ada dalam dirinya adalah rasionalisme, maka ia tidak dapat menerima begitu saja tradisi-tradisi kanonik (ajaran-ajaran agama yang dilakukan dalam buku)³⁷⁾.

Corak rasional pemikirannya, terlihat pula pada pandangannya mengenai hukum alam (Sunnatullah). Menurut dia, dalam Islam terdapat hukum alam yang tidak mengalami perubahan. Alam semesta ini berjalan sesuai dengan hukum alam ciptaan Tuhan yang ada padanya. Karena pandangannya ini, ia sering diberi julukan sebagai kaum naturalis. Akan tetapi di atas itu semua, pada prinsipnya ia menghendaki agar Islam merupakan agama yang memiliki kesesuaian dengan kemajuan. Dengan demikian dapat menerima kebudayaan Inggris abad sembilan belas, cara-cara pendidikan Barat, kebebasan dan kemanusiaan serta rasionalisme ilmiah³⁸⁾.

³⁶⁾ Lihat A.H. Albiruni, *Makers of Pakistan and Modern Muslim India*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1950), h. 34

³⁷⁾ Lihat Smith, *op. Cit.*, h. 15

³⁸⁾ *Ibid.*, h. 18

Sampai di sini, dijelaskan posisi Ahmad Khan sebagai pembaharu pemikir Islam liberal pada masanya, yang menghendaki perbaikan umat dengan menjadi Barat sebagai *prototipenya*. Gaung pemikiran liberalnya ini mempunyai pendukung yang lain di India. Di antara mereka, Sayyid Amir 'Ali-lah ungkap Majid Fakhry, barangkali yang paling terkemuka selama tiga dasawarsa setelah kematian Ahmad Khan³⁹⁾.

Sayyid Amir 'Ali, seorang pemimpin dan ahli hukum, dilahirkan pada tanggal 6 April 1849 di Cuttack, India dan meninggal dunia dalam usia tujuh puluh sembilan tahun pada 3 Agustus 1928 di Sussex, Inggris. Ia merupakan keturunan dari keluarga Arab Syi'ah yang pindah dari Khurasan, Persia dan menetap di Mohan, Oudh, India, pada pertengahan abad ke-18. Keluarga ini bekerja di Istana Raja Mughal dan akhirnya, di East India Company. Amir 'Ali memperoleh pendidikan di perguruan tinggi Hooghly dekat Calcutta, dengan mempelajari bahasa Arab, sastra dan hukum Inggris. Kemudian melanjutkan pendidikannya di Inggris dan pada tahun 1873 ia meraih gelar kesarjanaan di bidang hukum. Ia menerbitkan karyanya a *Critical Examination of the Life and Teaching of Muhammad* (1873) di Inggris, buku pertama yang merupakan interpretasi kaum modernis Muslim tentang Islam, yang menjadikannya terkenal baik di Barat maupun di Timur⁴⁰⁾.

Tentang buku ini, seorang orientalis bernama Osborn, memberikan komentarnya:⁴¹⁾

"Buku ini sungguh menakjubkan, ditulis dengan gaya bahasa yang menunjukkan penulisannya mengenai bahasa Inggris secara baik, yaitu gaya bahasa yang hampir tidak bisa ditandingi oleh orang Inggris terpelajar sekalipun; gaya bahasa yang tidak ada cacatnya yang biasa terjadi pada para intelektual India. Maka ummat Islam India wajib diberi salut karena diantara mereka ada yang telah mempunyai taraf seperti ini. Maka sangat

³⁹⁾ Majid Fakhry, *A. History of Islamic Philosophy* (New York and London: Columbia University Press, 1970), h. 388.

⁴⁰⁾ Lihat Mukti Ali, *op. cit.*, h. 142

⁴¹⁾ Lihat Ahmad Amin, *op. cit.*, h. 150

mustahil orang yang telah menelorkan karya-karya seperti buku ini, tidak memiliki pengaruh positif bagi masyarakatnya di masa depan”.

Buku lainnya yang membuat ia terkenal, adalah *The Shorth History of Saracens* dan *The Spirit of Islam*. Dalam buku ini (yang pertama), ia meringkaskan sejarah ummat Islam dan mementingkan deskripsi kondisi sosial mereka dengan gaya yang mudah menarik. Pada bukunya (yang kedua), ia mementingkan deskripsi mengenai agama Islam. Ia menjelaskan bahwa ajaran Islam selalu mengajak kepada perkembangan dan kemajuan secara terus menerus⁴²⁾

Setelah memperoleh kesarjanaannya, ia kembali ke India dan bekerja pada berbagai lapangan penting: sebagai Guru Besar dalam hukum Islam, pengacara, pegawai pemerintahan Inggris, politikus dan penulis. Dia juga terkenal karena aktif di bidang politik. Pada 1877, ia mendirikan *National Muhammeden Association*, sebuah organisasi politik yang segera tersebar dan menjadi organisasi nasional di seluruh India. Organisasi ini dibentuk untuk melengkapi orang-orang muslim India dengan pengalaman teknik politik Eropa, melindungi dan menjaga kepentingan ummat Islam. Ia berusaha mengembangkan kesadaran politik bagi orang-orang Muslim India. Pada tahun 1883, ia diangkat menjadi anggota *The Viceroy's Council* (Dewan Raja Muda) di India⁴³⁾

Pada tahun 1904, ia menetap di London bersama istrinya yang berbangsa Inggris. Perpindahannya ke Inggris ini dilakukan setelah berhenti dari Pengadilan Tinggi Bengal. Pada tahun 1906, ia diangkat menjadi anggota *The Judicial Committee of the Privy Council* (Komite Kehakiman Dewan Raja) di London dan merupakan orang India pertama yang menduduki jabatan tersebut. Seperti halnya Ahmad Khan, Amir 'Ali adalah seorang pemimpin Muslim yang dekat dengan pemerintah Inggris di India. Dia melihat pemerintah Inggris adalah suatu alternatif untuk menghindari kemungkinan dominasi orang Hindu di India setelah kemerdekaan

⁴²⁾ *Ibid*

⁴³⁾ Lihat H.A. Mukti Ali, *op. cit*, h... 142-143

diperolehnya. Setelah berada di London, ia mendirikan cabang Liga Muslim (didirikan tahun 1906). Ia terlibat pula dalam perundingan-perundingan di London tentang rancangan pembaharuan politik di India. Setelah perang dunia pertama, ia tampil paling depan dalam pergerakan Khilafat di London⁴⁴⁾.

Amir 'Ali merupakan pemikir pembaharuan Islam India yang memiliki keunikan di banding dengan tokoh sebelumnya, seperti Syah Waliullah dan Ahmad Khan. Keunikannya terletak pada cara menampilkan Islam sebagai agama kemajuan dengan melihat fenomena-fenomena masa silam. Dalam *The Spirit of Islam*, seperti yang telah disebutkan terlebih dahulu, dibahas beberapa persoalan yang tampak sebagai upaya mengantisipasi persoalan pada masanya, yakni masalah rasionalisasi Islam bagi kalangan Barat, seperti cita ideal Islam, militansi agama dan status wanita dalam Islam, perbudakan dalam Islam, politik, semangat keilmuan, semangat rasional dan semangat mistik dalam Islam. Dalam membahas persoalan-persoalan tersebut, Amir 'Ali memberikan gambaran tentang bagaimana agama-agama yang ada atau tradisi-tradisi sebelum Islam memandang masalah itu. Di sini memang nampak adanya sikap apologi Islam terhadap keyakinan lain, tetapi hal itu wajar karena pembacanya adalah kalangan intelektual Barat yang terbiasa dengan tradisi Kristen atau Yahudi.

Menurut pandangannya, Islam bukan agama kemunduran tetapi agama kemajuan. Hal ini dapat dilihat pada ciri-ciri kemajuan yang dapat ditemukan di dalam Islam, seperti rasionalisme serta penghargaan Islam terhadap manusia sebagai agen sejarah yang memiliki semangat bebas (*free will*). Dalam pandangannya mengenai rasionalisme Islam, ia menyatakan, bahwa Islam sangat menghargai akal manusia untuk memperoleh pengetahuan. Hal ini telah pernah dibuktikan dalam sejarah Islam masa lalu yang menunjukkan betapa akal mendapatkan perhatian yang tinggi, seperti pemikiran Mu'tazilah dan para filosof Islam⁴⁵⁾.

⁴⁴⁾ *Ibid*.

⁴⁵⁾ Amir 'Ali, *The Spirit of Islam*, (Delhi, Idarah-I-Ababiyatht-i-Delhi, 1978), h. 418

Mengenai Mu'tazilah lebih lanjut ia mengatakan, bahwa Mu'tazilah telah menciptakan pandangan yang unik mengenai perkembangan intelektual manusia yang menyerupai skolastisisme Eropa, bahkan lebih dari itu terasa dekat dengan rasionalisme modern⁴⁶⁾.

Apabila pada masa-masa klasik telah muncul pemikiran yang rasional seperti yang pernah ditempuh oleh Mu'tazilah dan para filosof Islam, maka kemandekan pemikir Islam bukan merupakan pengejawantahan ajaran, melainkan kesengajaan ummat Islam sendiri untuk mengubur semangat rasionalisme tersebut. Amir 'Ali lebih lanjut menyatakan bahwa semangat rasionalisme itu mengalami kemerosotan semenjak masa Mutawakkil⁴⁷⁾.

Semangat rasionalisme Amir 'Ali ini, merupakan salah satu ungkapan yang paling dini dari semangat pembelaan umum yang merasuki lingkungan-lingkungan intelektual dalam Islam masa kini. Dengan cara yang lebih fasih dan ilmiah daripada banyak teman sezamannya, ia telah menekankan kelangsungan nilai-nilai spiritual dan etik yang membuat Islam, menurut hematnya, menjadi "suatu agama daripada tindakan yang benar, berpikir yang benar, dan berbicara yang benar, yang didirikan di atas dasar cinta Illahi, kasih sayang yang universal dan persamaan derajat manusia dalam pandangan Tuhan"⁴⁸⁾. Singkatnya, ia adalah agama "yang benar-benar sesuai dengan kecenderungan-kecenderungan yang progresif" dan merupakan suatu agen peradaban yang dinamis⁴⁹⁾.

Demikianlah cara Amir 'Ali membangunkan kesadaran ummat Islam sebagai suatu agama yang memiliki dimensi dan muatan-muatan rasional, progresif dan dinamis. Usahanya yang cemerlang

⁴⁶⁾ *Ibid.*, h. 423

⁴⁷⁾ *Ibid.*, h. 439-440

⁴⁸⁾ *Ibid.*, 178

⁴⁹⁾ *Ibid.*, h. 180

ini, memperoleh respon yang sangat positif di kalangan ummat Islam India, yang menginginkan Islam sebagai alternatif peradaban dinamis dan *Way of Life*.

Semua kondisi ini -mulai dari kondisi politik dan keagamaan, lalu muncul respon dan reaksi dari beberapa pemikir dan pembaharu abad delapan belas, sembilan belas, hingga menjelang abad duapuluh - membentuk dan melatar belakangi sosok kehidupan Iqbal, yang dikemudian hari, menjadi seorang filosof-penyair yang sangat peka dan concern terhadap tradisi dan perkembangan Dunia Islam, serta berusaha menginterpretasikan Islam dalam term-term modern.

BAB III

IQBAL DAN SUMBER / INSPIRASI PEMIKIRANNYA

A. Riwayat Hidupnya

Filosof dan penyair mistik yang besar dari negeri Timur serta bangga akan leluhur Brahminnya ini, adalah Muhammad Iqbal. Lahir di Sialkot, sebuah kota di wilayah Punjab Barat, pada tanggal 9 November 1877¹⁾

Ia mula-mula menerima pendidikan dasar di sebuah Maktab, dan kemudian di Scottis Mission School²⁾. Di sekolah ini, ia mendapat pengaruh dari seorang guru yang sangat inspiratif, Mir Hasan³⁾, yang dengan segera dapat melihat bakat murid mudanya dan memberinya semangat dalam setiap kemungkinan⁴⁾.

¹⁾ Terdapat perbedaan pendapat di sekitar tanggal kelahiran Iqbal yang pasti. Pandangan yang diterima secara umum dan sering kali dikutip sebagai tahun kelahiran Iqbal, adalah 22 Februari 1873; tetapi dalam tesisnya, pujangga ini sendiri, tulis Jan Merek, dalam *The Date of M. Iqbal's Birth*, memberikan tanggal 2 Dhul-Qada 1294/1876, namun karena tahun hijrah 1294 dimulai hanya pada bulan Januari 1877, maka 9 Nopember 1877, sesuai dengan tanggal hijrah ini; dan tanggal ini juga lebih sesuai dengan pase-pase perbedaan kehidupan Iqbal di kampung dan universitas, dari pada tahun 1873. Penulis menyetujui versi ini. Lihat Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, (Leiden: N.E.J. Brill, 1965), h. 35

²⁾ Lihat H.H. Bilgrami, *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, alih bahasa Djohan Effendi, Iqbal sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 16

³⁾ Sayyid Mir Hasan (1844-1929), orang yang pertama kali mengenal bakat puitis Iqbal, tidak hanya dikenal dalam penguasaannya atas kesusasteraan Arab dan Persia, tapi juga karena simpatinya yang mendalam terhadap tujuan perjuangan gerakan Aligarh. Lihat Hafeez Malik dan Linda P. Malik, "The Life of the Poet-Philosopher", dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*, (New York and London: Columbia University Press, 1971), h. 8

⁴⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *Introduction to The Thought of Iqbal*, translated by M.A.M. Dar, (Lahore: Barrister-at-Law, (t. Th.), h.1

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di Sialkot, ia menggabungkan diri dengan *Government College* di Lahore, dimana ia berhubungan dengan pribadi lain yang sangat menarik, yakni Profesor Sir Thomas Arnold⁵⁾ yang kemudian banyak mempengaruhinya. Bila Maulana Mir Hasan mengajarkan esensi-esensi kebudayaan Islam kepada Iqbal, maka Sir Thomas Arnold mengenalkan pada kesusasteraan dan pemikiran Barat⁶⁾.

Kedua pengaruh ini tentunya di samping pengaruh orang tuanya⁷⁾ telah memainkan peranan yang besar dalam menentukan perkembangan dan kecenderungan intelektual Iqbal. Kecintaan pada nilai-nilai Timur dan penghargannya pada disiplin Barat, hasratnya untuk mendobrak apa yang disebut sebagai penghalang Timur dan Barat, serta keinginannya untuk melihat negerinya memainkan peranan yang merdeka dalam menegakkan perdamaian dunia, bisa dikaitkan lebih banyak pada pengaruh terdahulu dari kedua gurunya tersebut⁸⁾.

Pada bulan Mei 1899, beberapa bulan setelah Iqbal meraih gelar master dalam bidang filsafat, ia ditunjuk sebagai salah seorang asisten pengajar bahasa Arab di Macleod-Punjab reader of Arabic, University Oriental College, Lahore. Penunjukan Iqbal ini meskipun University Syndicate (Pusat antar Universitas) pada tanggal 23 Juni 1899 mencatat bahwa "Iqbal unggul dalam bahasa Arab,

⁵⁾ Sir Thomas Arnold, adalah guru besar bahasa Arab di Universitas London, kemudian diangkat menjadi guru besar filsafat pada universitas Aligarh dan Government College, Lahore. Dalam bukunya *The Preaching of Islam*, dijelaskan bahwa Islam tersiar dengan da'wah bukan dengan kekerasan (pedang). Lihat Abdul Wahhab Azzam, *Muhammad Iqbal Siratuh wa Falsafatuh wa Syi'uh*, (Kairo: Dar al-Qalam, t. th.), h. 33

⁶⁾ Lihat Luce Claude Maitre, *op. cit.*, h. 1

⁷⁾ Orang tua Iqbal terkenal dengan kesalehan dan ketaqwaan mereka. Ayahnya, Muhammad Nur, adalah seorang sufi, yang bekerja keras demi agama dan kehidupan. Pernah suatu ketika, sewaktu ia melihat Iqbal senang membaca al-Qur'an, maka katanya: "Bila kamu ingin memahami al-Qur'an, bacalah seakan ia diturunkan padamu". Lihat Abdul Wahhab Azzam, *op. Cit.*, h. 24. Mengenai ibunya, Imam Bibi, ia juga seorang yang sangat religius. Sebagai anak dari sebuah keluarga kelas pekerja, ia tidak mendapat pendidikan formal umum, kecuali pengetahuan dasar mengenai al-Qur'an, berbagai bentuk ibadah, dan kesadaran mendalam mengenai Iman dan Ihsan. Inilah yang kemudian sangat dia tekankan kepada ketiga putrinya dan kedua putranya Syaikh 'Atta Muhammad (anak tertua, lahir pada 1860) dan Muhammad Iqbal. Lihat Hafeez Malik, *op. cit.*, h. 4

⁸⁾ Lihat H. H. Bilgrami, *op. cit.*, h. 17

baik ketika ujian sarjana muda maupun akhir” -sebenarnya belum memenuhi persyaratan dalam kesusasteraan Arab. Kemungkinan Sir Thomaslah yang kemudian menjabat sebagai pimpinan pelaksana di Oriental College, yang berperan dalam penunjukan tersebut. Sejak Januari 1901 sampai Maret 1904, ketika berhenti sebagai asisten profesor bahasa Inggris tidak tetap di *Islamic College dan Government College*, di Lahore. Selama itu, dia mengajar di Oriental College hanya beberapa bulan saja⁹⁾.

Bagi Iqbal, masa antara 1901-1905, adalah tahun-tahun harapan sekaligus frustrasi. Profesi akademis yang sebenarnya sesuai dengan wataknya telah kehilangan pesona. Prestise sosial sebagai seorang profesor tidak begitu tinggi di dalam hirarki profesi yang ada (dan ini masih berlaku sampai 60 tahun kemudian). Posisi dalam pelayanan umum dan praktek hukum menjanjikan kedudukan sosial dan ekonomi yang jauh lebih baik. Lagi pula; karena pendidikan diawasi oleh pemerintah Inggris, kebebasan berpikir dan berekspresi menjadi sangat terbatas - bahkan bila dibanding dengan periode Mughal, ketika para sarjana terkemuka memperoleh subsidi dari negara tanpa harus kehilangan kebebasan akademis¹⁰⁾.

Bagi Iqbal yang ambisius, peran sebagai profesor menjadi sangat mengekang dan merupakan sebuah penderitaan batin. Ia dapat merasakan bahwa mekanisme dan tatanan sosial-politik kolonial India, sama sekali tidak memberi kesempatan untuk berekspresi dan mengembangkan kreativitas bagi komunitas India. Karena itu, dengan melalui *sya'ir-sya'irnya*, ia mengajak kepada seluruh masyarakat India untuk menumbuhkan sikap patriotisme dan nasionalisme mereka tanpa harus dibatasi oleh sekat-sekat keagamaan.

⁹⁾ Lihat Hafeez Malik, *op. cit.*, h. 13

¹⁰⁾ Lihat Hafeez Malik, *Ibid.*

Dalam *sya'irnya*, *Taswir-i-Dard* (Gambaran Kesusahan), yang dibaca pada saat rapat Anjuman bulan Maret 1904, Iqbal meratapi perbedaan-perbedaan dan perpecahan-perpecahan yang ada di negerinya yang tercinta¹¹⁾. Dalam Naya Syiwala (Kuil baru), ia mengejek kesempatan wawasan, baik ummat Hindu maupun ummat Islam :

I'll tell you truth, oh Brahmin, if I may make so bold!

Those idols in yours temples-these idols have grown old;

To hate your fellow-mortals is all they teach you, While Our God too sets his preachers to scold and revile

Sickened, from both your temple and our shrine I have seen,

A like our preachers sermons and your fond myths I shun

In every graven image you fancied God: I see In each speck of my country's poor dust divinity¹²⁾.

Sebelum keberangkatannya ke Eropa pada tahun 1905, Iqbal telah berhasil menciptakan kesan yang bagus di India. Pembacaan Puisinya di acara tahunan Anjuman-i-Hi-i-mayat-i-Islam di Lahore, membuatnya terkenal di mata publik India¹³⁾. Salah satu *sya'irnya* yang barang kali paling mashyur dari *sya'ir-sya'irnya*, dan menjadikan Iqbal sangat populer dikalangan semua komunitas India, adalah *Tarana-i-Hindi* (Lagu Kebangsaan India). *Sya'ir* ini

¹¹⁾ Lihat H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, Cet. I, 1993), h. 175

¹²⁾ Lihat Hafeez Malik, *op. cit.*, h. 17 Terjemahan bebasnya, sebagai berikut :

Aku akan katakan tentang kebenaran kepadamu, Wahai Brahmin,

Sekiranya aku boleh tegas mengatakannya!

Berhala-berhala di candimu itu, semakin bertambah tua;

Membenci sesama manusia, itulah yang mereka ajarkan padamu,

Sementara Tuhan kami juga menyuruh para penghutbah untuk mengejek dan memberikan kritikan tajam;

Aku muak pada candimu, dan mahligai kami sendiri,

Kujauhi ceramah para penghutbah,

Sebagaimana kujauhi mitos-mitosmu

Dalam setiap bayangan mati yang kau kira Tuhan : Aku lihat

Dalam tiap butir debu orang papa negeriku, kesucian.

¹³⁾ *Ibid.*, h. 16

menurut banyak penilai yang jujur, merupakan ekspresi yang lebih baik tentang nasionalisme orang India dari pada Bende-Matram dari Bankim Chandar Chatterji yang asalnya dimaksudkan dalam "Anand-Math" sebagai hymne kebencian kepada umat muslim¹⁴⁾.

Pada tahun 1905, atas anjuran gurunya, Sir Thomas Arnold, ia meneruskan pelajarannya ke Trinity College di Cambridge, dimana ia berhubungan dengan dua orang tokoh terkenal Neo-Hegelian, yaitu Mac Taggart dan James Ward, serta mengikuti kursus yurisprudensi¹⁵⁾. Masa-masa ini (1905-1908) baginya merupakan periode persiapan ketimbang pemenuhan. Ia sering kali mengunjungi perpustakaan Cambridge, London dan Berlin, mengadakan diskusi-diskusi dengan para pemikir dan sarjana Eropa¹⁶⁾, dan kemudian berkesimpulan, bahwa timbulnya segala kesulitan dan pertentangan, adalah disebabkan oleh sifat-sifat individualisme dan egoisme yang berlebihan serta paham nasionalisme yang sempit. Tetapi bersamaan dengan itu, iapun sangat mengagumi sifat dinamis bangsa itu yang tak kenal putus asa¹⁷⁾. Akhirnya, untuk keperluan penelitiannya lebih lanjut, ia masuk di Universitas Munich, Berlin; dimana ia mempersembahkan disertasi doktoralnya dengan judul *The Development of Metaphysics in Persia*¹⁸⁾.

Menjelang kembali Eropa, Iqbal ditunjuk sebagai guru besar dalam bahasa Arab di Universitas London selama enam bulan serta disertai jabatan ketua jurusan bidang filsafat dan kesusasteraan Inggris, serta menulis sajak-sajak yang membuka zaman baru, seperti *Syikwa* dan *Jawab-i-Syikwa* (Keluhan dan jawaban Keluhan) yang menjadi saksi tentang perubahan yang

¹⁴⁾ Lihat H.A. Muykti Ali, *op. cit.*, h. 175

¹⁵⁾ Lihat Annermarie Schimmel, *op. cit.*, h. 37

¹⁶⁾ Lihat Luce Claude Maitre, *op. cit.*, h. 1

¹⁷⁾ Lihat Syed Abdul Wahid Iqbal *His Art and Thought*, (Lahore : Muhammad Ashraf, 1944), h.18

¹⁸⁾ Lihat Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, (Oxford: University Press, London-Bombay-Karachi, 1967), h.141

terjadi dalam dirinya, meskipun belum memberikan petunjuk tentang risalah yang akan disampaikan pada dunia¹⁹⁾. Perubahan dalam dirinya mengambil bentuk yang jelas, ketika ia mengambil bagian secara aktif pada setiap pertemuan Islamic Society, yang beberapa Muslim India mendirikannya di Inggris, dan ia merupakan salah seorang yang menyebabkan perubahan namanya menjadi Pan Islamic Society. Ia memberikan rangkaian ceramah tentang Islam, ia membahas antara lain, seperti "Certain Aspects of Islam", "Islam Tasawuf", "Influence of Islam on European Civilization", "Islamic Democracy", dan "Islam and Human Intellect"²⁰⁾.

Sya'ir pertamanya yang menunjukkan perubahan sikap, terjadi sewaktu ia menulis *ghazal* yang sangat masyhur :

Waktu keterbukaan telah tiba, yang tercinta akan dapat dilihat oleh semua.

Rahasia yang tertutup oleh keheningan sekarang ini, akan tampak nyata.

Si Pembawa cawan berputar-putar akan pergi, manakala pencinta anggur minum dalam sembunyian :

Seluruh dunia sekarang ini akan menjadi kedai minum, dan semua akan minum di tempat terbuka.

Karena Mekkah yang bisu telah menerangkan pada telinga yang mengharap akhirnya,

Bahwa kesatuan yang dibikin dengan penghuni padang pasir akan ditegakkan lagi.

Singa itu muncul dari rambu dan menyusahkan kerajaan Romawi.

Aku dengar dari malaikat akan bangkit sekali lagi.

¹⁹⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 1-2

²⁰⁾ Lihat H. A. Mukti Ali, *op. cit.*, h. 175-176

Wahai Penghuni dunia Barat, Dunia Tuhan adalah bukan suatu kedai.

Apa yang kau sangka mata uang yang baik akan terbukti palsu.

Peradabanmu akan membunuh dirimu sendiri dengan pedangnya sendiri.

Sangkur yang dibangun pada busur yang lemah tak akan tahan untuk selamanya²¹⁾.

Sekembalinya dari Eropa, 1908, perubahan spiritual dan ideologi Iqbal makin mendalam. Satu dari surat-suratnya yang ditulis pada tanggal 28 Maret 1909, sebagai jawaban atas penolakan undangan untuk menghadiri pertemuan Minerva Lodge, yaitu suatu organisasi kosmopolitan yang beranggotakan orang-orang Hindu dan Islam, merefleksikan perubahan yang terjadi dalam dirinya, dari nasionalisme India kepada kampiun kebangsaan muslim. Demikian bunyi suratnya:²²⁾

"Saya sekarang berpendapat, bahwa perbedaan-perbedaan agama harus lenyap dari negeri-negeri ini, dan bahkan sekarang ini. Itupun merupakan prinsip dalam pribadi saya. Tetapi saat ini saya berpikir bahwa memelihara kesatuan nasional masing-masing yang terpisah, adalah baik bagi kedua belah pihak, antara umat Hindu dan umat Muslim. Visi tentang kebangsaan yang satu bagi India merupakan cita yang bagus, dan mempunyai daya tarik puisi, tetapi memperhatikan keadaan sekarang ini, dan kecenderungan-kecenderungan yang tanpa disadari dari kedua komunitas, tampaknya mustahil untuk dilaksanakan.

Ada indikasi, bahwa susahnya menyatukan dua komunitas diatas (umat Hindu dan umat Muslim), karena Iqbal dapat merasakan dan menyadari, bahwa dukungan terhadap suatu nasionalisme teritorial di anak benua India sama dengan menenggelamkan kaum Muslimin ke dalam suatu komunitas mayoritas dan kepunahan mereka sebagai suatu entitas politik tersendiri. Hal ini bisa dilihat pada pernyataan Iqbal sendiri :

²¹⁾ Ibid.

²²⁾ Ibid.

Nasionalisme dalam pengertian cinta kepada satu negeri dan kesediaan untuk mati dalam membela kehormatannya, adalah satu bagian dari keimanan kaum muslimin; dia baru akan bertentangan dengan Islam jika mulai memainkan peran sebagai suatu konsep politik dan mengklaim diri sebagai suatu prinsip solidaritas manusia yang menuntut agar Islam disurutkan perannya kebelakang, menjadi sekedar pandangan pribadi, dan bukan lagi sebagai faktor yang menentukan dalam kehidupan nasional. Di Turki, Persia, Mesir dan negara-negara Muslim lain, nasionalisme tidak pernah menjadi masalah Nasionalisme baru menjadi masalah bagi kaum Muslimin di negara-negara mana mereka adalah kelompok minoritas dan nasionalisme mengharuskan penghapusan identitas diri mereka sepenuhnya di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Islam mengakomodasi nasionalisme; sebab Islam dan nasionalisme praktis identik. Sementara, di negara-negara yang mayoritas penduduknya bukan Muslim, Islam dibenarkan mencari nasib sendiri sebagai suatu kesatuan budaya. Pada kedua kasus ini, nasionalisme sepenuhnya sejalan dengan Islam²³⁾.

Peristiwa penting lainnya dalam hidup Iqbal yang merefleksikan perubahan yang terjadi dalam dirinya, ialah ketika terbit bukunya yang ditulis dalam bahasa Persi, *Asrar-i-Khudi* dan *Rumuz-i-Bekhudi*, tahun 1925 dan 1918. Buku *Asrar-i-Khudi* memberikan gambaran tentang tema pusat filsafat ego Iqbal yang menjadi dasar bagi wujud esensial makhluk individual, yang dianggap oleh profesor R. A. Nicholson, begitu orisinal dan mempunyai kekuatan, sehingga ia menerjemahkannya kedalam bahasa Inggris dan diterbitkan tahun 1920²⁴⁾. Sedang *Rumuz-i-Bekhudi*, merupakan pelengkap dari doktrin-doktrin individualistik yang terdapat dalam *Asrar-i-Khudi*. Ia merupakan himbauan meningkatkan individual yang ditujukan pada kebangunan kembali semua orang dalam suatu masyarakat Islam yang sejati²⁵⁾.

²³⁾ Lihat Asif Iqbal Khan, *Some Aspects of Iqbal's Thought*, (Pakistan: Islamic Book Service, 1977), h. 93-94.

²⁴⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op cit.*, h. 2

²⁵⁾ Ibid.

Pada tahun 1923, muncul *Payam-i-Masriq*, sebuah kumpulan sajak dalam bahasa Persi, yang ditulis sebagai respon terhadap karya *Divan-nya Gothe*²⁶⁾, lalu disusul dengan sebuah kumpulan sajak dalam bahasa Urdu, *Bang-i-Dara*, terbit tahun 1924²⁷⁾. Berselang tiga tahun, 1927 muncul pula *Zabur-i-Ajam*, sebuah puisi yang oleh Annemarie Schimmel, dikatakannya sebagai puisi yang paling disenangi Iqbal diantara semua karya-karyanya²⁸⁾. Ada lagi satu dianggap sebagai *Magnum Opus*. Iqbal adalah Javid nama, diterbitkan tahun 1932. Buku ini merupakan *Divine Comedy* Timur yang mengungkapkan secara baik berbagai persoalan yang dihadapi manusia dalam kehidupan sehari-hari²⁹⁾.

Pada bulan Desember 1928 dan Januari 1929, atas undangan Asosiasi Muslim di Madras, Iqbal memberikan serangkaian kuliah Islam di Madras, Hyderabad dan Aligarh. Kuliah-kuliah ini diterbitkan di Lahore, tahun 1930 dengan judul, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*³⁰⁾. Buku ini, sebagaimana yang dikatakan sendiri oleh pengarangnya dalam kata pengantarnya bermaksud merekonstruksi bangunan filsafat agama Islam dengan memperhatikan tradisi filsafat Islam dan perkembangan-perkembangan pemikiran modern dalam berbagai

²⁶⁾ Dalam pandangan Iqbal, kondisi yang tengah dialami bagsa-bangsa Timur saat itu dapat dibandingkan dengan Jerman pada masa Gothe : saat keruntuhan sebuah bangsa. Ditulis setelah perang dunia pertama, dia menilai bahwa bangsa Eropa saat itu sedang bekerja membangkitkan kembali peradaban Barat yang dinamis; Sementara ummat Islam yang sedang mengalami hal yang sama, tetap mandek dan bahkan bercerai-berai. Situasi ini menurut Iqbal, tidak akan dapat diperbaiki kecuali dengan mengubah kehidupan rohaniah setiap individu, sebagaimana juga perubahan dalam negara dan masyarakat. Iqbal mengubah puisi-puisi yang kemudian tergabung dalam *Payam-i-Masriq* ini, untuk berusaha menyuntikkan kebenaran moral, agama dan bangsa, yang dibutuhkan oleh pendidikan rohaniah, serta perkembangan individu dan bangsa. Lihat Nurul Agustina dan Ihsan Ali Fauzi, (Editor), *Sisi Munawi Iqbal*, (Bandung: Mizan, 1992, h. 148

²⁷⁾ Dalam puisi ini, Iqbal mengingatkan kaum Muslimin akan kejayaan masa silam, menyerukan solidaritas sesama masyarakat muslim yang melewati batas-batas teritorial, mendesak ummat untuk menjalankan hidup yang penuh dengan pengorbanan dan tiadakan, serta meraih kembali kebesaran dan kejayaan mereka dengan mengikuti ajaran-ajaran Islam. *Ibid.*, h. 150

²⁸⁾ Lihat Annemarie Schimmell, *op. cit.*, h. 49

²⁹⁾ Lihat Syed Abdul Wahid, *op. cit.*, h. 19.

³⁰⁾ Edisi berikutnya muncul di Oxford, tahun 1934, dengan judul yang lebih ringkas, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 3.

wilayah pengetahuan manusia³¹⁾. H. A. R. Gibb, pengarang buku, *Modern Trends in Islam*, mengomentari buku ini, sebagai upaya pertama (dan satu-satunya hingga sekarang) yang bersifat menyeluruh untuk menampilkan kembali ajaran Islam dalam pengertian-pengertian imanentis modern³²⁾.

Pada tahun yang sama (1930), ia dipilih sebagai presiden sidang tahunan dari liga Muslim. Selama periode inilah ia menguraikan rencananya mengenai pemecahan masalah-masalah anak benua India. Ia mengajukan untuk pertama kalinya dihadapan ummat Muslim India, tujuan nasional dari apa yang kemudian dikenal sebagai Pakistan. Dalam pidato kepresidenan sidang tahunan tersebut, ia menyatakan :

"I would like to see Punjab, North-West Frontier Provinces, Sind and Baluchistan into a single State. Self-Government within the British Empire or without the British Empire. The formation of the consolidated North-West Indian Muslim State appears to be the final destiny of the Muslim, at least of the North-West India"³³⁾.

Pidato Iqbal di sidang Liga itu hanya menimbulkan reaksi sedikit dikalangan politisi, tetapi pada umumnya hal itu tidak dianggap serius. Tahun berikutnya (1932), Iqbal diundang menghadiri Konferensi Meja Bundar di London, untuk membentuk sebuah pemerintahan yang konstitusional di India³⁴⁾. Sewaktu mengikuti Konferensi Meja Bundar tersebut, Iqbal banyak mendiskusikan masa depan kaum Muslim India dengan Ali Jinnah, yang nantinya akan menjadikan "cita dan gagasannya" menjadi sebuah realitas yang hidup³⁵⁾.

³¹⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. V-VI

³²⁾ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (New York: Octagon Books, 1978), h. 98

³³⁾ Lihat Muhammad Munawwar, *Dimension of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1986), h. 11. Terjemahan bebasnya sebagai berikut :

"Aku ingin melihat Punjab, Propinsi North-West Frontier, Sind dan Baluchistan, bergabung menjadi satu negara. Berpemerintahan sendiri dalam kerajaan Inggris, atau diluar kerajaan Inggris. Pembentukan negara Muslim Barat Laut India tampaknya menjadi tujuan akhir ummat Muslim India Barat Laut".

³⁴⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *loc. Cit.*

³⁵⁾ Lihat A. H. Albiruni, *Makers of Pakistan and Modern Muslim India*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1950), h. 208-209

Sejak tahun 1934 setelah semua pikiran dan tenaganya dicurahkan untuk memecahkan masa depan ummat Islam India, kesehatannya mengalami kemunduran, sehingga pada tahun 1935 ia tidak bisa memenuhi undangan ke Oxford selaku dosen pada program Rhodes yang diikuti oleh mahasiswa-mahasiswa dari negara—negara Commonwelth, Afrika Selatan dan Amerika Serikat³⁶). Akhirnya, setelah ia menerima gelar doktor dalam kesusasteraan dari universitas Punjab³⁷), dan menikmati karya-karya puisi terakhirnya, seperti, *Bal-i-Jibril*, *Paschi bayard kard ay aqwam-i-Sharg* dan *Zarb-i-Kalim*,³⁸) maka pada tanggal 21 April pagi tahun 1938, hanya beberapa menit sebelum maut merenggutnya, ia sempat mengucapkan sajak dan kata-kata Rumi:

Kukatakan padamu ciri seorang mu'min
 Bila maut datang, akan merekah senyum di bibir
 Aku telah kehilangan sifat-sifat binatang dan akupun jadi orang
 Lalu mengapa aku harus takut menyusut pada saat ajal kematian menjemput³⁹).

Ketika kabar kematian Iqbal beredar dari stasium pemancar radio Lahore, kantor-kantor pemerintahan dan toko-toko milik swasta ditutup untuk menghormatinya. Para tokoh terkemuka masyarakat Muslim Lahore (termasuk Khilifah Syuja'uddin, Mian Nizamuddin, Amiruddin dan Ghulam Rasul Mehr), berhasil mendapatkan izin gubernur Punjab untuk memakamkan Iqbal di sebelah kiri tangga ke arah mesjid Badsyahi, Lahore⁴⁰).

Ia adalah seorang penyair yang sulit dicari tandingannya, ungkap Ali Jinnah pada saat kematian Iqbal. Namanya terkenal

³⁶) Lihat H. H. Bilgrami, *op. cit.*, h. 20

³⁷) Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*

³⁸) *Bal-i-Jibril*, merupakan puisi berbahasa Urdu yang diterbitkan tahun 1935; *Pas chi bayard ay aqwam-i-Sharg*, merupakan karya dalam bahasa Persi yang terakhir diterbitkan tahun 1936; *Zarb-i-Kalim*, merupakan koleksi sajak Iqbal berbahasa Urdu, terbit pertama kali pada bulan Mei 1936. Karya Iqbal yang diterbitkan beberapa bulan setelah ia meninggal, adalah: *Amarghan-i-Hijaz*; terbit November 1938, dan *Surut-i-Rafta*, terbit 1959. Dirangkum dari Nurul Agustina, *op. cit.*, h. 158-164

³⁹) Lihat Abdul Wahhab Azzam, *op. cit.*, h. 62

⁴⁰) Lihat Hafez Malik, *op. cit.*, h.34-35

diberbagai penjuru dunia. Ungkapan-ungkapannya, akan tetap abadi. Usaha-usahnya bagi bangsa dan negerinya akan membuatnya diletakkan dalam barisan para tokoh terbesar India. Kematiannya pada hari ini, merupakan kehilangan besar bagi India pada umumnya dan bagi kaum Muslimin pada khususnya⁴¹).

Dan ketika berita kematian Iqbal sampai pada Rabindranath Tagore, ia mengirimkan pesan sebagai berikut :

"The death of Sir Muhammad Iqbal has created a void in literatur which, like a deep wound, will take a long time to heal. India wich occupies but a limited place in the world can ill affor to lose a poet whose poetry has such universal appeal"⁴²).

B. Al-Qur'an dan Hadith

Al-Qur'an dan Hadith, merupakan keyakinan hidup yang senantiasa memberikan kehidupan baru dan mendalam di hati dan pikiran Iqbal. Ia banyak sekali meninggalkan catatan al-Qur'an dan Hadith dalam berbagai tulisannya, sehingga dapat dikatakan, "bahwa sumber inspirasi pertama pemikiran Iqbal, adalah al-Qur'an dan Hadith"⁴³).

Bagi Iqbal, al-Qur'an adalah kitab yang terakhir di wahyukan Allah, yang mengandung kebijaksanaan abadi dan merupakan petunjuk menuju keabadian⁴⁴). Sebagai kitab terakhir, al-Qur'an tidak dibatasi atau dimaksudkan untuk beberapa negara, ras atau kelompok etnik tertentu, melainkan untuk seluruh ummat manusia⁴⁵). Itulah sebabnya, Iqbal menjustifikasi pandangan tentang

⁴¹) Lihat Abdul Wahhab Azzam, *op. cit.*, h. 66

⁴²) Lihat Luce-Claude maitre, *op. cit.*, h. 4 Terjemahan bebasnya, sebagai berikut :

"Kematian Iqbal telah meninggalkan kekosongan dalam kesusasteraan, bagaikan luka yang mendalam, ia akan memakan waktu yang panjang untuk disembuhkan. India yang letaknya di dunia begitu sempit, dapat menanggung derita akibat hilangnya seorang penyair yang sajak-sajaknya mengandung himbauan universal.

⁴³) Lihat Muhammad Munawwar, *Iqbal and Qur'anic Wisdom*, (Lahore Books Fondation, 1986), h. 16 Selanjutnya disingkat, Iqbal.

⁴⁴) Lihat Muhammad Munawwar, *Dimension of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1986), h. 109; Selanjutnya disingkat Dimensions.

⁴⁵) *Ibid*

satu negara dunia yang didalamnya seluruh kaum muslimin akan membentuk satu ummah yang tak terbagi-bagi. Ia mengancam nasionalisme (dalam pengertian sempit) seperti juga imperialisme yang menghancurkan persaudaraan, menaburkan benih peperangan serta merenggut kita dari sorga. Iqbal berkata :

“I am opposed to nationalism as it is understood in Europe because I see in it the grems of atheistic materialism which I consider as the very great danger virtue which has a place in the moral life of man. Nevertheless, what really matters most to man is his faith, his culture, his historical tradition. These are the things which in my view are worth living for and dying for and not the piece of earth with which the spirit of man happens to be temporarily associated”⁴⁶⁾

Sikap dan penolakan Iqbal terhadap nasionalisme sempit dan imperialisme tersebut, pada prinsipnya didasarkan pada motivasi dan spirit al-Qur’an tentang “ummatan wahidah”. Menurut Iqbal, seluruh manusia secara esensial adalah satu, mereka adalah bagian dari akar yang sama, yaitu keturunan Adam. Secara spiritual, mereka pun satu, berasal dari jiwa yang sama, yang oleh al-Qur’an disebut Ruh, *wanafakhtu fihi min ruhi*⁴⁷⁾. Oleh karena itu, kata Iqbal selanjutnya,....., selama manusia tidak memperlihatkan lewat tindakan-tindakannya kepercayaan bahwa seluruh dunia adalah “satu keluarga Ilahi”, selama perbedaan ras, warna dan kebangsaan tidak sepenuhnya tersapu, kita takkan bisa menuju kehidupan bahagia dan cita-cita luhur tentang kemerdekaan, persamaan dan persaudaraan, tidak akan pernah terwujud menjadi kenyataan⁴⁸⁾.

Bagi Iqbal, al-Qur’an, tidak hanya semata-mata sebagai petunjuk ritual dan ubudiyah, tetapi lebih dari itu, sumber berbagai

⁴⁶⁾ Lihat Luca-Claude Maitre, *op.cit.*, h. 17 Terjemahan bebasnya :

“Aku menentang nasionalisme sebagaimana dipahami di Eropa, karena kulihat di dalamnya benih materialisme tak bertuhan, yang kuanggap merupakan bahaya besar bagi ummat manusia di zaman modern. Patriotisme adalah kebajikan fitri yang sempurna yang mempunyai tempat dalam kehidupan moral manusia. Sekalipun demikian, masalah yang benar-benar paling utama bagi manusia adalah imannya, kebudayaannya, tradisi sejarahnya. Dalam pandangan saya untuk hal-hal inilah hidup dan mati yang berharga, dan bukan sekaping tanah yang secara keduniaan mengikat semangat manusia”.

⁴⁷⁾ Lihat Muhammad Munawwar, *Dimensions*, h. 109

⁴⁸⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *loc. cit.*

science dan disiplin ilmu. Faqir Sayyid Wahid al-Din menceritakan tentang pandangan Iqbal tersebut, berdasarkan pertanyaan nyasar dari seorang tamu kepada Iqbal, ketika ia menempati sebuah Bungalo di McLeod Road. Tamu tersebut, bertanya :

“You have read books on religion, economic, politics, history, philosophy, etc. Which one of them is the best and most profound in respect of wisdom”?

Mendengar pertanyaan demikian, Iqbal berdiri dari kursinya, lalu membuat gerakan isyarat dengan petunjuk tangannya bahwa ia dimintakan menunggu hingga Iqbal kembali dalam waktu yang singkat, lalu Iqbal pun pergi. Setelah dua atau tiga menit, Iqbal kembali dengan membawa sebuah buku. Dia meletakkan buku tersebut di tangan sang penanya dan berkata, al-Qur’an⁴⁹⁾

Dalam kisah yang lain, Muhammad Daur Rahbar, mengutip tulisan Nizami, dalam *Malfudzat-I-Iqbal*, yang menggambarkan tentang persoalan yang ditanyakan oleh Muhammad Husain ‘Arshi kepada Iqbal, mengenai keluasan dan multidimensi cakupan al-Qur’an. Demikian pertanyaannya:

“Is the whole of Islam comprehended by the Qur’an?” When Iqbal requested that he be more explicit, “Arshi clarified, “Is the store of tradition and ideas in book of Hadith and Fiqh an integral part of Islam or is the Qur’an by itself comprehensive?”

Iqbal menjawab, “Semua itu (yang diluar al-Qur’an) meliputi masalah-masalah sejarah dan peristiwa-peristiwa yang terjadi antara manusia. Itu juga dibutuhkan. Tradisi dan gagasan tersebut adalah petunjuk yang memberikan keterangan mengenai situasi yang melatar belakangi pemunculannya. Tetapi substansi Islam sepenuhnya dicakup dalam al-Qur’an. Kita tidak perlu menengok

⁴⁹⁾ Lihat Muhammad Munawwar, Iqbal, h. 56

ke sesuatu di luar al-Qur'an untuk mengetahui apa sebenarnya yang dikehendaki oleh Allah".⁵⁰⁾

Konstantasi Iqbal mengenai integralitas dan substansi Islam yang mencakup dalam al-Qur'an, diyakininya, karena al-Qur'an dalam kehidupan realis-praktis, belum tereduksi ataupun tercemar oleh berbagai idea dan pemikiran manusia, sebagaimana yang dialami oleh kitab-kitab suci samawi lainnya. Jelasnya Ia berkata:

"Quran is the only revealed book which remained free from all sorts of changes and alteration. Nothing was added to it nor was anything deleted from its text, since the moment it was revealed to the Holy Prophet".⁵¹⁾

Demikian Iqbal memahami segala fenomena kehidupan berdasarkan pesan-pesan dan semangat al-Qur'an, sementara hadith Nabi -meskipun merupakan "urat tafsir" penjelasan pemikiran filosofisnya- Iqbal sangat menekankan aspek selektivitas dan rasionalitas hadith.

Dalam sebuah percakapan dengan beberapa *Ahl al-Hadith* yang sangat kokoh memegang keyakinan mereka, yang datang mengunjungi Iqbal suatu kali; persoalan mengarah kepada masalah kedatangan Yesus yang kedua kali -suatu masalah yang sebenarnya tidak begitu disukai Iqbal. Buat Iqbal, pengharapan akan kedatangan Yesus kedua kali itu, seperti halnya penentuan turunnya *Al-Mahdi*, adalah dalih-dalih yang dikemukakan sebagian kaum muslimin untuk menyembunyikan kemalasan mereka. Para tamu di atas, menyokong pandangan ini dan memperkokoh argumen mereka

⁵⁰⁾ Lihat Muhammad Daud Rahbar, "Glimpses of the Man", dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet—Philosopher of Pakistan*, (New York and London : Colombia University Press, 1971), h. 49. Terjemahannya:

"Apakah keseluruhan Islam itu telah dijelaskan dalam al-Qur'an?" Ketika Iqbal memintanya pertanyaan itu secara eksplisit, "Arshi mengemukakan, "Apakah seluruh tradisi dan gagasan di dalam kitab-kitab Hadith dan Fiqh merupakan bagian integral dari Islam, atau apakah al-Qur'an itu saja sudah serba mencakup?"

⁵¹⁾ Lihat Muhammad Munawwar, *Dimensions*, h.140.

Terjemahannya :

"Qur'an adalah satu-satunya kitab yang diwahyukan, yang bebas dari seluruh bentuk perubahan dan pengubahan. Tidak ada sesuatu tambahan maupun penghapusan dari teks-teksnya, sejak saat diwahyukannya pada nabi sucinya.

dengan mengutip sebuah hadith Shahih. Sambil menutup percakapan, kepada mereka Iqbal mengatakan, "Dalam masalah-masalah pokok, saya hanya mendasarkan pandangan saya kepada al-Qur'an. Seketika para tamu itupun memerah mukanya, tapi Iqbal tetap saja tenang."⁵²⁾

Bagi Iqbal, memahami sebuah hadith haruslah bisa mengungkapkan kondisi-kondisi di sekitarnya yang tersembunyi dan berusaha untuk lebih jauh menggali substansi dari hadith tersebut. Misalnya, ketika Iqbal ingin membuktikan kepada profesor Macdonald, bahwa Nabi Muhammad, adalah seorang penyelidik pertama atas gejala-gejala kejiwaan dengan cara yang kritis, ia mengambilnya dari Bukhari dan ahli-ahli hadith lainnya, yang menurut Iqbal mereka telah memberi suatu keterangan yang jelas tentang penyelidikan Nabi mengenai suatu masalah kejiwaan seorang pemuda Yahudi, ibn Sajjad, yang dalam keadaan ekstase, telah menarik perhatian Nabi⁵³⁾. Demikian pula tentang hadith: a) *Man 'arafa nafsa faqad 'arafa rabbah*, dan b) *Takhallaqu bi akhlaqillah*, yang pertama menurut Iqbal, membulatkan cita dan pikiran seseorang pada kehendak memperbaiki dan menumbuhkan dirinya, sedangkan hadith yang kedua, menyempurnakan pribadi seseorang dengan kewajiban mengenal sifat-sifat Tuhan itu. Siapa yang paling dekat kepada Tuhan, dialah yang paling sempurna⁵⁴⁾.

Kemudian Iqbal sering kali merefleksikan sya'ir-sya'irnya tentang bala dan bencana :

"Bala'lah datang kepadamu?

Ingatlah sabda al-Mustafa:

Bagi seseorang lelaki, masa bencana ialah pembersihan semata!"⁵⁵⁾

⁵²⁾ Lihat Muhammad Daud Rahbar, *loc. cit*

⁵³⁾ Ketika Ibn Sajjad dalam keadaan ekstase, Nabi menguji, menanyai dan menyelidikinya dari berbagai keadaan perasaan orang itu. Sekali beliau pernah bersembunyi di balik sebatang pohon akan mendengarkan igauan-igauan orang itu, tetapi ibu pemuda tersebut memberitahukan bahwa Nabi ada di dekatnya. Kemudian pemuda itupun segera mengubah sikapnya dan nabi berkata: Kalau ia (ibunya) membiarkannya seorang diri, persoalan itu bisa jadi jelas. Lihat Iqbal, *Reconstruction*, h. 16-17

⁵⁴⁾ Lihat Bahrun Rangkuti, dalam Pengantar Terjemahan karya Iqbal, *Asrar-i-Khudi, Rahasia-Rahasia Pribadi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 68.

⁵⁵⁾ *Ibid.*

Syair Iqbal ini melukiskan bahwa setiap bencana dan bala itu menurut hadith Rasulullah, ialah semacam “pembersihan bagi roh seseorang”. Dengan demikian pula sya’ir Iqbal tentang ibu, kedudukannya dan signifikansinya. Kata Iqbal:

“Seorang Muslim yang tidak menghargai wanita, ia sama sekali tidak memperoleh hikmah dari al-Qur’an. Keibuan adalah rahmah. Pada kenabian ia dinisbahkan. Ia penulis perjalanan ummat. Barang siapa mau merenungkan kata ibu, pasti akan tampak baginya detail-detail hikmah yang terkandung dibalikannya.

Nabi telah bersabda: “Sorga berada di bawah telapak kaki ibu”. Keibuan adalah penyambung rahim. Kehidupan tanpa dengannya tidak akan sampai pada tujuan. Dan dengan keibuan, kehidupan akan menjalani perjalanannya dan akan tampak rahasia-rahasiannya⁵⁶⁾.

Kata Iqbal lebih lanjut:

“Kadang, seorang petani wanita yang bodoh, yang tidak pandai bicara dan berdebat, melahirkan seorang Muslim yang cerdas, pendukung dan pembela kebenaran. Kehidupan kita adalah dari deritaan ibu dan subuh kita adalah kegelapan”⁵⁷⁾.

Masih banyak lagi pemikiran-pemikiran Iqbal yang direfleksikan melalui hadith-hadith Nabi dalam berbagai syairnya, yang semua itu dirasakannya, sebagai sumber inspirasi yang tidak pernah kering.

C. Mistisisme Islam

Mistisisme Islam⁵⁸⁾, atau Sufism, menurut terminologi kaum orientalis Barat,⁵⁹⁾ merupakan sisi lain dari al-Qur’an maupun hadith yang menjadi sumber inspirasi pemikiran Iqbal. Sumber ini meskipun pada akhirnya ia banyak mengeritikannya diakui sendiri

⁵⁶⁾ Lihat Abdul Wahhab Azzam, *op. cit.*, h. 150

⁵⁷⁾ *Ibid.*

⁵⁸⁾ Meskipun sejumlah definisi tentang sufisme seperti yang terdapat di berbagai kepustakaan Arab dan Persia secara historis memang menarik, namun menurut R.A. Nicholson, arti pentingnya justru pada kenyataan bahwa sufisme adalah suatu yang tidak dapat didefinisikan; R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), h. 25

⁵⁹⁾ Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 56.

oleh Iqbal, banyak dianutnya.⁶⁰⁾ Diantara sekian banyak tokoh-tokoh sufistik yang memberi daya tarik dan pesona pada Iqbal, tampaknya “maestro” mistik, seperti Ibn ‘Arabi, Al-Jili dan Jalaluddin Rumi-lah, yang banyak menyerap perhatian Iqbal.

Kekaguman Iqbal pada Ibn ‘Arabi⁶¹⁾, bermula bukanlah karena hasil penelitian disertasinya selama dua tahun, tetapi hal tersebut, merupakan warisan dari orang tuanya dan dari berbagai gurunya yang terdahulu.⁶²⁾ Iqbal masih mengenang, bagaimana ketika ia dengan suara keras membaca beberapa bagian dari *Fushuh al-Hikam*, karya Ibn ‘Arabi. Ini merupakan kegiatan rutin yang dikerjakannya di toko ayahnya di Sialkot. (Dikemukakan juga bahwa Mirza Ghulam Ahmad dari Qadian kerap kali hadir dalam acara ini). Pada kesempatan lain Iqbal berkata, “siapa pun yang telah terjerat ke dalam jaring-jaring Ibn ‘Arabi, Mirza Bedil, atau Hegel, orang itu akan kesulitan menemukan jalan keluar dari cengkeraman mereka”⁶³⁾.

Di bawah ini kita akan melihat, bagaimana Iqbal terjerat dalam jaringan pemikiran Ibn ‘Arabi, ketika ia menceritakan dialog antara Sang Pencipta dengan Iblis dalam sya’irnya, Qadar (predestination).

Iblis:

Duh Tuhan, zat yang kehendak-Nya tiada yang bisa menolaknya.

Antara aku dan Adam, rasa permusuhan dan dengki tidaklah ada.

⁶⁰⁾ Lihat Manzhour Ahmad, “Metafisika Persia dan Iqbal”, dalam Iqbal, *Metafisika Persia Suatu Sumbangan terhadap Sejarah Filsafat Islam*, terjemahan Joebar Ayoeb, (Bandung: Mizan, 1990), h. 15

⁶¹⁾ Nama lengkap Ibn ‘Arabi, adalah Muhyid-Din ‘Abdillah Muhammad b. ‘Ali b. Muhammad b. Al-‘Arabi al-Hatimi al-Tai. Lahir di Murcia, Spanyol, 27 Romadhan 570 H/7 Agustus 1165 M. Lihat H.A.R. Gibb dan J. H. Kramers, *Encyclopaedia of Islam*, (Liden: E.J. Brill, Vol. III, wahdat al-wujud. Secara harfiah *Wahdat al-Wujud*, berarti: Kesatuan wujud, unity of existence. Paham ini merupakan pengembangan dari paham hulul, al-Hallaj. Menurut paham ini, tiap-tiap yang ada merupakan ‘ard dan *khaliq* yang mempunyai sifat kemakhlukan, dan aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 92-93

⁶²⁾ Lihat Hafeez Malik, “The Man of Thought and the Man of Action”, Dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet Philosopher of Pakistan*, (New York & London: Columbia University Press, 1971), h. 72. Untuk selanjutnya disingkat, “The Man of Thought.”

⁶³⁾ Lihat Muhammad Daud Rahbar, *op. cit.*, h. 54

Keparat si tolol! Oleh ruang dan waktu ia diikatnya
Bagaimanakah aku menyombongkan diri dari perintahmu-Mu dan
menolaknyanya?

Kau tahu, sujud padanya kutolak

Sang Pencipta :

Adakah rahasia ini kau ketahui sebelum atau setelah penolakan ini?

Iblis:

Setelahnya, wahai zat yang diliputi kesempurnaan wujud

Sang Pencipta (sambil memandang pada para malaikat):

Lemahnya fitrah padanya menimbulkan dalam dirinya rasa dengki

Firmannya: "Sujud padaku, terserah padamu, Aku takkan peduli"

Si zalim itu menanamkan kehendak dengan keterpaksaan

Dengan obor dan rasa abu ia namakan⁶⁴⁾.

Demikian pula dalam persoalan *wahdat al-wujud*, nampaknya Iqbal banyak memperoleh inspirasi dari pemikiran Ibn 'Arabi. Dan yang terpenting di sini, ungkap Hafeez Malik, Iqbal tidak hanya diinspirasi oleh Ibn 'Arabi, tetapi juga, "ada kesepakatan bahwa Iqbal menganut ajaran *wahdat al-wujud* selama paling tidak tahun 1907, pada tahun di mana ia mengajukan disertasi doktoralnya.⁶⁵⁾

Disertasi doktoralnya ini,⁶⁶⁾ seperti yang dijelaskan M.M. Syarif, dalam kata pengantar buku tersebut, ditulis ketika penulisnya menjadi pengagum panteisme suatu pandangan dunia yang dia tolak secara keseluruhan⁶⁷⁾ beberapa tahun berikutnya. Itulah

sebabnya, mengapa di dalam pendahuluan ia berbicara dengan istilah-istilah Ibn 'Arabi, sehingga praktis tidak memberi tempat bagi guru dan pembimbingnya, Jalaluddin Rumi dan lebih memberikan perhatian kepada pembahasan atas sufisme panteis, dibanding aliran filosofis lainnya.⁶⁸⁾ Meskipun demikian, dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal tidak bisa untuk tidak mengakui, bahwa Ibn 'Arabi, adalah seorang pemikir muslim yang memiliki ketajaman visi dan tinjauannya⁶⁹⁾.

Satu setengah abad kemudian, muncul pula seorang pengarang sufi lainnya, Abd al-Karim al-Jili,⁷⁰⁾ yang oleh Iqbal, dalam desertasinya - Realitas sebagai pikiran (al-Jili) - dianggap sangat menarik dan penting untuk membedakan doktrin metafisika al-Jili, dengan idealisme Hindu.⁷¹⁾

Doktrin metafisika al-Jili, Insan Kami (Perfect Man), didasarkan pada konsepnya, Nama (The Name)⁷²⁾ Nama sebagaimana yang dijelaskan oleh Iqbal, menetapkan yang dinamai dalam pengertian, menggambarkan nama di dalam pikiran, menyajikannya di dalam imajinasi dan menyimpan. Nama itu di dalam ingatan⁷³⁾. Nama, jelas Iqbal selanjutnya, adalah suatu cermin yang menampakkan semua misteri dari Yang Mutlak; ia adalah suatu cahaya yang melalui agensinya Tuhan melihat dirinya⁷⁴⁾.

⁶⁴⁾ Iqbal sendiri mengakui bahwa gagasan mengenai puisi ini, diambil dari Ibn 'Arabi. Bisa juga dipinjam dari Al-Jili yang melukiskan situasi itu dalam cara yang serupa:

"Iblis telah menyembah Tuhan selama beribu-ribu tahun sebelum mencipta alam, dan Tuhan telah melarang Iblis untuk menyembah selain Dia. Oleh karena itu, ketika Tuhan menciptakan Adam dan memerintahkan para malaikat untuk sujud di hadapan Adam, Iblis menolak karena Iblis tidak tahu bahwa menyembah terhadap apa yang diperintahkan Tuhan adalah sama dengan menyembah Tuhan. Sebagai penggantinya pembedaan ketidakpatuhan dan penyesalannya, ia meminta agar Tuhan memaafkannya. Iblis secara diam-diam mengakui bahwa kehendak dan perbuatannya Tuhan sesuai dengan prinsip-prinsip keabadian dan tabiatnya tidak berubah". Lihat Annemarie Schimmel, *op. cit.*, h. 212

⁶⁵⁾ Lihat Hafeez Malik, "The Man of Thought", h. 72

⁶⁶⁾ Disertasi doktoral Iqbal, adalah *The Development of Metaphysics in Persia A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. Telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dan untuk selanjutnya disingkat *The Development*.

⁶⁷⁾ Penolakan Iqbal terhadap pemikiran Ibn 'Arabi, akan diuraikan pada bab V.

⁶⁸⁾ Lihat M.M. Syarif, dalam *The Development*, h. i

⁶⁹⁾ M. Iqbal, *The Reconstruction*. H. 183

⁷⁰⁾ Nama lengkap al-Jili, ialah : Qutbuddin 'Abdul Karim Ibn Ibrahim al-Jili. Dilahirkan di Bagdad, tahun 767 H/1365 M dan wafat tahun 832 H/11428 M. Lihat Khairuddin al-Zirikli, *al-'Ilm Qamus Tarajum*. (Beirut : Dar al-'Ilm lil-Zirikhli, IV, t. th.), h. 50. Al-Jili, memiliki banyak karangan, namun yang paling terkenal adalah kitab *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*. Karl Brockelmann, menyambut karya al-Jili lainnya, sebanyak 28 kitab. Lihat Karl Brockelmann, GAL, II, (Leiden : E.J. Brill, t. th.), h. 264-265; sedang Zirikli, menyebutnya ada sekitar 9 kitab lagi. Lihat *loc. cit.*

⁷¹⁾ M. Iqbal, *The Development*, h. 116

⁷²⁾ Lihat Aziz Ahmad, "Sources of Iqbal's Perfect Man", dalam M. Saeed, (Ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art* (Club Road Lahore-3: Bazm-i-Iqbal, 1972), h. 110

⁷³⁾ M. Iqbal, *The Development*, h. 116

⁷⁴⁾ Lihat Aziz Ahmad, *loc. cit.*

Konsep nama ini, telah diringkas oleh Iqbal untuk memahami tiga tahap perkembangan Wujud Sejati. Menurut Iqbal, al-Jili memiliki pandangan, bahwa eksistensi Absolut atau Wujud Sejati, pada saat meninggalkan kemutlakannya, mengalami tiga tahap:

(1) Oneness, (2) He-ness, (3) I—ness. In the first stage there is an absence of all attributes and relation, yet it is called one, and therefore, oneness marks one step away from the absoluteness. In the second stage Pure Being is set free from all manifestation, while the third stage, I-ness, is nothing but an external manifestation of the He-ness, or, as Hegel would say, it is the self-diremption of God. This third stage is the sphere of the name of Allah; here the darkness of Pure Being is illuminated, nature comes to the front, the Absolute Being has become conscious⁷⁵⁾.

Dalam hubungannya dengan ketiga tahap perkembangan Absolut ini, manusia sempurna menurut Iqbal, mempunyai tiga tahap pelatihan spiritual. Tetapi di dalam kasus manusia, proses perkembangan itu harus terbalik; karena perkembangan manusia adalah proses menaik, sedang wujud mutlak secara esensial telah mengalami suatu proses menurun. Dalam tahap pertama perkembangan spriritual manusia, manusia merenungkan nama, mempelajari alam yang masih tertutup bagi manusia; dan pada tahap kedua, manusia melangkah memasuki lingkungan atribut, dan pada tahap ketiga memasuki lingkungan esensial. Di sinilah ia menjadi manusia sempurna,⁷⁶⁾ yang oleh Iqbal, tahap ketiga perkembangan spiritual al-Jili ini, didefinisikan sebagai kaca di mana Tuhan melihat dirinya sendiri. Pada tahap ini, Insan Kamil datang berhadapan dengan pengetahuan Tuhan. Pendengarannya adalah pendengaran Tuhan, penglihatannya adalah penglihatan

⁷⁵⁾ Muhammad Iqbal, *The Development*, h. 118. Terjemahannya: (1) Ke-Esa-an, (2) Ke-Dia-an, (3) Ke-Aku-an. Pada tahap pertama, terdapat suatu ketiadaan segala atribut dan hubungan, karena itu disebut Esa dan ke-Esa-an menandai selangkah dari kemutlakan. Pada tahap kedua, Wujud Sejati terbebaskan dari semua penjelmaan, sedang tahap ketiga, yaitu ke-Aku-an, tidak lain dari suatu penjelmaan lahiriah ialah pembebasan diri Tuhan. Tahap ketiga ini merupakan lingkungan nama Allah; di sini kegelapan Wujud Sejati diterangi, alam berada di depan dan Wujud Absolut menjadi sadar.

⁷⁶⁾ *Ibid.* h.199

Tuhan, kata-katanya adalah kata-kata Tuhan, hidupnya adalah hidup Tuhan, pengetahuannya adalah pengetahuan Tuhan dan kehendaknya adalah kehendak Tuhan.⁷⁷⁾

Bagi Iqbal, Insan Kami al-Jili, telah mengantar dia untuk menyimpulkan tentang fenomena-fenomena riil alam secara eksistensial, yang dianggap serupa dengan pemikiran filosof modern, Berkley dan Fichte⁷⁸⁾. Demikian pula dengan teori Critique of Pure reason-nya Kant dan doktrin identitas pikiran dan wujud Hegel. Al-Jili, menurut Iqbal, tidak seperti Kant, yang membuat ide ini menjadi esensi alam semesta; tetapi lebih dekat dengan filosof Hegel, yang mengakui kebenaran idealisme empiris hanya secara tentatif⁷⁹⁾. Namun meskipun demikian, al-Jili, sebagaimana Ibn 'Arabi, tidak lu put dari kritikan Iqbal⁸⁰⁾, khususnya dalam persoalan manusia sempurna, the Perfect Man.

Selanjutnya, tokoh sufistik yang paling banyak mempengaruhi Iqbal dan dianggapnya sebagai guru dan pembimbing spiritualnya⁸¹⁾ adalah Jalaluddin Rumi⁸²⁾, Dalam muqaddimah *Asrar-i-Khudi*, Iqbal berkata:

Diilhamkan oleh sang piawai Jalaluddin Rumi
Kubacalah kembali buku tertutup penuh hikmat dan rahasia

⁷⁷⁾ Lihat Aziz Ahmad, *op. cit.*, h. 110-111

⁷⁸⁾ M. Iqbal, *The Development*, h. 120

⁷⁹⁾ *Ibid.*, h. 120-121

⁸⁰⁾ Kritik Iqbal tentang manusia sempurna Al-Jili, akan dibahas pada bab V.

⁸¹⁾ Annemarie Schimmel, menjelaskan bahwa karya Iqbal, *Asrar-i-Khudi*, ditulis berdasarkan corak mode dan ukuran, Masnawi Maulana Jalaluddin Rumi,.... dan Rumi nampaknya menjadi pembimbing spiritual dalam berbagai karya Iqbal. Lihat *op. cit.*, h. 42

⁸²⁾ Penyair besar Persi ini, lahir tahun 604 H/1207 M, di kota Balk, satu kota yang terletak di Persia Utara, Balk termasuk dalam wilayah propinsi Khurasan, yang saat itu berada dalam kekuasaan Muhammad Qutub al-Din-Kawarizm, yang wilayahnya membentang dari pegunungan Ural hingga teluk Persia dan dari sungai Indus hingga sungai Euphrat. Lihat R.A. Nicholson, *Rumi Poet and Mystic*, (London, Sidney, Boston: Mandala Books Unwin Paper Backs, 1978), h. 17. Menurut pengakuan keluarga, nenek moyangnya berasal dari keturunan Arab, nasabnya bersambung hingga Abu Bakar al-Shiddiq, Khalifah Islam pertama. Pada usianya yang ketiga tahun (607 H/1210 M), ayahnya Baharuddin Walad, membawanya meninggalkan Balk, karena konflik dengan raja Muhammad Qutub al-Din Khawarizm, menuju Nishapur. Di kota inilah keluarganya bertemu dengan Fariduddin Athar, Rumi diserahkan kepadanya. Lihat H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1874), h. 83. Athar-lah yang memberikan sebuah kitab tasawuf yang berjudul *Asrar Nama*, kepada Rumi, sehingga Rumi menjadi seorang mistik besar Persia

Jiwanya sumber api menjulang Aku hanyalah bara kagum meluap menjadi api

Kandilnya menyala membakar daku, sang agas
Anggurinya meliputi pialaku
Jalaluddin Rumi mengalih tanahku jadi emas kencana
Dikenalnya abuku dengan hias keindahan
Dan butir pasir ini berasal dari padang pasir
Agar diperolehnya sinar kemilau sang surya

Akulah gelombang dan aku akan bermukim dalam lautnya
Agar kujadikan mutiara kemilau kepunyaanku
Aku mabuk pitam bagi anggur lagunya
Akan kuambil hidup dari nafas kata demi katanya
Rumi⁸³⁾.

Dalam pengantar *Rumuz-i-Bekhudi* (Misteri Peniadaan Diri), Iqbal mengutip bait-bait Rumi yang direproduksi dalam halaman pertama edisi kedua gabungan kedua sajak-sajaknya⁸⁴⁾.

Dalam *Payam-i-Masyriq*, Iqbal melukiskan percakapan antara Goethe dengan Jalaluddin Rumi di Langit, yang oleh Iqbal, tema Fraust karangan Goethe, sama dengan Matsnawi Rumi⁸⁵⁾.

Dalam *Javid Nama*, Rumi menyertai Iqbal sampai ke berbagai bintang dan langit, dengan menerangkan kepadanya berbagai kenyataan dan hikmah yang mereka lihat. Sedang dalam *Bal-i-Jibra'il* (Sayap Jibril), Rumi tampil sebagai pemimpin dan filosof Iqbal⁸⁶⁾.

Iqbal sering kali tampil sebagai komentator sya'ir-sya'ir Rumi. Dalam suatu pertemuan, Iqbal ditanya oleh Muhammad Husain 'Arshi, tentang makna sebaris sajak Rumi.⁸⁷⁾

⁸³⁾ Muhammad Iqbal, *Asrar-i-Khudi*, diterjemahkan oleh Bahrur Rangkuti, Rahasia-Rahasia Pribadi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 114. Selanjutnya disingkat Asrar-i-Khudi.

⁸⁴⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 28

⁸⁵⁾ Lihat Annemarie Schimmel, *op. cit.*, h. 46

⁸⁶⁾ Lihat Bahrur Rangkuti, *op. cit.*, h. 69

⁸⁷⁾ Lihat Muhammad Daud Rahbar, *op. cit.*, h. 40-41

"Nutq-i-ab-o-nutq-i-bad-o-nuq-i-gil
Hast mahsus-i-hawas-i-ahl-i-dil"

The senses of those endowed with the triumph of heart (over mind)
Can perceive the speech of waters, of the winds and of clay

"Panca Indera mereka yang hatinya telah menguasai (pikirannya)
Dapat menangkap suara air, angin dan tanah"

Atas syair ini, Iqbal menjawab dengan mengutip ayat dari al-Qur'an:

Setiap makhluk telah mengetahui cara sembahyang dan bertasbih kepada Allah (QS 24:41)

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada sesuatupun melainkan bertasbih dengan memujinya (QS 17:44).

Pada pertemuan yang sama, Arshi bertanya kepada sang penyair mengenai makna-makna dari bait lain puisi Rumi. Dalam menjelaskan jalan-jalan yang ditempuh para sufi, Iqbal mengutip Sya'ir Rumi berikut ini, yang diambilnya dari *Matsnawi*:

Zad-i-danishmand athar-i-qalam
Zad-i-danishmand athar-i-qalam

The provisions of the man of intellect are the inscriptions of pen
The provisions of a sufi, The illuminations of foot steps

Senjata manusia yang berilmu adalah guratan pena.
Senjata kaum sufi tak lain adalah cahaya dari jejak kaki⁸⁸⁾.

Iqbal dan Rumi, dua-duanya percaya pada kesempurnaan manusia dan mereka meramalkan datangnya sebuah ras manusia unggul. Mereka juga sependapat bahwa ras ini tak akan mewakili suatu Aristokrasi sebagaimana dibayangkan oleh Nietzsche misalnya⁸⁹⁾.

Rumi meyakini, bahwa keabadian tidak berarti peniadaan diri dan penyerapan dalam Tuhan. Individu dihadapkan yang

⁸⁸⁾ *Ibid.*

⁸⁹⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 29

tak terbatas laksana besi merah kepanasan dan api. Api tetap api dan besi tetap besi dalam saat yang satu dan sama. Ia seperti kehilangan diri dikala fajar dalam kesilauan cahaya matahari. Inilah kesimpulan yang Iqbal juga sampai ke sana⁹⁰⁾.

D. Filsafat Barat

Menetapnya Iqbal di Barat membuat perubahan besar dalam alam pikirannya. Dia, yang sampai saat itu diombang-ambingkan keraguan untuk menentukan pilihan antara renungan dan tindakan, tidak tahu bagaimana mendamaikan dua corak kehidupan yang sama-sama menariknya. Di Eropa ia mengalami dan merasa senang dengan kerja dan perjuangan; ia meninggalkan semacam kefasikan yang merongrong semangat dalam pikirannya, seperti yang terungkap dalam syairnya:

Kehidupan adalah gerak laju
Hukum semacam inilah yang mengatur dunia
Dalam perjalanan ini tak mungkin berhenti
Tinggal diam seperti mati⁹¹⁾.

Bagi Iqbal, Barat dalam sya'ir ini, telah membuka pikiran dan penglihatannya untuk secara terus menerus bergerak maju. Dan dalam gerakan maju tersebut, ternyata ia melihat, bahwa kebudayaan Barat dari segi intelektual, hanyalah merupakan perkembangan lanjutan dari beberapa fase yang sangat penting dari kebudayaan Islam⁹²⁾. Memang benar kata Iqbal selanjutnya, ada kekhawatiran bahwa kulit luar kebudayaan Eropa yang menyilaukan itu dapat menjerat kita dan bisa juga kita gagal dalam mencapai intisari sebenarnya dari kebudayaan itu, tetapi hal itu tidak bisa dibiarkan, sebab tampaknya kecerdasan manusia itu tumbuh lebih besar dari kategorinya sendiri yang lebih asasi waktu, ruang dan kausalitas⁹³⁾.

⁹⁰⁾ *Ibid.*

⁹¹⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 31

⁹²⁾ M. Iqbal, *The Reconstruction*, h. 7

⁹³⁾ *Ibid.*, h. 8

Itulah sebabnya, Iqbal dalam persoalan ini banyak mengambil inspirasi dari filsafat Barat, meskipun pada akhirnya-sebagaimana mistisisme Islam-iapun mengeritikinya. Di antara filosof Barat yang banyak menarik perhatian Iqbal, nampaknya, filosof modern Eropa, seperti Nietzsche dan Berson-lah yang seringkali menyerap perhatiannya, untuk tidak menyebutkan secara keseluruhan.

Tidak ada keraguan lagi, tulis Khalifah Abd. Hakim dalam "Rumi, Nietzsche and Iqbal", bahwa selama periode puisinya yang melahirkan *Asrar-i-Khudi*, Iqbal telah berada di bawah pengaruh Nietzsche⁹⁴⁾. Selama menetap di Eropa, Iqbal telah banyak terkesan pada Nietzsche, yang kemudian digambarkannya sebagai yang mukmin dalam hatinya, tetapi otaknya menolak untuk beriman⁹⁵⁾.

Pada permulaan abad ke 20, lanjut Abd. Hakim, pemikiran Nietzsche telah menggoncang dunia etik dan intelektual, seperti gempa bumi. Iqbal yang ketika itu berada di Eropa, seperti sebagian besar pujangga muda dan para filofof, terpicat terhadap pemikiran Nietzsche yang menentang kemapanan ilmu (Iconoclastik Thinker). Salah seorang pengeritik menyamakan Nietzsche dengan seekor sapi jantan yang gila yang masuk di sebuah warung cina dan menghancurkan semua yang ada di dalamnya. Iqbal dalam hal ini, telah menggunakan kiasan yang sama, dengan menyatakan sikap seperti itu, sebagai *A mad man went to glass factory*⁹⁶⁾.

⁹⁴⁾ Khalifah Abd. Hakim, "Rumi, Nietzsche and Iqbal" dalam *Eminent Scholars*, (Ed.), *Iqbal as a Thinker*, (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1973), h. 138

⁹⁵⁾ Friedrich Nietzsche lahir di Rocken, Jerman Timur, tahun 1844 (tahun 1900 meninggal). Ayahnya seorang pendeta Lutheran, sedang kakeknya guru besar teologi. Kata Nietzsche "Darah saya akrab dengan darah Iman". Lihat Harry Kammersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1986), sifat prophetic, memiliki pandangan ke depan yang orisinal dalam menguraikan problema-problema eksistensial. Didasarkan pada kritik yang menyeluruh mengenai nilai-nilai tertinggi dalam agama, moral dan filsafat, telah kehilangan kekuatan. Filsafatnya secara gradual beranggapan, bahwa kehendak untuk kuat, berjiwa besar, secara keseluruhan meliputi prinsip-prinsip alam inorganik dan organik dalam pengembangan pikiran, individu dan masyarakat. Lihat Herman Hausheer, "Nietzsche", dalam Dagobert D. Runes, (ed), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams and co., 1971), h. 2210.

⁹⁶⁾ Lihat Khalifah Abd. Hakim, *op. cit.*, h. 138

Nietzsche adalah sosok manusia unik yang mengingkari eksistensi Tuhan. Dia percaya, bahwa manusia tidak akan dapat membebaskan dirinya dari kehinaan dan status budak, kecuali manusia menghapuskan dengan bersih gagasan mengenai Tuhan dalam hatinya. Sepanjang manusia masih percaya pada Tuhan dan hal-hal misterius, *science* dan filsafat tidak akan dapat dimilikinya, dan selama manusia tidak menghancurkan berhala-berhala yang besar pada masa lalu, manusia tidak akan pernah naik pada tingkat kehidupan yang lebih baik⁹⁷⁾.

Konsep Tuhan, kata Nietzsche, merupakan musuh terpenting untuk konsep eksistensi. Ide Tuhan berperang dengan ide hidup. Semakin manusia kurang percaya kepada Tuhan, semakin terbuka jalan untuk energinya. Karena itu, kematian ide Tuhan membuka jalan untuk hidup manusia. Kalau Tuhan meninggal, manusia menjadi semacam keilahian, *Uebermensch*, superman⁹⁸⁾.

Sering seorang melebih-lebihkan pengaruh filsafat Nietzsche pada pemikiran Iqbal. Ada yang mengatakan bahwa Iqbal adalah seorang Nietzsche Muslim yang mempropagandakan penyembahan kekuatan, dan hampir-hampir menganggap Iqbal sebagai murid yang merendahkan diri dari Nietzsche. Hal ini adalah suatu penilaian yang paling tidak dianggap keliru. Memang benar, bahwa Iqbal sering menyebut-nyebut nama Nietzsche atau dalam beberapa pikirannya, Nietzsche menjadi sumber inspirasi bagi Iqbal, tetapi itu bukan berarti Iqbal sependapat dengan pemikiran Nietzsche.

Pertama-tama Nietzsche adalah seorang ateis, sedang Iqbal adalah seorang yang beriman; yang satu mendambakan terbinanya kerajaan Tuhan di muka bumi, sedang yang lain mengumumkan bahwa Tuhan sudah mati. Wahyu Ilahi menurut Iqbal adalah anugerah besar pada manusia, bagi Nietzsche, agama adalah omong kosong kecuali racun yang cukup kuat untuk meninabobokan orang hingga terlena⁹⁹⁾.

⁹⁷⁾ *Ibid.*, h. 139

⁹⁸⁾ Lihat Harry Hamersma, *op. cit.*, h. 81

Baik Iqbal maupun Nietzsche, keduanya menginginkan untuk menciptakan tipe manusia unggul, *the perfect Man*; tetapi manusia unggul Nietzsche, merupakan ingkarnasi kekuatan kehendak yang keras dan tak punya rasa belas kasihan; sedang manusia unggul Iqbal, menemukan tujuan dan kekuatannya dalam cinta, dan adalah di atas cinta inilah ia menumpukkan perubahan untuk dunia.

Inilah perkataan Iqbal tentang Nietzsche, yang dilukiskan dalam sya'irnya, *Payam-i-Masyriq*:

"Suaranya adalah bunyi petir.

Orang-orang yang menginginkan lagu-lagu merdu harus pergi menjauhinya.

Ia mempunyai tikaman sebilah pisau belati ke dalam jantung Barat.

Tangannya berlumur darah agama Kristen

Ia membangun biara di atas fondasi Islam,

Ia mempunyai hati seorang mu'min, tapi otaknya menolak untuk beriman".

"Masuklah ke dalam api Namrud tanpa takut, sebab bila mempunyai keimanan Ibrahim, kau takkan terbakar.

Sebaliknya api itu akan berubah menjadi teman bagimu"¹⁰⁰⁾.

Demikianlah Iqbal melukiskan tokoh kontroversial, Nietzsche, seorang filosof yang tidak disenangi oleh banyak orang, tetapi pikiran-pikirannya, meminjam bahasa sya'ir Iqbal di atas,, mempunyai tikaman sebilah pisau ke dalam jantung Barat.

Kecuali Nietzsche, tulis B. A. Dar, dalam "Iqbal and Bergson", tidak ada filosof Barat kontemporer, yang telah memandangi mengenai problema hidup, budaya dan science secara mendalam, sebagaimana Bergson¹⁰¹⁾. Ketika Iqbal pergi ke Eropa pada

¹⁰⁰⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *ibid.*, h. 35

¹⁰¹⁾ Henry Lois Bergson lahir di Paris, tahun 1859 (meninggal tahun 1941). Nama aslinya "Berekson, berasal dari keluarga Yahudi, disesuaikan untuk tanah air barunya. Ia belajar filsafat dan mengajar di beberapa kota di Perancis. Tahun 1910 ia menjabat guru besar pada College de France. Pada permulaan abad ke 20, filsafat Bergson, "Bergsonisme" terkenal di seluruh Eropa. Tahun 1927, ia mendapat hadiah nobel untuk sastra dan pada akhir hidupnya, ia menjabat seorang tokoh PBB di Jenewa, mendahului PBB berpusat di New York. Lihat Harry Hamersma, *op. cit.*, h. 102-103

permulaan abad ke 20, Nietzsche dan Bergson merupakan dua tokoh pemikir yang saling berlawanan. Yang pertama, sangat negatif dan destruktif, sedang yang kedua, sangat positif dan konstruktif¹⁰²⁾.

Bergson sebagaimana halnya Nietzsche, telah mengguncangkan jantung peradaban Barat. Perbedaannya, kalau Nietzsche, menusuk jantung peradaban Barat dengan membunuh nilai-nilai spiritual, maka Bergson lebih menekankan pada tingkat kesadaran yang lebih mendalam, atau dengan kata lain, lebih menekankan aspek spiritual kehidupan manusia.

Inilah salah satu alasan ungkap B. A. Dar, mengapa Iqbal terpesona dengan pemikiran Bergson. Teori tentang kejadian evolusi yang mempercepat kematian agama Barat, telah dijelaskan secara rinci oleh Bergson -berdasarkan fakta-fakta yang jelas dengan cara yang tidak hanya menjelaskan persoalan-persoalan evolusi itu sendiri, tapi juga memberi kesimpulan yang pada akhirnya sama dengan logika Jalaluddin Rumi. Ini juga fakta lanjut B. A. Dar, yang membuat Iqbal lebih dekat pada Bergson¹⁰³⁾.

Bagi Bergson alam raya adalah suatu organisme yang hidup. Seluruh alam merupakan satu proses besar, dan di dalam proses ini terus-menerus dimulai eksperimen-eksperimen baru. Alam itu kreatif. Tetapi evolusi alam tidak berjalan menuju garis lurus. Proses evolusi itu seperti suatu deretan ledakan periodik. Setiap ledakan melahirkan suatu spektrum kemungkinan-kemungkinan baru. Semua kemungkinan ini diuji oleh alam, dan hanya beberapa kemungkinan yang betul-betul berhasil. Yang paling berhasil sampai sekarang adalah kedua puncak dunia organis, yaitu manusia dan inteleknya, dan serangga dengan nalurinya. Manusia dengan serangga menggunakan cadangan-cadangan energi yang tersimpan dalam dunia tumbuh-tumbuhan dengan cara paling efisien¹⁰⁴⁾.

¹⁰²⁾ B. A. Dar "Iqbal and Bergson", dalam H. Saeed Sheikh, (Ed.), *Studie in Iqbal Thought and Art*, (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 19722), h. 139.

¹⁰³⁾ *Ibid.*, h. 193-194

¹⁰⁴⁾ *Ibid.*, h. 193-194

¹⁰⁴⁾ Lihat Harry Khamersma, *op. cit.*, h. 103

Bergson melihat seluruh proses evolusi sebagai usaha *elan vital*¹⁰⁵⁾. Ia bergerak tidak hanya ke satu arah, melainkan ke beberapa arah. Pada benda mati ia macet dan beku; pada tumbuhan serta hewan ia menjelma berbagai bentuk; pada manusialah ia mendapatkan hasil ciptaannya yang tertinggi. Manusia sendiri mampu untuk mengambil tindakan evolusi ini, sesungguhnya ia adalah manusia petindak, *homo faber*, yang membentuk dunia¹⁰⁶⁾.

Dari konsep ini tidak bisa dibantah hubungan yang jelas antara pemikiran Iqbal dengan Bergson. Apa yang menarik seseorang umumnya adalah, bahwa kedua orang ini dalam memecahkan masalah, tidak terikat pada daya nalar saja, melainkan pada suatu kemampuan yang mempunyai intuisi. Namun meskipun demikian, di antara mereka terdapat analisa yang berbeda.

Bagi Bergson, *elan vital* adalah kekuatan buta, bertingkah semau-maunya dan tidak bisa dilihat; ia menggeret kemana saja dan tak mempunyai tujuan. Sebaliknya bagi Iqbal, kemampuan kreatif sama sifatnya dengan pikiran dan kecerdasan; ia mempunyai suatu obyek dan berorientasi menuju suatu tujuan. Alam semesta mestilah dipahami sebagai kehidupan yang kreatif yang secara rasional diarahkan¹⁰⁷⁾.

Bagi Bergson, materi relatif diam dan tak berdaya; ia adalah kebalikan dari prinsip kehidupan. Untuk menundukkan kepasifan dan ketidak berdayaan, *elan* itu telah menciptakan wujud-wujud organik; wujud-wujud ini dianugerahi individualitas yang menjadi pribadi dan kesadaran dalam diri manusia. Akan tetapi pribadi bukanlah tujuan dalam dirinya sendiri, bukan apa-apa, kecuali

¹⁰⁵⁾ Istilah *elan vital* ini, diringkaskan dalam *Dictionary of Philosophy*, sebagai doktrin vitalistik (tenaga atau hasrat hidup) Bergson. Menurutnya, ada suatu kekuatan hidup yang murni (orisinil), yaitu bergerak dari suatu generasi kehidupan menuju pada yang lainnya, dengan cara mengembangkan organisme individual. Antara satu generasi dengan generasi lainnya, mempunyai mata rantai. Lihat Herman Hausheer, "Elan Vital", dalam Dagbert D. Runes, (Ed.), *op. cit.*, h. 37

¹⁰⁶⁾ Lihat Bernard Delfgaauw, *Filsafat Abad 20* diterjemahkan oleh Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988), h. 87

¹⁰⁷⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 33

instrumen untuk melayani elan yang dengan meraba-raba berusaha menaeklukannya. Bagi Iqbal, konsepsi semacam itu tidak sesuai dengan pemikirannya. Ia menganggap benda secara esensial hidup dan aktif, ia berubah dan berganti bentuk tanpa akhir. Alam dalam evolusinya menggambarkan suatu gerak menanjak yang teratur dari individualitas yang paling sederhana ke pribadi manusia. Lebih dari itu, Iqbal percaya teguh pada realita dan eksistensi Ego, boleh jadi, seperti dipertahankan Bergson, adalah suatu manifestasi *elan*, akan tetapi tidak berarti ia harus dianggap sebagai suatu bayangan tanpa substansi¹⁰⁸⁾.

Akhirnya, meskipun Iqbal, dalam beberapa hal tidak sependapat dengan Bergson, tapi bagi Iqbal, Bergson telah mengajarkan pada dia, bagaimana melihat hidup ini dengan penuh semangat dan vitalitas.

Demikianlah beberapa sumber inspirasi pemikiran yang membentuk dan mempengaruhi gagasan ataupun pemikiran Iqbal. Di antara sumber-sumber inspirasi tersebut, nampaknya al-Qur'an dan Hadith merupakan yang pertama dan terutama di dalam merespon dan menyikapi berbagai fenomena kehidupannya. Karenanya, sangat memungkinkan meskipun Iqbal banyak memperoleh inspirasi dari mistisisme Islam dan filsafat Barat ia menolak, mengkritik, bahkan menganggap pemikiran-pemikiran tersebut dapat merusak integritas ajaran Islam. Itulah sebabnya, meskipun ia menerima pemikiran-pemikiran seperti Ibn 'Arabi, Al-Jili, Bergson dan apalagi Nietzsche, bukan berarti pemikirannya itu merupakan foto copy atau tiruan dari mereka, melainkan benar-benar orisinal dan jelas disemangati oleh al-Qur'an. Misalnya, konsepnya mengenai Ego, Kebebasan dan perbuatan manusia, sebagai mana yang akan dibahas pada bab berikutnya ini (bab IV), akan memperlihatkan keorisinalan pemikiran Iqbal tersebut.

¹⁰⁸⁾ Ibid.

BAB IV

IQBAL; KONSEP EGO KEBEBASAN DAN PERBUATAN MANUSIA

A. Konsep Ego

Kata "ego" secara harfiah berarti "diri" (self)¹⁾. Kata yang searti dengan ego, adalah "khudi"²⁾. Dalam literatur Persia dan Urdu, term khudi digunakan untuk maksud, kesombongan (vanity), kebesaran atau kemegahan (pomp) dan keangkuhan (arrogance). Misalnya Maulana Rumi berkata :

Pas khudi rasir ba-bur ba zulfikar

Bekhudi shau fani wa dervish war

Cut the head of khudi with the sword

You are without self, be absorbed dervish like³⁾.

Kata khudi (selfhood), bisa juga diartikan sebagai kemandirian, personalitas dan individualitas⁴⁾, tetapi kata khudi

1) Lihat Ralph B. Winn, "Self", Dalam Dagobert D Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co, 1971), h. 2287. Istilah ini self atau ego, umumnya digunakan Iqbal, dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.

2) Lihat F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1957), h. 48222. Istilah ini (khudi), umumnya digunakan Iqbal, dalam bukunya *Asrar-i-Khudi*.

3) Lihat Abu Sayeed Nuruddin, "Attitude Toward Sufism" dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*, (New York and London: Columbia University Press, 1971), h. 296.

4) Lihat K.G. Saiyidain, *Iqbal'a Educational Philosophy*, (Lahore: Arafat Publication, 1938), h. 34

itu, menurut Abdul Qadir, telah disandangi oleh Iqbal dengan konotasi yang lebih luas⁵⁾.

Filsafat Iqbal secara esensial adalah filsafat diri atau ego⁶⁾. Konsep ini, menurut Saiyidain, merupakan salah satu konsep dasar filsafat Iqbal serta alas penopang keseluruhan bangunan pemikirannya⁷⁾.

Dalam kumpulan sajaknya yang berbentuk *Matsnawi* dengan judul *Asrar-i-Khudi*, Iqbal secara sistematis berusaha mengungkapkan gagasan tentang ego (khudi). Menurut Iqbal, khudi merupakan suatu kesatuan yang nyata dan benar-benar mempunyai arti, yang merupakan pusat dan landasan keseluruhan organisasi kehidupan manusia⁸⁾.

Bagi Iqbal, ego (khudi) berarti pikiran (mind) dan kesadaran (consciousness), sebab dimana ada pikiran dan kesadaran disitu pasti ada kehidupan⁹⁾. Binatang kata Iqbal, misalnya, mempunyai ego, sebagaimana halnya manusia, tetapi standar ke-ego-an binatang, lebih rendah dari ke-ego-an manusia. Binatang mengetahui, merasa dan berpikir, tetapi mereka tidak mengetahui untuk apa mengetahui, merasa dan berpikir, tetapi ketika manusia mengerjakan sesuatu, ia mengetahui, bahwa ia tahu, merasa dan berpikir. Oleh karena itu, di dalam kesadaran wujud manusia, mengetahui itu sendiri dan kesadaran manusia, adalah hakekat kesadaran diri (The nature of self-consciousness)¹⁰⁾.

⁵⁾ Sh. Abdul Qadir, *Iqbal the Great Poet of Islam*, (Lahore: sang-e-Meel Publication, 1975), h. 116

⁶⁾ Lihat Syed Abdul Wahid, *Studies in Iqbal*, (Kashmiri Bazar Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1976), h. 30

⁷⁾ K. G. Saiyidain, *op. cit.*, h. 36

⁸⁾ *Ibid.*, h. 12

⁹⁾ Lihat M. Rafiuddin, "Iqbal's Idea of the Self", dalam M. Saeed Sheikh, (Ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art*, (Club Road Lahore-3: Bazam-i-Iqbal, 1972), h. 79

¹⁰⁾ *Ibid.*

Tiap-tiap wujud kata Iqbal selanjutnya, mempunyai ego¹¹⁾, dan setiap ego berjuang untuk mencapai tingkat sempurna. Pada keegoan yang lebih kompleks dan lebih sempurna. Pada manusia kata Iqbal¹²⁾, ego tersebut, bergerak menanjak, menaiki tangga keberadaan ke titik perkembangan manusia sebagai suatu ego tertinggi, lalu kemudian mengarahkan pandangannya pada Ego Mutlak, sebagai satu-satunya realitas yang tertinggi. Untuk lebih jelasnya, Iqbal berkata dalam sya'irnya, *Bal-i-Jibril*:

Segalanya penuh luapan untuk menyatakan diri
Tiap zarah merupakan tunas keagungan
Hidup tanpa gejolak menuju kematian
Dengan menyempurnakan diri
Insan mengarahkan pandang kepada Tuhan
Kekuatan khudi mengubah biji sawi setinggi gunung
Kelemahannya mengubah gunung menjadi biji sawi
Engkaulah cuma realitas di alam semesta
Selain Kau maya belaka¹³⁾.

¹¹⁾ Dalam *Asrar-i-Khudi*, Iqbal berkata, bahwa dalam setiap *zarah*, bermukim kuasa khudi. Lihat Muhammad Iqbal, *Asrar-i-Khudi* diterjemahkan Bahrum Rangkuti, *Rahasia-Rahasia Pribadi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 119. Untuk selanjutnya disingkat *Asrar-i-Khudi*.

¹²⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 121-122. Selanjutnya disingkat *The Reconstruction*. Gagasan evolutif ini, dipinjam Iqbal bukan dari Darwin, atau Nietzsche, tapi dari guru spiritualnya, Rumi. Salah satu syairnya yang dikutip oleh Iqbal:

Mula-mula manusia lahir dalam tingkat alam benda
Dari sana ia menasuki alam tumbuhan
Bertahun ia hidup sebagai tumbuh-tumbuhan
Tak lagi ingat alamnya dahulu yang jauh berbeda, dan ketika dari sana iapun masuk ke alam hewan
Ia pun juga tak ingat keadaannya sebagai alam tumbuhan
Kecuali tinggal kesukaannya yang dirasakan ke alam tumbuhan, terutama di musim yang penuh bunga
seperti kesukaan anak pada bundanya yang melahirkan
Dan tak tahu mengapa ia suka buah dadanya
Sekali lagi pencipta yang agung memindahkan manusia dari alam hewan ke alam insan
Sehingga dari tata-alam demi tata-alam
Ia pun pandai, bijak perkasa seperti sekarang
Tentang jiwanya pertama sekali ia tak terkenang
Dan sekali lagi ia akan menjelma dari jiwanya sekarang.

¹³⁾ Lihat Djohan Effendi, "Adam, Khudi, dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal tentang Manusia", dalam M. Dawam Raharjo (Penyunting), *Insan Kamil Konsep Manusia menurut Islam*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), h. 17

Untuk sampai pada realitas ego seperti ini, Iqbal dengan tegas berkata: "Only that truly exist which can say 'I am'"¹⁴⁾ (Yang pantas dinyatakan "ada" dalam arti "ini Aku"), yaitu tingkat atau derajat ke-aku-an yang menentukan letak suatu benda dalam skala realitas¹⁵⁾.

Selanjutnya Iqbal mengemukakan beberapa karakteristik ego, yaitu: Pertama, ego menyatakan dirinya sebagai satu kesatuan keadaan-keadaan mental (The unity of mental state). Keadaan mental tidak berdiri sendiri dan terisolasi antara satu sama lainnya, melainkan terjalin dan memberi arti satu sama lainnya, yang disebut pikiran (mind). Kesatuan hubungan keadaan mental pikiran, secara fundamental berbeda dengan kesatuan benda material. Jika bagian material dapat berdiri sendiri dalam isolasi satu sama lainnya, maka kesatuan mental, benar-benar merupakan sesuatu yang unik. Misalnya kata Iqbal, kita tak dapat mengatakan bahwa salah satu hal yang saya percayai terletak di sebelah kanan atau di sebelah kiri dari kepercayaan saya yang lain. Demikian pula tidak mungkin untuk mengatakan bahwa penghargaan saya terhadap kecantikan Taj Mahal berbeda-beda menurut besar jarak yang terbentang dari tempat saya ke Agra¹⁶⁾.

Kedua, ego tidak terikat pada ruang, sebagaimana halnya dengan jasmani. Memang peristiwa-peristiwa mental dan fisik ada dalam waktu, tetapi jarak waktu ego secara fundamental berbeda dengan jarak waktu peristiwa fisik. Perlangsungan waktu peristiwa fisik dibentangkan dalam ruang sebagai suatu fakta yang terjadi

¹⁴⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 56

¹⁵⁾ *Ibid.*

¹⁶⁾ *Ibid.*, h. 99. Karakteristik ego Iqbal yang pertama ini adalah menolak pendapat Bradley yang tidak mengakui eksistensi ego sebagai suatu kesatuan yang utuh. Menurut Bradley, ego yang terdiri dari perasaan, identitas diri, jiwa dan kemauan, ia hanya dapat diamat-amati dengan rangkaian-rangkaian pemikiran yang pada hakekatnya bersifat berhubungan satu sama lain, tapi sebenarnya semua hubungan tersebut meliputi berbagai kontradiksi, yang pada akhirnya ego dianggap oleh Bradley, sebagai suatu yang bersifat ilusi. Bagi Iqbal, pendapat seperti ini ditolak, sebab ia melihat seperti yang terungkap di atas bahwa ego tersebut merupakan suatu kesatuan yang kokoh. Lihat *Ibid.*

kini, sedang perlangsungan waktu ego, dipusatkan dan dihubungkan dengan masa kini dan masa depan secara unik. Pembentukan suatu peristiwa fisik memperlihatkan beberapa tanda-tanda tertentu masa kini, yang menunjukkan bahwa fisik tersebut, telah melalui perlangsungan waktu; tetapi tanda-tanda ini hanyalah merupakan lambang belaka dari perlangsungan waktu itu sendiri. Perlangsungan waktu yang murni, hanya dimiliki oleh ego¹⁷⁾.

Ketiga, karakteristik ego yang penting lagi, adalah bahwa ego sebagai satu kesatuan adalah kesendiriannya yang esensial yang menunjukkan keunikan setiap ego. Apa yang dirasakan dan dipikirkan oleh ego, adalah miliknya sendiri. Jika seluruh umat manusia secara kebetulan menginginkan satu hal yang sama, pemuasan keinginan mereka kata Iqbal, tidak berarti pemuasan keinginan saya, jika saya tidak mendapatkan hal yang diinginkan itu. Dokter gigi bisa saja simpati karena gigi saya yang sakit, tetapi dia tidak dapat mengalami rasa nyeri gigi saya yang sakit. Kenikmatan, penderitaan dan keinginan saya, adalah khusus milik

¹⁷⁾ *Ibid.* Pandangan Iqbal tersebut diinspirasi oleh pemikiran Henry Bergson. Bergson bertolak dari pengalaman langsung sebagai "aku". Dalam hal ini, penemuannya adalah apa yang disebutnya *duree* (duration), suatu kata yang tidak mudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Sebagai terjemahan yang paling baik dan mendekati maksud Bergson, yaitu "lamanya". Menurut Bergson kita harus membedakan dua macam waktu. Biasanya pengertian tentang waktu dikuasai oleh pengertian kita tentang ruang. Kalau begitu, waktu yang diumpamakan sebagai semacam garis yang tidak terbatas, yang terdiri atas titik dan semua titik itu terletak di luar dengan satu lain. Waktu yang demikian dianggap kuantitatif. Dengan demikian waktu tersebut dapat diukur dan dibagi-bagikan. Waktu yang semacam itulah yang dipelajari oleh ilmu pengetahuan, waktu tersebut menurut Bergson, adalah waktu objektif-fisis, atau *temps* (istilah waktu dalam bahasa Perancis). Tetapi waktu yang lebih fundamental adalah *duree*, "selamanya", yaitu waktu yang kita alami secara langsung. Itulah waktu menurut aspek subjektif-psikologis. "Lamanya" sama sekali tidak bersifat kuantitatif, tetapi pada hakekatnya merupakan kontinuitas, senantiasa mengalir terus secara tak terbagi. Kesadaran itu sendiri adalah *duree* dan karenanya tidak mungkin dilukiskan secara kuantitatif. Tidak mungkin memisahkan satu keadaan kesadaran dari keadaan kesadaran lainnya. Jika kita mengakui, demikian lanjut Bergson, bahwa *duree* sebagai hakekat kesadaran, maka kita memiliki kunci untuk mencapai kebebasan. Kebebasan tidak dapat dibuktikan, tidak merupakan buah hasil analisa. Kebebasan hanya dapat dialami, karena kesadaran adalah gerak, perkembangan peralihan terus menerus, karena kesadaran bersifat dinamis kreatif, maka secara langsung saya mengalami kebebasan saya. Lihat K. Bertens, *Sejarah Filsafat Barat Abad XX*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 257-258. Setiap orang mempunyai pengalaman untuk membuktikan pernyataan Bergson ini. Tetapi juga ada berbagai eksperimen ilmiah untuk membenarkan pernyataan Bergson. Waktu yang lebih terisi kelihatannya lebih lama daripada waktu yang kosong. Lihat Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1986), h. 104

saya. Demikian pula dengan kebencian, cinta, pertimbangan dan keputusan, semuanya adalah khusus milik saya. Inilah yang menyebabkan kita menyebut "aku" dan di sinilah muncul persoalan psikologis¹⁸⁾.

Masalah selanjutnya yang sangat esensial bagi kualitas yang menciptakan dan memperkukuh ego (khudi) adalah 'isyq, faqr, keberanian dan kreativitas.

Cinta atau 'isyq, kata Feroze Hassan, adalah tema universal dalam pencarian puitik dan intelektual. Cinta adalah pengalaman batin manusia yang mungkin merupakan kegandrungan mistik untuk fana dalam kemanunggalan dengan Tuhan atau hasrat alami untuk saling mendekati dan memadu janji untuk hidup bersama antara dua jenis kelamin. Cinta dalam pemikiran Iqbal, tidak seperti itu. Baginya Cinta adalah semangat *regenerasi* dari alam semesta yang mengungkapkan misteri demi misteri kehidupan yang cenderung mempertuhankan akal dan nalar¹⁹⁾.

Cinta sebagaimana dipahami Iqbal, kata Nicholson, digunakan dalam arti yang sangat luas dan mengandung makna keinginan untuk memadu dan menyerap. Bentuknya yang paling tinggi adalah penciptaan nilai-nilai dan cita-cita serta usaha keras untuk mewujudkan individualitas yang paling unik, mengindividualkan sang pencari dan termasuk individualitas dari yang dicari, sebab tiada sesuatupun yang akan memuaskan kodrat sang pencari²⁰⁾.

Dari apa yang dipahami Iqbal tersebut, cinta adalah kekuatan yang membuat pribadi seseorang hidup dengan penuh semangat dan mengangkat derajat seseorang pada kebesaran hakiki.

Titik berpacar yang namanya pribadi (khudi)
Ialah nyala hidup di bawah abu kita

¹⁸⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 99-100.

¹⁹⁾ Lihat Parveen Feroze Hassan, *The Political Philosophy of Iqbal*, (Lahore: Publishers United Ltd., 1970), h. 161

²⁰⁾ Lihat H. H. Bilgrami, *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, diterjemahkan oleh Djohan Effendi, *Iqbal sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 28

Oleh 'isyq pribadi kian abadi
Lebih hidup lebih menyala dan lebih kemilau
Dari 'isyq menjeima pancaran wujudnya
Dan perkembangan kemungkinan yang tak diketahui semula fitrahnya
mengumpul api dari cinta
'Isyq mengajarnya menerangi dunia semesta²¹⁾.
Inilah cinta yang mengulas bunga tulip dengan warna dedaunan
Inilah cinta yang menggerakkan kekuasaan jiwa insan
Bila kau sanggup menggali lumpur akan kau temukan darah cinta
menyembur²²⁾

Setelah *Isyq* atau cinta *Faqr* adalah kualitas kedua menurut Iqbal akan memperkaya khudi. SA. Wahid, dalam *Studies in Iqbal*, menjelaskan, bahwa di antara semua kualitas-kualitas yang memperkuat ego, kecuali *faqr*, tidak membutuhkan penjelasan. Tidak mudah untuk menjelaskan apa yang dimaksud oleh Iqbal mengenai istilah *faqr* ini, sebab dia menggunakan istilah ini dalam arti yang sangat menyeluruh (comprehensive). Tetapi meskipun demikian, kata S. A. Wahid, istilah ini dapat digambarkan sebagai pengabaian secara total terhadap hukuman dunia²³⁾.

Dalam bukunya *Pas Chich Bayed Kard* Iqbal telah menguraikan dengan panjang lebar mengenai *faqr*. Dan yang perlu diketahui di sini, bahwa Iqbal memahami perkataan *faqr* seperti terungkap dalam sya'irnya di bawah ini berbeda dengan pemakaiannya dalam al-Qur'an, yang lebih jelasnya Iqbal berkata:

O Budak benda-benda dunia, apakah *faqr* itu?
Pengertian yang dalam dan hati yang hidup.
Faqr adalah ia yang memutuskan perkara secara mandiri
Dan membentengi diri dengan kata-kata la ilah
Faqr adalah penakluk khaibar dan hidup hanya dengan
Nasi jelai-jelai
Sedangkan para raja dan pembesar terikat pada kulit pelananya

²¹⁾ Muhammad Iqbal, *Asrar-i-khudi*, h. 124

²²⁾ Lihat H. H. Bilgrami, loc. cit.

²³⁾ Syed Abdul Wahid, op. cit., h. 38

Faqr adalah semangat berkobar-kobar, kekhusukan dan kepatuhan pada perintah Tuhan

Sifat ini hanya dimiliki Mustafa, kita hanya pengikutnya

Faqr melakukan serangan malam ke tempat kediaman malaikat.

Dan bersemayam dalam tenaga gaib malam

Ia mengubahmu menjadi manusia lain

Dan menukarmu dari kepingan gelas menjadi intan.²⁴⁾

Sebagai kesimpulan mungkin bisa dikutip tulisan Ferooze Hassan yang mengatakan, bahwa gagasan ini tampaknya merangkum keadaan batin ketika seorang tanpa rasa takut mencoba mengatasi berbagai masalah dan kesukaran yang dihadapinya dalam kehidupan. *Faqr* adalah tema dalam pemikiran Iqbal dan tegak demi kekuatan, kegairahan dan kepastian²⁵⁾.

Kualitas ketiga yang memberi kekuatan kepada ego, adalah keberanian (courage). Keberanian, adalah kualitas yang secara universal diakui sebagai unsur sah karakter manusia. Ia merupakan kondisi yang diperlukan manusia dalam menghadapi lingkungan hidupnya. Sejarah manusia adalah sejarah pasang surut keberanian manusia untuk mempertahankan nilai-nilai keadilan dan kebenaran. Tidak mengherankan apabila Iqbal menempatkan keberanian sebagai gambaran yang sangat penting dari pencapaian manusia²⁶⁾.

Singa dan elang adalah dua jenis hewan yang sering dipakai Iqbal untuk melukiskan sifat dan sikap pemberani yang mestinya dihayati manusia. Namun, bagi Iqbal, keberanian tidak sama dengan demonstrasi kekuatan, kesombongan dan keunggulan. Bagi Iqbal, orang yang berhati singa tidak akan berlagak sok bebas dan berani. Yang seperti itu hanyalah budak mistik dan mullah. Prinsip hidup sang pemberani, menurut Iqbal, justru senantiasa tegak menunjang keberanian di segala keadaan. Bagi mereka, tidak

²⁴⁾ Muhammad Iqbal, *Pas Chich Bayad Kard*, diterjemahkan oleh B. A. Dar, *What Should Then Be Done O' People of the East*. Dari edisi Inggris ini, Abdul Hadi W. M., menerjemahkan, *Pesan kepada Bangsa-bangsa Timur*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 40

²⁵⁾ Parveen Feroze Hassan, *op. cit.*, h. 163

²⁶⁾ *Ibid.*, h. 164

ada yang ditakuti kecuali Tuhan dan memang Tuhan-lah yang menjadi darma hidupnya²⁷⁾.

Tak seorangpun yang berhati singa
'Kan bersikap sok merdeka dan berani
Itu cuma budak mistik dan mullah
(Bal-i-Jibril)

Prinsip hidup yang menyenangkan sang pemberani
Tegak menjunjung kebenaran di segala situasi
(Bal-i-Jibril)

Biarkan cinta membakar sikap ragu
Janganlah tundukkan diri kecuali pada Tuhan
Kelak kau 'kan menjadi singa
(Asrar-i-Khudi)

Darma Sang Pemberani cuma Tuhan dan sikap tak kenal gentar
Singa-singa Tuhan tak kenal cara hidup serigala kasar²⁸⁾.

Dan yang terakhir, nilai kualitas yang tertinggi bagi Iqbal, ungkap Vahid, adalah kreativitas²⁹⁾. Tanpa kreativitas dan orisinalitas dalam tindakan manusia, yang ada hanyalah kemerosotan dan kemunduran. Yang terjadi hanyalah proses duplikasi dan foto copy yang hasilnya malah makin kabur dan buram. Kreativitas adalah sifat Ilahi dan karena itu, manusia yang dihimbau untuk menghiiasi dirinya dengan akhlak Ilahi, mestilah berusaha makin mendekat kepada-Nya dengan jalan mengembangkan sifat kreatif dalam dirinya menuju kesempurnaan³⁰⁾.

²⁷⁾ Lihat Djohan Effendi, *op. cit.*, h. 23

²⁸⁾ *Ibid.*

²⁹⁾ S. S. A. Vahid, *op. cit.*, h. 1

³⁰⁾ Lihat Djohan Effendi, *loc. cit.*

Menurut Iqbal, perbedaan yang jelas antara seorang yang beriman dan kafir, bukan pada formulasi teologinya, melainkan pada kreativitasnya³¹⁾.

Jadi jelasnya, konsep Iqbal mengenai ego, mengandung pesan untuk berbuat secara kreatif, dalam rangka ikut serta dalam proses evaluasi raksasa yang berjalan dalam dunia ciptaan Ilahi. Proses evaluasi tersebut, bukanlah didasarkan pada rasa takut, meminta-minta (sual), perbudakan dan membanggakan keturunan³²⁾, melainkan didasari oleh cinta, faqr, keberanian dan kreativitas.

B. Kebebasan Manusia

Manusia menurut ajaran Islam, adalah makhluk terbaik yang diciptakan Allah³³⁾. Ia merupakan makhluk termulia dibanding makhluk atau wujud lain yang ada di alam ini. Sebagai makhluk utama dan ciptaan Tuhan terbaik, manusia diberi tugas menjadi khalifah dan wakil Tuhan di Bumi³⁴⁾.

Tugas kekhalifahan ini, kata Iqbal, berkaitan dengan kebebasan pribadi yang dimiliki manusia (Freedom of The Human Personality)³⁵⁾, dan al-Qur'an dengan jelas memaparkan persoalan ini dalam tiga hal³⁶⁾:

1) Bahwa manusia adalah pilihan Tuhan :

"Kemudian Tuhan memilihnya (Adam) dan mengampuninya serta memberinya bimbingan" (QS:20:122)

2) Bahwa manusia dengan kesalahan-kesalahannya, dimaksudkan menjadi wakil Tuhan di Bumi :

³¹⁾ Lihat S. A. Wahid, *op. cit.*, h. 2

³²⁾ Menurut Iqbal, rasa takut, meminta-minta, perbudakan dan membanggakan keturunan, merupakan sifat-sifat yang dapat melemahkan ego (khudi). Lihat *Ibid.*

³³⁾ QS: 95:4, 17:70

³⁴⁾ QS:6:165

³⁵⁾ Lihat L.S. May, "Iqbal in His Philosophy", dalam M. Saeed Sheikh, (Ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art*, (Club Road: Lahore-3: Bazam-i-Iqbal, 1972), h. 14

³⁶⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 95

"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi", mereka berkata: Mengapa Engkau hendak menjadikan khalifah di bumi itu, orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darahnya padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?", Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (QS:2:30)

3) Bahwa manusia adalah kepercayaan suatu pribadi yang merdeka, yang diterima dengan menginsafi resiko yang akan ditanggungnya:

"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu, dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh" (QS:33:72)

Sebagai konsekuensi dari tujuan tentang manusia ini, ungkap Iqbal, manusia adalah makhluk yang bebas, yang tidak memungkinkan suatu individu memikul beban individu yang lain dan hanya berhak atas hasil kerjanya sendiri³⁷⁾. Karena itu, lanjut Iqbal, manusia harus secara terus menerus membuat berbagai pilihan dalam suatu kehidupan yang selalu menentanginya untuk merubahnya. Dia mempunyai kebebasan untuk memilih antara yang baik dan buruk, dan bertanggungjawab sepenuhnya bagi setiap pilihan yang dilakukannya³⁸⁾.

Jika pilihan bebasnya, kata Iqbal, menunjukkan kepada hal-hal yang baik, maka ia akan menjadi seorang mukmin yang tidak akan pernah larut dalam gulungan cakrawala, tetapi sebaliknya, jika pilihan itu pada hal-hal yang buruk, maka ia akan menjadi seorang kafir (pembangkok) larut sepenuhnya. Dengan tajam Iqbal menggambarkan perbedaan kebebasan kedua sosok manusia ini, dalam bait puisinya :

³⁷⁾ *Ibid.*

³⁸⁾ Lihat L. S. May, *loc. cit.*

Tanda seorang kafir ialah bahwa ia larut dalam cakrawala;

Tanda seorang mukmin ialah bahwa cakrawala larut dalam dirinya³⁹⁾.

Artinya, seorang mukmin dengan kebebasannya, tidak akan pernah kehilangan arah dalam menghadapi berbagai kemelut kemanusiaan. Ia tampil sebagai ego yang merdeka, merekayasa alam semesta yang diberikan padanya, tetapi tidak menafikan aspek transendental, Tuhan sebagai Ego Terakhir.

Inilah yang dimaksud oleh Iqbal, bahwa hanya dari Ego Terakhir itulah, ego-ego bermula. Tenaga kreatif Ego Terakhir, di mana laku dan pikiran adalah identik, berfungsi sebagai kesatuan-kesatuan ego. Dunia dengan segala isinya, sejak dari gerakan mekanik dari apa yang kita namakan atom materi, sampai kepada gerakan pikiran bebas dalam ego manusia adalah pengejawantahan diri dari Aku Yang Akbar⁴⁰⁾.

Dengan demikian, adanya unsur bimbingan dan kontrol yang memberi arah dalam kegiatan ego, jelas menunjukkan bahwa ego adalah suatu kausalitas personal yang merdeka. Ia ikut menghayati kehidupan dan kemerdekaan Ego terbatas dengan mempunyai prakasa sendiri, telah membatasi kemerdekaan dari kemauan bebas-Nya sendiri. Kemerdekaan seperti ini, kata Iqbal, dijustifikasi oleh al-Qur'an :

³⁹⁾ Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 22

⁴⁰⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 73. Faham kebebasan individu (liberalisme) seperti inilah yang mewarnai pemikiran liberal Iqbal. Baginya, kebebasan bukanlah berarti keinginan atau kehendak manusia untuk berbuat sesuatu (semaunya) tanpa memiliki arah dan tujuan; kebebasan bukan pula berarti bebas berbuat, tanpa ada aturan, nilai, atau norma yang harus membelenggunya; tapi bagi Iqbal, kebebasan itu adalah anugerah Tuhan yang harus dinikmati dan dipergunakan manusia dari oleh dan untuk kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, segala sesuatu yang ada di planet bumi ini, bebas untuk berbuat apa saja, tetapi kebebasan tersebut, kata Iqbal, adalah cerminan atau manifestasi diri dari Aku Yang Akbar. Dengan demikian, kebebasan individu atau liberalisme Iqbal, tidaklah berarti liberalisme, sebagaimana yang dipahami di Barat, yaitu kebebasan yang menafikan aspek-aspek moral dan transendental, melainkan kebebasan yang bersifat spiritual, ke-Ilahian, atau bersifat qur'ani.

"Dan katakanlah: Kebenaran datang dari Tuhanmu; maka barang siapa yang ingin (beriman) hendaknya ia beriman dan barang siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir" (QS: 18:29).

"Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat, maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri" (QS: 17:7)⁴¹⁾.

Karena itu menurut Iqbal, sudah menjadi nasib manusia untuk turut mengambil bagian dengan cita-cita yang lebih tinggi dari alam sekitarnya dan untuk turut menentukan nasibnya. Sekali menyiapkan diri akan menghadapi tenaga-tenaga alam, sekali dengan mengarahkan seluruh kekuatan-kekuatannya supaya dapat mempergunakan tenaga-tenaga untuk tujuan sendiri. Dan dalam perubahan yang begitu cepat, Tuhan pun bertindak sebagai kawan sekerja dengan dia, asal manusianya yang mengambil inisiatif.

"Tidaklah Allah akan mengubah nasib suatu kaum, sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri" (QS: 13:14)⁴²⁾.

Kalau manusia tidak mau mengambil inisiatif, kata Iqbal selanjutnya, itu berarti ia tidak mau mengubah dirinya. Dan kalau ia tidak mau mengubah dirinya menuju kepada sesuatu yang baik, maka roh yang ada di dalam dirinya akan mengeras menjadi batu dan dia pun merosot turun ke tingkat benda mati⁴³⁾. Manusia semacam ini kata Iqbal, tidak mungkin akan menghasilkan kebaikan. Karena itu, kemerdekaan adalah syarat kebaikan. Tetapi membiarkan bangkitnya suatu ego terbatas yang memiliki kemampuan memilih, sesudah mempertimbangkan berbagai nilai dari berbagai cara bertindak yang terbuka padanya, berarti betul-betul mengambil resiko yang besar, sebab kemerdekaan memilih "yang baik", juga mencakup kemerdekaan memilih lawannya yang baik. Bahwa Tuhan mengambil resiko ini memperlihatkan kepercayaan-Nya pada manusia⁴⁴⁾.

⁴¹⁾ *Ibid.*, h. 108

⁴²⁾ *Ibid.*, h. 13

⁴³⁾ *Ibid.*

⁴⁴⁾ *Ibid.*, h. 85

Di sinilah keunikan manusia, kata Iqbal, sekalipun manusia diciptakan, iapun unik sebagaimana uniknya Tuhan. Bedanya terletak pada fakta, bahwa bila Tuhan unik sebagai Pencipta, maka manusia unik bila dibandingkan dengan makhluk apapun di alam semesta ini. Manusia menyertai Tuhan dalam kerja penciptaannya, yaitu sebagai pencipta kedua, yang kadang-kadang dia sangat "nakal". Iqbal melukiskan dalam sya'irnya :

Tuhan mendiskreditkan :
Keadaannya sudah seperti ini
Usahalah engkau punya usul lagi tentang ini
Manusia menjawab :
Tak diragukan lagi
Keadaannya memang seperti ini
Tapi harus seperti itu⁴⁵⁾.

Bangunlah pribadimu demikian hebat dan jayanya, sehingga sebelum Tuhan menentukan taqdirnya bagimu.
Sudilah Dia bermusyawarah dengan kau dulu, apakah kehendaknya yang sebenarnya⁴⁶⁾.

Tuhan menciptakan dunia dan manusia membuatnya lebih indah
Apakah manusia ditakdirkan untuk menjadi saingan Tuhan? ⁴⁷⁾.

Ketiga sya'ir ini pada perinsipnya merupakan refleksi pemikiran liberal Iqbal yang sadar dan mengakui bahwa anugerah kebebasan manusia harus difungsikan dan bahwa fungsionalisasi kebebasan ini, merupakan manifestasi dari rasa tanggung jawab manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi, maka itu berarti manusia harus mewujudkan kebaikan.

Prasyarat adanya kebebasan bagi terwujudnya kebaikan ini, memperoleh penekanan dalam interpretasi Iqbal, tentang

⁴⁵⁾ Lihat Jamila Khatoon, *The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977), 113

⁴⁶⁾ Muhammad Iqbal, *Asrar-i-Khudi*, h. 33

⁴⁷⁾ Lihat Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, h. 11

legenda kejatuhan Adam. Bagi Iqbal, kisah Adam dalam al-Qur'an bukanlah kisah nyata dalam sejarah umat manusia, ia hanya sebuah legenda atau dongeng. Menurut dia, perkataan Adam dipergunakan oleh al-Qur'an tidak dimaksudkan sebagai sesuatu yang menunjukkan sebuah nama dari seorang individu manusia yang konkrit, melainkan lebih merupakan sebuah konsep⁴⁸⁾.

Karena itu kata Iqbal, bahwa dongeng Qur'an tentang kejatuhan, tak ada hubungannya dengan munculnya manusia buat pertama kali di planet bumi. Tujuannya adalah menunjukkan kebangkitan manusia dari satu keadaan primitif selera naluriah, pemikiran sadar tentang diri mereka (sebagai makhluk yang memiliki ego merdeka), yang mampu bersikap ragu dan membangkang⁴⁹⁾.

Demikian pula lebih jauh dikatakannya, bahwa al-Qur'an juga tidak menganggap bumi sebagai arena penyiksaan, tempat manusia yang secara kodrati jahat dipenjarakan akibat tindakan dosa asal⁵⁰⁾. Tindakan pembangkangan pertama oleh manusia adalah tindakan pertamanya untuk melakukan pilihan bebas, dan

⁴⁸⁾ Untuk lebih jelasnya, demikian kata Iqbal: "Qur'an meniadakan dongeng ular dan tulang rusuk sama sekali. Yang pertama dimaksudkan meniadakan persoalan Phallic (kemaluan) dan tujuan semula dongeng itu untuk menyatakan pandangan hidup yang pesimistik. Yang kedua dimaksudkan menyatakan, bahwa tujuan Qur'an di situ bukanlah bersifat historik, seperti histori, seperti yang terdapat dalam Perjanjian Lama, yang memberikan kita suatu cerita tentang asal mula pasangan manusia pertama, yang merupakan mukaddimah bagi sejarah Israel. Memang dalam ayat-ayat yang membicarakan hidup, Qur'an menggunakan kata - Adam dipergunakan Qur'an menggunakan kata "Basyar", atau "Insan", dan bukan "Adam", karena Adam dipergunakan Qur'an untuk menunjukkan kedudukan manusia sebagai tujuan wakil Tuhan di atas bumi. Tujuan Qur'an kemudian lebih ditegaskan dengan menghilangkan nama-nama yang disebut dalam Bible, yakni Adam dan Hawa. Kata Adam tetap digunakan, dan lebih dimaksudkan sebagai suatu konsep daripada sebagai nama suatu individu manusia yang konkrit. Penggunaan kata ini, bukannya tidak dipertanggung jawabkan dalam al-Qur'an sendiri. Ayat berikut ini, dengan jelas memperlihatkan: "Kami telah ciptakan kalian; kemudian kami lengkapi kalian; kemudian Kami pun berkata kepada para malaikat, bersujudlah kalian kepada Adam" (QS: 7:11). Lihat Muhammad Iqbal. *The Reconstruction*, h. 84.

⁴⁹⁾ *Ibid.*, h. 86

⁵⁰⁾ Pernyataan Iqbal ini, bermaksud mengeritik Kitab Perjanjian Lama, yang mengutuk bumi sebagai tempat pembuangan Adam karena pembangkangannya; Qur'an menyatakan bumi sebagai "tempat tinggal" manusia dan sebagai "sumber keuntungan" baginya dan untuk itu manusia harus bersyukur padanya. Dan kami telah mendirikan bagimu serta di dalamnya kami berikan hal-hal yang menegakkan kehidupan. Betapa kurangnya rasa terima kasihmu (QS: 7:10). *Ibid.*, h. 85

itulah sebabnya, mengapa menurut al-Qur'an pelanggaran Adam pertama ini diampuni. Karena itu, kebaikan bukanlah persoalan keterpaksaan; ia adalah ketundukan diri secara besar pada cita-cita moral; dan timbul dari kerja sama yang diinginkan oleh ego-ego yang merdeka⁵¹⁾.

Terhadap interpretasi ini, Khatoon memberikan ulasan yang memperjelas pandangan Iqbal. Menurutnya, "Kemunculan Adam mengumandangkan era baru dalam dunia ciptaan Ilahi". Ia merupakan tingkat yang bercahaya tatkala kecenderungan-kecenderungan mendorong yang sederhana dan elementer, desakan-desakan asli, naluri-naluri dan kecondongan-kecondongan yang ditransformasikan ke dalam sikap sadar diri, kehendak yang bertujuan dan kemampuan-kemampuan kreatif⁵²⁾.

Karena itu, sebenarnya pada tingkat ini, kata Khatoon selanjutnya, kita menguraikan kemunculan manusia dalam arti kata yang sebenarnya, dengan fitrahnya yang tidak mengenal istirahat, dengan harapan imajinasi dan daya kreasinya yang sangat besar, dengan kegandrungannya untuk berjuang dan bersusah payah, dan berbagai kemampuan membangun individualitas yang unik, dia berada dalam kedudukan mengubah jalannya dunia peristiwa⁵³⁾.

Dengan demikian, kejatuhan Adam merupakan gambaran tentang lahirnya sebuah kebudayaan baru, yaitu dimana manusia sadar akan eksistensi dirinya sebagai pemikul amanah kepribadian yang bebas. Manusia bagi Iqbal, tidaklah dikutuk dan dicerca untuk bebas, sebagaimana diyakini Sartre⁵⁴⁾, juga tidak menerima

⁵¹⁾ *Ibid.*, h. 86

⁵²⁾ Lihat Jamilah Khatoon, *op. cit.*, h. 118

⁵³⁾ *Ibid*

⁵⁴⁾ Menurut Sartre (1905-1980), karena manusia itu dihukum untuk menjadi bebas, maka ia membawa beban seluruh dunia di atas pundaknya, ia bertanggung jawab untuk dunia dan dirinya sendiri sebagai jalan ke "ada". Pertanggungjawaban yang mutlak ini bukannya sikap menyerah, tetapi persyaratan yang logis dari akibat-akibat kebebasan. Lihat Harold H. Titus, et. Al, *Living Issues in Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1979), h. 391

kebebasan sebagai hadiah dari yang transenden sebagaimana yang diyakini Jaspers, bahwa manusia tidak mencipta diri dengan sendirinya (*selfmade*) dan juga kebebasan bukanlah dikarenakan diri kita, melainkan dari yang transenden. Tuhan hanya berfirman lewat kebebasan⁵⁵⁾.

Iqbal sependapat dengan Jaspers, dalam hal bahwa Tuhan berfirman lewat kebebasan tapi manusia itu sendiri yang memilih individualitas dan kebebasan⁵⁶⁾ sebagai manifestasi dari Ego Yang Terakhir. Artinya, Tuhan memberi kebebasan pada manusia untuk memilih apa yang dikehendaki, tetapi kebebasan yang sejati dan sekaligus merupakan perwujudan dari kebebasan Tuhan adalah yang berpihak kepada hal-hal yang bersifat etis dan moral.

C. Perbuatan Manusia

Salah satu pemikiran Iqbal yang perlu bahkan penting untuk dibahas dalam upaya memahami konsep kebebasannya, adalah persoalan perbuatan manusia. Suatu konsep bagaimanapun baiknya, jika tanpa dibarengi dengan perbuatan atau tindakan, maka konsep tersebut tidak akan bermakna.

Konsep Iqbal mengenai perbuatan manusia, bertolak dari diri manusia sebagai satu kesatuan antara fisik-jasmaniah dengan mental-rohaniyah. Kesatuan ini menurut Iqbal, membentuk satu ego utuh. Ego dalam tabiatnya bukan sesuatu yang beku, melempem. Ia adalah semacam "tegangan" yang disebabkan oleh serbuan (*invading*) ego ke dalam lingkungan dan penyerbuan lingkungannya ke dalam ego⁵⁷⁾. Kepekaan ego dalam berinteraksi dengan lingkungannya itu, merupakan suatu tegangan yang menyebabkan ego hidup dinamis. Tegangan ego itu bukan

⁵⁵⁾ Lihat Wahid Akhtar, "Unsur-unsur Eksistensial dalam pemikiran Iqbal", dalam *Al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, No. 1, 1990), h. 51

⁵⁶⁾ Gagasan Iqbal tersebut, nampaknya diambil dari Ibn 'Arabi. Menurut Ibn 'Arabi, apa yang diharapkan manusia dari Tuhan, telah diberikan kepadanya. Dengan demikian, manusia itu sendirilah yang memilih individualitas dan kebebasan. Lihat, Wahid Akhtar, *Ibid*.

⁵⁷⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h., 103

sembarangan, yang bisa menghanyutkan dan memerosotkan ego, melainkan ia bersifat memimpin dan mengarahkan lingkungan. Ego dalam hal ini benar-benar sebagai subjek yang memimpin lingkungan, bukan sebagai objek yang ditundukkan oleh lingkungannya. Dalam kaitan ini, Iqbal mengemukakan ayat al-Qur'an:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... (الاسراء: ٨٥)

Artinya:

Mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah : Ruh itu termasuk urusan Tuhanku (al-Isra':85)

Untuk memahami kata *amr* dalam ayat tersebut, menurut Iqbal harus dibedakan dengan kata *khalq*. Kedua kata itu untuk menyatakan dua cara yang menunjukkan kegiatan kreatif Tuhan pada kita. Kata *khalq* berarti cipta; dan *amr* berarti perintah (pimpinan), sebagaimana kata al-Qur'an:

... الْآلَاءُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ ... (الأعراف ٥٤)

Artinya :

Ingatlah: menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah (Al-A'raf : 54)

Kata *khalq* di sini, menyatakan hubungan Tuhan dengan alam semesta dan kata *amr* menyatakan hubungan Tuhan dengan ego manusia. Dengan demikian kata Iqbal, dalam ayat: "Ruh di bawa *amr* Tuhanku", berarti bahwa kodrat ego (ruh) bersifat deskriptif (mengarahkan, memimpin) karena bertolak dari tenaga Tuhan yang bersifat direktif. Kata ganti "ku" pada kata "Tuhanku" menunjukkan bahwa sifat dan kodrat ego itu haruslah bersifat individual dan spesifik⁵⁸⁾.

⁵⁸⁾ *Ibid.* h. 103

Iqbal kemudian menyimpulkan, 'jadi personalitasku yang sebenarnya bukanlah sesuatu, ia adalah sebuah perbuatan dan perbuatan di sini haruslah perbuatan yang punya tujuan. Jelasnya ia berkata:

"Thus my real personality is nothing, it is an act. My experience is only series of act, mutually to one another and held together by the unity of directive purpose. My whole reality lies in my directive attitude. You can not experience in temporal order; you must interpret, understand and appreciate me in my judgment, in my will-attitudes, aims and aspiration⁵⁹⁾.

Perbuatan yang mempunyai tujuan ini memberikan gambaran, bahwa tingkah laku setiap pribadi tergantung sepenuhnya kepada kepercayaan. Karena itu, manusia sebagai satu keseluruhan harus mempunyai kepercayaan terhadap kebaikan yang asasi dan hakiki, satu sumber yang tidak hanya membimbing akan tetapi juga memberikan kesatuan tujuan pada perbuatan-perbuatannya. Inilah yang menyebabkan mengapa Iqbal menganggap kepercayaan sebagai esensi dari agama⁶⁰⁾ dan tidak ada seorangpun yang akan berani bertindak atas dasar prinsip yang diragukan⁶¹⁾.

Iqbal sependapat dengan profesor Whitehead yang dalam segi doktrinnya, kepercayaan adalah "suatu sistem dari kebenaran umum yang mempunyai efek pada perubahan karakter ketika mereka secara tulus memegangnya dan dengan semangat memahaminya. Esensi dari kepercayaannya adalah tauhid, yakni Keesaan Ilahi, yang tidak diterima sebagai masalah iman melainkan mesti ada, yang dalam kata - kata Iqbal, bekerja sebagai faktor yang hidup dalam kehidupan intelektual dan emosional umat manusia. Ini harus diterima sebagai tenaga yang mendorong dan memimpin. Iqbal sadar benar bahwa kemacetan umat Islam, atau kegiatan-kegiatan mereka dalam bidang-bidang yang tak ada gunanya, disebabkan oleh kenyataan bahwa umat Islam,

⁵⁹⁾ *Ibid*

⁶⁰⁾ *Ibid.*, h. 1

⁶¹⁾ *Ibid.*, h. 2

sudah berhenti mengambil inspirasi dari satu-satunya sumber ini. Apabila kemanusiaan diletakkan pada jejak yang benar, ia harus disadarkan terhadap tenaga yang memimpin, cara kerjanya, sifat bimbingannya, hanyalah suatu perwujudan yang dapat memerangi wujudnya dan mengangkatnya pada ketinggian yang sesuai dengan manusia⁶²⁾.

Potensi-potensi dari daya iman yang menakjubkan ini sering terungkap dalam sajak-sajak Iqbal, antara lain :

Dalam perbudakan pedang dan pengetahuan tak ada gunanya,
Dihadapan manusia beriman, rantai yang membelenggukan putus berantakan,

Siapakah gerangan yang sanggup menilai kekuatan tangan kanannya
Yang kejapan matanya bisa merubah perjalanan nasibnya?
Kesucian, kekuasaan dan pengetahuan yang merangkum dunia,
Bukankah ini wujud kehalusan iman?

Sorotan mata Ibrahim hampir tak mungkin lagi kita capai,
Sebab nafsu yang bersembunyi dalam diri kita telah memikat cat lukisan,
Dalam esensinya semua benda adalah sama, Dan ia menjadi debu atau cahaya,

Darah matahari kan mengalir bila hati zarah robek terpecah,
Iman yang teguh dan perjuangan yang berkesinambungan dan cinta yang menaklukkan dunia,

Inilah senjata manusia dalam medan laga kehidupan,
Kekayaan bangsa terpendam dalam iman manusia,
Cuma kekuatan ini yang bisa membentuk nasib bangsa⁶³⁾.

Yang paling sukar dari semua perbuatan ini adalah membersihkan motivasi. Sekali hal ini dilakukan, individu memperoleh kekuatan yang menakutkan dan karena itu, tidak ada bangsa yang berani berdiri melawannya. Ia menaklukkan dan tak pernah ditaklukkan. Sumber kekuatan semacam itu, hanya terletak dalam iman yang tak pernah goyah dalam tauhid. Inilah yang dimaksud Iqbal dengan iman yang teguh dalam sajak di atas.

⁶²⁾ Lihat H.H Bilgrami, *op. cit.* H. 66

⁶³⁾ *Ibid.*, h. 66-67

Prinsip yang asasi ini, sebagaimana ia kemukakan adalah, bahwa "rahasia pribadi adalah La ilaha illallah. Ini bukan suatu gagasan yang abstrak akan tetapi suatu gagasan yang mempunyai suatu makna yang hebat sebagai suatu prinsip perbuatan (amal). Essensi Tauhid sebagai suatu gagasan amal menurut Iqbal, adalah "persamaan, kesetiakawanan dan kemerdekaan"⁶⁴⁾. Seberapa jauh suatu perbuatan dipimpin oleh prinsip-prinsip ini menentukan tingkatan nilainya. "Suatu perbuatan adalah bersifat duniawi atau sekuler, apabila ia dilakukan terlepas sama sekali dari jiwa kompleksitas itu"⁶⁵⁾.

Oleh karena itu, perbuatan yang paling penting bagi manusia adalah memelihara egonya dalam hubungannya yang terus menerus dengan Ego Mutlak. Hubungan tetap ini oleh Iqbal disebut sembahyang.

"Secara psikologis sembahyang pada dasarnya bersifat naluri. Perbuatan sembahyang dalam usahanya mencapai pengetahuan mirip dengan renungan. Akan tetapi pada tingkatan yang lebih tinggi, sembahyang lebih dari sekedar suatu proses asimilasi, akan tetapi dalam sembahyang proses asimilasi itu menghimpun dirinya dan karena itu, memperoleh suatu kekuatan yang tidak dikenal oleh pikiran murni. Dalam pikiran, kesadaran mengamati serta mengikuti kerja realitas; dalam sembahyang kesadaran berhenti sebagai sesuatu yang mencari universalitas yang terjadi secara peralihan-lahan dan menjulang lebih tinggi dari pada pikiran untuk menangkap realitas itu sendiri dengan maksud menjadi suatu peserta yang sadar dalam kehidupannya. Dalam hal ini tak ada jalan yang bersifat mistik. Sembahyang sebagai suatu cara pencerahan rohaniah merupakan perbuatan vital yang lazim, di mana kepribadian kita tiba-tiba menyadari situasinya di dalam keseluruhan kehidupan yang lebih luas"⁶⁶⁾.

Dengan demikian, bagi Iqbal, sembahyang bukanlah suatu ritual, melainkan suatu "pelepasan dari kehidupan yang mekanis menuju pada kebebasan". Dan hal ini, menurut Bilgrami,

⁶⁴⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 154

⁶⁵⁾ *Ibid*

⁶⁶⁾ *Ibid.*, h. 90

menempatkan filsafat Iqbal tentang perbuatan pada suatu fondasi yang tepat, dan ia maju dengan penuh keyakinan pada suatu kerangka yang terencana dan berdisiplin baik untuk perkembangan pribadi. Ia mengajarkan kabar baik tentang perbuatan, dan tepat seperti sajak-sajaknya yang telah mengajarkan tauhid, sehingga telah memberikan dorongan kepada mereka untuk berbuat dengan penuh keyakinan, untuk berusaha keras dan mengambil inspirasi dari do'a-do'a : "Ilahi, anugerahilah aku pengetahuan tentang kenyataan yang hakiki". Ia berseru untuk meyakinkan ummat, bahwa rahasia rahmat kehidupan yang sesungguhnya terletak dalam 'amal, yakni bekerja dan berjuang, sehingga dunia sekarang dan dunia yang akan datang bukanlah hak yang diwariskan dari suatu bangsa atau orang, akan tetapi bahwa rahmat mereka itu adalah diperoleh dengan perbuatan⁶⁷⁾.

Seorang sahabat kata Iqbal, bertanya kepada Nabi Muhammad tentang apa yang terbaik dari semua perbuatan dan Nabi menjawab: budi luhur, yakni keramah tamahan, simpati, pengertian yang tepat dan keinginan yang tulus untuk kebaikan. Bait-bait berikut ini secara jelas mengemukakan makna ungkapan Nabi tersebut:

Iman pada dasarnya adalah pencarian yang menyala
Permulaannya sikap hormat dan akhirnya adalah cinta,
Bunga mawar disenangi karena kelembutan dan daya tariknya
Bila ini tak ada seseorang tak akan berharga,
Ketika kulihat seorang anak muda yang tak punya rasa hormat,
Kegelapan malamku berubah menjadi siangku⁶⁸⁾.

Ini adalah beberapa cita yang menjadi arah bimbingan terhadap perbuatan manusia, dan dalam jalan panjang mendaki seseorang harus bekerja, membanting tulang dan berjuang secara terus menerus dan penuh keberanian. Dalam gerak maju ia tidak

⁶⁷⁾ H. H. Bilgrami, *op. cit.*, h. 70

⁶⁸⁾ Lihat H. H. Bilgrami, *Ibid.*, h. 71

boleh berhenti apabila ia ingin mencapai ketinggian yang didambakannya. Berhenti adalah kehancuran. Iqbal menulis dalam *Zindagi-o-'Amal* (Hidup dan Perbuatan):

Dalam perjalanan bulan kepuncak kebesaran,
Tiada tempat berhenti bagi usaha insan,
Pantai yang diam tanpa suara berbicara senantiasia,
Aku hidup, tapi tak tahu siapa aku.
Gelombang yang tak kenal istirahat buru-buru menjawab,
Aku ada karena aku bergerak,
Bila kuberhenti akupun mati⁶⁹⁾

Sebagai filosoof yang membela perlunya orang melakukan tindakan (perbuatan) yang terarah dalam kerja dalam mengubah wajah kenyataan, Iqbal sudah tentu tidak menyetujui bahwa tugas seorang filosof tidak lain hanyalah "untuk memahami dunia". Pada halaman terakhir *The Reconstruction*, Iqbal menjelaskan pandangannya tentang masalah ini: "... Dunia bukanlah sesuatu yang hanya harus dilihat atau dikenal melalui konsep-konsep, tetapi sesuatu yang harus dibentuk dan dibentuk lagi melalui tindakan yang tak pernah berhenti"⁷⁰⁾.

Pahatlah lagi bingkaimu yang lama
Dan bangunlah wujud yang baru
Wujud seperti itu adalah wujud yang sebenarnya;
Atau bila tidak demikian
Egomu itu adalah sebuah gumpalan asap belaka!⁷¹⁾

Demikianlah, Iqbal dalam gagasan mengenai perbuatan manusia, berusaha mengajak ummat Islam untuk tidak terbelenggu dalam tatanan berpikir metafisik, tidak riil dan bersifat pasif, melainkan harus selalu berbuat melalui tindakan-tindakan yang nyata. Hanya dengan demikian, kita dapat memahami makna ungkapan Iqbal, bahwa "**al-Qur'an adalah kitab yang lebih mengutamakan "amal" dari pada "gagasan"**"⁷²⁾.

⁶⁹⁾ *Ibid.*, h. 71-72

⁷⁰⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 158

⁷¹⁾ *Ibid.*

⁷²⁾ *Ibid.*, h. V

Wujud konkrit dari semangat dan motivasi al-Qur'an ini, oleh Iqbal diimplementasikan dalam bentuk-bentuk kritiknya terhadap metode dan konsep pemikiran dalam Islam, terutama khazanah pemikiran Islam klasik, sebagaimana yang akan diuraikan pada bab berikut ini (bab V).

BAB V

IQBAL DAN IMPLEMENTASI PEMIKIRAN LIBERALNYA

A. Teologi Islam

Teologi, sebagaimana diketahui, membahas ajaran-ajaran dasar dari sesuatu agama. Setiap orang yang ingin menyelami seluk-beluk agamanya secara mendalam, perlu mempelajari teologi yang dianutnya.

Secara etimologis, "teologi", terdiri dari perkataan Theos Tuhan; dan Logos, Ilmu¹⁾. Jadi teologi berarti ilmu tentang Tuhan²⁾. Secara terminologi, teologi berarti disiplin yang membahas tentang Tuhan (atau realitas Tuhan) dan hubungan Tuhan dengan dunia³⁾. Dalam pengertian yang lebih luas, teologi adalah cabang filsafat, yaitu suatu bidang khusus mengenai penelitian filosofis tentang Tuhan⁴⁾.

¹⁾ Lihat Vergilius Ferm, "Theology", dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1971), h. 317

²⁾ Lihat Vergilius Ferm, (Ed), *An Encyclopedia of Religion*, (New York: Green Press, Publisher, 1976), h. 728

³⁾ Lihat D.S. Adam, "Theology", dalam James Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (New York : Charles Scribner's Sons, Vol. 12, t. th., h. 728)

⁴⁾ Lihat Vergilius Ferm, dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *op. cit.*, h. 317

Dalam Islam, term teologi disebut sebagai Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid, yaitu ilmu yang membicarakan tentang wujud Tuhan sifat-sifat yang mesti ada padanya, sifat-sifat yang boleh ada padanya, sifat-sifat yang tidak mungkin ada padanya; membicarakan tentang rasul-rasul, meyakinkan apa yang ada pada diri mereka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka dan apa yang tidak mungkin terdapat pada mereka⁵⁾. Adapun istilah teologi Islam -dalam hal ini disamakan dengan pengertian Tauhid atau Ilmu Kalam- adalah istilah yang dipergunakan atau diambil dari kosa kata Barat, seperti *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, karya Mac Donald; *Les Preuves de l'existence de Dieu dans la Theologie Musulmane*, karya A.J. Wansinck; dan lain sebagainya.

Diskursus teologi dalam Islam -sebagaimana teologi Yahudi dan Kristen- tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemikiran Yunani. Pada pertengahan abad kedua hijriah, dalam daerah-daerah yang didatangi oleh kaum muslimin, terutama di Irak, terdapat bermacam-macam agama dan peradaban, yaitu peradaban Persia dan India yang dibawa oleh orang-orang Persia dan India yang masuk Islam; peradaban Yunani yang dibawa oleh orang-orang Suriani, setelah melalui kota Iskandariah dan yang dibawa oleh buku-buku Yunani sendiri yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab; dan peradaban yang dibawa oleh orang-orang Masehi yang telah memfilsafatkan agamanya dan memakai filsafat Yunani sebagai alat untuk memperkuat kepercayaan mereka. Sebagai akibat pertemuan agama Islam dengan peradaban-peradaban tersebut, maka sebahagian kaum muslimin mulai mencetuskan pikiran-pikiran yang bercorak filsafat dalam soal-soal agama yang tidak dikenal sebelumnya serta mereka mulai memberikan pembuktian kebenarannya dengan alasan-alasan logika⁶⁾.

⁵⁾ Lihat Muhammad Abduh, *Risalah al-Tauhid*, (Al-Azhar; Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Sibh wa aulad, 1965), h. 5

⁶⁾ Lihat A. Hanafi. M.A., *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992), h. 0

Mu'tazilah⁷⁾ dan Asy'ariyah⁸⁾ misalnya, dua aliran yang senantiasa menimbulkan kontroversi - kontroversi teologis dikalangan ummat Islam dan sekaligus menduduki tempat yang sangat penting dalam sejarah pemikiran Islam, adalah prototipe dari dialektika Hellenistik tersebut.

Al-Syahrastani, dalam *Al-Milal wa al-Nihal*, menjelaskan bahwa, ajaran Washil mengenai penafsiran sifat Tuhan dalam arti bahwa apa-apa yang disebut sifat Tuhan, bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri di luar zat Tuhan, tetapi sifat yang merupakan esensi Tuhan. Ajaran ini belum matang dalam pemikiran Washil, tetapi kemudian disempurnakan oleh pengikutnya, setelah mereka mempelajari filsafat Yunani⁹⁾

⁷⁾ Pendiri aliran ini, adalah Abu Huzaifah Washil Ibn 'Atha al-Gazzal, lahir di Madinah, 81 H dan meninggal, 131 H. Ajaran pertama yang dibawanya dan merupakan salah satu penyebab munculnya istilah Mu'tazilah yang diberikan Hasan Besri (wafat tahun 110 H) kepadanya, adalah *al-Manzilah bain al-Manzilatain*, posisi di antara dua posisi dalam arti bukan kafir dan bukan pula mukmin, tetapi fasiq yang menduduki posisi di antara mukmin dan kafir. Lihat Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1951), h. 46-48. Mu'tazilah mempunyai lima pokok ajaran (al-Ushul al-Khamsah), yaitu: *al-Tauhid, al-'Adl, al-Wa'ad wa al-Wa'id, al-Manzilah bain al-Manzilatain, al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah I*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1965), h. 140. Orang yang diakui menjadi pengikut atau penganut Mu'tazilah hanyalah orang yang mengakui dan menerima kelima dasar itu, orang yang menerima hanya sebagian tidak termasuk mengikuti Mu'tazilah. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 52

⁸⁾ Pendiri aliran ini, adalah Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail Ibn Bisyr Ishaq al-Asy'ari. Lahir di Bashrah, 873 M, dan wafat di Bagdad, 935 M. Pada mulanya ia adalah murid al-Jubbai dan salah seorang terkemuka dalam golongan Mu'tazilah, tapi pada akhirnya setelah puluhan tahun menganut Mu'tazilah, ia meninggalkan ajaran tersebut. Lihat Ahmad Amin, *Zuhr al-Islam* (Kairo: al-Nahdah, 1965), h. 65. Beberapa buah karyanya yang monumental dan menjadi rujukan penting mengenai pikirannya, antara lain: *Maqalat al-Islamiyyah, Kitab al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida, al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*.

⁹⁾ Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 46. Definisi mereka tentang Tuhan, sebagaimana dijelaskan oleh al-Asy'ari, bersifat negatif. Tuhan tidak mempunyai pengetahuan, tidak mempunyai kekuasaan, tidak mempunyai hajat dan sebagainya. Ini tidak berarti bahwa Tuhan bagi mereka tidak mengetahui, tidak berkuasa, tidak hidup dan sebagainya. Tuhan tetap mengetahui, berkuasa dan sebagainya, tetapi mengetahui, berkuasa dan sebagainya bukanlah sifat dalam arti kata sebenarnya. Arti Tuhan mengetahui, kata Abu al-Huzail, adalah Tuhan sendiri, yaitu zat atau esensi Tuhan. Arti Tuhan mengetahui dengan esensinya, kata al-Jubbai, ialah untuk mengetahui, Tuhan tidak berhajat kepada suatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui. Abu Hasyim, sebaliknya berpendapat, bahwa arti Tuhan mengetahui melalui esensinya, ialah Tuhan mempunyai keadaan mengetahui. Sungguhpun terdapat perbedaan faham antara permuka-permuka Mu'tazilah tersebut, mereka sepakat mengatakan Tuhan tidak mempunyai sifat. Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 135-136

Diantara beberapa orang pengikut Washil yang senantiasa concern terhadap pemikiran filsafat Yunani, ungkap Ahmad Amin, dalam *Dhuha al-Islam*, adalah Abu al-Huzail al-'Allaf (752-840 M) dan al-Nazam (wafat 845 M). Menurut Ahmad Amin, al-Nazam mengatakan tentang dirinya, bahwa ketika ia tinggal di Kufah, ia mempelajari buku-buku filsafat. Setelah datang di Bashrah, ia mengira bahwa dirinya lebih tahu tentang kata-kata filsafat yang pelik daripada al-'Allaf. Akan tetapi setelah berhadapan dengan dia, ia baru tahu bahwa perkiraannya itu salah, karena ternyata al-'Allaf lebih pandai; dan terbayang olehnya seolah-olah pekerjaan al-'Allaf hanya lapangan filsafat saja. Boleh jadi pertaliannya dengan filsafat itulah yang menyebabkan dia sanggup mengatur dan menyusun ajaran-ajaran Mu'tazilah dan membuka wawasan baru yang belum pernah dimasuki orang sebelumnya¹⁰⁾.

Pengaruh filsafat Yunani dalam setiap interpretasi teologi Mu'tazilah ini, melahirkan reaksi dikalangan Islam "ortodoks", khususnya kaum Asy'ariyah. Bagi kaum Asy'ariyah, tulis C. A. Qadir, dalam *Philosophy and Science in the Islamic World*, seluruh pemikiran mereka diarahkan kepada soal wahyu dan keutamaannya di atas akal pikiran. Namun demikian, adalah sulit untuk tidak saja menyelaraskan agama dengan filsafat, akan tetapi juga untuk membuktikan eksistensi Allah sebagai pencipta dan pengawas alam semesta serta sebagai penyebab pertamanya dan tujuan terakhirnya. Kesulitan itu disingkirkan oleh Qadi Abu Bakr

¹⁰⁾ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, (Kairo: Nahdah al-Misriyah, jilid III, 1956), h. 99. Salah satu contoh penerapan filsafat kepada ajaran-ajaran teologi yang dilakukan oleh Abu al-Huzail al-'Allaf, adalah "gambaran-gambaran yang diberikan Allah mengenai hari kiamat hanya alegori semata-mata dan bahwa sifat-sifat-Nya hanya kekal dalam kaitannya dengan dunia. Ia juga membedakan antara kata penciptaan dalam pengertian yang absolut dan kata pewahyuan dengan sifat yang aksidental (kebetulan) saja. Yang terakhir itu berlaku bagi dunia dan ruang waktu -dunia fenomena- dan tidak akan berlaku di akhirat, yang merupakan dunia disebelah ruang dan waktu. Di sangsikan apakah al-Huzail percaya akan kebangkitan kembali tubuh jasmani. Ia juga percaya bahwa manusia mampu mengetahui Allah, juga kebaikan dan keburukan dalam alam, dan oleh sebab itu wahyu tidak diperlukan secara mutlak. Lihat C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*. Diterjemahkan oleh Hasan Basri, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 1981), h. 57

Muhammad Ibn Tayyib al-Baqillani¹¹⁾ yang dilahirkan di Bashrah dan wafat di sana pula pada tahun 1030. Dialah yang memberikan metafisika kepada teologi Asy'ariyah, dan menjadikan Asy'ariyah suatu aliran dengan landasan filsafat yang kokoh dikalangan umat Islam¹²⁾.

Kaum Asy'ariyah menggunakan filsafat untuk menghantam aliran Mu'tazilah dengan senjata yang sama yang mereka (kaum Mu'tazilah) gunakan terhadap kaum Asy'ariyah. Sebetulnya mereka tidak memerlukan filsafat sebagai filsafat, akan tetapi oleh karena mereka harus menjelaskan kodrat Allah, untuk membuktikan eksistensi wujud tertinggi yang dinamakan Allah, dan juga untuk membenarkan nubuat dan perlunya nubuat, maka mereka harus mengembangkan sebuah teori tentang realitas dan pengetahuan, dan dengan demikian mereka memasuki kawasan metafisika.

Salah satu contoh aplikasi filsafat terhadap pemikiran Asy'ariyah, dijelaskan oleh Ibn Rusyd, dalam karyanya *Manahij al-Adillah fi'Aqaid al-Millah*. Menurut Ibn Rusyd, ketika Asy'ariyah ingin menjelaskan persoalan keesaan Allah (Al-Wahdaniyah) di sekitar ayat *Lau kana fihima alihatun illa Allah lafasadata*, maka mereka mempergunakan dalil kontradiktif (al-Mumana'ah). Jika ada dua Tuhan atau lebih di alam ini, kata Asy'ariyah, maka terjadi pertentangan diantara mereka. Dan bila pertentangan itu terjadi, maka ada tiga kemungkinannya: Pertama, terlaksana kehendak kedua-duannya; kedua, tidak terlaksana kehendak kedua-duannya; dan ketiga, terlaksana kehendak salah satunya dan gagal kehendak yang lain. Dari ketiga kemungkinan ini, yang pertama dan kedua,

¹¹⁾ Al-Baqillani memulai pembahasannya dalam Ilmu Kalam dengan membahas masalah kejadian alam (hudust al-'alam). Menurutny, ada dua macam al-Maujudat: Qadim dan Hudust. Yang dimaksud dengan qadim di sini adalah Allah beserta sifat zatiyahnya. Sedang yang dimaksud muhdast adalah yang diciptakan oleh wujud pertama. Dan adanya wujud ini berasal dari tidak ada ('adam) menjadi ada. Wujud-wujud ini mengambil bentuk jauhar, 'aradh, jism. Ketiga hal tersebut merupakan hasil karya cipta. Dan segala sesuatu yang diciptakan pasti didahului oleh yang mengadakan, dalam hal ini adalah Allah. Lihat Jalaluddin abdul Hamid Musa, *Nasyatu al-Asy'ariyah wa Tathawwuraha*, (Beirut: Dar al-Kitab, 1975), h. 322.

¹²⁾ Lihat C. A. Qadir, *op. cit.*, h. 71

adalah mustahil terjadi. Andai kata terjadi, maka adalah alam ini tidak maujud dan tidak makdum, atau sebaliknya. Oleh karena itu, yang mungkin terjadi adalah terlaksana kehendak yang satu dan gagal kehendak yang lain. Yang gagal kehendaknya adalah lemah, sedang yang lemah tidak mungkin Tuhan¹³⁾.

Berdasarkan uraian-uraian ini, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah, masing-masing memperlihatkan argumentasi mereka dengan cara teologis-spekulatif. Tuhan bagi mereka, tidak hanya dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lainnya, tapi juga digambarkan sebagai sesuatu yang bersifat metafisik an sickh, bukan bersifat dinamis-sosiologis. Konsekuensinya semua aspek pembicaraan mereka tentang Tuhan, terkesan eksatologis.

Karena itu, tidaklah mengherankan jika Iqbal dalam karyanya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, mengeritik kedua aliran ini. Menurut Iqbal, "Diantara ahli-ahli pikir, Asy'ari tidak salah lagi sudah berada di jalan yang benar dan sudah pula mendahului beberapa macam corak idealisme yang lebih modern. Tetapi secara keseluruhannya, tujuan pergerakan Asy'ari ialah hanya hendak mempertahankan pikiran ortodoks dengan bersenjatakan dialektika Yunani. Demikian pula mu'tazilah, menganggap agama hanyalah sebuah badan aqidah dan mengabaikan sebagai suatu kenyataan vital. Cara-cara tanpa konsepsi dalam mendekati pengertian kebenaran itu, tiada mendapat perhatian dan mereka mengecilkan pula arti agama hanya pada suatu sistem konsepsi logika yang berakhir pada sikap negatif semata. Mereka tak berhasil memperhatikan bahwa dalam wilayah pengetahuan yang ilmiah atau yang bersifat keagamaan tak mungkin bagi pikiran sama sekali lepas dari pengalaman yang kongkrit"¹⁴⁾.

¹³⁾ Ibn Rusyd, *Manahij al-Adillah fi 'Aqid al-Millah*, (Kairo: Maktabah al-Anja wa al-Misriyyah, 1964), h. 157. Bandingkan juga dengan tulisan al-Juwaini, *Kitab al-Irsyad*, bab tentang al-ilm bi al-Wahdaniyah (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1950), h. 53

¹⁴⁾ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhawan, 1981), h. 4

Iqbal sangat menyesalkan keterlibatan para teolog Islam terhadap pemikiran-pemikiran Yunani, yang sampai-sampai melupakan semangat ajaran al-Qur'an. Memang filsafat Yunani kata Iqbal, banyak sekali membuka pandangan pemikir-pemikir Islam, tetapi ia pun secara luas telah mengaburkan pandangan mereka tentang al-Qur'an. Socrates misalnya, telah memusatkan perhatiannya pada dunia semata. Baginya suatu studi yang layak tentang manusia adalah manusia dan bukan dunia tumbuh-tumbuhan, serangga atau binatang-binatang. Betapa bedanya dengan roh al-Qur'an yang memandang juga kepada lebah sebagai penerima ilham Ilahi serta seruan yang tiada putusnya kepada pembacanya supaya memperhatikan pula pertukaran angin, pergantian siang dan malam, awan, angkasa penuh bintang serta planet-planet yang mengarungi ruang angkasa yang tak bertepi¹⁵⁾.

Kaum teolog Islam—sebagaimana para filosof Islam yang akan dibahas kemudian—kata Iqbal, terlalu terlena dengan kajian-kajian yang bersifat metafisik dan spekulatif. Mereka lupa bahwa al-Qur'an senantiasa mengajarkan kepada manusia untuk melihat tanda-tanda Kebenaran Terakhir itu dalam matahari, bulan, memanjangnya bayangan-bayangan, pergantian siang dan malam, aneka macam warna kulit dan bahasa-bahasa manusia; peredaran sejarah di antara bangsa-bangsa (QS: 3:140). Jadi jelasnya, dalam keseluruhan alam ini, sudah diilhamkan pada cerapan penginderaan manusia¹⁶⁾.

Oleh karena itu, kata Iqbal, kewajiban seorang Muslim ialah merenungkan ayat-ayat itu, bukan dibiarkan lalu "seolah ia tuli dan buta", sebab orang-orang yang tidak melihat ayat-ayat itu dalam hidupnya, ia akan tetap buta terhadap kenyataan-kenyataan hidup yang akan datang. Seruan terhadap yang kongkrit ini sejalan dengan lambatnya penyadaran, yang sesuai dengan ajaran-ajaran al-Qur'an, bahwa pada dasarnya alam ini dinamis, terbatas

¹⁵⁾ *Ibid.*, h. 3

¹⁶⁾ *Ibid.*, h. 127

(waktunya) dan senantiasa dapat berubah-ubah Kesalahan para teolog, karena tidak memahami, bahwa semangat al-Qur'an pada dasarnya anti klasik. Dengan menaruh kepercayaan penuh kepada ahli-ahli pikir Yunani; dan berhubung dengan kongkritnya jiwa al-Qur'an, sedang filsafat Yunani sifatnya spekulatif, maka usaha mereka sudah dapat dibayangkan kegagalannya¹⁷⁾.

Kritik Iqbal lainnya yang ditujukan kepada para teologis Islam adalah konsep tentang takdir. Konsep ini menurut sebagian besar ahli kuno, kata Majid Fakhry, merupakan pokok soal abstrak pertama yang menimbulkan kontroversi-kontroversi teologis paling awal. Beberapa teolog pertama yang membicarakan masalah pokok ini, adalah Ma'bad al-Juhaini (w. 699), Ghilan al-Dimasyqi (w. sebelum tahun 743), Easil Ibn 'Atha (w. 748), Yunus al-Aswari, dan Amar Ibn 'Ubaid (w. 762). Teolog-teolog yang lain, seperti Hasan Bashri (w. 728) yang terkenal, yang berada di pusat dari banyak perkembangan teologis berikutnya, cenderung membenarkan penyangkalan terhadap kehendak bebas demi kepentingan tradisional eksatologis kaum Jabariyah yang bersifat quasi absolut¹⁸⁾.

Menurut kaum Jabariyah, seperti yang diungkapkan oleh al-Syahrastani, manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat apa-apa, manusia tidak mempunyai daya. Manusia dalam perbuatan-perbuatannya adalah dipaksa tanpa kekuasaan, kemauan dan pilihan. Perbuatan manusia diciptakan Tuhan dalam dirinya, tak ubahnya dengan gerak yang diciptakan Tuhan pada benda mati. Oleh karena itu, manusia dikatakan berbuat bukan dalam arti yang sebenarnya, tetapi dalam arti majazi, seperti air mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan terbenam¹⁹⁾.

¹⁷⁾ *Ibid.*, h.128

¹⁸⁾ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy.*, (New York and London: Columbia University Press, 1970), h. 57

¹⁹⁾ Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 87

Kaum Qadariyah sebaliknya berpendapat, bahwa manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya, manusialah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri, dan manusia pula yang melakukan atau menjauhi segala perbuatan-perbuatan jahat²⁰⁾. Jadi jelasnya, perbuatan baik dan buruk, taat dan tidak patuh kepada Tuhan, bukanlah sesuatu yang ditentukan sejak zaman azali, tetapi karena kehendak manusia itu sendiri.

Diskursus seperti ini, tidak hanya cenderung menggiring ummat pada dua kutub atau wilayah metafisik yang saling berhadapan, antara determinisme dan indeterminisme yang tak pernah berakhir, tapi juga mereduksi dimensi empirik, yang oleh al-Qur'an kata Iqbal, sangat mengakui, bahwa sikap empiris adalah tingkat yang tidak bisa dipisahkan dengan kehidupan rohani manusia²¹⁾.

Bagi Iqbal, Takdir itu adalah waktu, dipandang terjadi sebelum terungkapnya kemungkinan-kemungkinan. Takdir adalah waktu yang dilepaskan dari jaringan perhubungan sebab dan akibat sifat diagramatik yang diberikan oleh pemahaman secara logik kepadanya. Takdir bukanlah merupakan nasib yang kejam, yang bekerja dari luar seperti seorang majikan, melainkan merupakan jangkauan masuk ke dalam suatu benda, ke dalam kemungkinan-kemungkinan yang dapat dilaksanakan, yang terletak di dalam dasar-dasar kodratnya, dan yang secara berurutan menyatakan diri tanpa merasa adanya paksaan dari luar²²⁾.

Sebenarnya seluruh perdebatan teologik mengenai takdir kata Iqbal, berasal dari spekulasi semata, yang tak melihat adanya spontanitas kehidupan sebagai suatu fakta pengalaman yang sebenarnya. Memang, munculnya ego-ego yang mempunyai kekuatan bertindak secara spontan, dan dengan demikian tak dapat diramalkan, dalam arti tertentu merupakan suatu pembatasan

²⁰⁾ Lihat Ali Mustafa Guraby, *Tarikh al-Firqah al-Islamiyyah*, (Al-Azhar: Maktabah wa Mathaba'ah Muhammad Ali Sibh wa Auladah, 1959), h. 33

²¹⁾ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, h. 49

²²⁾ *Ibid.*, h. 50

terhadap kemerdekaan Ego yang mencakup segalanya. Tetapi pembatasan ini tidaklah diletakkan secara lahiriah. Pembatas itu berasal dari kemerdekaan kreatifnya, dan dengan itu, ia memilih ego-ego terbatas untuk menjadi peserta-peserta dalam kehidupan, kekuatan dan kemerdekaannya²³⁾.

Dengan demikian, takdir dalam pemahaman Iqbal bukanlah sesuatu yang bersifat statis dan spekulatif, sebagaimana yang dipahami para teolog Islam klasik, bukan juga merupakan nasib buruk atas penderitaan yang diberikan Tuhan pada manusia, melainkan sesuatu yang bersifat dinamis dan kreatif di dalam mengapresiasi berbagai kemungkinan dan kenyataan hidup manusia.

B. Filsafat Islam

Sebagaimana teologi, filsafat atau falsafah dalam istilah Arab, diambil dari kata Yunani, "philosophia", yang berarti cinta kepada kebijaksanaan²⁴⁾. Istilah ini, secara definitif, bisa dipahami sebagai "suatu proses kritik atau pemikiran terhadap kepercayaan dan sikap yang sangat kita junjung tinggi"²⁵⁾, atau sebagai "usaha untuk menjawab pertanyaan mengenai yang Mutlak (ultimate) secara kritis²⁶⁾.

Dalam Islam, pembahasan filsafat, kata al-Ahwani, meliputi berbagai soal alam semesta dan bermacam masalah manusia atas dasar ajaran-ajaran keagamaan yang turun bersama lahirnya agama Islam²⁷⁾. Jadi filsafat Islam adalah filsafat yang membahas tentang Tuhan, alam dan manusia, berdasarkan ajaran Islam.

²³⁾ *Ibid.*, h. 79-80

²⁴⁾ Lihat James K. Feibleman, "Philosophia", dalam Dagobert D. Runes, op. cit., h. 235

²⁵⁾ Lihat Harold H. Titus, Et. All., *Living Issues in Philosophy*, (California, U.S.A. : Wadsworth Publishing Company, A Division of Wadsworth, Inc, 1972), h. 8

²⁶⁾ Lihat Joe Park, *Selected Reading in the Philosophy of Education*, (New York: The Macmillan Company, 1980), h. 3

²⁷⁾ Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Misriyah, 1960), h. 1

Secara historis, pemikiran filsafat dalam Islam, muncul pertama kali pada abad kesembilan belas masehi, di bawah pemerintahan raja-raja Abbasiyah, penerus kekuasaan Umayyah. Dinasti ini memindahkan ibu kota kerajaan dari Damaskus ke Bagdad. Suatu langkah besar yang penting yang hanya dimungkinkan karena keturunan Abbasiyah memperoleh kekuatan yang cukup terkonsolidasi berkat bantuan golongan Syiah Persia, yakni masyarakat non-Arab yang sudah mempunyai kebudayaan tinggi. Sejak pemerintahan Umayyah, wilayah kerajaan telah meliputi seluruh daerah di mana pemikiran Yunani tersebar luas, dengan pengecualian Eropa, yang saat itu masih berada di bawah pengawasan Bizantium. Di bawah pemerintahan Abbasiyah, tidak hanya Syiria dan Mesir yang masuk ke dalam wilayah kekuasaannya tetapi juga Persia dan seluruh wilayah yang dalam sepanjang sejarahnya sudah berada di bawah pengaruh kebudayaan dan keilmuan Yunani. Minat masyarakat terhadap ilmu pengetahuan Yunani, seperti ilmu obat-obatan, ilmu pebintangan dan matematika adalah terdorong karena alasan-alasan praktis dan dianggap amat bermanfaat oleh elit penguasa wilayah ini. Dalam kaitan seperti itu pulalah, khalifah Abbasiyah al-Ma'mun, membentuk lembaga *bait al-hikmah* (house of wisdom) pada 832 Masehi. Langkah ini ditujukan, baik untuk mendorong maupun untuk memasukkan hal-hal yang positif dari kebudayaan Yunani ke dalam wilayah filsafat Islam dan ilmu pengetahuan. Lembaga ini tidak hanya meliputi kegiatan penelitian, tetapi juga perpustakaan yang dilengkapi dengan tim penerjemah yang bertugas menerjemahkan teks-teks asli Yunani ke dalam bahasa Arab²⁸⁾.

Dengan adanya penerjemahan terhadap teks-teks Yunani seperti buku *Arithmetic* (hisab) dan ilmu *Geometri* (handasah) karangan Euclide; buku-buku Aristoteles perihal ilmu *Hermeneutica*, *Categories* dan *Analytica Posteriora*; buku Plato, Timaeus dan

²⁸⁾ Lihat Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, diterjemahkan M. Amin Abdullah, Pengantar Filsafat Islam, (Jakarta: Rajawali, 1969), h. 5

Republica; dan masih banyak lagi yang lainnya, maka implikasinya, tidak hanya terjadi interaksi intelektual antara orang-orang Muslim dengan dunia pemikiran Hellenik, tapi juga melahirkan berbagai pemikir-pemikir besar dikalangan ummat Islam, seperti al-Kindi (801-865), al-Farabi (850-950), Ibn Sina (969-1036), al-Gazali (1058-1111 M), Ibn Rusyd (1126-1198) dan sebagainya.

Dari berbagai unsur pikiran Hellenik, Neo-Platonisme²⁹⁾ adalah salah satu yang paling berpengaruh dalam sistem falsafah Islam. Neo-Platonisme sendiri merupakan falsafah kaum musyrik (pagans), dan rekonsiliasinya dengan suatu agama wahyu menimbulkan masalah besar. Tapi sebagai ajaran yang berpangkal pada pemikiran Plotinus (205-270 M), sebetulnya Neo-Platonisme mengandung unsur yang memberi kesan tentang ajaran Tauhid. Sebab Plotinus diperkirakan sebagai orang Mesir hulu yang mengalami *Hellenisasi* di kota Iskandaria itu, mengajarkan konsep tentang “Yang Esa” (the One) sebagai prinsip tertinggi atau sumber penyebab (sabab, cause)³⁰⁾.

Di samping Neo-Platonisme, pengaruh besar lainnya terhadap falsafah Islam, walaupun jarang sekali disebut-sebut, adalah pengaruh Stoisisme³¹⁾. Seperti dikatakan oleh Osman Amin dalam *Lectures on Contemporary Moslem Philosophy*, bahwa “suatu pengkajian yang seksama mengenai teks-teks dari al-Kindi, al-Farabi, Ikhwan al-Safa, Ibn Sina, al-Gazali, Ibn Miskawaih, Ibn Rusyd dan al-Razi, untuk menyebutkan hanya yang termasyhur

²⁹⁾ Aliran ini merupakan rangkaian terakhir dari fase Hellenisme Romawi, yaitu fase mengulang yang lama, bukan fase menciptakan yang baru ... di dalam aliran ini, terdapat berbagai unsur pemikiran seperti Plato, Aristoteles, Phitagoras, Stoa dan Tasawuf Timur. Lihat Poerwantara, dkk., *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung : CV. Rosda, 1988), h. 75

³⁰⁾ Lihat Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), h. 224

³¹⁾ Aliran ini didirikan oleh Zeno pada tahun 308 SM, di Athena. Konsep aliran ini mengenai alam sebagai suatu keseluruhan adalah bersifat panteistik. Menurut mereka, segala sesuatu dan semua hukum alam diikuti oleh suatu kesadaran yang ditentukan dari Akal-Dunia yang mendasar (the basic World-Reason),.....Manusia yang bijaksana menjadikan aturan hidupnya sebagai kewajiban tertinggi. Lihat Max Fishler, “Stoic School”, dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), op. cit., h. 301

saja di antara mereka menunjukkan dengan jelas bahwa pengaruh kaum Stoa terutama mengenai persoalan-persoalan etika dan teologi, adalah lebih besar dari pada pengaruh peripatetik atau Platonik”³²⁾.

Kedua unsur pemikiran *Hellenik* ini, terutama konsepsi al-Farabi dan Ibn Sina, mengenai persoalan metafisika³³⁾, mendapat kritikan dan kecaman keras dari beberapa tokoh pemikir Islam. Al-Gazali, misalnya, meskipun ia termasuk dalam jajaran Neo-Platonisme Arab, namun dalam persoalan ini, ia tidak hanya mengeritik kaum filosof (terutama al-Farabi dan Ibn Sina), tapi juga dalam beberapa hal menganggap mereka telah keluar dari akidah Islam (Kafir). Untuk lebih jelasnya, ia berkata dalam karyanya, *al-Munqidz min al-Dhalal*, sebagai berikut :

“Kekeliruan para filosof terdapat dalam ilmu-ilmu metafisika. Mereka tidak mampu memberikan dalil-dalil yang telah mereka syaratkan dalam ilmu logika, maka dengan demikian banyak terjadi berbagai perselisihan diantara mereka menyangkut persoalan-persoalan metafisik. Ajaran Aristoteles tentang metafisika ini, sebagai yang dinukil oleh al-Farabi dan Ibn Sina, hampir menyerupai inti ajaran filsafat Islam. Akan tetapi semua kekeliruan pendapat mereka kembali kepada dua puluh pokok permasalahan, yang tiga dari dua puluh masalah itu wajib mengkafirkan mereka sedang yang tujuh belas wajib membid'ahkan mereka”³⁴⁾.

Tokoh pemikir lain yang sikapnya keras sekali terhadap filsafat (termasuk juga Kalam) ialah Ibn Taimiyyah (wafat 1328M), yang tampil sekitar dua abad sesudah al-Gazali. Melanjutkan usaha al-Gazali, Ibn Taimiyyah tidak membatasi kritiknya terhadap filsafat

³²⁾ Lihat C.A. Qadir, op. cit., h. 42-43

³³⁾ Salah satu dari sekian banyak konsep metafisika al-Farabi dan Ibn Sina, adalah konsep tentang Wujud pertama, yaitu Allah. Baik al-Farabi maupun Ibn Sina (meskipun ada sedikit perbedaan) sepakat, bahwa untuk menjelaskan bagaimana yang bisa timbul dari Yang Maha Satu, maka menurut keduanya, adalah dengan cara proses emanasi, yaitu keluarnya sesuatu wujud yang mungkin (alam makhluk) dari zat wajib al-Wujud (zat yang mesti adanya). Untuk lebih jelasnya Lihat M. M. Syarif (editor), *A History of Muslim Philosophy*, (German : Ottoharrassowitz. Wiebden, vol. one, 1963), h. 457 dan 481. Lihat juga Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 27

³⁴⁾ Al-Gazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, (Beirut: al-Maktab al-Sa'baniyyah, t. th.), h. 42-46. Untuk mengetahui secara jelas argumentasi-argumentasi al-Gazali di sekitar dua puluh persoalan ini, lihat karyanya *Tahafut al-Falasifah*, (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1966).

hanya pada metafisika, tetapi diteruskan kepada logika formal Aristoteles. Ibn Taimiyyah mendapatkan bahwa, dari semua unsur Hellenisme, logika formal Aristoteles adalah yang berpengaruh, dan paling merusak sistem pemikiran dalam Islam.

Dalam karyanya *Kitab al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*, ia meragukan logika formal Aristoteles mengenai validitas *al-Awwaliyyat* dan *al-Kuliyyat* sebagai satu-satunya indikator pengetahuan manusia dan bahkan ia menekankan bahwa apa yang dinyatakan sebagai *al-Awwaliyyat* dan *al-Kuliyyat* itu adalah sesuatu yang bersifat a posteriori atau sesuatu yang diperoleh setelah pengalaman, bukan sebelumnya³⁵⁾.

Kritik Ibn Taimiyyah terhadap logika ini, belakangan mendapat respon dari beberapa pemikir Islam abad dua puluh, terutama Iqbal. Menurutnya, apa yang telah dilakukan oleh Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristoteles, merupakan usaha sistematis menolak logika Yunani dan sebagai rintisan amat dini kearah metode empiris atau metode observasi dan eksperimen³⁶⁾.

Iqbal, seperti halnya al-Gazali dan Ibn Taimiyyah, juga mengkritik pengaruh pemikiran *Hellenik* dalam dunia pemikiran Islam. Bedanya, kalau al-Gazali mengkritik filsafat pada aspek metafisiknya, Ibn Taimiyyah pada metafisika dan logika formalnya, maka Iqbal lebih menekan pada dasar semangat al-Qur'an, yang menurutnya "anti klasik"³⁷⁾.

Oleh karena itu, sebagaimana pemikir Islam lainnya, Iqbal pun mengecam beberapa filosof Islam yang membaca al-Qur'an di bawah inspirasi pemikiran Yunani. Al-Gazali, misalnya, kata Iqbal, telah mendasarkan agama Islam pada skeptisisme filsafat, tetapi dasar ini justru kurang kokoh bagi agama dan sama sekali

³⁵⁾ Ibn Taimiyyah, *Kitab al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*, (Makkah al-Mukarramah: Dar al-Baz li al-Nasr wa al-Tawzi, t. th.), h. 115

³⁶⁾ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, h. 129

³⁷⁾ *Ibid.*, h. 4.

tidak dapat dibenarkan oleh roh al-Qur'an³⁸⁾. Meskipun metode skeptik ini membukakan jalan bagi metode Descartes, tetapi dalam keseluruhannya al-Gazali masih seorang pengikut Aristoteles dalam logika. Dalam Qistas-nya, ia meletakkan dalil-dalil al-Qur'an dengan memakai rumus-rumus Aristoteles, namun lupa akan surah Syu'ara dalam al-Qur'an, yang disitu terdapat dalil bahwa balasan atas sikap membangkang kepada para nabi dikukuhkan lewat cara penelaahan sederhana contoh-contoh sejarah³⁹⁾.

Kritik yang sama, ditujukan kepada Ibn Rusyd, yang telah mempertahankan filsafat Yunani terhadap serangan al-Gazali, lewat Aristoteles terbawa apa yang dikenal Immortality of Active Intellect, suatu ajaran yang pernah menanamkan pengaruh yang besar sekali terhadap kehidupan intelektual di Perancis dan Italia, tapi menurut Iqbal, sama sekali bertentangan dengan pandangan yang dimaksud oleh al-Qur'an tentang nilai dan tujuan pribadi manusia. Dengan demikian, Ibn Rusyd pun meleset pula melihat cita Islam yang besar dan bermanfaat itu dan dengan tak sadar telah membantu pertumbuhan filsafat hidup yang melemahkan, yang telah mengaburkan pandangan manusia tentang dirinya, Tuhannya dan dunianya⁴⁰⁾.

Kritik Iqbal pada al-Gazali dan Ibn Rusyd ini, pada dasarnya merupakan ajakan untuk memahami berbagai fenomena alam, berdasarkan hal-hal yang bersifat empirik, yang oleh al-Qur'an sangat mengakuinya. Ia memandang rendah sekali cerapan penginderaan yang menurut pandangannya, hanya menghasilkan pendapat dan bukan pengetahuan yang nyata. Betapa bedanya dengan al-Qur'an, yang menganggap pendengaran dan penglihatan sebagai pemberian Ilahi yang sangat berharga sekali dan dinyatakan sebagai yang bertanggung jawab kepada Tuhan dalam segala kegiatannya di dunia. Inilah yang tidak dilihat oleh penelaah-

³⁸⁾ *Ibid*

³⁹⁾ *Ibid.*, h. 129

⁴⁰⁾ *Ibid.*, h. 4

penelaah Islam dahulu kala yang telah mempelajari al-Qur'an, disebabkan keterpukauan mereka oleh daya tarik pemikiran klasik⁴¹⁾.

Untuk itu kata Iqbal, tugas kita sekarang adalah bagaimana menyadarkan ummat Islam untuk bisa memahami dan sekaligus mengaplikasikan semangat empiris ini dalam berbagai aspek kehidupan. Memang termasuk suatu peristiwa yang sangat luar biasa bila hendak menyadarkan semangat empiris dalam suatu zaman yang telah membelakangi hal-hal yang nampak oleh mata sebagai sesuatu yang tidak berharga bagi usaha manusia mencari Tuhan, namun demikian kata Iqbal, ini harus dilakukan sebab kedudukan al-Qur'an yang pada umumnya empiris, tidak hanya membuktikan akan adanya Tuhan, tapi juga menanamkan dalam hati pengikut-pengikutnya suatu perasaan hormat terhadap kenyataan, dan akhirnya membentuk mereka menjadi pencipta-pencipta ilmu pengetahuan modern⁴²⁾.

Kritik lain yang ditujukan Iqbal kepada para filosof Islam adalah menyangkut tiga argumentasi klasik yang diajukan mereka mengenai adanya Tuhan, yaitu argumen kosmologi, teleologi dan ontologi.

Argumentasi kosmologi⁴³⁾ menganggap dunia sebagai suatu akibat yang terbatas; dengan melalui serangkaian mata rantai yang terdiri dari sebab-sebab dan akibat-akibat, akan sampai pada suatu sebab pertama, yakni suatu yang tidak diakibatkan oleh adanya sesuatu yang lain sebelumnya.

⁴¹⁾ *Ibid*, h. 3

⁴²⁾ *Ibid*, h.

⁴³⁾ Argumen kosmologi adalah nama yang diberikan pada suatu kelompok yang menuntut pembuktian adanya Tuhan berdasarkan argumentasi-argumentasi yang saling berhubungan atau bersangkutan dengan beberapa fakta-fakta yang ada di alam. Lihat Ronald W. Hepburn, "Cosmological Argument for the Existence of God", dalam Paul Edwards, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing Co., & the Free Press, Volume 1 & 2, 1967), h. 232

Argumen ini ditolak oleh Iqbal, dengan dua alasan. Pertama, untuk memberi ujung rangkaian itu pada suatu titik tertentu dan untuk meletakkan suatu matarantai dari rangkain itu ke derajat yang lebih tinggi sebagai "sebab pertama yang tidak bersebab" berarti mengingkari hukum sebab akibat yang justru merupakan pangkal bertolak seluruh argumen itu. Sebab pertama yang dicapai dengan argumen ini, niscaya tidak melingkupi akibat yang ditimbulkannya. Dan ini berarti bahwa sang akibat, dengan menimbulkan suatu batas pada sebabnya sendiri, telah membikin sebab tersebut menjadi sesuatu yang tertabas. Jadi dengan demikian, argumen ini tak dapat dipandang sebagai suatu keharusan wujud, karena jelas bahwa dalam hubungan sebab dan akibat, kedua pengertian itu sama-sama saling membutuhkan. Demikian juga, keharusan wujud itu tidak identik dengan keharusan yang berlaku dalam konsepsi tentang perhubungan sebab-akibat. Kedua, argumen ini sesungguhnya mencoba mencapai pengertian tentang sesuatu yang tak terbatas justru dengan menolak sesuatu yang terbatas. Sesuatu yang tak terbatas yang dicapai dengan saling mempertentangkan dengan sesuatu yang terbatas, maka akan melahirkan sesuatu yang tak terbatas palsu. Oleh karena itu, sesuatu yang tak terbatas yang sebenarnya, bukanlah sesuatu yang menyisihkan yang terbatas; ia mencakup yang terbatas ini tanpa menafikan keterbatasannya. Ia juga menjelaskan yang terbatas itu serta mensyahkannya adanya⁴⁴⁾.

Argumen teleologi⁴⁵⁾ kata Iqbal, tidak lebih baik kiranya. Ia menyelidiki sang akibat untuk menemukan sifat-sifat sebabnya. Dengan meninjau keadaan, melihat tujuan serta adaptasinya ke dalam alam, argumen ini menyimpulkan adanya suatu wujud yang

⁴⁴⁾ Muhamad Iqbal, *op.cit.*, h. 28-29

⁴⁵⁾ Argumen teleologi, adalah anggota atau bagian dari tiga serangkai (tri tunggal) argumen-argumen klasik yang dilengkapi dengan argumentasi ontologi dan kosmologi. Argumen ini secara ringkas dapat diuraikan dalam kalimat seperti ini, dunia ini pasti dihasilkan dari atau oleh suatu perencana yang cendikia (intelligent designer). Lihat William P. Alston, "Teleological Argument for the Existence of God", dalam Paul Edwards (Ed.), Vol. 7 & 8 (index), *op. cit.*, h. 84

sadar akan diri sendiri, berkekuatan dan berkepandaian tak terhingga. Tetapi meskipun demikian, paling jauh argumen ini hanya menunjukkan kepada kita adanya suatu perencana cendikia yang dari luar mengerjakan bahan-bahan yang ada, yang sebelumnya merupakan bahan-bahan mati yang tak teratur, yang menurut kodrat mereka tak akan mampu membentuk sendiri struktur serta kombinas-kombinasi yang tertib-rapi⁴⁶⁾.

Bagi Iqbal, argumen seperti ini, hanya menunjukkan adanya seorang perencana semata dan bukannya seorang pencipta. Sang Perencana yang dipandang berada di luar bahan-bahannya, tentulah selalu dibatasi oleh bahan itu dengan demikian merupakan perencana yang terbatas, yang terpaksa mengatasi kesulitan-kesulitannya dengan cara-cara seorang masinis. Sebenarnya analogi yang merupakan pangkal argumen ini sama sekali tidak tepat. Kenyataan menunjukkan, bahwa tak ada analogi antara kerja seorang tukang dengan fenomena alam. Sang tukang tak dapat mengerjakan rencananya dari hubungan dan situasi-situasi alamiah bahan-bahan tersebut, sedangkan alam membentuk suatu sistem dari bagian-bagian yang seluruhnya bersifat interdependen (saling tergantung yang satu dengan yang lain). Proses alam tidak analog dengan kerja arsitek, yang karena harus terlebih dahulu memisah serta menyatukan bahan-bahannya tak dapat menyamai evolusi keseluruhan organik yang terjadi dalam alam⁴⁷⁾.

Argumen terakhir yang dikeritik Iqbal, adalah argumen ontologi⁴⁸⁾. Untuk mengetahui argumen ini, Iqbal mengutip pemikiran atau paham Descartes, sebagai berikut :

⁴⁶⁾ Muhammad Iqbal, *op.cit.*, h. 29

⁴⁷⁾ Muhammad Iqbal, *Ibid.*, h. 28

⁴⁸⁾ Argumen ini tidak banyak berdasar pada alam nyata, sebagaimana halnya dengan argumen kosmologi dan teleologi, melainkan didasarkan pada logika semata-mata. Argumen ini, dimajukan buat pertama kali oleh Plato, dengan teori ideanya; lalu St. Augustine, dengan pendapatnya, bahwa akal manusia mengetahui bahwa di atasnya ada suatu kebenaran tetap, kebenaran yang tak dapat berubah-ubah, yang menjadi sumber dan cahaya bagi akal dalam usaha mengetahui apa yang benar. Argumen ini, semakin jelas, ketika dipakai oleh St. Anselm dari Canterbury. Menurut St. Anselm, manusia dapat memikirkan sesuatu yang kebesarannya tak dapat dilebihi dan diatasi oleh segala yang ada, konsep sesuatu Yang Maha Besar ini, adalah Tuhan. Lihat Harun Nasution, *Falsafah Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 51-53

“Untuk mengatakan bahwa suatu atribut (sifat) terletak di dalam kodrat atau di dalam konsep kita tentang suatu benda, adalah sama dengan mengatakan atribut (sifat) tersebut benar bagi benda itu dan bahwa atribut itu memang benar-benar ada padanya. Sifat wujud yang merupakan keharusan kita dapati di dalam kodrat atau konsep tentang Tuhan. Karena itu, ada benarnya juga untuk menegaskan bahwa sifat wujud merupakan keharusan atau, memang benar-benar ada pada Tuhan, atau: Tuhan itu ada”.

Descartes melengkapi argumen ini lanjut Iqbal, dengan sebuah argumen lain :

“Kita mempunyai gagasan tentang suatu wujud sempurna di dalam pikiran kita. Apakah sumber gagasan itu? Tentulah datangnya tidak dari alam, sebab alam hanya menunjukkan perubahan-perubahan. Alam tidak dapat menciptakan suatu gagasan dalam pikiran kita, pastilah ada suatu faktor objektif yang merupakan sebab timbulnya gagasan tentang wujud sempurna itu”⁴⁹⁾.

Argumen ini, kata Iqbal, agak mirip dengan argumen kosmologi yang telah dikritiknya. Tetapi betapapun juga bentuknya, jelas bahwa gagasan tentang adanya sesuatu, tidak merupakan bukti adanya sesuatu itu secara objektif. Pikiran tentang adanya sesuatu, tidak merupakan bukti adanya sesuatu itu secara objektif. Pikiran tentang 300 dolar dalam otak saya, kata Iqbal meminjam kritik Immanuel Kant (1724-1804)⁵⁰⁾ terhadap argumen ini, tidak membuktikan bahwa saya menyimpan 300 dolar itu di kantung saya. Argumen itu hanya membuktikan bahwa gagasan suatu

⁴⁹⁾ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, h. 30

⁵⁰⁾ Kritik Kant, mengenai argumen ontologi, yang dipinjam Iqbal, sebenarnya hanyalah salah satu dari beberapa kritiknya, terhadap argumen klasik ini. Dua diantaranya yang telah dikemukakan oleh Iqbal, yaitu kritik argumen kosmologi dan teleologi, juga telah lebih dahulu digunakan oleh Kant. Meskipun Kant dalam kritiknya terhadap argumen teleologi bersikap lunak, namun ia mengatakan bahwa dunia sangat terkekang oleh bahan-bahan yang dikerjakannya. Demikian pula terhadap argumen kosmologi, Kant tidak melemahkannya, namun demikian argumen ini kata Kant, menghadapi dua macam kesulitan. Yang pertama, kita tidak yakin bahwa sebab pertama sebagai hasil daripada bukti ini, merupakan zat yang bersifat Sempurna yang kita sembah, sedang kesulitan yang kedua, adalah bahwa orang modern sekarang tidak yakin akan perkataan sebab. Walaupun demikian, argumen ini, tetap merupakan bukti yang penting. Lihat David Trueblood, *Philosophy of Religion*, diterjemahkan, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 49-51. Atas dasar ini, maka dapat disimpulkan, bahwa Kritik Iqbal, khususnya terhadap tiga argumen ini, nampaknya memperlihatkan ketidakorisisnilaan pemikirannya.

wujud sempurna hanya meliputi gagasan bahwa wujud sedemikian itu ada. Antara gagasan tentang suatu wujud yang sempurna di dalam pikiran saya dengan kenyataan objektif wujud itu, ada terbentang sebuah jurang yang tak bisa dilintasi oleh pemikiran transendental⁵¹⁾. Dengan demikian, argumen ini sebagaimana terlihat, telah gagal menempatkan Tuhan sebagai sesuatu yang bersifat riil.

Demikian secara keseluruhan kritik Iqbal mengenai pengaruh pemikiran *Hellenik* dalam sistem dan metode filsafat Islam. Iqbal, sebagaimana pesan dan semangat al-Qur'an, ingin "membumikan" doktrin atau pemikiran-pemikiran keislaman pada dataran yang lebih riil dan kontekstual. Filsafat Yunani yang selama ini menjadi sumber inspirator bagi filosof Islam menurutnya tidak hanya mereduksi pesan dan semangat al-Qur'an, tapi juga telah mengaburkan pandangan mereka tentang Tuhan, manusia dan alam. Karenanya filsafat Yunani, dalam hal ini metode rasionalisme sebagai warisannya yang paling banyak mempengaruhi dan sekaligus membentuk pola pikir kaum Muslimin, sudah saatnya ditinggalkan.

Salah satu epistemologi yang ditawarkan Iqbal, yang oleh al-Qur'an katanya sangat diakui, adalah kajian yang bersifat empirik. Melalui metode ini, arus transendentalisme dalam pemikiran Islam, dapat diredam. Tuhan, alam dan manusia yang dahulu menjadi kajian dalam wilayah metafisika kontemplatif, sekarang harus ditarik dalam wilayah fisika eksperimental. Aplikasi metode seperti ini, tidak hanya berlaku pada teologi dan filsafat, tapi juga pada mistisisme Islam dan Fiqh.

C. Mistisisme Islam

Salah satu khazanah pemikiran Islam yang sering menimbulkan pro dan kontra di kalangan ummat Islam, adalah

⁵¹⁾ Muhammad Iqbal, *op. cit.* h. 30-31

mistisisme. Istilah ini menurut Nicholson⁵²⁾, berasal dari agama atau bangsa Yunani, tapi kemudian merembes ke dalam kepustakaan Eropa dan bahasa-bahasa Arab, Persia dan Turki, yang merupakan bahasa utama dalam Islam, disebut dengan istilah tasawuf.⁵³⁾

Tasauf atau sufisme sebagaimana halnya dengan mistisisme di luar agama Islam, mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan. sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari mistisisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran berada dekat dengan Tuhan itu dapat mengambil bentuk ittihad, bersatu dengan Tuhan.

Tasawuf mempunyai aspek praktis maupun teoritis. Dari segi praktisnya, tasawuf terdiri dari serangkaian latihan spiritual, yang diperhitungkan untuk dapat mencapai tujuan hidup yang paling hakiki, yakni melebur ke dalam sumber Ilahi dan melihat Allah. Dari segi teoritisnya, tasawuf mendalami hubungan antara jiwa dan Allah, berbagai tingkat kesempurnaan spiritual di jalan

⁵²⁾ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), h. 3

⁵³⁾ Mengenai asal usul istilah ini, terjadi beberapa pendapat, antara lain : 1) Kata tasawuf berasal dari kata Sufi (صوفي) dari (صافي) dan (صفي) yaitu suci. Seorang sufi adalah orang yang disucikan dan kaum sufi adalah orang-orang yang telah mensucikan dirinya melalui latihan berat dan lama. 2) Berasal dari kata sophos, kata Yunani yang berarti hikmat. Orang sufi betul ada hubungannya dengan hikmat, hanya huruf "s" dalam sophos ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi (س) dan bukan (ص) sebagaimana kelihatan dalam kata (فلسفة), dari kata philosophia. Dengan demikian seharusnya sufi ditulis dengan (سوف) dan bukan (صوف). 3) Berdasar dari kata suf (صوف), kain yang dibuat dari bulu wol kasar. Memakai wol kasar pada waktu itu adalah simbol kesederhanaan dan kemiskinan. Namun meskipun demikian, mereka berhati suci dan mulia, menjauhi pemakaian sutera dan sebagai gantinya memakai wol kasar. Di antara tiga teori ini, nampaknya yang terakhir yang banyak diterima sebagai asal kata sufi. Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 57-58. Secara terminologi, istilah ini sudah didefinisikan, tetapi untuk memahami garis besarnya, di sini dikutipkan definisi al-Jurjani, sebagai berikut: "Tasawuf menjernihkan hati dari selera manusiawi, meninggalkan perilaku sebagai manusia biasa, menghindari dorongan hawa nafsu, menggantungkan hidup pada pengetahuan tentang hakekat, memanfaatkan apa yang paling baik untuk memperoleh kekekalan, setia kepada Allah Swt. atas dasar hakekat kebenaran dan taat mengikuti syariat Rasul". Ali Ibn Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Singapur-Jeddah: al-Haramain, t. th.), h. 59-60

Allah, peleburan kehendak individu Allah, gnosis atau pengetahuan esoterik, penghancuran semua sifat manusia dan perealisasi sifat-sifat Allah, kehancuran (fana') dan kebakaan jiwa (baqa), kebenaran (al-Haqq) dan manusia sempurna (al-insan al-kamil)⁵⁴.

Tasawuf, sebagaimana teologi dan filsafat dalam Islam, terdiri dari berbagai unsur pemikiran. Menurut Nicholson, ada empat pengaruh-pengaruh non Islam yang masuk dalam mistisisme Islam. Keempat pengaruh tersebut, secara singkat dapat disebut, sebagai berikut :

Pertama, pengaruh agama Nasrani. Tampak jelas bahwa kecenderungan-kecenderungan kehidupan asketis dan senang pada kesenyapan dalam mistik Islam, memiliki kesesuaian dengan teori-teori Nasrani. Banyak nas-nas dalam Bible dan juga kutipan dari sabda Yesus, dapat ditemukan dalam karya-karya biografi sufi yang cukup tua. Juga tampak peranan para pendeta (rahib) Nasrani sebagai guru yang memberi petunjuk dan saran dalam kehidupan asketis umat Islam. Seperti yang dapat diamati, misalnya dalam memilih pakaian dari bulu domba, yang hal tersebut merupakan asal-usul kata sufi, atau pada pertanyaan seorang ahli mistik Siria yang terkenal, Ahmad Ibn al-Hawari, kepada seorang pendeta Nasrani, yaitu : Perintah terkuat apakah yang engkau temui dalam kitab suci tuhan? Maka pendeta itu menjawab: Saya menemukan sesuatu yang tidak ada yang melampaui kekuatannya : Cintailah Penciptamu dengan sepenuh kemampuan dan kehendak.

Kedua, pengaruh Neo-Platonisme. Bagi umat Islam, nama Plotinus, bukanlah hal yang asing bagi mereka. Semenjak orang-orang Arab memperoleh pengetahuan pertamanya tentang Aristoteles dari kaum pemberi komentar Neo-Platonis, maka sistem yang kemudian mereka akrabi adalah dari Porphyry dan Proclus. Inilah yang kemudian disebut dengan teologi dari Aristoteles, yang versi bahasa Arabnya muncul pada abad kesembilan, yang sesungguhnya merupakan pedoman (manual) dari Neo-Platonisme. Dengan demikian, doktrin-doktrin seperti emanasi, iluminasi, gnosis dan ekstase, menyebar luas serta diserap oleh umat Islam.

Ketiga, pengaruh Gnostisisme. Walau hanya sedikit petunjuknya, namun ada bukti tentang adanya pengaruh gnosis pada pemikiran sufi di masa

⁵⁴ Lihat C.A. Qadir, *op. cit.*, h. 95

permulaan, yang menunjukkan telah terjadinya hubungan dengan gnostisisme Nasrani. Sangat berguna untuk dikemukakan bahwa orang tua Ma'ruf al-Karkhi, yang mendefinisikan sufisme sebagai "pengenalan terhadap pernyataan Ilahi", sebenarnya merupakan kutipan dari pendapat orang-orang Saba, yaitu, misalnya Mandxans, yang bermukim di Babilonia, suatu daerah diantara Bashra dan Wasit.

Keempat, pengaruh Budhisme. Sebelum umat Islam berhasil sampai di India pada abad 11 M, ajaran Budhisme amat berpengaruh hingga kawasan Persia Timur dan Transoxania. Kita pernah mendengar betapa kuatnya pengaruh kuil Budha di Balkh, sebuah metropolitan dari Bactria kuno, yaitu sebuah kota yang dikenal berpenghuni sufi cukup banyak. Ibrahim Ibn Adam, misalnya, yang muncul dalam legenda muslim sebagai putra mahkota dari Balkh, yang kemudian mencampakkan mahkotanya dan hidup sebagai darwish, ini jelas sebuah kisah yang mirip dengan kehidupan Budha.

Demikian pula dapat dinyatakan bahwa metode-metode seperti budaya diri yang etis, meditasi asketis dan abstraksi intelektual, merupakan pinjaman dari Budhisme⁵⁵.

Demikianlah beberapa faham atau sumber yang mempengaruhi timbul dan munculnya sufisme di kalangan umat Islam. Apakah teori ini benar atau tidak, hal ini susah untuk dibuktikan. Tetapi bagaimanapun, dengan atau tanpa pengaruh-pengaruh dari luar, mistisisme bisa timbul dalam Islam.

Di dalam al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang mengatakan bahwa manusia dekat sekali dengan Tuhan, di antaranya:

"Jika hambaku bertanya kepadamu tentang diri-Ku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdo'a jika ia berdo'a kepada-Ku" (al-Baqarah, 186).

⁵⁵ Reynold A. Nicholson, *op. cit.*, h. 10-17

Tuhan disini mengatakan bahwa Ia dekat pada manusia dan mengabdikan permintaan yang meminta. Oleh kaum sufi do'a di sini diartikan berseru, yaitu: Tuhan mengabdikan seruan orang yang ingin dekat padanya. Ayat lain yang mengandung arti bahwa Tuhan dekat dan ada di dalam, bukan di luar diri manusia, adalah :

"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (Qaf, 16)

Dekatnya hubungan manusia dengan Tuhan tersebut, tidak hanya dijelaskan dalam al-Qur'an, tapi juga bisa ditemukan dalam beberapa Hadith, sebagai berikut :

"Orang yang mengetahui dirinya, itulah orang yang mengetahui Tuhan"

"Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk dan melalui Aku merekapun kenal kepada-Ku"⁵⁶⁾

Jadi terlepas dari kemungkinan ada atau tidak adanya pengaruh dari luar, ayat-ayat serta hadith-hadith seperti di atas, dapat membawa kepada timbulnya aliran sufi dalam Islam: kalau yang dimaksud dengan sufisme ialah ajaran-ajaran tentang berada sedekat mungkin dengan Tuhan.

Diantara sekian banyak kaum sufi dalam Islam, dimana pikiran dan ajaran mereka banyak memperoleh pengikut dan sekaligus banyak dikritik, adalah al-Gazali, Ibn 'Arabi dan al-Jili.

Al-Gazali, misalnya, dalam autobiografinya, *al-Munqidz min al-Dhalal*, ia menguraikan perjalanan intelektual dan ruhaninya dan menyatakan bahwa ia telah menemukan kedamaian hanya setelah mengikuti "jalan para sufi". Baginya, ilmu-ilmu yang bersifat inderawi dan dharuri, pada mulanya merupakan bagian integral

⁵⁶⁾ Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 60-61

dalam hidupnya, tapi kemudian ilmu-ilmu ini diragukan bahkan ditinggalkan, karena tidak membawa kepada kebenaran yang hakiki.

Al-Gazali, sebagaimana Descartes, berpendapat bahwa pengetahuan yang dijamin oleh panca indera tidak bebas dari ilusi dan halusinasi. Coba anda berpikir kata al-Gazali: "Di dalam tidur, anda percaya terhadap berbagai perkara (impian) lalu anda dapat membayangkan dan mengkhayalkan berbagai hal dan tanpa ragu-ragu percaya kepada apa saja yang anda lihat dalam tidur, kemudian anda bangun sehingga tahu bahwa khayalan dan keyakinan anda sama sekali tidak memiliki dasar dan kekuasaan, lantas dengan alasan apa anda merasa aman jika semua apa yang diyakini di dalam keadaan terjaga yang telah di proses oleh indra atau akal itu benar dengan hanya menyandarkan kepada keadaan anda"⁵⁷⁾.

Jika pengetahuan inderawi tidak bisa diandalkan, maka pengetahuan rasionalpun, kata al-Gazali, dapat diragukan. Sebagaimana pengetahuan inderawi dapat dikritik oleh akal dan kredibilitasnya diragukan, maka demikian pula pengetahuan rasional dapat dikritik oleh daya yang lebih tinggi dan diragukan kebenarannya. Lalu siapa yang tahu, apakah dunia ini hanya mimpi-mimpi saja dan dunia berikutnya juga realitas, dan oleh sebab itu, segala apa yang tampaknya pasti menurut panca indera atau akal, mungkin saja hanya tipuan atau khayalan belaka?⁵⁸⁾

Bagi al-Gazali, untuk sampai pada keputusan seperti ini, ia memerlukan waktu lebih dari sepuluh tahun dan selama itu ia mengembara kesana kemari untuk bertemu dengan para filosof, teolog dan sufi, dan dengan mereka itu, ia membahas masalah-masalah yang di hadapinya serta kesulitan-kesulitannya. Ia sampai kepada kesimpulannya bahwa untuk dapat naik ketinggian

⁵⁷⁾ Al-Gazali, *op. cit.*, h. 8

⁵⁸⁾ Lihat C.A. Qadir, *op. cit.*, h. 103

pengetahuan yang tidak dapat diragukan lagi -karena jalan melalui panca indera dan akal tidaklah memadai -maka jalan satu-satunya ialah melalui mistik.

Lebih kurang setengah abad setelah Al-Gazali wafat (1111 M), muncullah tokoh mistik lainya yang sumbangannya terhadap teori mistisisme besar sekali, yaitu Ibn 'Arabi (1165 M). Dalam karyanya *al-Futuhat al-Makiyyah*, ia mengurai teorinya mengenai wahdat al-wujud, yang oleh sebahagian orang menganggapnya sebagai perintis ajaran sufi tentang **"Tuhan merupakan segala-galanya"**, dan sebagian lainnya, menganggapnya sebagai ajaran yang sesat.

Menurut Ibn 'Arabi, Allah itu kekal abadi, tidak berhingga, mutlak dan penyebab pertama dari segala hal. Allah adalah segala-galanya dan segala-galanya adalah Allah, karena Allah-lah yang mewujudkan dirinya dalam segala hal. Hakekat Allah tidak diketahui dan diberi sifat, akan tetapi sejauh Allah menyingkap dirinya melalui keanekaragaman di dunia, Ia dapat diketahui dan sifatnya dapat ditemukan⁵⁹⁾.

Wujud yang hakiki itu, kata Ibn 'Arabi, hanyalah wujud Allah. Adapun wujud makhluk, semata-mata merupakan bayang-bayang dan rupa yang terdapat dalam kaca dari wujud yang berkaca⁶⁰⁾. Alam ini merupakan cermin bagi Allah. Karena itu, jika Ia ingin melihat dirinya, maka ia melihat kepada alam. Pada benda-benda yang ada dalam alam, karena dalam tiap-tiap benda itu terdapat sifat ketuhanan, maka Tuhan melihat dirinya. Dari sini, timbullah faham kesatuan. Yang ada dalam alam ini kelihatan banyak, tetapi sebenarnya hal itu hanya satu. Tak ubahnya hal ini sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia melihat

⁵⁹⁾ Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, I, (Kairo: Dar al-Kutub al 'Arabiyyah, t th.), h.1994

⁶⁰⁾ *Ibid.*, h. 116

dirinya; dalam cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi dirinya sebenarnya satu⁶¹⁾.

Makhluk yang merupakan cermin dari Allah itu sangat banyak dan beragam, bisa berupa makrokosmos atau mikrokosmos, namun dari sekian banyak makhluk Allah; yang paling mulia adalah manusia⁶²⁾. Dan manusia yang dimaksud Ibn 'Arabi disini sebagai manusia yang paling sempurna (al-Insan al-Kamil), adalah Nabi Muhammad, sebagai penghulu (the head) para Nabi.

Konsep tentang Insan Kamil ini, kemudian dikembangkan oleh pengikut Ibn 'Arabi, yaitu al-Jili (1365 M). Sebagaimana Ibn'Arabi, ajaran al-Jili tentang Insan Kamil bersumber dari doktrin tentang Nur Muhammad. Menurut al-Jili, Nur Muhammad yang pada hakekatnya adalah logos atau Ruh Agung, juga merupakan bentuk asli kosmos⁶³⁾.

Dalam karyanya al-Insan al-Kamil, ia mengatakan sebagai berikut :

"Ketahuilah, semoga Allah memelihara anda, bahwa sesungguhnya Insan Kamil adalah Qutb yang mana tempat berputar semua langit, yang wujudnya ada dari awal hingga akhir. Dia unik selama wujud atau eksistensinya berlanjut. Kemudian ia muncul dalam beragam bentuk dan menampakkan dirinya melalui berbagai rupa, sehingga ia memperoleh banyak nama,... maka namanya yang asli adalah Muhammad, namun untuk kehormatannya adalah Abu Qasim disifatkan dengan 'Abdullah dan gelarnya adalah Syamsuddin. Ketahuilah, bahwa Insan Kamil dalam dirinya memiliki banyak persesuaian dengan semua realitas yang ada. Ia bersesuaian dengan realitas superior karena sifat halusinya, dan realitas yang rendah kerana sifat kasarnya. .. Kursi Allah berpadanan dengan hatinya sebagaimana sabda Rasul: "Hati orang beriman adalah kursi Allah", alas tumpuan Allah selaras dengan ke "aku" an-nya, keadaan rohaninya sepadan dengan sidrah al-muntaha, pena Yang agung (al-kalam al-'a'la) berpadan dengan akal-nya, jiwanya berpadan dengan lauh al-mahfuzh"...⁶⁴⁾

⁶¹⁾ Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 93

⁶²⁾ Ibn 'Arabi, *op. cit.*, h. 194

⁶³⁾ Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: Toronto & London: New American Library, 1970), h. 347

⁶⁴⁾ Abd al-Karim Ibrahim al-Jili, *al-insan al-Kamil Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1956), h. 74-75

Bagi al-Jili, Insan Kamil adalah cermin Allah, karena Allah telah berjanji kepada dirinya untuk tidak merenungkan nama sifatnya selain pada Insan Kami.

Inilah yang dimaksud oleh firman Allah :

“Sesungguhnya kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memiliki amanat itu dan mereka khawatir mengkhianatinya dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia amat zalim dan bodoh” (al-Ahzab,72).

Maksud kata zalim dan bodoh dalam ayat ini, kata al-Jili adalah, bahwa manusia pada hakekatnya sebagai cermin Allah, namun ia berbuat dosa terhadap jiwanya sendiri dan jatuh dari derajat yang begitu tinggi, tidak tahu akan kemampuan dirinya sebagai tempat amanat Ilahi yang ia tidak sadari⁶⁵⁾.

Mengenai pemikiran al-Jili ini, bisa juga dikutip tulisan Wahid, yang mengatakan, “Manusia adalah citra Tuhan. Ia adalah cermin yang merefleksikan nama-nama dan sifat-sifatnya. Ia adalah mikrokosmos yang di dalamnya yang mutlak menjadi kesadaran tentang diri sendiri dalam keseluruhan bagian-bagiannya yang beraneka ragam. Bagaimana manusia mencapai kesempurnaan ini? Dengan latihan rohani dan pendakian mistik. Karena turunnya yang mutlak ke dalam manusia melalui berbagai tingkat. Pada tingkat pertama, manusia bermeditasi tentang nama-nama Tuhan. Pada tingkat kedua, ia melangkah masuk kedalam suasana hakikat mutlak dan menjadi manusia Tuhan atau Insan Kamil. Matanya menjadi mata tuhan, kata-katanya menjadi kata-kata Tuhan dan hidupnya menjadi hidup Tuhan⁶⁶⁾.

⁶⁵⁾ *Ibid.*, h. 77

⁶⁶⁾ Syed Abdul Wahid, *Iqbal His Art and Thought*, (Kasmiri Bazar, Lahore : Muhammad Ashraf, 1944), h. 103-104

Pandangan-pandangan al-Jili yang demikian, atau konsep-konsep sebelumnya, seperti al-Gazali dan Ibn ‘Arabi, oleh Iqbal, dikritik dan dianggap sebagai sesuatu yang dapat mereduksi struktur pemikiran Islam yang integralistik dan bahkan merupakan suatu penyelewengan terhadap doktrin-doktrin keislaman yang murni.

Skeptisisme al-Gazali, misalnya, setelah ia tak mendapat harapan untuk menguraikan dengan pikiran tentang mungkinnya pengetahuan dengan Tuhan, ia pindah ke dalam alam mistik dan disitulah ia menemui kepuasannya yang bebas terhadap agama. Dijalan ini, ia berhasil dalam memperkokoh hak agama untuk hidup tak tergantung pada ilmu pengetahuan dan metafisika. Tetapi wahyu dari Yang Maha Sempurna tak terbatas dalam pengalaman mistik, meyakinkan al-Gazali tentang terbatasnya serta ketidakmampuannya pikiran memberikan keputusan dan memaksanya menarik suatu garis pemisah antara pikiran dan intuisi. Al-Gazali tak berhasil meninjau, bahwa pikiran dan institusi itu berhubungan secara organik⁶⁷⁾

Adanya pendapat, bahwa pikiran itu terbatas dan karena itu, pikiran tak dapat menjangkau Yang Tak Terbatas, menurut Iqbal, adalah berdasarkan pandangan yang salah tentang gerak pikiran dalam pengetahuan. Bagi Iqbal, pikiran dalam gerakannya yang lebih dalam, akan sanggup mencapai sesuatu yang sempurna Tak Terbatas. Pikiran menurut sifatnya yang hakiki, tidaklah statis; ia dinamis dan mendambakan keterbatasan batinnya dalam waktu, seperti benih, yang sejak semula sudah mengandung kesatuan pohon yang organik sebagai suatu kenyataan yang ada. Pikiran itu adalah keseluruhan dalam pernyataan dirinya yang dinamis, yang oleh penglihatan sementara nampak sebagai serangkaian spesifikasi tertentu yang tak akan dapat dipahami tanpa suatu petunjuk timbal balik. Artinya, tidak terletak dalam

⁶⁷⁾ Muhammad Iqbal. *op. cit.*, h. 4

bukti dirinya, melainkan dalam keseluruhan yang lebih besar, yang merupakan aspek-aspek tertentu. Keseluruhan yang lebih besar itu, untuk memakai kata perlambangan dalam al-Qur'an, ialah semacam "*Lauh al-Mahfuz*" yang menyimpan semua kemungkinan-kemungkinan pengetahuan yang tidak menentu sebagai suatu kenyataan yang ada, menjelma dalam rangkaian waktu sebagai pengertian beberapa konsep yang masih terbatas yang tampaknya akan mencapai suatu kesatuan yang sudah memang ada di dalamnya⁶⁸⁾.

Iqbal setuju sepenuhnya pada al-Gazali mengenai tafsirannya terhadap qalbu. Ia juga menyadari bahwa qalbu adalah sejenis intuisi batin atau wawasan yang dengan kata-kata Rumi yang indah, hidup dari sinar matahari dan mengenalkan kita kepada masalah-masalah kenyataan di samping yang terungkap untuk cerapan inderawati. Bahkan menurut al-Qur'an, hal itu merupakan suatu yang melihat dan hasil laporannya, kalau boleh diartikan secara tepat, tak pernah salah. Tetapi kata Iqbal, kita tidak harus menganggapnya sebagai suatu kemampuan atau kecerdasan yang istimewa. Hal itu cuma suatu cara dalam berhubungan dengan kenyataan, yang dalam hal ini penginderaan, dalam arti fisiologi, ia tidak memainkan suatu peranan. Jadi, tanggapan pengalaman yang terbentang di hadapan kita, sama nyata dan konkritnya seperti pengalaman-pengalaman lainnya⁶⁹⁾.

Oleh karena itu, kata Iqbal, tidak ada alasan untuk mengirang-irang, bahwa pikiran dan intuisi itu pada dasarnya bertentangan antara satu sama lainnya. Keduanya tumbuh dari akar yang sama dan masing-masing saling melengkapi. Yang satu menangkap kebenaran itu sepotong-potong, yang lain menangkapnya secara keseluruhan. Yang satu memusatkan perhatiannya pada aspek kekekalan, yang lain pada kefanaan daripada kebenaran itu. Yang satu mendasarkan seluruh kebenaran itu pada kesenangan

⁶⁸⁾ *Ibid.*, h. 15

sementara, yang lain bertujuan melintasi keseluruhan itu dengan perlahan-lahan memasuki dan mendekati berbagai macam bahagian dari keseluruhan itu dengan maksud peninjauan semata. Keduanya butuh-membutuhkan untuk mengadakan peremajaan bersama. Keduanya mencari pandangan-pandangan kebenaran yang sama pula, dimana ia menjelma sesuai dengan tugasnya dalam hidup. Tegasnya seperti dikatakan oleh Berson dengan tepat, bahwa intuisi hanyalah semacam intelek yang lebih tinggi saja⁷⁰⁾.

Kritik Iqbal terhadap al-Gazali ini, tidak jauh berbeda dengan kritik terhadap Ibn 'Arabi dan al-Jili. Hanya saja, kalau pada al-Gazali, kritik Iqbal ditujukan pada aspek epistemologinya, bahwa intuisi itu bukanlah satu-satunya sumber ilmu pengetahuan, tetapi juga termasuk panca indera, maka pada Ibn 'Arabi dan al-Jili, Iqbal mengeritikanya dari aspek ontologinya.

Dalam sebuah artikel yang diterbitkan dalam *Vakil* berjudul "**Mysteries of Self and Sufism**", Iqbal melontarkan kritiknya kepada Ibn 'Arabi dan al-Jili, sebagai berikut :

"Saya tidak merasa malu untuk mengakui bahwa cukup lama saya menganut gagasan-gagasan secara khusus dianut oleh para sufi dan setelah saya merenungkannya, saya menemukan bahwa gagasan-gagasan tersebut, sama sekali tidak Islami. Misalnya, konsep Ibn 'Arabi tentang keabadian jiwa sempurna, atau panteisme, atau konsep enam tingkatan emanasi, atau keyakinan-keyakinan lain yang telah dinyatakan oleh 'Abd al-Karim al-Jili dalam kitabnya, *al-Insan al-Kamil*⁷¹⁾.

Salah satu contoh gagasan-gagasan para sufi yang dianut oleh Iqbal, terutama konsep Ibn 'Arabi, lalu kemudian ia kritik dan tinggalkan, karena dianggapnya bertentangan dengan ajaran Islam, adalah konsep tentang Tuhan atau panteisme.

Pada masa pertama kepercayaan Iqbal tentang Tuhan, berlangsung dari tahun 1901 hingga kira-kira tahun 1908. Iqbal

⁷⁰⁾ *Ibid.*, h. 2-3

⁷¹⁾ Lihat Manzhooor Ahmad, "*Metafisika Persia dan Iqbal*", dalam Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia*, diterjemahkan oleh Joebar Ayoeb, (Bandung : Mizan, 1990 h. 15)

menyakini Tuhan sebagai keindahan abadi, yang ada tanpa tergantung pada dan mendahului segala sesuatu dan karena itu menampakkan diri dalam semua itu. Itu menyatakan dirinya di langit dan di bumi, matahari dan bulan, pada kerlip bintang-bintang dan jatuhnya embun, di tanah dan di laut, di api dan nyalanya, di batu-batu dan pepohonan, pada burung-burung dan binatang buas, di wewangian dan nyanyian; tetapi dimanapun, Ia menunjukkan diri tidak lebih daripada yang nampak di mata Salimah.... Seperti halnya besi ditarik oleh magnet, demikian pula segala sesuatu ditarik Tuhan. Demikian Tuhan sebagai keindahan abadi adalah penyebab gerak terhadap segala sesuatu⁷²⁾.

Pada tahap kedua kepercayaan ini, yang bermula kira-kira tahun 1908-1920, Iqbal tidak lagi menggambarkan Tuhan ada dimana-mana atau menyatakan dirinya bukan dalam dunia yang terindera, melainkan dalam pribadi terbatas; dan karena itu usaha mendekatkan diri kepadanya hanya dimungkinkan lewat pribadi. Mendekati Tuhan haruslah konsisten dengan ketinggian martabat lewat pribadi. Mendekati Tuhan haruslah konsisten dengan ketinggian martabat pribadi. Manusia harus mencari dengan kekuatan dan kemauannya sendiri. Ia harus menangkap Dia dengan cara yang sama sebagaimana seseorang pemburu menangkap buruannya. Tetapi Tuhan juga menginginkan dirinya tertangkap. Ia juga mencari manusia, seperti halnya manusia mencari Dia. Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya, manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya -menyerap sebanyak mungkin sifat-sifatnya dan kemungkinan ini tidak terbatas. Dengan menyerap Tuhan ke dalam diri, tumbuhlah ego. Ketika ego tumbuh menjadi super ego, maka ia naik ke tingkat wakil Tuhan⁷³⁾.

⁷²⁾ Lihat M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976), h. 10-11

⁷³⁾ *Ibid.*, h. 12-17

Pada masa ketiga pencaharian Iqbal tentang Tuhan, berlangsung kira-kira tahun 1920 hingga 1938, tahun meninggalnya Iqbal. Jika masa kedua dapat dianggap sebagai masa pertumbuhan, maka masa ini dianggap sebagai masa kedewasaan. Di sini Iqbal memahami Tuhan sebagai hakikat bagi suatu keseluruhan dan hakikat sebagai suatu keseluruhan pada dasarnya bersifat spritual -dalam arti suatu individu dan suatu ego. Ia dianggap suatu prinsip kesatuan yang mengorganisasi, suatu paduan yang terikat satu sama lain yang berpangkal pada fitrah kehidupan organismenya untuk suatu tujuan konstruktif. Dia bukanlah ego melainkan Ego Mutlak. Dia bersifat mutlak, karena Dia meliputi segalanya dan tidak ada sesuatupun di luar Dia⁷⁴⁾.

Atas dasar pandangan yang kedua dan ketiga ini, Iqbal menolak konsep para sufi, seperti konsep *al-Hulul*, *al-Ittihad* dan *wahdat al-wujud*, yang menurutnya terlalu cenderung kepada konsep Neo-Platonisme dan tidak punya relevansi dengan filsafat al-Qur'an. Dalam sebuah suratnya kepada Muhammad Niyaz al-Din Khan, Iqbal menulis⁷⁵⁾.

"Neo-Platonisme ini, sebagaimana yang saya utarakan dalam artikel saya, merupakan suatu bentuk penyelewengan dari filsafat Plato; yang telah diubah menjadi suatu kredo oleh seseorang pengikutnya, Plotinus. Kepercayaan ini tersebar luas di kalangan Muslim lewat terjemahan orang-orang Kristen Harran dan secara berangsur-angsur menjadi suatu bagian dari agama Islam. Menurut saya, hal ini sama sekali tidak Islami dan tidak punya relevansi dengan filsafat al-Qur'an. Struktur mistisisme ini dibangun diatas kekurangan ajaran orang-orang Yunani".

Pandangan Iqbal lainnya, yang berbeda dengan *mainstream* mistisisme Islam, terutama pemikiran al-Jili, adalah konsep mengenai Insan Kamil. Menurut Iqbal, konsepsi al-Jili ini, dapat mengakui dan memandang Muhammad sebagai Insan Kamil, tapi-tanpa embel-embel mistik. Baginya Insan Kamil tidak lain

⁷⁴⁾ *Ibid.*, 17-18

⁷⁵⁾ Lihat Manzhoor Ahmad, *op. cit.*, h. 14

adalah sang Mukmin yang dalam dirinya terdapat kekuatan, wawasan, perbuatan dan kebijaksanaan. Sifat-sifat luhur ini dalam wujudnya yang tertinggi tergambar dalam akhlak *Nabawi*. Sang Mukmin menjadi tuan nasib-nya sendiri dan secara bertahap mencapai kesempurnaan⁷⁶⁾.

Bagi Iqbal, proses untuk “menjadi” Insan Kamil bukanlah berarti, bahwa manusia harus terserap dan masuk ke dalam suasana hakikat Mutlak, seperti yang dipahami al-Jili, melainkan dengan berusaha mengikuti secara teliti kehidupan Nabawi, dengan mengikuti jejak-jejak kehidupan *Nabawi* ini, maka manusia akan menjadi khalifah di bumi.

Nabi kata Iqbal, adalah khalifah Tuhan di bumi. Dia adalah khudi yang paling lengkap, dalam tujuan kemanusiaan, puncak kehidupan, baik rohani maupun jasmani; pada dirinya kepincangan kehidupan mental kita mencapai keselarasan. Kemampuan yang tertinggi menyatu dalam dirinya dengan pengetahuan yang tertinggi. Dalam hidupnya, pikiran dan perbuatan, naluri dan nalar menyatu. Dalam hidupnya, pikiran dan perbuatan, naluri dan nalar menyatu. Ia adalah buah terakhir dari pohon kemanusiaan dan semua usaha dari evaluasi yang menyakitkan dibenarkan, karena ia pada akhirnya mestilah menjelma. Dialah penguasa manusia sejati; kerajaannya adalah kerajaan Tuhan di muka bumi⁷⁷⁾.

Dengan demikian, manusia sempurna yang dimaksud oleh Iqbal, adalah Sang Mukmin yang merupakan makhluk moralis, yang dianugerahi kemampuan rohani dan agamis, yang untuk menumbuhkan kekuatan dalam dirinya, ia senantiasa meresapi dan menghayati akhlak Nabi Muhammad.

⁷⁶⁾ Lihat Feroze Hassan, *The Political Philosophy of Iqbal*, (Lahore: Publishers United Ltd., 1970), h. 168

⁷⁷⁾ Lihat Syed Abdul Wahid, *op. cit.*, h. 62

D. Hukum Islam

Dari empat disiplin Ilmu Keislaman tradisional -dimana tiga diantaranya telah disebutkan sebelumnya, yaitu Ilmu Kalam, Filsafat Islam dan Tasawuf- maka Fiqh⁷⁸⁾, atau Hukum Islam, adalah yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang Muslim akan agama mereka dan paling banyak membentuk bagian terpenting dari cara berpikir mereka. Itulah sebabnya para orientalis menilai bahwa “**adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam**”⁷⁹⁾

Dalam perjalanan sejarahnya yang awal, hukum Islam merupakan suatu kekuatan yang sangat dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab hukum yang memiliki corak tersendiri, sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik dimana mazhab hukum itu tumbuh dan berkembang. Tapi kemudian, setelah beberapa abad lamanya, tepatnya sekitar pertengahan abad ke-3 dan permulaan abad ke-4 H, masa yang mulanya penuh dinamika dan kreativitas itu⁸⁰⁾, berubah dan menjelma ke dalam bentuk mazhab-mazhab atas inisiatif beberapa ahli hukum terkenal⁸¹⁾.

⁷⁸⁾ Secara harfiah, *fiqh* bisa diartikan sebagai paham atau mengerti (to understand, comprehend). Lihat Hanswerts, dalam J. Milton Cawan (Ed.), *A Dictionary of Modern written Arabic*, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1971), h. 723. Al-Jurjani dalam *al-Ta'rifat* mengartikan *fiqh* secara bahasa sebagai gambaran dari pemahaman mengenai maksud-maksud perkataan mutakallim (pembicara). Lihat al-Jurjani, *op. cit.*, h. 168. Dalam pengertian terminologi, *fiqh* merupakan ilmu yang membahas hukum-hukum syar'i praktis yang diperoleh dari dalil-dalil terperinci. Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), h. 11. Hukum Syar'i ini, menurut pengertian ulama ushul, adalah format hukum (khitab al-Syar'i) yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan atau ketetapan. Lihat *Ibid.*, h. 100

⁷⁹⁾ Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1971)

⁸⁰⁾ Masa yang penuh dinamika dan kreatif ini, dapat juga disebut sebagai masa keemasan bagi hukum Islam, yang diperkirakan bermula pada awal abad ke-2 H. Pada masa ini, hukum Islam tumbuh/berkembang dan menjadi matang serta membuahakan perbendaharaan hukum. Pada periode ini, muncul pemuka-pemuka dengan bakat dan persediaan mereka. *Millieu* dimana mereka hidup ikut membantu mereka dalam mengembangkan tokoh besar, semisal Abu Hanifah (80-150H), Imam Malik (93-173H), Imam Syafi'i (150-204 H), Imam Ahmad (1640241 H) dan masih banyak lagi yang lainnya. Lihat 'Abd al-Wahhab Khalillah, *Khulashah tarikh al-Tasyri' al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1976), h. 58-60.

⁸¹⁾ Perubahan ini terjadi, karena para fuqaha terkenal memproklamkan penutupan pintu ijtihad dan mengharuskan para hakim untuk bermazhab dengan salah satu mazhab yang telah ada. Untuk lebih jelasnya lihat T.M. Hasbi Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 81-?.

Pada masa ini, hak untuk berijtihad mulai ditutup dan pada gilirannya dinyatakan tertutup. Para fuqaha memandang bahwa seluruh permasalahan yang esensial telah dibahas tuntas. Semacam konsensus secara gradual memapankan dirinya yang kurang lebih bermakna bahwa ia memiliki kualifikasi untuk melaksanakan ijtihad mutlak dan bahwa seluruh aktivitas di masa mendatang, harus dibatasi pada penjelasan, aplikasi dan penafsiran doktrin yang telah dirumuskan. Penutupan pintu ijtihad ini -sebagaimana biasa disebut- secara logis mengarah kepada kebutuhan terhadap taqlid, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi la kaifa* terhadap doktrin mazhab-mazhab dan otoritas-otoritas yang telah mapan.

Fazlur Rahman, dalam karyanya *Islamic Methodology in History*, menjelaskan fenomena di atas, bahwa meskipun tidak seorangpun yang benar-benar mengetahui kapan "pintu ijtihad" tersebut ditutup dan siapa sesungguhnya yang telah menutupnya, namun taqlid atau menerima otoritas secara mentah-mentah, berkembang sedemikian subur, sehingga secara praktis ijtihad menjadi tidak ada. Mula-mula taqlid ini disarankan kepada orang-orang awam, walaupun akhirnya diakui bahwa orang-orang awam pun cukup memiliki kesanggupan untuk menilai dan memilih di antara pandangan-pandangan yang berbeda. Tetapi dikemudian hari, taqlid ini meliputi semua anggota ummat Islam. Suara-suara yang menentang taqlid timbul, terutama sekali setelah Ibn Taimiyyah tampil ke depan. Dan sejak itu generasi-generasi Muslim terdahululah yang disalahkan telah menutup pintu ijtihad dan mengambil sikap taqlid. Penekanan bahwa ijtihad adalah penting semakin bertambah sejak gerakan-gerakan reformasi Islam pada abad ke-18. Modernis Muslim lebih menyerukan ijtihad dengan urgensi yang lebih besar sejak pembenturan antara masyarakat Muslim dengan kekuatan-kekuatan baru di dalam semua bentuknya⁸²⁾.

⁸²⁾ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* diterjemahkan oleh, Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, 1965), h. 262

Iqbal, misalnya, dengan melihat kondisi objektif masyarakat Islam yang kurang lebih 500 tahun lamanya terhenti dan mengakibatkan stagnasi pemikiran di dunia Islam, maka sebagaimana Ibn Taimiyyah dan beberapa reformer lainnya, ia berkesimpulan bahwa masyarakat Islam harus memiliki prinsip-prinsip yang abadi untuk mengatur kehidupan secara kolektif. Prinsip-prinsip abadi ini -yang menurut al-Qur'an merupakan salah satu tanda-tanda Yang Maha Besar dari Tuhan- disebut oleh Iqbal, sebagai "**Prinsip Gerak dalam Struktur Islam**" atau ijtihad⁸³⁾

Dengan prinsip ini, idealisasi capaian-capaian masa lampau dan absolutisme pemikiran mazhab yang mengakibatkan terhentinya gerakan ijtihad, ditentang oleh Iqbal. Ia menolak syarat-syarat atau kualifikasi-kualifikasi ijtihad yang ditentukan oleh kaum Sunni, sebab menurutnya, kemungkinan teoritis dari tingkatan ijtihad ini (ijtihad mutlak) telah diterima oleh kaum Sunni, tetapi dalam prakteknya selalu dipungkiri sejak berdirinya mazhab-mazhab, karena ide ijtihad mutlak ini dipagari dengan syarat-syarat yang hampir tak mungkin direalisasikan dalam diri seseorang⁸⁴⁾. Karena itu, menurut Iqbal, penutupan pintu ijtihad itu, hanyalah fiksi semata yang sebagiannya disebabkan oleh kristalisasi pemikiran dalam hukum Islam dan sebagian lainnya oleh kemalasan intelektual yang -terutama dalam periode kebangkrutan spiritual- telah mengubah pemikir-pemikir besar menjadi berhala-berhala⁸⁵⁾.

Untuk memperbaiki kondisi yang demikian parah ini, kata Iqbal, ialah dengan membentuk individu yang berkepribadian.

⁸³⁾ Muhammad Iqbal, op. cit., h. 148. Secara harfiah, ijtihad menurut Iqbal, berarti berusaha sungguh-sungguh. Dalam istilah hukum Islam, kata ini berarti berusaha dengan maksud membentuk suatu pertimbangan merdeka mengenai suatu persoalan hukum. Kata Iqbal, pemikiran seperti ini berasal dari sebuah ayat yang terkenal dalam al-Qur'an, "Dan kepada mereka yang berusaha Kami tunjukkan jalan Kami". Bisa juga dilihat melalui hadis, mengenai kasus Mu'az bin Jabal, ketika ditanya oleh Nabi, bagaimana ia harus mengambil keputusan dalam persoalan yang dihadapinya. Untuk lebih jelasnya Lihat *Ibid.*

⁸⁴⁾ *Ibid.*, h. 149

⁸⁵⁾ *Ibid.*, h. 178

Individu-individu demikian itu sudah dapat menyatakan arti hidup yang sesungguhnya. Mereka membukakan cara-cara baru yang dengan penerangannya itu, kita mulai melihat bahwa lingkungan kita itu, bukanlah sesuatu yang suci tak dapat diganggu gugat, melainkan masih perlu diperbaiki. Tendensi ke arah organisasi secara berlebih-lebihan dengan pemujaan masa lampau yang palsu seperti terlihat pada ahli-ahli hukum Islam pada abad ke-13 M dan sesudahnya, adalah bertentangan dengan jiwa Islam dan akibatnya, timbullah reaksi yang luar biasa dari individu-individu yang berkepribadian, seperti Ibn Taimiyyah⁸⁶⁾, yang berontak terhadap keputusan mazhab-mazhab dan menyerukan kembali kepada sumber utama. Ibn Hazm -pendiri aliran Zahiri dalam hukum Islam yang menolak dasar ajaran mazhab Hanafi tentang pertimbangan akal dengan qiyas dan ijma' menurut ajaran ahli-ahli hukum terdahulu. Ia berpendapat, bahwa perpaduan itu adalah pangkal segala takhayul. Demikian seorang pembaharu sejati, Muhammad Ibn 'Abdul Wahhab⁸⁷⁾.

Contoh lain yang diberikan Iqbal, yang berkaitan dengan perlunya semangat ijtihad di dunia Islam, adalah kasus Turki. Meskipun dalam beberapa hal, Iqbal tidak sependapat dengan mekanisme-mekanisme ijtihad yang terjadi di Turki, tetapi ia sangat terkesan, karena Turki telah dapat menangkap "denyut jantung" semangat ijtihad 'Umar. Iqbal berkata :

⁸⁶⁾ Salah satu contoh pemberontakan Ibn Taimiyyah terhadap keputusan para mazhab, adalah di sekitar persoalan sujud *tilawah*. Menurut kebanyakan ahli fiqh, mengerjakan sujud *tilawah* sunnah hukumnya; tetapi Abu Hanifah konon menyatakan sebagai perbuatan ibadah yang wajib meskipun bukan fardu. Dan menurut para ulama Hanafiah, berdosalah hukumnya orang tidak melakukan sujud *tilawah* pada saat ia membaca ayat sajdah. Berbeda dengan pendapat jumhur ulama, Ibn Taimiyyah membedakan antara sujud *tilawah* dengan shalat, bahkan dengan tegas ia menyatakan bahwa sujud *tilawah* itu bukan shalat. Lihat Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fikih Islam*, (Jakarta: INSIS, 1991), h. 108

⁸⁷⁾ Muhammad Ibn 'Abdul Wahhab, dikenal pencetus purifikasi Islam. Dalam sebuah makalah kecil berjudul Kitab al-Tauhid, ia menyerang kepercayaan-kepercayaan masyarakat terhadap kekuasaan-kekuasaan para ahli dan orang-orang saleh dan praktek-praktek yang bersangkutan dengan kepercayaan tersebut - pemujaan makam-makam wali, mempercayakan diri pada syafa'at nabi dan para wali, pendeknya seluruh isi agama populer. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (New York : The Chicago University Press, 1979), h. 286

"Yang jelas ialah, bahwa diantara bangsa-bangsa Muslim dewasa ini, hanya Turki lah sendiri yang sudah terbangun dari ketiduran dogmatismenya dan sudah mencapai kesadaran dirinya. Hanya Turki lah yang telah mencapai hak kemerdekaan berpikirkannya; hanya Turki sendiri yang telah menempuh suatu masa peralihan dari alam cita ke alam nyata yang menyebabkan adanya perjuangan pikiran dan moral yang hebat. Baginya pengaruh kesukaran-kesukaran hidup yang begitu luas dan terus berjalan, pasti akan mendatangkan situasi baru yang membawa pandangan baru pula, dan sangat memerlukan adanya penafsiran-penafsiran baru tentang dasar-dasar, yang hanya merupakan suatu kegemaran akademis bagi suatu bangsa yang tak pernah mengalami kenikmatan pengaruh spiritual. Saya rasa, ahli pikir Inggeris-lah, Hobbes, yang telah membuat peninjauan yang begitu tajam, bahwa untuk terus menerus berpikiran dan berperasaan, itu berrti tidak memiliki pikiran dan perasaan sama sekali. Yang demikian inilah yang sekarang menjadi nasib negeri-negeri Islam. Mereka secara tak sadar masih tetap tertekun dengan penilaian-penilaian lama, padahal Turki sedang bergerak menciptakan penilaian-penilaian baru. Ia banyak mengalami peristiwa-peristiwa besar yang telah menjelmakan kepribadiannya yang lebih dalam. Dalam dirinya, hidup mulai bergerak, berubah dan berkembang, membuka jalan bagi hasrat-hasrat baru, memasuki kesukaran-kesukaran baru serta membawa penafsiran-penafsiran baru pula. Persoalan yang dihadapinya, kelak mungkin akan dihadapi oleh negeri-negeri Islam lainnya, ialah apakah hukum Islam itu dapat berkembang -suatu persoalan yang menghendaki usaha kegiatan pikiran yang besar dan pasti akan dijawab dengan ya, asal dunia Islam mau memasuki dengan jiwa 'Umar- orang pertama dalam Islam yang berpikiran bebas dan kritis, yang pada masa akhir hidup Nabi dengan keberanian moral ia mengucapkan kata-kata cemerlang : "Kitab Allah sudah cukup bagi kita"⁸⁸⁾.

Dari uraian ini, nampaknya Iqbal ingin menjelaskan bahwa sudah saatnya dunia Islam -seperti halnya Turki bangun dari tidur panjang dogmatismenya, menghidupkan kemerdekaan berpikir dan meninggalkan penilaian-penilaian lama serta mencari kemungkinan-kemungkinan penafsiran baru bagi perkembangan hukum Islam. Terutama pemecahan persoalan mengenai, apakah hukum Islam itu bisa mengalami evolusi, yang oleh Iqbal dengan tegas dikatakannya bisa.

⁸⁸⁾ *Ibid.*, h. 162

Bagi Iqbal, meskipun masih banyak terdapat ahli-ahli hukum Islam yang konservatif, namun ia yakin, bahwa dengan adanya penyelidikan yang lebih dalam tentang sumber hukum Islam yang begitu luas, maka pasti akan dapat menghilangkan pandangan ritikus modern yang begitu picik mengatakan bahwa hukum Islam itu beku dan tak dapat berkembang. Sayangnya kata Iqbal, masyarakat Muslim yang konservatif dalam negeri ini belum ersedia mengatakan pertukaran pikiran yang kritis tentang fiqh, ang bila terlaksana mungkin kebanyakan orang yang merasak tidak senang hati dan menimbulkan pertentangan-pertentangan mazhab. Oleh karena itu kata Iqbal, *Pertama*, Dunia Islam emestinya telah sadar, bahwa sejak dulu kala sampai pada masabbbasiah, praktis tidak pernah ada suatu hukum Islam secara bertulis di samping al-Qur'an. *Kedua*, suatu penyelidikan seksam tentang berbagai macam aliran hukum di bawah sorotan sejarah, osial dan politik dewasa ini, dapatlah menunjukkan bahwa secara erangsur-angsur ahli-ahli hukum kita dahulu kala telah bekerja ntuk mensejajarkan hukum dengan kebutuhan-kebutuhan eradaban yang terus tumbuh dan telah dapat menempuh dari ikap deduktif ke sikap yang induktif dan usaha-usaha mereka rembuat interpretasi. Dan yang terakhir (*Ketiga*), bila kita rempelajari keempat sumber hukum Islam yang sudah diterima an alasan-alasan yang dikemukakan, maka hilanglah mazhab-mazhab kita yang sudah diakui, yang juga kaku itu, dan jelaslah da kemungkinan ke arah evolusi lebih lanjut⁸⁹⁾.

Demikianlah kritik dan upaya-upaya Iqbal di dalam rembenahi stagnasi perkembangan hukum Islam, yang ebagaimana kritik-kritik sebelumnya tentang teologi, filsafat an tasawuf, sesungguhnya menginginkan bahwa Islam itu ukanlah agama yang pasif dan bersifat metafisik, melainkan gama yang dinamis, kontekstual dan riil.

Ibid., h. 164-165

BAB VI

PENUTUP

Setelah melakukan penelitian tentang kehidupan, pemikiran dan kritik Iqbal terhadap beberapa pemikiran Islam klasik, maka dapatlah ditarik suatu kesimpulan, sebagai berikut :

1. Iqbal adalah seorang filosof dan penyair Muslim yang mementingkan perbuatan atau tindakan. Sebagai seorang filosof yang membela perlunya orang melakukan tindakan, ia tidak menyetujui pendapat, bahwa tugas seorang filosof tidak lain hanyalah **“untuk memahami dunia”**. Baginya, dunia bukanlah sesuatu yang hanya harus dilihat atau dikenal melalui konsep-konsep, tetapi sesuatu yang harus dibentuk dan dibentuk lagi melalui tindakan yang tak pernah berhenti. Pengetahuannya yang mendalam mengenai Islam dan dibarengi dengan penguasaannya yang tinggi terhadap sistem pemikiran filsafat Barat, menjadikan dia sebagai seorang Muslim yang sangat kritis terhadap perkembangan dunia Islam.
2. Pada masa awal kehidupannya, kondisi sosial-politik dan keagamaan ummat Islam, berada pada titik kehancuran. Islam yang dipahaminya sebagai agama yang sangat dinamis dan progresif telah kehilangan dinamika dan kreativitasnya. Ummat Islam yang dahulu menjadi sumber inspirasi pengetahuan dan pencipta-pencipta peradaban, menjadi lumpuh, tak berdaya

dan kehilangan daya tariknya. Agama yang mereka anut tidak lagi Islam yang murni, melainkan Islam yang telah bercampur dengan faham dan praktek tarekat maupun sufistik. Kebebasan berpikir dan berkehendak menjadi tabu atau haram, karena adanya claim atau otoritas tertentu yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Sikap dan pemahaman ortodoksi yang bersifat skolastik serta pengulangan kata-kata yang melebihi dari cukup dan tidak luwes, mewarnai kehidupan mereka. Akibatnya, pemikiran Islam terkesan kaku, normatif dan monolitik.

3. Semua kondisi ini, menyadarkan dirinya untuk membangun suatu konsep atau gagasan, guna merespon, mengantisipasi dan sekaligus memobilisir semangat ummat Islam yang telah hilang dan ditinggalkan selama berabad-abad lamanya. Mula-mula ia membangun konsep ego, kedirian atau personalitas, yang merupakan pusat dan landasan keseluruhan organisasi kehidupan manusia atau sebagai ego yang menyadari akan eksistensi dirinya, lalu dengan kesadaran personalitas ini, ia menerapkan konsep kebebasan, sebagai manifestasi diri dan rasa tanggung jawab manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi. Dan akhirnya, kedua konsep ini menurutnya tidak akan memiliki makna apa-apa, bila tidak dibarengi dengan perbuatan atau tindakan.
4. Oleh karena itu, implementasi konsep tersebut, ia wujudkan dalam bentuk kritiknya terhadap sistem pemikiran dalam Islam, terutama khazanah pemikiran Islam klasik. Ia mengeritik para teolog, filosof dan sufi Islam, karena kecenderungan berpikir Hellenistik mereka yang bersifat metafisik dan spekulatif. Padahal al-Qur'an pada dasarnya anti klasik dan sangat menjunjung tinggi hal-hal yang bersifat empirik. Ia juga mengeritik kalangan Sunni yang telah memagari ijtihad mutlak dan syarat-syarat yang hampir tak mungkin direalisasikan dalam diri seseorang, dan menegaskan ketidaksetujuannya dengan doktrin tertutupnya pintu ijtihad.

5. Berdasarkan pengamatannya yang tajam terhadap keempat disiplin ilmu keislaman klasik ini, ia berkesimpulan, bahwa ada tiga hal yang menyebabkan kemunduran ummat Islam. Pertama, karena sikap dan budaya mistisisme asketik yang mematikan dinamika dan semangat induktif dikalangan ummat Islam, dan ketiga, karena adanya idealisasi capaian-capaian masa lampau dan pemberhalaan pemikir-pemikir besar. Karena itu, kemajuan ummat Islam hanya bisa bangkit atau diperoleh kembali, jika ummat Islam menyadari akan pentingnya kehidupan duniawi yang dinamis dan progresif, digantikannya sistem berpikir atau epistemologi yang bercorak rasionalisme menjadi epistemologi yang bercorak empirisme, dan menemukan kembali dasar-dasar kemerdekaan yang universal dengan prinsip ijtihad atau prinsip gerak dalam struktur Islam.
6. Akhirnya, untuk mengantisipasi dan sekaligus merealisasikan semangat berpikir Iqbal tersebut, maka berdasarkan sistem dan metode berpikir filosofisnya, terbentuklah suatu faham kebebasan dalam Islam, yang disebut dengan liberalisme Islam, yaitu suatu paham kebebasan yang berkeinginan mengkontekstualisasikan dan membumikan ajaran-ajaran agama secara riil dalam kehidupan modern, berdasarkan nilai-nilai al-Qur'an.

Berikut ini dikemukakan beberapa saran-saran, sebagai berikut :

1. Islam, sebagai agama yang menjunjung tinggi nilai kemerdekaan berpikir dan berkehendak, serta menjadikan akal sebagai anugerah dan supremasi tertinggi bagi manusia, hendaknya tidak dijadikan hanya berupa konsep atau semangat yang bersifat apolegetis, tetapi yang terpenting dan terutama, adalah mengaplikasikannya dalam setiap aktivitas kehidupan sehari-hari.

2. Keruntuhan umat Islam pada abad-abad sebelumnya dan keteringgalannya pada abad sekarang, adalah suatu fenomena sejarah yang harus dipikirkan dan dijadikan pelajaran yang besar dalam membangun kembali Islam ke depan. Untuk itu, semangat kritik-diskursif dikalangan umat Islam, dan kajian-kajian bersifat multi dimensional, haruslah senantiasa dibumikan dan diinternalisasikan dalam perilaku bersifat dan berpikir umat.
3. Dalam meneliti dan mengkaji Islam ke depan, al-Qur'an dan Hadist yang merupakan pedoman dan tuntunan utama bagi umat Islam, seyogyanya tetap dijadikan sebagai sumber rujukan atau referensi utama dan terutama.

BIBLIOGRAFI

- Abduh, Muhammad, *Risalah al-Tauhid*, (Cairo : Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'Ali Sibh wa Auladah, 1960)
- Abdullah, M. Amin, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (Ed.), *Filsafat Islam : Kajian Ontologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: LESFI, 1992)
- Abraham, "Liberalism Yahudi", dalam James Hastings, (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles Seribner's Sons, Vol. 7, t. th)
- Agustina, Nurul dan Ihsan Ali Fauzi, (Ed.), *Sisi Manusiawi Iqbal*, Bandung: Mizan, 1992)
- Ahmad, Aziz, "Source of Iqbal's Perfect Man", dalam M. Saeed Sheikh, (Ed.), *Studies in Iqbal's Thought and art*, (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1972)
- , *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1954*, (Oxford: University Press, 1967)
- , *Islamic Survey 7: An Intellectual History of Islam in India*, (Endinburg : Endinburg University Press, 1969).
- Ahmad, Manzhoor, "Metafisika Persia dan Iqbal", dalam Iqbal, *Metafisika Persia Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, terjemahan Joebvaar Ayoeb, (Bandung : Mizan, 1990)
- Ahwani, Ahmad Fuad, al, "*al-Falsafah al-Islamiyyah*", (Cairo: Maktabah al Mishriyah, 1989)
- Albiruni, A.H., *Makers of Pakistan and Modern in India and Pakistan*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1950)
- Ali, Amir, *The Spirit of Islam*, (New Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi, 1978)
- Ali, H.A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, 1993)

- Alston, William P, "Teleological Argument for Existence of God" dalam, Paul Edwards, (Ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*, (New York: MacMillan Publishing co., Inc. and the Free Press, Vol. 7 - 8, (index), 1976)
- Amin, Ahmad, *Zuhr al-Islam*, (Cairo: al-Nahdah, 1965)
- , Ahmad, *Zu'ama al-Ishlah fi al-'Ashri al-Hadith*, (Mesir: Maktabah al-Nahdat al-Misriyyah, 1979)
- Amin, Muhammad, *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fiqh Islam*, (Jakarta: INIS, 1991)
- 'Arabi, Ibn, *al-Futuh al-Makiyyah, I*, (Cairo: Dar al-Qutb al-Arabiyyah, t. th)
- Arnold, Mathew, *Culture and Anarchy*, (London: Cambridge University Press, t. th.)
- Aziz, Ahmad, *Islamic Survey 7: An Intellectual History of Islam in India*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1969)
- Azzam, Abdul Wahhab, *Muhammad Iqbal Siratuh wa Falsafatuh wa Syi'ruh*, (Cairo: Dar al-Qalam, t. th.)
- Bahi, Muhammd, al, *Al-Fikr al-Islami al-Hadith wa Shilatuh bi al-Isti'mar al-Garbi* (Cairo: Dar al-Qalam, 1960)
- Bertens, K., *Sejarah Filsafat Barat Abad XX*, (Jakarta: Gramedia, 1985)
- Bilgrami, H.H. *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, terjemahan Djohan Effendi, *Iqbal Sekilas tentang Hidup dan Pikirannya*, (Jakarta: Bulan Bintang 1982)
- Brockelmenn, Karl, "Gal II", (Leiden: E.j Brill, t. th.)
- Browne, E.G., *Literary History of Persia III*, (London: Cambridge, 1964)

- Bruinessen, Martin Van, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992)
- Burns, Edward Mcnall at. all, *World Civilization Their History and Their Culture*, (New York, London : W.W. Norton and Company, 1982)
- Craston, Maurice, "Liberalism" dalam, Paul Edwards, (Ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*, (New York: MacMillan Publishing Co., Inc. and the Free Press, Vo. 3-4, 1972)
- Daud Rahbar, Muhammad, "Glimpses of the Man", dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*, (New York & London: Columbia University Press, 1971)
- Delfgauw, Bernard, *Filsafat Abad 20*, terjemahan Soejono Soemargono", (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988)
- Effendi, Djohan, "Adam, Khudi dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal tentang Manusia", dalam *Insan Kamil Konsepsi Manusia menurut Islam*, penyunting M. Dawam Rahardjo, (Jakarta: Grafiya Press, 1987)
- Fakhry, Majid, "A History of Islamic Philosophy", (New York and London: Columbia University Press, 1970)
- Feiblemant, James K "Philosophia" dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1971)
- Ferm, Vergilius, "Teology", dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Pholosophy*, (Totowa, New Jersey: Littelfield, Adam & co., 1971)
- Fishler, Max "Stoic School", dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1971)
- Ghazali, al, *al-Munqidz min al-Dhalal*, (Beirut: al-Maktab al-Sa'baniyah, t. th.)

- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, (New York: Octagon, 1978)
- , and J.H. Kramers, (Ed), *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, Vol. 3, 1965)
- Graudy, Roger, *Janji-Janji Islam*, terjemahan H.M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982)
- Hakim, Khalifah Abdul, "Rumi, Nietzsche and Iqbal", dalam *Aminent Scholars* (Ed.), *Iqbal as A Thinker*, (Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1973)
- Hanswer, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Miton Cawan, (Ed.), (London: Goerge Allen and Unwin Ltd., 1971)
- Harold H. Titus, et. all., *Living Issues in Pholosophy*, (California, Wadsworth Publishing Company, 1979)
- Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1986)
- Hartoko, Dick, *Kamus Populer Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1986)
- Hassan, Parveen Feroze, *The Political Philosophy of Iqbal*, (Lahore: Publisher United Ltd., 1970)
- Helepote, *Philosophy of Syah Waliullah*, (Lahore: Sind University Publication, Part I, t. th.)
- Hepburn, Ronald W, "Cosmological Argument for Existence of God" dalam, Paul Edwards, (Ed.) *Encyclopaedia of Pholosophy*, (New York: MacMillan Publishing Co., Inc. and the Free Press, Vol. 1-2, (index), 1967)
- Hodgson, Marshal G. S., "*The Venture of Islam*", (Chicago: the Chicago University Press, Vlo. 3, 1974)
- Iqbal, Muhammad, *Pas Cich Bayad Kard*, diterjemahkan oleh B.A. Dar, *What Should then be Done O' People of the East*, (Lahore, Pakistan : Iqbal Academy, 1977)

- , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981)
- , *The Development of Metaphysic in Persia A Contribution to The History of Muslim Pholosophy*, (Lahore: Bāzm-i-Iqbal, 1964)
- , *Assrar-i-Khudi*, diterjemahkan oleh Bahrum Rangkuti, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)
- Jili, Abd al-Karim Ibrahim, al, *Al-Insan al-Kamil Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1956)
- Juwaini, al, *Kitab al-Irsyad*, (Mesir; Maktabah al-Khaniji, 1950)
- Katoon, Jamila, *The Place of God, Man and Universe in The Philosophic of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 197)
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Khulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islamiyyah*, (Cairo : Dar al-Qalam, 19978)
- , *'Alm Ushul al-Fiqh*, Kairo : Dar al-Qalam, 1978
- Khan, Asif Iqbal, *Some Aspects of Iqbal's Thought*, (Pakistan: Islamic Book service, 1977)
- Leaman, Oliver, *A Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, diterjemahkan M. Amin Abdullah, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Rajawali, 1989)
- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992)
- Maitre, Luce-Claude, *Introduction to The Thought of Iqbal*, translated by M.A.A. Dar, (Lahore: Barrister at-Law, t. th.)
- Malik, Hafeez and Linda P. Malik, "The Life of The Poet-Pholosopher", dalam Hafeez Malik, *Iqbal Poet-Pholosopher of Pakistan*, (New York and London : Columbia University Press, 1971)

- , "The Man of Thought and The Man of Action", dalam Iqbal *Poet-Philosopher of Pakistan*, Hafeez Malik, (Ed.), (New York and London: Columbia University Press, 1971)
- May, L.S., "Iqbal in His Philosophy", dalam M. Saeed Sheikh, (Ed.), *Studies in Iqbal thought and Art*, (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1972)
- Mudhofir, Ali, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat*, (Yogyakarta: Liberty, 1988)
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Sarasin, 1989)
- Munawar, Muhammad, *Iqbal and Qur'anic Wisdom*, (Lahore: Books Foundation, 1981)
- , *Dimension of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 1986)
- Musa, Jalaluddin Abdul Hamid, *Nasy'ah al-Asyariyyah wa ta-thawwuruh*, (Beirut: Dar-al-Kitab, 1975)
- Musthafa, Ali, al-Gurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah*, (Al-Azhar: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Sibh wa Auladah, 1949)
- Nasr, Sayyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, (New York: Toronto & London: New American Library, 1970)
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)
- , dan Azyumardi Azra (Penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985)
- , *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- , *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986)

- Nicholson, R.A., *Rumi Poet and Mystic*, (London, Sidney, Boston: Mandala Books Unwin Paper Backs, 1978)
- , *The Mystics of Islam*, (London & Boston: Rentledge and Kegan Paul, 1963)
- Nuruddin, Abu Sayed, "Attitude Toward Sufisme", dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*, (New York and London: Columbia University Press, 1971)
- Park, Joe, *Selected Reading in The Philosophy of Education*, (New York: The MacMillan Company, 1960)
- Parrinder, Geoffery, *A Dictionary of Non-Christian Religions*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1974)
- Poerwantana, dkk., *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: CV. Rosda, 1988)
- Qadir, C.A. *Phylosophy and Science in The Islamic World*, terjemahan Hasan Basari, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1991)
- Qadir, Sh. Abdul, *Iqbal The Great Poet of Islam*, (Lahore: Sangee Meel Publicational, 195)
- Rafiuddin, M., *Iqbal's Idea of The Self*, dalam M. Saed Sheikh (Ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art*, (Lahore: Basm-i-Iqbal, 1972)
- Rahbar, Muhammad Daud, "Glimpses of The Man", dalam Hafeez Malik, (Ed.), *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*, (New York and London: Columbia University Press, 1971)
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Qur'an*, (Minneapolis Chicago: Bibliothica Islamica, 1980)
- , *Islam and Modernity, Transformation of An Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Oress, 1982)

—, *Islamic Metodology in History*, diterjemahkan Anas Mahyudin, Membuka Pintu Ijtihad, (Bandung: Pustaka, 1965)

Rizvi, Sayyed Athar Abbas, *A History of Sufism in India III*, (New Delhi: Munsihiram Manoharlal, 1983)

Rusyd, Ibn, *Manahij al-Adillah fi 'Aqid al-Millah*, (Cairo: Maktabah al-Anja wa al-Mishriyyah, 1964)

Sabiq, Sayyed, Pendahuluan buku *Hujjatullah al-Baligah*, karya Syah Waliullah al-Dahlawi, (Cairo: Daar al-Qutub al-Hadisah, t.th.)

Sadali, Hasan, *Ensiklopedia Indonesia*, (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, jilid IV, 1983)

Saddiqi, Mazheruddin, *Kebudayaan Islam di Pakistan dan India*, dalam *Islam Jalan Mutlak*, terjemahan Abu Salamah, dkk., (Jakarta : Pembangunan, 1963)

Saiyidain, K.G., *Iqbal's Educational Philosophy*, (Lahore: Arafat Publicational, 1938)

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1971)

Schimmel, Annemarie, *Gabriel's Wing A Studi into The Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, (Leiden: N.E.J. Brill, 1965)

Shiddiqi, T.M. Hasbi, Ash, *Pengantar Ilmu Fiqih*, Jakarta : Bulan Bintang, 1993)

Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, (New York: Uska Publication, 1979)

Seingass, F., *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1957)

Stoddard, L., *The New World of Islam*, terjemahan H.M. Mulyadi Djojomarjono, dkk., *Dunia Baru Islam*, (Jakarta: t. tp. 1966)

Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr ar-'Arabi, 1965)

Syarif, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, (German : Ottoharrassowtz Wiesbaden, Vol. One, 1963)

—, *About Iqbal and His Thought*, (Lahore : Institute of Islamic Culture, 1976)

Taimiyyah, Ibn, *Kitab al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*, (Mekkah al-Mukarramah: Dar al-Baz li al-Nashr wa al-Tawzi, (t. th.)

Vahid, Syed Abdul, *Iqbal His Art and Thought*, Lahore : Muhammd Ashraf, 1944)

—, *Studies in Iqbal*, (Kashmiri Bazar Lahore : SH. Muhammad Ashraf, 1976)

—, *Thought and Reflection of Iqbal*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1964)

Zahrah, Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah wa Tathawwuruh*, (Beirut : Dar al-Kitab, 1975)

Zirikli, Khairuddin, *al-'Ilam Qamus Tarajum*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, t. th.)

Riwayat Hidup

Nama : Lukman S. Thahir
Tempat/Tgl. Lahir : Poso, Sulawesi Tengah, 1 September 1965

Pendidikan:

1. SD. Muhammadiyah Poso, 1979
2. Madrasah Tsanawiyah Alkhairat/MTsN Palu, 1982
3. Madrasah Aliyah Alkhairat/Aliyah Negeri Palu, 1985
4. Drs. Fakultas Ushuluddin, Jurusan Aqidah dan Filsafat IAIN Alauddin Ujung Pandang di Palu, 1989
5. Peserta Program Pascasarjana, Jurusan Aqidah dan Filsafat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992-1994

Pekerjaan dan Organisasi

1. Dosen Honorer pada Fakultas Ushuluddin dan Universitas Alkhairat Palu, 1989-1991
2. Pengurus Besar PMII Periode 1991-1994, di Jakarta

Karya Ilmiah :

1. Gugatan Iblis Terhadap Beberapa Kehendak Tuhan (Suatu Analisa Filosofis), (Skripsi, 1989)
2. Epistemologi Ibn Taimiyyah (Panji Masyarakat, 1993)
3. Muhammad Nabi dan Negarawan, Kritik atas karya Montgomeri Watt, (Panji Masyarakat, 1993)
4. Penafsiran Hadith Kontekstual Studi Kasus 'Abdullah Ibn 'Abbas, (Panji Masyarakat, 1993)
5. Opini : Tipologi Berpikir di IAIN, (Panji Masyarakat, 1994)

6. Iblis Menggugat Tuhan (Pelita, 1991)
 7. Kepala Negara di Mata al-Farabi (Jawa Pos, 1993)
 8. Al-Gazali and Iqbal : A Comparative Analysis of Their Views on Mysticism (Makalah, 1992)
 9. Epistemologi Iqbal (Makalah, 1992)
- Penulis adalah Dosen STAIN Palu, Sulawesi Tengah dan saat ini sedang menyelesaikan pendidikan Doktornya (S3) di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

ABSTRAKSI

ISLAM LIBERAL

(Studi Tentang Pemikiran Filosofis Iqbal)

Iqbal adalah filosof-penyair yang sangat meyakini bahwa Islam adalah agama yang tidak hanya menjunjung tinggi nilai kebebasan dan kemerdekaan, tapi juga menempatkan akal sebagai anugerah dan supremasi tertinggi bagi manusia. Sebagai agama yang menjunjung tinggi nilai kebebasan dan kemerdekaan akal, Iqbal tidak dapat menerima dan bahkan dirinya memberontak, ketika melihat kondisi objektif ummat Islam yang –dahulu menjadi sumber inspirasi pengetahuan dan pencipta-pencipta peradaban– kini mundur terkebelakang, kehilangan dinamika dan daya tariknya, serta berada pada posisi peradaban yang marginal.

Atas dasar keyakinan dan kondisi objektif ummat Islam ini, dengan didukung oleh kedalaman wawasan mengenai Islam dan penguasaan yang tinggi terhadap sistem pemikiran filsafat Barat, maka Iqbal mendesain sebuah konsep atau gagasan yang bermula dan bertitik tolak dari kehidupan manusia sebagai ego, kemandirian atau personalitas– yang merupakan pusat dan landasan keseluruhan organisasi kehidupan manusia– atau sebagai ego yang menyadari eksistensi dirinya. Dengan kesadaran personalitas ini, ia menerapkan konsep kebebasan yang merupakan manifestasi diri dan rasa tanggung jawab manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi, dan akhirnya, ia mewujudkan dalam bentuk-bentuk yang lebih riil dan nyata, yaitu dalam bentuk perbuatan atau tindakan yang mempunyai tujuan. “Al-Qur’an”, kata Iqbal, *is a book which emphasizes “deed” rather than “idea”*.

Oleh karena itu, salah satu wujud kongkrit implementasi pemikiran dan gagasan Iqbal tersebut, adalah dengan dikritiknya beberapa metode dan konsep pemikiran dalam Islam, terutama

khazanah pemikiran Islam klasik. Ia mengeritik para teolog, filosof dan sufi Islam, bukan hanya karena kecenderungan berpikir mereka yang bersifat Hellenistik, metafisik, dan spekulatif, tapi juga kerana mereka membaca al-Qur’an di bawah inspirasi filsafat Yunani. Padahal menurutnya, al-Qur’an pada dasarnya “anti klasik”, dan sangat menjunjung tinggi hal-hal yang bersifat empirik. Ia juga mengeritik kalangan fuqaha’ Sunni yang telah memagari ijtihad mutlak dengan syarat yang hampir tak mungkin direalisasikan dalam diri seseorang, dan menegaskan ketidaksetujuannya dengan doktrin tertutupnya pintu ijtihad.

Itulah sebabnya, ia berkesimpulan, bahwa mundurnya ummat Islam itu, disebabkan karena tiga hal: *Pertama*, karena sikap dan budaya mistisisme asketik yang mematikan dinamika dan semangat hidup keduniawian, *kedua*, karena hialngnya semangat induktif di kalangan ummat Islam, dan *ketiga*, karena adanya idealisasi capaian-capaian masa lampau dan pemberhalaan pemikir-pemikir besar. Karena itu, kemajuan ummat Islam menurutnya, hanya bisa bangkit atau diperoleh kembali, jika ummat Islam menyadari akan pentingnya kehidupan duniawi yang dinamis dan progresif, digantikannya sistem berpikir atau epistemologi yang bercorak rasionalisme menjadi epistemologi yang bercorak empirik, dan menemukan kembali dasar-dasar kemerdekaan yang universal dengan prinsip gerak dalam Islam, atau ijtihad.

Akhirnya, untuk mengantisipasi dan sekaligus merealisasikan semangat berpikir Iqbal tersebut, maka berdasarkan sistem dan metoda berpikir filosofisnya, dibentuklah suatu faham kebebasan dalam Islam atau “liberalisme dalam Islam”, yaitu suatu faham yang berkeinginan mengkontekstualisasikan dan membumikan ajaran-ajaran agama secara riil dalam kehidupan modern, berdasarkan nilai-nilai al-Qur’an. Atau dengan kata lain, setiap Muslim memiliki kebebasan untuk berpikir, berkehendak, berkreasi dan berkarya, namun semua kebebasan tersebut, haruslah sesuai dengan nilai-nilai al-Qur’an.