

BAB II

SEKILAS TENTANG KEHIDUPAN IQBAL

A. Riwaya Hidup Iqbal

Muhammad Iqbal di lahirkan di Sialkot, sebuah wilayah di tepian barat Punjab, pada 22 pebruari 1873 yang bertepatan dengan 24 Dzulhijjah 1289 H.¹ keluarga Iqbal berasal dari sebuah kasta Brahmana Kasymir. Pada saat Dinasti Moghul sedang berkuasa di India, salah seorang nenek moyang Iqbal masuk islam di bawah bimbingan Syah Hamdani, seorang tokoh umat Islam pada waktu itu. Ayahnya, Muhammad Nur (w. 1930), adalah seorang sufi yang bekerja keras demi agama dan kehidupannya. Sementara Ibunya, (w. 1914), juga terkenal ketaqwaan dan kesalehannya.²

Iqbal menerima pendidikan dasar dan menengah di tempat kelahirannya, dan semenjak usianya masih muda ia sudah mulai menulis puisi.³ Ketika masih belajar di sekolah menengah, yaitu di Scottish Mission School, Iqbal sangat beruntung

¹ 'Abdul Wahhab' Azzam, *Filsafat Dan Puisi Iqbal*, terj. Abdul Rofi Usman (Bandug Pustaka, 1985) hlm 16.

² *Ibid.*, hlm 13-16.

³ Pada waktu itu, hidup seorang penyair Urdu yang terkenal, Dagh (1831-1905), dan Iqbal mengirimkan sajak-sajaknya kepada beliau untuk dikoreksi. Dagh melakukan hal itu, namun setelah beberapa bulan ia menulis surat kepada Iqbal dengan mengatakan bahwa sajak-sajaknya tidak memerlukan perbaikan lagi. *Ibid.*, hlm 18.

mempunyai seorang guru sekaligus seorang sarjana yang menonjol, yaitu Maulana Mir Hasan⁴.

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Sialkot pada tahun 1895, Iqbal melanjutkan studinya ke Lahore, salah satu kota terbesar di India. Kota ini merupakan kota pertama di India yang menjadi ibu kota Dinasti Islam di India, yaitu Dinasti Ghasnawi. Kemudian pada perkembangannya, kota ini berubah dengan cepat menjadi pusat kegiatan intelektual. Bahasa Urdu perlahan-perlahan menggantikan bahasa Persia dan perhimpunan-perhimpunan di bentuk untuk meningkatkan kegiatan intelektual tersebut. Perhimpunan-perhimpunan ini, dari waktu ke waktu, mengadakan pertemuan sastra, dan Iqbal berkesempatan membacakan sajak-sajaknya didepan umum sekaligus memperkenalkan karyanya dalam mengubah sajak. Dalam waktu singkat, ia membangun reputasinya dan menjadi masyhur dalam dunia sastra.⁵

Di kota inilah Iqbal melanjutkan pelajarannya, tepatnya di Government College. Di sini ia belajar kebudayaan Islam, kesusastraan arab, dan pemikiran arab dari seorang orientalis terkemuka, Sir Thomas Arnold. Yang kemudian banyak mempengaruhinya.⁶ Pada pergantian abad, dia berhasil meraih gelar Master dalam

⁴ Mir Hasan mengajari Iqbal tentang agama, bahasa arab, dan bahasa parsi. Pada waktu ia tahu bahwa Iqbal berbakat dalam mengubah sajak, ia memberinya dorongan, bimbingan, dan menyarankan agar sajak-sajaknya di gubah dalam bahasa Urdu, bukan dalam bahasa Punjab. *Ibid.*, hlm 17.

⁵ Miss Luce-Claude Maitre, *pengantar ke pemikiran Iqbal* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 13-14.

⁶ Pengaruh Sir Thomas Arnold di samping pengaruh Mir Hasan, telah memainkan peranan yang besar dalam menentukan perkembangan dan kecenderungan intelektual Iqbal. Kecintaan pada nilai-nilai timur dan penghargaannya pada disiplin barat, serta hasratnya untuk mendobrak apa yang di

filsafat, dan mulai memberikan kuliah. pada bulan mei 1899, ia di tunjuk sebagai salah seorang asisten pengajar bahasa arab di Macleod- punjab reader of arabic, University Oriental College di Lahore. Tidak lama kemudian berhenti dari jabatannya ini sejak januari 1901 hingga maret 1904, Iqbal bekerja sebagai asisten bahasa inggris tidak tetap di Islamic College dan Government College di kota yang sama.⁷

Keterbatasan kehidupan akademik dan posisinya sebagai pegawai pemerintah ternyata menimbulkan “penderitaan batin” bagi Iqbal. Sekaligus di sadarnya telah mencampakkan bakat-bakatnya, profesi akademis yang sebenarnya sesuai dengan wataknya telah kehilangan pesona. Prestasi sosial sebagai seorang profesor tidak begitu dihargai di dalam hirarki profesi yang ada. Saat itu, posisi dalam pelayanan umum dan praktek hukum menjanjikan kedudukan sosial dan ekonomi jauh lebih baik. Sementara itu, mekanisme dan tatanan sosial politik kolonial Inggris sama sekali tidak memberi kesempatan berkreasi dan mengembangkan kreatifitas bagi komunitas India. Karena itu, melalui syair-syairnya, ia mengajak kepada seluruh masyarakat India untuk menumbuhkan sikap patriotisme mereka tanpa dibatasi oleh sekat-sekat keagamaan.⁸

sebut penghalang timur dan barat. Serta keinginannya untuk melihat negrinya memainkan peranan yang merdeka dengan menegakkan perdamaian dunia, bisa dikaitkan lebih banyak dari pengaruh terdahulu dari kedua gurunya tersebut. Lihat H.H. Bilqami, *Iqbal, Sekilas Tentang Hidup dan Pikiran-Pikirannya*, terj, Djohan Effendi (jakarta: Bulan Bintang, 1982).

⁷ Ihsan Ali Fauzi dan Nurul Agustina, *Sisi manusiawi Iqbal* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 27.

⁸ H.A. Mukti Ali, *Alam pikiran Islam modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 175.

Pada masa itu, Iqbal juga menulis puisi bergaya tradisional tentang alam dan cinta dalam lirik khas Urdu. Tulisan-tulisan yang mencerminkan pertumbuhannya sebagai seorang muslim, studinya tentang kebudayaan Islam, minatnya terhadap tasawuf, keterkaitannya terhadap kebangkitan islam yang di gerakkan oleh Sayyid Ahmad Khan dan Jamaluddin al-Afgani serta komitmennya pada nasionalisme India berdasarkan solidaritas Muslim-Hindu.⁹

Setelah menjalani kehidupannya di Lahore selama kurang lebih sepuluh tahun, Iqbal berangkat ke eropa untuk melanjutkan studinya dan belajar di sana selama tiga tahun. Pertama-tama ia prgi ke Inggris untuk belajar filsafat dan hukum di Cambridge. Di sana Iqbal berhubungan dengan salah seorang filosof neo Hegelian, Mc Taggart. Yang kemudian hari banyak mempengaruhinya. Pada tahun 1907 ia pergi ke Jerman, melanjutkan studinya di Heidelberg dan terakhir di Munich. Dia keluar dari Eropa dengan gelar sarjana hukum dari Inggris dan gekar Doktor dari Jerman dengan tesisnya yang berjudul *The development of metafisics in Persia*.¹⁰

Fakta terpenting adalah dia menguasai pemikiran Eropa secara mendalam, sejak teologi Thomas Aquinas sampai filsafat Henri-Louis bergson dan Nietzsche. Wilfred cantwell Smith, sebagaimana di kutip oleh Robert lee:

Hingga perjalanannya keEropa itu, tidak ada yang istimewa pada iqbal kecuali pada bakatnya. Memang tidak ada pesan-pesan baru di dalamnya, tetapi dia

⁹ Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj, Ahmad Baiquni (bandung: Mizan, 2000), hlm. 69-70.

¹⁰ Annimarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E.J. Briil, 1980), hlm. 223.

sanggup menyampaikannya dengan lebih mempesona ketimbang orang lain. Akan tetapi, setelah tiga tahun hidup di Inggris dan Jerman, dia kembali ke India dengan pesan-pesan baru dan bertenaga. Pesan-pesan itu bukan hanya disampaikan dengan sangat fasih, melainkan juga memberi sumbangan penting bagi pemikiran muslim India sejak Sir Sayyid Ahmad Khan.¹¹

Pernyataan yang kurang lebih senada diungkapkan oleh Maulana Muhammad Ali dengan kata-kata sebagai berikut:

“keyakinan Iqbal yang mendalam bahwa islam sebagai kekuatan spritual akan menguasai dunia di kemudian hari, dan dengan nasionalismenya yang bersahaja dan menghapuskan kesalahan-kesalahan Utopianisme seperti materialisme ateistik, di suarakan oleh Iqbal dengan ungkapan-ungkapan yang memiliki kekuatan dan pesona yang mengagumkan”.¹²

Menjelang kembali ke Eropa, Iqbal telah menulis sajak-sajak yang membuka zaman baru seperti *syikwa* (complain, ratapan) dan *jawab-i-Syikwa* (answer, jawaban terhadap ratapan) yang memberikan solusi terhadap perubahan yang terjadi pada dirinya, namun belum memberikan petunjuk tentang risalah yang akan disampaikan pada dunia¹³.

Sekembalinya dari Eropa, Iqbal mengajar di Government College, Lahore. Di sini ia memberikan kuliah mengenai filsafat, sastra arab, dan sastra inggris. Pekerjaan

¹¹ Robert D. Lee, *Op. Cit.*, hlm. 70.

¹² Annimarie Schimmel, *Op. cit.*, hlm 224.

¹³ Luce-claude Maitre, *Op. Cit.*, hlm 16.

ini di jalaninya selama kurang lebih satu setengah tahun. Ia kemudian mengundurkan diri dan lebih memusatkan perhatiannya pada profesi ke advokatan, tentang pengunduran dirinya ini Ali Bakhs, pembantu Iqbal, menceritakan:

“sewaktu ia mengundurkan diri di Government College, saya bertanya kepadanya mengapa ia mengundurkan diri, maka jawabnya: “Ali Bakhs, berdedikasi pada Inggris merupakan hal yang sulit, lebih sulit lagi aku tidak dapat menyampaikan apa yang terbesit dalam hatiku selama aku berdedikasi pada mereka. Kini aku bebas, bebas dalam menyatakan apa yang hendak kukatakan dan bebas dalam melakukan apa yang hendak kulakukan”.¹⁴

Walaupun sejak saat itu ia bekerja sebagai seorang ahli hukum, Iqbal lebih di kenal sebagai seorang penyair, filosof, dan “Nabi” zaman baru. Pengakuan ini datang dari dalam negeri India maupun dari dunia luar.

Hal penting lainnya yang menandai perubahan yang terjadi pada diri Iqbal adalah ketika terbit karyanya dalam bahasa persia, *Asrar-i Khudi* (secret of the self, rahasia diri) dan *Rumuz-i Bekhudi* (mysteries of selflessness, misteri peniadaan diri). Yang pertama terbit pada tahun 1915, dan yang kedua terbit pada tahun 1918. dalam kedua karya inilah Iqbal, untuk pertama kalinya merumuskan risalahnya. *Asrar-i Khudi*, berisi gambaran tentang tema pusat filsafat Iqbal, yaitu filsafat Ego (khudi), dan ajaran Iqbal tentang bagaimana membangun kepribadian yang kuat.¹⁵ Dengan kata lain, *Asrar-i Khudi* berisi doktrin-doktrin individualistik Iqbal. Lima tahun

¹⁴ Abdul Wahhab “Azzam, *Op. Cit.*, hlm. 28.

¹⁵ Annimarie Schimmel, *Op. cit.*, hlm. 224.

kemudian, yaitu pada tahun 1920, R.A. Nicholson menerjemahkan *Asrar-i-Khudi* ke dalam bahasa Inggris. Ia menganggap bahwa karya Iqbal ini merupakan karya orisinal dan memiliki kekuatan, dan mengatakan bahwa Iqbal adalah seorang penyair yang melampaui zamannya, sebagaimana Iqbal menyebut dirinya sendiri: “Aku adalah suara penyair masa depan”.¹⁶

Rumuz-i Bekhudi tidak lain merupakan kelanjutan dari *Asrar-i Khudi*. Keduanya sama-sama membahas tentang *khudi* (ego). Namun, jika dalam *Asrar-i-Khudi* Iqbal berbicara tentang ego individual, maka dalam *Rumuz-i-bekhudi* Iqbal berbicara tentang ego kolektif dan *millat* (masyarakat, komunitas),¹⁷ tentang bagaimana meningkatkan individualitas yang di tujukan kepada pembangunan kembali semua orang dalam suatu masyarakat Islam yang sejati.¹⁸

Pada tahun 1923, terbit kumpulan puisi Iqbal dalam bahasa Persia, *Payam-i Mashriq* (the message of east, pesan dari timur), yang di tulis sebagai jawaban atas *West-Ostlicher Divan*-nya Goethe. Karya ini menunjukkan kematangan Iqbal dalam seni sastra, khususnya puisi. Pada bagian pendahuluan Iqbal memberikan catatan tentang kebangkitan gerakan Orientalis di Jerman awal abad kesembilan belas, yang mendorong Goethe menulis *Divan*-nya yang terkenal itu. Sementara pada bagian-bagian selanjutnya dapat di jumpai puisi-puisi terbaik Iqbal dalam bahasa Persia

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 225.

¹⁷ Parveen F. Hasan, *the political philosophy of Iqbal* (Lahore: Publisher Ltd, 1970), hlm 19.

¹⁸ Luce-Claude Maitre, *Op. Cit.*, hlm 16.

dengan beragam tema seperti: kebadian, kehidupan, Tuhan, cinta dan akal. Juga berisi puisi-puisi Iqbal yang merupakan apresiasinya terhadap pemikir-pemikir eropa selain Gothe, seperti: schopenhauer, tolstoy, Karl marx, Nietzsche, Hegel, Bergson dan lenin.¹⁹

Beberapa bulan kemudian, (tahun 1924) terbit karya berikutnya Bang-i dara (the sound of caravan bell, panggilan lonceng) yang berisi kumpulan puisi dalam bahasa Urdu yang di tulis sebelum tahun 1905. Antara 1905-1908, dan masa sesudah tahun 1908, pendahuluan karya ini di tulis oleh Sir Abdu qadir, pemilik jurnal berkala Makhzan, di mana banyak puisi-puisi Iqbal pada masa awalnya yang di muat. Abdul qadir menggambarkan perkembangan puisi Iqbal dan menjelaskan sisi keindahan pemikiran dan ekspresinya.²⁰ Arti penting Bang-i dara terletak pada fakta, bahwa dalam karya ini Iqbal mengibaratkan dirinya sebagai sebuah lonceng yang menuntun Umat muslim menuju kepusat ke imanan dan kehidupan mereka, Ka'bah (sebagai simbol Relegiusitas)

Setelah tersesat di “taman bunga mawar persia yang mendalam”²¹, atau tersesat di tengah gemerlapnya kota-kota eropa modern.²²

¹⁹ Parveen F. Hasan, *Op. Cit.*, hlm 20.

²⁰ *Ibid.*.

²¹ Menurut pemahaman penulis, apa yang di maksudkan dengan “taman mawar persia yang memabukkan” tidak lain adalah ajaran-ajaran mistisisme Persia yang melanda dunia Muslim, termasuk di anak-benua India.

²² Annimarie Schimmel, *Op, Cit.*, hlm 25.

Iqbal mendapatkan gelar kebangsawanan (sir) dari pemerintah Inggris pada tahun 1922. Kemudian pada tahun 1926, Iqbal memasuki kehidupan politik dan terpilih menjadi anggota dewan legislatif. Jabatan ini di pegangnya selama kurang lebih tiga tahun. Pada masa itu pula, antara desember 1928 sampai januari 1929, ia memberikan serangkaian kuliah tentang Islam di Madras, Hyderabad, dan Aligarh. Kuliah-kuliah ini kemudian di terbitkan di Lahore pada tahun 1930 dengan judul *six lecture on the recontruction of relegius thought in islam*.²³

Sebelum terbit *The Recontruction Of Relegius Thought In Islam*, pada tahun 1927 terbit koleksi puisi Iqbal dalam bahasa Persia, *Zabur-i Ajam* (persian psalm, kidung Persia). Dalam karya ini, Iqbal memunculkan beberapa pertanyaan filosofis yang kemudian di jawabnya dalam kerangka pengetahuan modern, Iqbal juga berbicara tentang kreativitas dan kebebasan manusia. Secara umum di akui, bahwa *Zabur-i Ajam* merupakan kumpulan puisi terbaik Iqbal dalam bahasa Persia dan yang paling di gemari diantara karya-karyanya.²⁴

Pada tahun 1930 Iqbal diangkat sebagai presiden liga muslim. di liga muslim dia memperingatkan bahwa India tidak akan dapat mengatasi perbedaan-perbedaan

²³ Luce-Claude Maitre, *Op. cit.*, hlm 17. Pada tahun 1974, ketika mengamati karya-karya kesarjana muslim. Menurutnya: “kita tidak akan mendapatkan analisis yang sistematis mengenai berbagai arus pemikiran baru di dunia Islam. Karena hampir semua buku-buku yang di tulis oleh para penulis muslim dalam bahasa Inggris dan Prancis merupakan buku-buku apologetik yang di susun untuk membela Islam dan menunjukkan kesesuaiannya dengan apa yang di yakini sebagai pemikir mutakhir oleh para penulisnya. Perkecualian yang mencolok adalah sarjana dan penyair India, Muhammadf Iqbal, yang dalam enam kuliah-kuliahnya (*the recontruction*), secara langsung berbicara tentang masalah reformasi ide-ide dasar dalam agama Islam, sekaligus merupakan karya pertama yang bersifat menyeluruh untuk menampilkan kembali ajaran Islam dalam pengertian imanentis modern. “H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran modern dalam Islam*, terj. Machnun Hosen (Jakarta: rajawali Press, 1955), hlm XI

²⁴ Parveen F. Hasan, *Op. Cit.*, hlm 21

yang timbul untuk menjadi bangsa tunggal yang utuh. Namun, dia menyerukan kerjasama antara kelompok-kelompok agama, katanya: “mungkin kita ingin mengakui bahwa setiap kelompok mempunyai hak untuk membangun menurut tradisi budaya sendiri”²⁵. Peringatan Iqbal ini kemudian dikenal sebagai “rencana Pakistan” dan Iqbal diakui secara umum sebagai “Bapak Pakistan Modern”.²⁶

Pada tahun 1932, terbit karya monumental Iqbal, *Javid Nama* (the book of Eternity, kitab keabadian). *Javid Nama* adalah wujud penaklukan ruang yang dilakukan Iqbal melalui “visi imajiner puitisnya”. Di bawah bimbingan Maulana Jalaluddi Rumi, Iqbal sebagaimana Dante di bimbing oleh Virgil, melakukan pengembaraan mengarungi semesta, melintasi planet-planet, dan berjumpa dengan ruh-ruh agung sepanjang sejarah, dan berdiskusi mengenai persoalan kehidupan. *Javid nama* menunjukkan penguasaan Iqbal terhadap beragam pengetahuan kuno dan modern yang mengagumkan, dan sebagai karya sastra di sejajarkan dengan *Divine Comedy* Dante.

Dan akhirnya setelah mengalami sakit yang panjang, Iqbal meninggal pada 21 April 1938, hampir satu dekade setelah India mencapai kemerdekaan dan Pakistan

²⁵ Syed Abdu wahid, *Iqbal His Art And Thought* (Lahore: Muhammad Asraf, 1944) hlm. 3.

²⁶ Mengomentari hal ini fazlur Rahman mengatakan! “sepanjang ajaran Iqbal telah menunjukkan pengaruhnya dan ajaran tersebut memang telah menimbulkan pengaruh yang mendalam dan berjangkauan jauh hingga secara spritual telah menjadi kekuatan utama di belakang terbentuknya negara Pakistan—pengaruh tersebut sebagian besar telah di pahami dalam arah yang anti-Rasional. Doktrin aktivisme dan dinamisme yang dicanangkan Iqbal telah memperoleh tanggapan yang demikian besar hingga usaha intelektual yang merupakan hasilnya telah lenyap tenggelam dalam proses tersebut. Karena itu warisan filosofis Iqbal sebagian telah diikuti bukan karena apa yang telah dikatakannya, tetapi sebagian besar karena ia telah salah dimengerti dan dimanfaatkan oleh pengikut-pengikut perancang politiknya. Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm 331-332.

memisahkan diri. Ia di makamkan di dekat pintu masuk mesjid Badshahi di Lahore. Mendengar kematian Iqbal, Rabindranath Tagore, sastrawan besar India, meratap:

“Meninggalnya Sir Mohammad Iqbal menimbulkan kekosongan dalam kesusastaan, seperti luka parah, akan memerlukan waktu yang lama untuk sembuh. India, yang letaknya sempit dalam dunia, dapat menderita karena kehilangan seorang penyair yang sajak-sajaknya sudah demikian mencapai nilai universal”.²⁷

B. Karya Intelektual Muhammad Iqbal

Buku merupakan harta yang tak ternilai harganya, karena hanya bukulah yang dapat mempertahankan refleksi serta kepribadian pengarangnya. Buku merupakan bekal pengalaman yang tak terhingga nilainya, yang senantiasa mempertahankan curahan pemikiran dan ketentraman bagi pembacanya dimana pembaca dapat memperoleh secara langsung dari pengarangnya. Meskipun Iqbal telah meninggal dunia, namun ia tetap akan hidup bersama generasi berikutnya melalui karya-karyanya.

Iqbal merupakan pemikir yang sangat produktif, ia menulis karya-karyanya dalam tiga bahasa, yaitu; persia, Urdu dan Inggris. Berikut ini merupakan karya utamanya yang dapat penulis himpun.

²⁷ Abdul Wahhab ‘Azzam, *Op, Cit.*, hlm 43.

1. Bahasa Persia

A. Asrar-i Khudi (Rahasia-rahasia Pribadi)

Terbit di Lahore pada tahun 1915. karya pertama Iqbal yang meledakkan namanya ke puncak kejayaan ini membahas tentang diri manusia (Human Ego) yang meliputi: penegasan, metode-metode dan tahap perkembangan serta kesempurnaannya. Di dalam Asrar-i Khudi ini dikemukakan seluruh aspek kehidupan dan corak pemikiran agama pada abad pertengahan. Dalam karya ini pula Iqbal menolak Platonisme pemikiran mistik umat Islam pada abad pertengahan. Karyanya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Prof. R.A. Nicholson dengan judul *The secret of the self*, (London, Macmilan, 1920; Lahore, ashrof, 1955, 148 halaman)²⁸.

B. Rumuz-i Bekhudi (misteri peniadaan diri).

Terbit di Lahore pada tahun 1918. karya ini merupakan pelengkap atau tambahan bagi karya sebelumnya (Asrar-i Khudi). Dalam Asrar-I Khudi Iqbal membahas masalah kepribadian individu dalam kaitannya dengan integrasi serta perkembangannya. Sementara Rumuz-i Bekhudi membahas antara kaitan individu dengan masyarakat. Iqbal menyeru untuk memantapkan, mendidik dan menguatkan kepribadian, sebab kepribadian atau personalitas adalah merupakan anasir yang sangat fundamental bagi alam semesta. Kepribadian tidak akan berkembang sempurna kecuali dalam kelompok. Dalam kerja kelompoklah pribadi akan lebih

²⁸ Annimarie Schimmel, *Gabriel's wing: A Study Into the Relegius Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, (Leiden, E.J. Brill, 1963) hlm. 389.

terlihat dan mencapai kesempurnaan. Iqbal menunjukkan dan menggambarkan tentang masyarakat yang ideal, dasar-dasarnya, tujuan-tujuannya, cita-citanya serta cara atau sarana untuk mencapainya. karya ini telah diterjemahkan kedalam bahasa inggris dengan kata pengantar dan catatan-catatan oleh Prof, A.J, Arberri dengan judul *Mysteris of seflesness, a Philophical phoem*.²⁹

C. Payam-i Masyriq (pesan dari timur).

Terbit di Lahore pada tahun 1923. Payam-I Masyriq di tulis pada waktu Iqbal mengalami kematangan atau kesuburan puisinya. Buku ini di tulis sebagai hadiah sekaligus sebagai jawaban kepada Gothe, yang telah dapat memahami timur dalam karyanya *West Oestlicher Divan* 1918. Prof. Nicholson menulis artikel dengan judul *Iqbal's message of the east* dalam majalah *islamika* (Leipzig, 1925) dia mengungkapkan kekagumannya terhadap karya Iqbal tersebut dengan ungkapan bahwa "Diwan ini merupakan kebun sajak". Dalam pendahuluannya Iqbal mendiskusikan tentang pengaruh pemikiran dan puisi timur pada pemikiran dan kesusastraan Jerman. Inti pesannya terdapat dalam bagian pertama Tulip dari Sinai, terdiri dari 163 quatrains. Pada bagian kedua renungan, terdiri atas puisi-puisi tentang tema-tema psikologis yang beraneka ragam dan beberapa lirik puisi. Bagian ketiga, Minuman Hati yang merupakan seri atas Ghazals. Pada bagian terakhir bayangan tentang barat, Iqbal menyatakan tentang macam-macam subyek dari liga bangsa-

²⁹ *Ibid.*, hlm. 390.

bangsa kepada Hegel, dari pekerja-pekerja menangis sampai pada setan-setan atau kejahatan-kejahatan barat.

D. Zabur-i Ajam.

Terbit di Lahore pada tahun 1927. karya ini adalah karya terbaiknya, paling teliti makna-maknanya serta paling jauh jangkaunnya. Ada tiga bagian yang menarik dalam karyanya ini. Bagian pertama, Iqbal menggunakan secara praktis aturan-aturan puisi Persia. Bagian kedua berjudul kitab perbudakan, bagian ketiga terdiri atas puisi panjang, ladang baru misteri ini di tulis dengan pola Ghulsan-i Ras dari Mahmud Shabistari, yang menulis risalah ini dikenal dengan kesusastraan mistik.

E. Javed Namah (kitab keabadian)

Terbit di Lahore pada tahun 1932 karya ini di tulis dalam model seperti halnya Comedy Uluhiyah (Divine Comedy) Dante. Penyair Italia, terdiri sekitar 2000 bait.³⁰ Karya ini terbentuk matsnawi seperti halnya Asrar-I khudi dan Rumus-I bekhudi, hanya bedanya, untuk mendalami javid nama ini diperlukan pengetahuan yang mendalam tentang sejarah, tasawwuf serta filsafat. Isi diwan ini adalah kisah perjalanan ke bintang-bintang dan angkasa luar lainnya. Dalam karya ini Iqbal menyertai Rumi mengunjungi angkasa dan menjumpai kepribadian sejarah yang membentangkan kebenaran Nabi, kitab ini menjelaskan tentang makna hidup dan cita mi'raj Nabi Muhammad SAW kehadiran Allah SWT. Kemudian setelah Iqbal berkeliling di angkasa bersama Rumi, datanglah roh zaman yaitu roh ruang dan waktu

³⁰ Muhammad Iqbal, *Javed Namah*, terj. Muhammad Sadikin, (Jakarta: pustaka panji mas, 1987), hlm. XIV.

yang membawa keduanya ke alam tertinggi. Setelah menjelaskan tentang langit Iqbal memberikan pesan kepada generasi muda dalam diri anaknya, Javed.

F. Musafir (perjalanan)

Terbit pada tahun 1934 didalam karya yang berbentuk matsnawi ini, ia mencatat segala apa yang terbesit dalam pikiran dan hatinya pada waktu ia pergi ke Afganistan untuk memenehi undangan Raja Nadir Syah.

G. Pas Che Baid Kard Aye Aqwam-I sharq (Apa Yang Harus Kita Perbuat, O Bangsa-bangsa Timur?)

Terbit di Lahore pada tahun 1936. Karya ini berbentuk matsnawi, dan berkaitan dengan perang yang terjadi di Ethiopia dan Liga Bangsa-Bangsa. Judul inilah yang menjadi permulaan dari diwan ini, kemudian dilanjutkan dengan judul pesan matahari, kebijakan Musa, kebijakan Fir'aun, tentang kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah, kemiskinan, tokoh yang bebas, tentang rahasia-rahasia syari'ah, dan pesan untuk bangsa Arab.

Puisi ini secara keseluruhan merupahakan hikmah rahasia yang luhur, sajak-sajaknya diselubungi keindahan sehubungan dengan tangis batin Iqbal demi melihat keadaan kaum muslimin yang berkecimpung dalam daya tariknya terhadap kebudayaan Barat, bergelimang dalam kesesatan serta terbelenggu dalam kekejaman dan permusuhan terhadap bangsa-bangsa yang lemah.

H. Armughan-i Hijaz (hadiah hijaz).

Terbit pada tahun 1938. Karya ini terbit setelah Iqbal meninggal dunia, sebab karya ini merupakan pandangan dan pemikirannya yang terakhir. Bagian dari karya ini terdiri dari dua bahasa, bahasa yang paling banyak digunakan adalah bahasa persia yang terbagi dalam beberapa judul, seperti kepada al-Haq, kepada Rosulullah, kepada Ummat, kepada Alam Manusia, dan sebagainya. Sedangkan bahasa yang lain adalah bahasa urdu, berisikan antara lain majelis permusyawaratan iblis, keluhan sebagai pendukung komunisme dan dialog antar pendukung kedua aliran tersebut.

2. Bahasa Urdu

A. *Ilm al-Iqtisad* (ilmu ekonomi).³¹

Terbit di Lahore pada tahun 1903. Karya ini merupakan tulisan Iqbal yang pertama dalam bahasa Urdu, dan juga merupakan usaha pertamanya di bidang kepengarangan. Karya ini berisikan tentang ilmu ekonomi, tebalnya 216 halaman.

B. *Bang-I dara* (genta lonceng).³²

Terbit di Lahore pada tahun 1924. Karya ini merupakan kumpulan puisi Iqbal dalam bahasa Urdu, sebagian bersifat deskriptif, sebagian yang lain bersifat derivatif. Ada tiga bagian yang dapat dicermati dalam buku ini: pertama, sajak-sajak yang digubah sebelum tahun 1905. dalam bagian ini terdiri dari 61 lirik yang digubah hingga ia berangkat ke Eropa pada tahun 1905. Ciri khas sajak-sajak pada bagian ini

³¹ Mian Muhammad Thufail, *Iqbal's philosophy and education* (Lahore: The Bazam-i Iqbal, 1966), hlm. 24.

³² Abdul Wahhad 'Azzam, *Op, Cit.*, hlm. 126.

adalah bercorak nasionalistis, patriotis, islamis dan humanis. Kedua, sajak-sajak yang di gubah selama ia berada di Eropa pada tahun 1905 sampai tahun 1908. dalam bagian ini terdiri dari 30 lirik dan berisi ekspresi perasaan sang Penyair selama awal menetapnya di Eropa dan pendapatnya tentang kebudayaan Eropa dengan beberapa aspek dan manifestasinya. Ketiga, sajak-sajak yang di gubah antara tahun 1908 sampai pada tahun 1924. dalam bagian ini terdiri dari 20 lirik. Adapun lirik panjang yang terakhir berjudul Khizar-i Roh dan Tulu-i Islam. Lirik pertama mengenai penderitaan dan malapetaka bagi umat muslim yang ia bacakan dalam pertemuan anjuman himayat-i Islam tahun 1922. lirik kedua, tentang cita-citanya yang ia bacakan pada tahun berikutnya yaitu pada tahun 1923, dalam pertemuan organisasi yang sama.

C. Bal-I Jibril (sayap jibril), terbit pada tahun 1935.

Karya ini merupakan karya yang matang setara dengan Zabur-i Ajam, karya lain dalam bahasa Persia. Bal-i Jibril ini terdiri atas empat bagian; pertama, berisi 61 lirik dan beberapa kwatrain yang membahas pikiran-pikirannya yang terkenal dengan sajaknya dalam beberapa bentuk dan sebagian kecil berbentuk ruba'iyat. Kedua, lirik-lirik yang di gubah sewaktu ia berkunjung ke Spanyol, diantaranya adalah lirik panjang yang bercerita tentang do'anya di masjid cordova, lirik tentang mu'tamid Ibn'Ibad dalam penjara, lirik tentang pohon kurma pertama yang ditanam oleh Abd Rahman al-dakhil di Andalusia. Lirik tentang Spanyol dan lirik tentang do'a Thariq dalam peperangan. Ketiga, lirik yang terkenal dalam bagian ini adalah berjudul Lenin

di hadapan Tuhan, dalam bentuk kiasan, sajak-sajak yang digubah di palestina, puisi yang bertema malaikat yang mengucapkan selamat jalan kepada Adam sewaktu ia keluar dari surga, dan dialog panjang antara Jalaluddin Rumi dengan seorang murid dari India. Selain itu terdapat bait yang berjudul di makam Napoleon dan Mussolini. Keempat, berisi berbagai macam sajak.

D. Zab-i Kalim (Pukulan Nabi Musa).

Terbit pada tahun 1937. karya ini merupakan kumpulan kritik-kritiknya terhadap berbagai aspek kehidupan modern. Karya ini terdiri dari lima bagian: pertama, membahas tentang Islam dan Muslim. Kedua, membahas tentang pendidikan. Ketiga, membahas pemikirannya tentang wanita. Keempat, mengungkapkan tentang politik di timur dan barat serta di akhiri dengan cita-cita Gull Afgan, dalam karya ini nampak jelas dalam pikirannya berbagai macam persoalan.

E. Iqbal Namah, Makatib-i Iqbal (Surat-surat Iqbal).

Terbit di Lahore tahun 1944. karya ini merupakan kumpulan surat-surat Iqbal dan Syeh Ataullah yang diberikan kepada orang-orang terkenal, pemimpin-pemimpin bangsa dan juga para sarjana yang penuh dengan pembahasan sastra dan pemikiran yang menarik.

F. Baqiat-I Iqbal, terbit di Lahore pada tahun 1954.

Karya ini merupakan kumpulan puisi Iqbal dalam bahasa Urdu, penulisan puisi ini banyak yang tercecer dan bahkan ada yang belum pernah disiarkan dan diterbitkan oleh Nawa-waqt.

3. Bahasa Inggris

A. Islam is Moral and Political Ideal

Karya ini merupakan kuliah pertama Iqbal yang disampaikan pada tahun 1908.

B. Development of Methapisc in Persia

Adalah karya disertasinya yang terbit pada tahun 1908 di London. Isi pokok buku ini adalah deskripsi mengenai sejarah pemikiran keagamaan di Persia sejak Zoroaster hingga sufisme Mulla Hadi dan Sabzawar yang hidup pada abad 18. pemikiran sejak yang paling kuno di Persia hingga yang terakhir merupakan kesinambungan pemikiran islamis, bagian kedua menjelaskan kebudayaan barat dan berbagai manifestasinya, sedangkan bagian ketiga menjelaskan munculnya islam hingga peran Turki dalam perang dunia pertama dan kemenangan Turki dalam perang kemerdekaan dari tekanan-tekanan Barat. Artinya pemikiran keagamaan Mulla Hadi dan Sabzawar tetapi mempunyai akar Zoroasterianisme.

C. The Reconstrution of Relegius Thought in Islam.

Terbit di London pada tahun 1934. karya ini semula berjudul Six lectures on the Teconstrution of Relegius Thought in Islam, terbit di Lahore, pada tahun 1930. karya ini berupa kuliah-kuliah Iqbal yang disampaikan atas undangan the Moslem assosiation of madras pada tahun 1928. pada tahun 1929 kuliah ini disampaikan pada jamiah osmaniah, Hyderabad dan Muslim Univrsity, Aligarh. Pada bagian akhir buku ini di selipkan makalah yang berjudul apakah agama itu mungkin?. Maksud kuliah ini

adalah untuk menafsirkan kembali sejarah pemikiran islam dalam kontek tradisi filsafat islam dan dalam hal perkembangan berbagai aspek pengetahuan manusia sehingga dapat di bangun dan dibentuk kembali. Buku ini telah di terjemahkan dalam bahasa indonesia oleh Ali audah, taufiq Ismail dan gunawan muhammad serta di terjemahkan oleh Dr. Osman Raliby, yang di terbitkan oleh Bulan Bintang, jakarta tahun 1966.

D. letter of Iqbal to jinnah

Terbit pada tahun 1934. Karya ini merupakan kumpulan surat-surat Iqbal kepada Ali jinnah (pendiri pakistan) yang menyampaikan pandangan-pandangannya tentang masa depan politik musli India.

E. Speches and Statement of Iqbal.

Terbit pada tahun 1945. Isi pidato ini dikumpulkan oleh Samloo dan diterbitkan oleh Al-manar Academy.

BAB III

TIJAUAN UMUM TENTANG EGO

A. Pengertian Manusia Dalam Al-Qur'an

Dalam beberapa kasus manusia selalu dipahami seperti apa yang kita mau, maka tidak heran kalau kita menemukan beragam pengertian tentang manusia. Kecenderungan seseorang memahami manusia dengan pendekatan yang di pergunakan tidak pernah memuaskan keingintahuan kita tentangnya. Dalam sejarah pengetahuan, manusia diteliti dalam berbagai bidang. Hal inilah yang membuat pengertian tentang manusia tidak pernah utuh. Kemudian dengan maksud pemahaman secara utuh saya mencoba mengetengahkan pengertian al-Qur'an tentang manusia.

Dalam al-Qur'an, ada tiga istilah kunci yang mengacu kepada makna pokok manusia: basyar, insan, dan al-nas. Ada konsep-konsep lain yang jarang dipergunakan dalam al-Qur'an dan dapat dilacak pada salah satu di antara tiga istilah kunci di atas, unas, anasiy, insiy, ins. Unas disebut lima kali dam al-Qur'an (2: 60; 7: 82; 70: 160; 17: 71; 27: 56) dan menunjukkan kelompok atau golongan manusia. Dalam QS. 2:60, misalnya, unas digunakan untuk menunjukkan 12 golongan dalam Bani Israil. Surat 17: 21 dengan jelas menunjukkan makna ini pada hari kami memanggil setiap unas dengan imam mereka. Anasiy hanya disebut satu kali (25:49). Anasiy dalam bentuk jamak dari insan, dengan mengganti nun atau ya atau boleh juga bentuk jamak dari insiy, yang merupakan bentuk lain dari insan. Ins disebut 18 kali dalam al-Qur'an, dan selalu

mukallaf (6: 112, 128, 130; 7:38, 179; 17:88; 27:17; 41:25, 29; 46:18; 51:56; 55:33, 39, 56, 74; 72:5, 6).¹

Masing-masing istilah ini memiliki intens makna yang beragam dalam menjelaskan manusia. Perbedaan itu dapat dilihat dari konteks-konteks ayat yang menggunakan istilah-istilah tersebut. Namun suatu hal yang harus disadari bahwa perbedaan istilah tersebut bukanlah menunjukkan adanya inkonsistensi atau kontradiksi uraian al-Qur'an tentang manusia, tetapi suatu keistimewaan yang luar biasa karena al-Qur'an mampu meletakkan suatu istilah yang tepat dengan sisi pandangan yang menjadi fokus pembicaraannya.

Selanjutnya marilah kita kembali kepada ketiga istilah tadi. Al-basyar secara (lughawiy, leksikal) berarti fisik manusia. Kata basyar terambil dari akar kata yang pada mulanya berarti “penampakan sesuatu dengan baik dan indah.” Dari akar kata yang sama lahir kata basyarah yang berarti kulit. Manusia disebut basyar karena kulitnya nampak jelas, dan berbeda jauh dari kulit hewan yang lain.² Makna ini diabstraksikan dari berbagai uraian tentang makna al-basyar tersebut. Diantaranya adalah uraian dari Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya dalam Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah, yang menjelaskan bahwa semua kata yang huruf-huruf asalnya terdiri dari huruf ba, syim, dan ra, berarti sesuatu yang nampak jelas dan biasanya mengacu pada hal-hal yang bersifat fisik seperti cantik dan indah.³

Al-Qur'an menggunakan kata al-basyar untuk menjelaskan manusia sebanyak 36 kali dalam bentuk tunggal dan hanya sekali dalam bentuk musanna' (dua). Berdasarkan

¹ Jalaluddin Rahmat, *Konsep-Konsep Antropologi*, [http:// media, isnet, org/islam/Paramadina/konteks2/Anropologi2. html](http://media.isnet.org/islam/Paramadina/konteks2/Anropologi2.html).

² Rifaat Syauqani Nawawi, *Konsep Manusia Menurut Al-Qur'an dalam Rendra K, Metodologi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 5.

³ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 65.

penelitian terhadap seluruh ayat-ayat yang menggunakan kata al-basyar tersebut, terdapat 25 ayat yang menerangkan dimensi kemanusiaan Rasul dan Nabi. Termasuk keserupaan mereka dengan orang-orang kafir dalam hal sifat kemanusiaan dan dorongan kebutuhan biologisnya. Kemudian terdapat 11 ayat yang menerangkan secara tegas bahwa seorang Nabi itu adalah al-basyar, yaitu manusia pada umumnya yang secara biologis mempunyai ciri-ciri yang sama, seperti makan, minum, dan lain-lain. Di antara ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut: “Dan berkatalah pemuka-pemuka orang kafir kepada kaumnya yang mendustakan akhirat dan yang telah kami mewahkan mereka dalam kehidupan di dunia: ‘(orang ini,- maksudnya Nabi-,) tidak lain adalah manusia seperti kamu, dia makan dari apa yang kamu makan, dan minum dari apa yang kamu minum. Dan sesungguhnya jika kamu mentaati manusia yang seperti kamu, niscaya bila demikian, kamu benar-benar menjadi orang merugi”.

Kemudian 5 ayat lainnya, kata al-basyar berhubungan dengan penjelasan tentang bahan pokok penciptaan manusia yang berasal dari tanah, sehingga iblis tidak mau sujud kepadanya. Di antara ayat tersebut adalah sebagai berikut: “Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: ‘Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah,’ maka apabila Aku menyempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya Ruh-Ku (ruh ciptaan-Ku), maka hendaklah kamu bersujud kepadanya, lalu seluruh malaikat itu bersujud semuanya, kecuali Iblis, dia menyombongkan diri dan dia termasuk orang-orang yang kafir. *Allah berfirman: Hai Iblis apakah yang menghalangi kamu untuk bersujud kepadanya yang telah Kuciptakan. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu merasa termasuk orang-orang yang lebih tinggi? Iblis berkata: Aku lebih baik dari*

padanya, karena Engkau ciptakan aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah.

Selanjutnya dalam 4 ayat yang lain kata *al-basyar* digunakan untuk menjelaskan manusia sebagai manusia pada umumnya. Di antara ayat tersebut adalah sebagai berikut: *Ini tidak lain hanyalah perkataan manusia.* Dan 2 ayat berikutnya, kata *al-basyar* dihubungkan dengan masalah seksual. Salah satu ayat tersebut berbunyi: *Maryam berkata: bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sementara tidak pernah seorang pun manusia yang menyentuhku (berhubungan seksual) dan aku bukan pula seorang pezina.* Satu ayat lain menjelaskan tentang kulit manusia dan yang terakhir menjelaskan tentang manusia akan mati semuanya. Al-Qur'an menjelaskan sebagai berikut: *Kami tidak menjadikan hidup abadi bagi seorang manusiapun sebelum kamu Muhammad, maka jika kamu mati, apakah mereka akan kekal (maksudnya apakah mereka akan tetap memeluk agamamu).*

Dari penggunaan kata *al-basyar* dalam seluruh ayat yang telah dijelaskan di atas, terlihat bahwa kata itu digunakan untuk menggambarkan manusia dari sisi fisik biologisnya, seperti kulit manusia, kebutuhan biologisnya berupa makan, minum, berhubungan seks, tumbuh, berkembang dan akhirnya mati, hilang dari peredaran kehidupan dunia.

Insan, kata *al-insan* merupakan kata kedua terbanyak yang paling sering muncul dalam al-Qur'an setelah kata *al-nas*. Kata *al-insan* disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 65 kali dalam al-Qur'an.⁴ Berdasarkan konteks pembicaraan ayat yang menggunakan istilah *al-insan*, kita dapat mengelompokkan konteks insan dalam tiga kategori: pertama, Insan dihubungkan dengan proses penciptaan manusia. Kedua, Insan dihubungkan

⁴ *Ibid.*, hlm. 76.

dengan keistimewaannya sebagai khalifah atau pemikul amanah. Ketiga, Insan dihubungkan dengan predisposisi negatif diri manusia.

Di antara ayat-ayat yang membicarakan tentang proses penciptaan manusia adalah ayat-ayat yang pertama sekali turun, yaitu 6 ayat dari surat al-Alaq 96 merupakan deskripsi umum tentang manusia, sementara ayat-ayat lain yang membicarakan tentang proses penciptaan manusia merupakan penjabarannya lebih lanjut. Dalam surat al-Alaq dijelaskan sebagai berikut: “Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang telah menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari al-alaq. Bacalah dan Tuhanmulah yang paling pemurah. Yang mengajar manusia dengan perantaraan pena. Dia mengajar kepada manusia apa saja yang tidak mereka ketahui. Ketahuilah sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas, karena dia melihat dirinya serba cukup.

Sedikitnya ada tiga hal yang dapat diintisarikan dari ayat-ayat yang tersebut di atas tentang manusia. Pertama, ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa proses penciptaan manusia melalui suatu tahapan yang disebut dengan al-alaq. Kedua, ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang diajari Tuhan ilmu pengetahuan. Ketiga, ayat-ayat tersebut mengisyaratkan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki sifat sombong, angkuh dan lupa kepada Tuhannya, yang pada akhirnya menyebabkannya masuk neraka. Ketiga prinsip ini, selanjutnya dijabarkan secara mendetail dalam ayat-ayat yang lain dalam al-Qur’an.

Isyarat tentang proses penciptaan manusia melalui satu tahapan *alaqah* lebih jauh dijabarkan dalam surat al-Mukminun ayat 12-14 yang artinya, *Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu sari pati (berasal) tanah. Kemudian Kami jadikan sari pati itu air mani yang disimpan dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air*

mani itu Kami jadikan al-alaqah, lalu al-alaqah itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan ia makhluk yang lain dari yang lain. Maka Maha Suci Allah pencipta yang paling baik.

Dalam ayat di atas jelas terlihat bagaimana proses penciptaan manusia dimulai dari tahap sulalah (sari pati makanan), kemudian nutfah (sperma), lalu terjadi konsepsi (pembuahan) dan masuk ke dalam rahim (menjadi embrio), kemudian berkembang membentuk alaqah, kemudian berproses menjadi mudghah, Izaman, (tumbuh tulang belulang), kemudian tulang-tulang itu dibungkus dengan daging. Setelah terbentuk manusia yang utuh, kemudian Allah meniupkan (nafakha) kepadanya ruh-Nya. Maka jadilah ia makhluk yang unik (khalqan akhar). Disebut demikian karena manusia memiliki substansi psikis yang berasal dari Tuhan; sama sekali tidak dimiliki oleh makhluk-mahluk lain. Karena itulah Al-Qur'an mengistilahkan dengan *kahlqan akhar*.⁵

Kemudian kata Insan yang dihubungkan dengan keistimewaannya sebagai khalifah atau pemikul amanah terdapat pada surat al-Ahzab ayat 72 yang berbunyi, *Sesungguhnya telah Kami unjukkan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, lalu mereka enggan memikulnya dan takut menerimanya, kemudian amanah itu dipikul oleh manusia*. Karena manusia memikul amanah, maka Insan dalam al-Qur'an juga dihubungkan dengan konsep tanggung jawab, hal ini terdapat pada surat al-Qiyaamah ayat 3 dan 36 yang berbunyi, *adakah manusia mengira, bahwa Kami tiada akan mengumpulkan tulang belulangnyanya?, adakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan dengan percuma, (tidak disuruh beramal)?*. Hal senada juga terdapat pada surat al-Ankabut ayat 8 yang berbunyi, *Kami wasiatkan kepada manusia, supaya berbuat baik kepada Ibu Bapaknya. Jika keduanya memaksa engkau, supaya mempersekutukan Aku*

⁵ *Ibid.*, hlm. 79.

dengan sesuatu yang tiada engkau ketahui, maka janganlah engkau ikut keduanya. kepadaKu tempat kembalimu, lalu Kukabarkan kepadamu apa-apa yang telah kamu kerjakan.

Selanjutnya kata Insan yang dihubungkan dengan predisposisi negatif diri manusia seperti aniaya dan ingkar, hal ini disebutkan dalam al-Qur'an surat Ibrahim ayat 34 yang berbunyi, *diberikaNya kepadamu tiap-tiap apa yang kamu minta. Jika kamu hitung nikmat Allah, tiadalah sanggup kamu menghitungnya. Sesungguhnya manusia itu amat aniaya dan banyak inkar.* Kemudian sifat negatif lainnya seperti tergesa-gesa dan bakhil masing-masing disebutkan pada surat al-Israak ayat 11 dan 100 yang berbunyi, *Manusia itu suka meminta kejahatan, sebagaimana ia suka meminta kebaikan. Adalah manusia itu mau cepat (tergesa-gesa), katakanlah: kalau sekiranya kamu mempunyai perbendaharaan rahmat Tuhanku (kekayaan), niscaya kamu menjadi bakhil, takut membelanjakannya. Adalah manusia itu bersifat bakhil.*

Bila dihubungkan dengan sifat-sifat manusia pada kategori kedua yaitu manusia sebagai kepercayaan Allah untuk menjadi khalifah atau wakilnya, maka insan menjadi makhluk paradoksal, yang berjuang mengatasi konflik dua kekuatan yang saling bertentangan: kekuatan mengikuti fitrah (memikul amanat Allah) dan kekuatan mengikuti predisposisi negatif yang merupakan kecenderungan dari naluri fisik biologis manusia.

Secara menarik proses penciptaan manusia atau asal kejadian manusia dinisbahkan pada konsep insan dan basyar sekaligus. Sebagai insan manusia diciptakan dari tanah liat, saripati tanah, tanah yang dijelaskan masing-masing pada al-Qur'an surat al-Hijr ayat 26, surat ar-Rahman ayat 14, surat al-Mukminun ayat 12, dan surat as-

Sajdah ayat 7. Demikian pula basyar berasal dari tanah liat, yang terdapat pada al-Qur'an surat al-Hijr ayat 28, kemudian pada surat Shaad ayat 71 dan terdapat pada surat ar-Rum ayat 20.⁶ Ini mendorong saya untuk menyimpulkan bahwa proses penciptaan manusia menggambarkan secara simbolis karakteristik basyari dan karakteristik insani.

Uraian-uraian di atas, pada gilirannya mengantarkan kita kepada kesimpulan bahwa kata insan digunakan al-Qur'an untuk menunjuk kepada manusia dengan seluruh totalitasnya, jiwa dan raga, psikis dan fisik. Manusia yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, adalah akibat perbedaan fisik, psikis (mental) dan kecerdasan.⁷

Kemudian yang ketiga yaitu an-nas, istilah an-nas digunakan al-Qur'an sebanyak 243 kali, masing-masing dalam 54 surat dan 230 ayat.⁸ Di antara ayat yang menggunakan kata an-nas salah satunya terdapat pada surat al-Hujurat ayat 13 yang berbunyi, *hai manusia, sesungguhnya Kami menjadikan kamu dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah, ialah orang yang lebih taqwa. Sungguh Allah Maha mengetahui lagi amat mengetahui.*

Ayat ini mengajarkan bahwa di antara sesama manusia di dunia ini harus ada saling kerja sama, hal ini memberikan gambaran, bahwa kata an-nas di sini merujuk kepada manusia sebagai makhluk sosial. Senada dengan apa yang dikatakan Jalaluddin Rahmat, bahwa al-Nas menunjuk pada manusia sebagai makhluk sosial dengan menunjukkan beberapa hal yang memperkuat pernyataan ini: pertama, banyak ayat yang menunjukkan kelompok-kelompok sosial dengan karakteristiknya. Ayat-ayat itu lazimnya dikenal dengan

⁶ Jalaluddin Rahmat, *Konsep-Konsep Antropologi*, [http:// media, isnet, org/islam/Paramadina/konteks2/Anropologi2. html](http://media.isnet.org/islam/Paramadina/konteks2/Anropologi2.html).

⁷ Rifaat Syauqani Nawawi, *op. cit.*, hlm. 7.

⁸ Baharuddin, *op. cit.*, hlm. 82.

ungkapan wa min al-Nas (dan diantara sebagian manusia). Dengan memperhatikan ungkapan ini, kita menemukan kelompok manusia yang menyatakan beriman, tapi sebetulnya tidak beriman (2:8), yang mengambil sekutu terhadap Allah (2:165), yang hanya memikirkan kehidupan dunia (2:200), yang mempesonakan orang dalam pembicaraan tentang kehidupan dunia, tetapi memusuhi kebenaran (2:204), yang berdebat dengan Allah tanpa ilmu, petunjuk, dan al-Kitab (22:3,8; 31:20), yang menyembah Allah dengan iman yang lemah (22:11; 29:10), yang menjual pembicaraan yang menyesatkan (31:6); di samping ada sebagian orang yang rela mengorbankan dirinya untuk mencari kerelaan Allah.

Kedua, dengan memperhatikan ungkapan aktsar al-Nas, kita dapat menyimpulkan, sebagian besar manusia mempunyai kualitas rendah, baik dari segi ilmu maupun dari segi iman. Menurut al-Qur'an sebagian manusia itu tidak berilmu (7:187; 12:21; 28:68; 30:6, 30; 45:26; 34:28,36; 40:57), tidak bersyukur (40:61; 2:243; 12:38), tidak beriman (11:17; 12:103; 13:1), fasiq (5:49), melalaikan ayat-ayat Allah (10:92), kafir (17:89; 25:50), dan kebanyakan harus menanggung azab (22:18). Ayat-ayat ini dipertegas dengan ayat-ayat yang menunjukkan sedikitnya kelompok manusia yang beriman (4:66; 38:24; 2:88; 4:46; 4:155), yang berilmu atau dapat mengambil pelajaran (18:22; 7:3; 27:62; 40:58; 69:42), yang bersyukur (34:13; 7:10; 23:78; 67:23; 32:9), yang selamat dari azab Allah (11:116), yang tidak diperdayakan syetan (4:83). Surat 6116 menyimpulkan bukti kedua ini, Jika kamu ikuti kebanyakan yang ada di bumi, mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah.

Ketiga, al-Qur'an menegaskan bahwa petunjuk al-Qur'an bukanlah hanya dimaksudkan pada manusia secara individual, tapi juga manusia secara sosial. Al-Nas sering

dihubungkan al-Qur'an dengan petunjuk atau al-Kitab (57:25; 4:170; 14:1; 24:35; 39:27; dan sebagainya).⁹

Dari uraian di muka tampak al-Qur'an memandang manusia sebagai makhluk biologis, psikologis dan sosial. Sebagaimana ada hukum-hukum yang berkenaan dengan karakteristik biologis manusia, maka ada juga hukum-hukum yang mengendalikan manusia sebagai makhluk psikologis dan makhluk sosial.

B. Pandangan Materialisme tentang Manusia

Secara sederhana materialisme berarti suatu pandangan metafisik yang menganggap bahwa tidak ada hal yang nyata selain materi. Paham ini sebenarnya sudah sangat lama timbul dari pikiran Epikurus (341-270 S.M.) yang mencoba mencari pokok ciptaan segala yang ada dengan mengatakan bahwa yang ada hanya benda semata-mata. Lebih jelas lagi, teori metafisika dari aliran ini menyatakan bahwa realitas pokok itu tersusun dari substansi yang dinamakan “materi” dan mempunyai sifat-sifat sekunder. Oleh karena itu, ajaran etik dari paham ini hanya mementingkan kebahagiaan yang bersifat fisik semata.¹⁰

Sebenarnya kalau dilacak lebih jauh mengenai paham ini, akan didapatkan dasar-dasar pemikiran ini pada beberapa tokoh yang mula-mula berfikir dan mencari tahu apa yang menjadi elemen dasar dari alam semesta ini. Thales dari Miletos, adalah filosof pertama yang mencoba merumuskan bahwa prinsip dasar dari alam semesta ini adalah

⁹ Jalaluddin Rahmat, Konsep-Konsep Antropologi, [http:// media, isnet, org/islam/Paramadina/konteks2/Anropologi2. html](http://media.isnet.org/islam/Paramadina/konteks2/Anropologi2.html).

¹⁰ Muzairi, *Eksistensialisme Jean Paul Sartre* (Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 10.

air. Semuanya berasal dari air dan semuanya kembali lagi menjadi air.¹¹ Anaximandros (610-547 S.M) dengan paham appiron, tidak terbatas dan tidak dapat digambarkan. Anaximenes (585-528 S.M) menurutnya, prinsip yang merupakan asal usul segala sesuatu adalah udara. Ia mengatakan seperti halnya jiwa yang menjamin kesatuan tubuh manusia, demikianpun udara melingkupi segala-galanya. Jiwa sendiri juga tidak lain daripada udara saja, yang dipupuk dengan bernafas.¹² Kemudian generasi berikutnya dari paham ini adalah Demokritos (460-370 S.M) dengan teori atomnya.

Menurut Demokritos, relitas seluruhnya bukanlah satu melainkan terdiri dari banyak unsur, dan unsur-unsur itu tidak dapat dibagi-bagi lagi. Karenanya unsur-unsur itu diberi nama “atom”. Atom-atom itu merupakan bagian-bagian materi yang begitu kecil, sehingga mata kita tidak dapat melihatnya.¹³ Mengenai kejadian dunia ini lebih lanjut Demokritos menjelaskan bahwa; struktur dasar dari alam semesta ini adalah terdiri dari atom-atom yang tak dapat dibagi lagi dan tak dapat dipisahkan lagi, semuanya mempunyai kualitas yang sama, hanya berbeda dalam bentuknya dalam alam semesta.

Maka ketika pandangan ini menjadi landasan dalam melihat manusia, apa yang disebut dengan kesadaran, kemauan dan kehendak manusia, jiwa dan raga, serta hidup dan matinya dipahami sebagai suatu proses kebendaan. Setiap hal yang terjadi dalam aliran ini selalu dikembalikan kepada benda atau materi. Pikiran, gerak-gerik manusia, kasih sayang, rasa sedih dan gembira, cinta, dan semua ungkapan yang menjadi ciri khas kemanusiaannya dipahami sebagai suatu proses kebendaan yang ditentukan oleh hukum mekanika. Kaum materialisme menyangkal adanya jiwa atau roh, dan menganggap jiwa atau roh sebagai pancaran dari pada materi. Seperti halnya perjalanan tidak lepas dari

¹¹ Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 35.

¹² *Ibid.*, hlm. 39.

¹³ *Ibid.*, hlm. 76.

pada orang yang berjalan, demikian juga gagasan, sebagai sesuatu yang bersifat rohani, tidak lepas dari pada organisme yang berfikir.

Materialisme pada abad 18 dan 19 seringkali sangat bersifat mekanistik, seperti antara lain pernah diutarakan oleh Holbach (1723-1789) yang menyatakan bahwa; segi manusia yang tak kelihatan disebut dengan jiwa, sedangkan segi alam yang tak kelihatan disebut Tuhan. Gambaran berganda ini kemudian diganti dengan menerangkan alam dan organisme manusia secara mekanistik belaka. Kemudian dalam bentuk yang lebih ekstrim hal ini diungkapkan oleh J.O. de la Mettrie (1709-1751) dalam bukunya *L’homme machine* (Manusia sebagai mesin), yang menggambarkan manusia seperti sebuah mesin, dan jiwa manusia disamakannya dengan fungsi-fungsi mekanis. Namun demikian dikatakannya, mesin itu lain dari pada yang lain, mesin manusia dapat memutar sendiri dan dapat menggerakkannya sendiri.¹⁴

Pengaruh materialisme yang merupakan usaha untuk menerangkan kenyataan seluruhnya melalui ilmu alam, pada abad berikutnya sangat mempengaruhi cara pandang beberapa filosof dalam melihat manusia. Adalah Ludwig Feuerbach filosof berkebangsaan Jerman yang hidup sekitar 1804-1872 M, yang berbeda dari pendahulunya Hegel dalam melihat manusia. Feuerbach menempatkan manusia sebagai sesuatu yang konkret bukan hasil dari perkembangan ide semata. Sama dengan badan manusia yang digambarkan secara mekanistik, jiwapun merupakan cetusan dari manusia yang berada secara jasmani. Feuerbachpun tidak ingin menyangkal adanya pengalaman manusia yang hidup dan berfikir secara rohani, tetapi pengalaman itu dilihatnya sebagai suatu pengalaman subyektif mengenai hidup sehari-hari. Bila pengalaman tersebut disoroti oleh

¹⁴ C.A. van Peursen, *Orientasi Di Alam Filsafat*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: P.T. Gramedia, 1980), hlm. 159.

ilmu dan filsafat yang menjadikannya sebuah obyek, maka ternyata tak lain daripada proses-proses dalam otak, dengan kata lain hanya suatu kejadian organis semata.¹⁵

Sebagaimana diketahui, baik Feuerbach maupun Hegel, tidak mengakui adanya Tuhan. Feuerbach misalnya, memandang misteri manusia melulu melalui psikologi dengan anggapan yang dinamakan “tuhan”. Dia melihat betapa egoisnya manusia dalam menjelmakan keinginan-keinginan yang ditimbulkan oleh bahaya-bahaya kehidupannya, kemudian mencari perlindungan untuk dapat merealisasikan keinginan tersebut. Dan perlindungan itulah yang dinamakan dengan “tuhan”. Akan tetapi “tuhan” itu tak lain dari refleksi dari dirinya sendiri yang dianggapnya sebagai yang lain.¹⁶

Seperti disebutkan di atas, materialisme masih dipahami sebagai sebuah pendekatan untuk menjelaskan realitas alam semesta termasuk manusia secara obyektif. Kemudian pada perkembangan berikutnya materialisme melibatkan subyek didalam filsafatnya, jalan untuk memahami alam kebendaan kini lewat manusia, yaitu manusia dalam dimensi sosialnya, lebih jelasnya manusia yang hidup dalam masyarakat yang memproduksi.

Ahli pikir yang meletakkan dasar bagi sistem ini ialah Karl Marx (1818-1883). Marx adalah orang yang mengecam para materialisme kuno termasuk Feuerbach, dengan mengatakan bahwa hasil yang dicapai oleh materialisme kontemplatif tidak dapat memahami keinderawian sebagai kegiatan praktis. Maka ia kurang realistis. Meskipun Feuerbach memandang pikiran sebagai cermin kenyataan material, namun materialismenya tidak praktis, artinya tidak politis. Sedangkan menurut Marx tugas ahli filsafat termasuk di dalamnya teori filsafat bukanlah sekedar menginterpretasikan dunia

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 159.

¹⁶ Muzairi, *op. cit.*, hlm. 12.

tetapi yang pokok adalah mengubah dunia “the philosopher have only interpreted the world, in various ways; however is to change it”.¹⁷

Persoalan bagaimana mengubah dunia inilah yang merupakan tindakan praktis, dan dengan sendirinya peranan materi berada di atas kesadaran manusia. Bagi Marx manusia hanya dapat dipahami sejauh ia ditempatkan dalam konteks sejarah. Sejarah di sini terwujud dalam peristiwa-peristiwa kemasyarakatan.¹⁸ Sebagaimana yang dipahami Marx; bahwa manusia dalam masyarakat industri adalah individu yang melebur kepada suatu kelompok sosial tertentu yang kemudian mengidentifikasi dirinya menjadi buruh atau pemilik modal. Oleh karena itu kesadaran manusia pada masyarakat industri adalah kesadaran yang ditentukan oleh faktor-faktor produksi.

C. Pandangan Spritualisme Tentang Manusia

Bukan saja aspek fisis manusia sebagaimana pada materialisme, tetapi juga aspek psikisnya dapat dipilih sebagai titik tolak untuk penyelidikan tentang hakekatnya. Oleh karena itu kehadiran spiritualisme merupakan perimbangan terhadap materialisme yang akhir-akhir ini lebih banyak mempengaruhi cara berfikir seseorang dalam melihat sesuatu.

Spirit berasal dari bahasa Latin *spiritus* yang berarti roh atau nafas. Istilah Yunannya adalah *psyche*, dan istilah ini menunjuk pada prinsip kehidupan.¹⁹ Spritualisme adalah suatu pandangan metafisik yang menganggap bahwa kenyataan yang

¹⁷ Andi Muawiyah Ramly, *Peta Pemikiran Karl Marx (Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis)* (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 12.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 122.

¹⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia, 2000), hlm. 957.

terdalam dari setiap yang nampak secara fisik adalah roh.²⁰ Dan mengejar kebahagiaan yang bersifat rohani merupakan ajaran etik dari paham ini.

Tokoh pertama pada pandangan ini adalah Plato (427-347 S.M) dengan teori *idenya*. Plato merasa heran tentang pengenalan kita dan karena itu ia mulai berfilsafat tentangnya. Kita mengenal benda-benda yang sangat konkret dan terbuka bagi pandangan indra kita. Akan tetapi, kita mengenal juga dan terutama itulah yang menggugah pemikiran kita akan hal-hal yang bersifat abstrak, tak kelihatan, serta supraindrawi. Sebab, kita mengatakan tentang banyak benda yang kelihatan bahwa hal itu sama, benar, baik, dan indah. Para tokoh yang terlibat dalam percakapan di dalam dialog Phaidon sampai sepakat bahwa kita mempunyai dua macam pengenalan yang sangat berbeda, yaitu pengenalan indrawi dan supraindrawi. Oleh karena itu, bagi Plato harus ada dua macam dunia, yaitu dunia yang kelihatan (*horaton genos*) dan dunia yang tak kelihatan atau yang dapat dipikirkan (*kosmos netos*).²¹

Kembali pada apa yang dikatakan Plato di atas tentang sama, benar, baik, dan indah yang menjadi sifat umum dari sesuatu yang didapat dari pengenalan kita secara indrawi, adalah tidak mungkin ditarik dari dunia yang kelihatan. Oleh karena itu, apabila saya mengatakan tentang benda-benda yang konkret dan kelihatan bahwa hal-hal itu sama, benar, baik, dan indah, maka itu berarti bahwa sebelumnya sudah harus saya ketahui apa artinya sama, benar, baik, dan indah itu. Dan itulah yang disebut dengan dunia ide. Kemudian tentang putusan-putusan semacam sama, benar, baik, dan lainnya Plato menganut semacam teori aplikasi, artinya menurut pendapat Plato, idea yang sudah

²⁰ Rizal Muntasyir, Aliran-Aliran Metafisika, Studi Kritis Filsafat Ilmu. *Jurnal Filsafat UGM Yogyakarta*, Juli 1997, hlm. 4.

²¹ P.A. van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*, diterj oleh K. Bertens (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 29.

kita kenal sebelumnya kita terapkan pada kenyataan yang kelihatan. Jadi, kita tidak menarik idea-idea itu dari empiri (pengalaman indrawi), sebagaimana kemudian dilakukan oleh Aristoteles. Menurut Plato, tidak dapat diragukan, di samping dunia yang kelihatan, harus ada juga suatu dunia yang tak kelihatan, suatu dunia pemikiran (*kosmos noetos*). Akan tetapi, bagaimana gerakan dunia yang tak kelihatan itu dapat berperan dalam pengenalan kita? Bukankah kita hidup dalam dunia yang kelihatan dan tidak memandang yang tak kelihatan itu? Dalam hal ini Plato menggunakan cara berfikir dualisme, tetapi Plato memposisikan dunia ide lebih tinggi dari dunia kenyataan, atau bahkan kenyataan itu berasal darinya.

Oleh karena itu, ketika pandangan ini menjadi landasan dalam melihat manusia, maka keberadaan jiwa manusia dianggap lebih tinggi dari keberadaan raganya dan menganggap hakekat manusia itu adalah jiwanya. Seperti yang dikatakan Plato, bahwa awal mula manusia adalah roh murni yang hidup dari kontemplasi akan yang ideal dan ilahi.²² Jadi, kemungkinan dan makna ultim keberadaan manusia mula-mula terletak dalam kehidupan yang berkaitan erat dengan yang baik, yang benar, dan yang indah. Namun kita tidak setia pada peruntukan kita ini, kita tidak mewujudkan makna kehidupan sebagaimana menjadi kewajiban kita, kita bersalah karena menyimpang dari kiblat idea-idea itu. Kita langsung terhukum dengan dipenjarakannya jiwa kedalam tubuh. Kita menjadi bagaikan malaikat-malaikat yang terjatuh dan sebagai hukuman dijelmakan dalam tubuh. Nah, apakah yang sekarang yang menjadi makna keberadaan kita dalam situasi jasmani ini? Kita harus berusaha naik keatas lagi dan sekali lagi memperoleh perhatian dan cinta besar untuk dunia ideal. Kemudian generasi berikutnya yang lebih ekstrim dalam aliran ini adalah Plotinos.

²² *Ibid.*, hlm. 31.

Plotinos yang hidup pada (204-269 M) di. Pada Plato, Plotinos melihat suatu konsepsi yang terlalu terpecah belah dan kurang menemukan kesatuan yang konsekuen. Selaku pemikir yang berani memikirkan yang tak Berhingga, Plotinos sama seperti Filosof lainnya ingin mendapatkan suatu titik tolak yang teguh dan yang merangkum segala-galanya sebagai sumber dan asal mula semua gejala. Ia yakin bahwa yang banyak serta yang berhingga tidak mungkin merupakan tahap asali dan hanya bisa berada bila didasarkan pada kesatuan dan ketakberhinggaan. Asal usul dan sumber yang satu untuk segala Ada.

Menurut pendapat Plotinos, asal usul itu tidak bisa disamakan dengan Ada dan pemikiran seperti dijelaskan oleh Plato, tetapi merupakan sumber transendental dan tak berdiferensiasi dari keduanya. Lebih lanjut Plotinos mengatakan bahwa kesatuan asali dari Ada dan pemikiran itu disebut “Yang satu” (to Hen): kemungkinan pertama dan terdalam dari segala Ada dan pemikiran.²³ Bagi Plotinos, “Yang satu” itu bukan Ada atau sesuatu yang ada, melainkan Adi-ada, yang tak berhingga, dan Absolut. “Yang satu” bagaikan sumber melimpahkan Roh (Nous): Roh memancarkan Jiwa (Psykhē); dan Jiwa memancarkan materi. Proses ini dinamakan emanasi, di mana dihasilkan hal-hal yang kesempurnaannya semakin berkurang. Namun penjelmaan paling rendah pun tidak pernah lepas dari kesatuan dengan “Yang satu”.²⁴

Pandangan ini kemudian banyak mempengaruhi filosof muslim diantaranya, al-Hallaj (w. 309 H/913 M), dengan teori al-hululnya, serta Muhyi al-Din ibn Arabi (560 H/1165 M – 638 H/1240 M), dengan teori wahdah al-wujudnya. Konsep tentang insan kamil atau manusia sempurna yang merupakan puncak pemikiran kedua tokoh ini adalah

²³ *Ibid.*, hlm. 36.

²⁴ Rizal Muntasyir, *loc. cit.*.

sebuah peniadaan eksistensi manusia dalam keberadaan Tuhan, jadi manusia itu tidak nyata bagi kedua tokoh ini, sebab yang nyata hanyalah Tuhan. Dengan mengakui bahwa Tuhanlah yang nyata, secara tidak langsung mengatakan bahwa hakekat manusia itu adalah spirit atau roh.

D. Pengertian Ego atau khudi

Gagasan tentang *ego* atau *khudi* dalam filsafat Islam modern sepenuhnya milik Iqbal, dan gagasan tentang *khudi* ini, menurut Sardar Jafri, merupakan sumbangan Iqbal terbesar yang melukiskan manusia sebagai penerus ciptaan Tuhan yang mencoba membuat dunia yang belum sempurna menjadi sempurna. Filsafat Iqbal tentang *khudi* ini, merupakan salah satu konsep dasar filsafatnya serta alas penopang keseluruhan bangunan pemikirannya.²⁵

Istilah “ego” (*khudi*) secara etimologi berarti “Diri” (*self*) atau person. Kata *khudi* secara harfiah berarti kedirian atau individualitas. *Khudi* merupakan satu kesatuan yang riil, yang nyata dan secara mantap dan tandas, yang merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan organisasi kehidupan manusia.²⁶ *Khudi* dalam bahasa Urdu merupakan bentuk kecil dari kata *khuda* yang berarti Tuhan, sedangkan *khudi* berasal dari perkataan *khud* yang berarti diri atau pribadi,²⁷ Lebih jelasnya yang dimaksud *ego* atau *khudi* oleh Iqbal adalah manusia yang merupakan kesatuan jiwa-badan. Identitas manusia adalah

²⁵ Djohan Effendi, Adam, *Khudi dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal Tentang Manusia dalam M. Dawam Raharjo, Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafitti Press, 1985), hlm. 17.

²⁶ Muhammad Fahmi Muqaddas, Konsep Ego Manusia Menurut Iqbal. *Jurnal Filsafat UGM Yogyakarta*, edisi Pebruari 1996. hlm. 42.

²⁷ Muhammad Iqbal, *Rahasia Dan Tenaga Pribadi*, terj Bahrum Rangkuti (Medan: Pustaka Andalas, 1954), hlm. 8.

individualitas yang mempunyai kesadaran, dan yang berkata “Aku” (I am). Aku yang sadar menjadi pusat seluruh pengalaman.²⁸

Konsepsi Iqbal tentang *ego* atau *khudi* ini dilatar belakangi oleh kondisi sosial masyarakat Islam secara keseluruhan. Pada akhir abad kesembilan belas, Barat berdiri di puncak kebesarannya dan melompat dari satu kemenangan ke kemenangan yang lain. Sementara Timur sebaliknya, berada dalam suatu keadaan yang sangat menyedihkan dan penuh kesukaran, dikalahkan dan dihina oleh musuh yang merasa sangat berkuasa. Mengapa jadi begitu? Ini adalah masalah untuk direnungkan dan Iqbal melakukannya untuk menyelidiki di balik gejala-gejala itu dan mencari sumber masalahnya. Dalam pencarian ini ia ditopang oleh perkembangan pengetahuannya yang pesat tentang masyarakat dan sejarah. Ia segera sampai pada kesimpulan bahwa kemerosotan Timur sebagian besar disebabkan oleh sistem filsafat yang mengajarkan *penyangkalan Diri* dan *peniadaan Pribadi*, tak menghiraukan terhadap, dan menjauhkan diri dari benda-benda di dunia ini. Kesalahan cara berfikir ini berasal dari masuknya gagasan-gagasan Plato dan neo-Plato yang menganggap dunia ini sekedar rupa dan maya ke dalam pemikiran Islam, kemudian gagasan-gagasan ini juga mempengaruhi cara berfikir kaum Buddha, yang memuncak dalam doktrin Monisme yang terkenal. Doktrin ini mengajarkan kepercayaan pada Tuhan yang *immanent* dan menganggap dunia sebagai sekedar emanasi. Ia menempatkan paham ketuhanan yang *pantheistik* sebagai ganti Tuhan yang *transenden* dan pribadi dari Al-Qur'an. Ia berkembang menjadi *pseudomistik* dan berbahaya. hal ini disadarinya karena ia sendiri semasa masih menempuh pendidikan di Inggris termasuk salah seorang yang menganut paham ini.

²⁸ Danusiri, *Epistemologi Dalam Tasawuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 44.

Pada akhirnya Iqbal mengambil pendirian dalam melawan konsepsi yang negatif dan melemahkan semangat ini, yang memalingkan orang dari kenyataan hidup dan menyingkirkannya dari perjuangan dan memperbaiki nasibnya. Sebelum Iqbal, pemikir-pemikir Muslim yang lain telah menyerang doktrin Monisme, akan tetapi mereka melakukan hal ini atas dasar teologi semata. Iqbal menyerang dari suatu titik tolak praktek. Dengan menyerang gagasan-gagasan yang umum berlaku ini dan mempermaklumkan bahwa kehidupan ini adalah kenyataan, bahwa kita bukanlah hidup dalam dunia angan-angan tetapi dalam dunia yang nyata. Terhadap pertanyaan: *apakah hidup ini?* Iqbal menjawab: *Hidup adalah pribadi: bentuk tertingginya adalah Ego di mana pribadi menjadi pusat eksklusif yang mengandung diri.* Filsafat Iqbal sepenuhnya didasarkan pada gagasan tentang Pribadi sebab *rahasia ketuhanan terletak dalam keteguhan iman terhadap diri sendiri. Perkembangan Diri adalah kebangkitan alam semesta*, seperti dalam salah satu syairnya Iqbal berucap.

Ambillah dari beta risalah untuk kaum sufi,
Kau adalah pencari Tuhan melalui butir-butir
pikiran
Beta kan mengabdikan bagaikan budak
Terhadap orang yang menghormati Dirinya
sendiri
yang melihat Tuhan dalam cahaya Pribadinya.²⁹

Bagi Iqbal, segala sesuatu dalam alam semesta ini mempunyai individualitas sendiri yang hidup. Bintang-bintang dilangit dan benda-benda di bumi, semua itu adalah individu, satu sama lain tak dapat dilebur. Dan tiap individu itu tidak sama derajatnya. Individualitas adalah suatu gerakan maju yang menjadi saluran semua obyek dan benda.

²⁹ Miss Luce-Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 23.

Ia maju, naik keatas ketinggian hidup yang lebih tinggi hingga ia mencapai manusia dan dalam diri manusia itulah ia menjadi pribadi (*ego*).³⁰

Dalam *Asra-i Khudi* Iqbal menggambarkan makna proses evolusi menuju pencapaian tingkat individualitas yang lebih kaya. Dikatakannya bahwa kehidupan alam semesta berkembang dari kekuatan *khudi*. Karena itu, kehidupan mestilah diukur dari kekuatan ini. Bila setetes air meresapi ajaran *khudi*, wujudnya yang tidak bernilai itu akan menjelma menjadi permata berharga. Begitu juga padang rumput akan membuka kekayaan taman, keteguhan bumi membuat bulan berputar mengelilinginya seperti juga kekuatan matahari yang lebih besar membuat bumi mengedarinya. Pendeknya, bila kehidupan berhasil menghimpun kekuatan *khudi*, sungai kehidupan akan menjelma menjadi lautan luas.

Lantaran kehidupan alam semesta lahir dari kekuatan khudi
Kehidupan ini diukur dari kekuatan ini
Bila setetes air menyimak makna *khudi*
Wujudnya yang tak berharga menjelma menjadi mutiara
Namun seperti rerumputan menemukan sarana pertumbuhan dalam dirinya
sendiri
Cita-citanya kan membelah dada taman taman sari
Karena bumi teguh berdiri atas kekuatan sendiri
Sang renbulan mengitarinya 'nantiasa
Kekuatan mentari yang lebih besar tinimbang bumi
Membuat bumi sasaran mata sang mentari
Bila kehidupan menghimpun kekuatan dari *khudi*
Sungai kehidupan kan meluas menjadi samudra lepas.

Ungkapan Iqbal tersebut, menurut Feroze Hassan, dengan jelas mengemukakan bahwa esensi *khudi* adalah kekuatan. Keteguhan dan kepastian adalah kebajikan yang bekerja aktif ke arah pembaruan, perubahan, dan penciptaan.³¹ Dari sinilah kemudian

³⁰ Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam*, terj Ali Audah dkk (Jakarta: Tintamas, 1966), hlm. xx.

³¹ Djohan Effendi, *op. cit.*, hlm. 18.

Iqbal membentuk konsepsi moralnya. Bagi Iqbal, yang baik adalah sesuatu yang menguatkan *khudi* atau *ego*, dan yang buruk adalah sesuatu yang melemahkannya.

BAB IV

KONSEP EGO DALAM METAFISIKA IQBAL

A. Keberadaan Ego Insani

Filsafat Iqbal pada dasarnya merupakan filsafat *ego*. *Ego* merupakan titik tolak dan tujuan akhir dari pemikirannya. Filsafatnya merupakan *ego* yang menjadikan ia sebuah jalan raya menuju metafisika. Ini berarti metafisika bagi Iqbal merupakan hal yang mungkin.

Keberadaan *ego* telah ditolak oleh pantheisme. Mereka menganggap dunia fenomena sebagai hal yang tidak ada dan tidak nyata. Adanya dunia dan manusia merupakan kebohongan, sebab itu apabila manusia meninggal dunia semua aspirasi dan tanggung jawab sosial dan moralnya tenggelam dalam ketiadaan. Tingkah laku, usaha dan kemajuan baik bersifat individual maupun kebangsaan tidak dapat dipertahankan dengan latar belakang pantheisme. Untuk itu, menganggap *ego* sebagai suatu hal yang benar-benar ada dan nyata berarti menelusuri akar-akar pantheisme yang tidak menerima baik setiap pusat pengalaman terbatas maupun atribut setiap kenyataan obyektif.¹

Di antara berjuta-juta kaum Muslimin yang terhanyut dalam fikiran pantheistis itu ialah Muhammad Iqbal sendiri. Pada waktu ia belajar di Cambridge University, Iqbal masih seorang sufi pantheis. Barulah ketika ia di Munich ditemukannya dirinya sendiri. Jalauddin Rumi, menurut pengakuannya sebagai mulhim atau inspirator baginya untuk

¹ Ishrat Hasan Enver, *Metafisika Iqbal*, terj M. Fauzi Arifin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 47.

meninggalkan paham pantheistik itu dan kembali pada ajaran Qur'an yang benar tentang pribadi manusia.²

Seperti disebutkan diatas, untuk beberapa waktu Iqbal mengikuti cara-cara pemikiran pantheisme tersebut, namun akhirnya ia meninggalkannya dengan memberi argumen: *pertama*, data indra dan tingkat pemikiran perseptual tidak dapat dianggap tidak nyata. Dunia ini ada dan tidak dapat disangsikan. Pengikut pantheisme boleh jadi mempertahankan bahwa indra memperdaya kita dan dunia tersebut hanya nampak ada. Jadi, untuk melawan pantheisme, lebih dibutuhkan kekuatan pemikiran dan kepastian daripada persepsi fenomena semata; *kedua*, ego atau diri merupakan wujud yang nyata dan tidak dapat dibantah. Diri seperti itu ada dalam berbagai kenyataan inderawi atau kenyataan lainnya, sehingga pantheisme tidak dapat mengingkarinya. Ada tugas pokok bagi pengikut pantheisme untuk menjelaskan keberadaan yang disebut dunia obyektif. Hal ini dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, fenomena dianggap sebagai emanasi Tuhan atau *kedua*, fenomena dianggap sebagai perwujudannya. Kedua usaha ini berujung pada asumsi bahwa ada berbagai tingkatan eksistensi dalam dunia obyektif. Akibatnya, berbagai tingkatan yang memiliki persamaan yang mirip dengan sifat Tuhan dianggap lebih nyata daripada tingkatan keberadaan lainnya. Sehingga hampir tidak mungkin untuk menyangkal realitas yang lebih tinggi dari diri atau *ego*, sekalipun didasarkan atas dasar-dasar pantheisme.³

Muhammad Iqbal juga dipengaruhi pemikiran Mc Taggart. Mc Taggart yang mengikuti doktrin ide absolut Hegel menganggap kenyataan sebagai spirit. Spirit ini tentunya dibedakan menurut prinsip yang diikuti Hegel, dan dalam perbedaan ini tidak

² Mohammad Diponegoro, *Percik-Percik Pemikiran Iqbal* (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1983), hlm. 27.

³ Ishrat Hasan Enver, *op. cit.*, hlm. 48.

seluruh spirit bersifat terbatas. Mc Taggart melihat kemungkinan adanya bukti bahwa ego-ego terbatas merupakan perbedaan satu-satunya dari yang absolut dan merupakan wujud-wujud yang benar-benar nyata dan abadi. Namun demikian perbedaan terbatas tidak menghancurkan kesatuan absolut, sebab kesatuan merupakan esensi dari yang absolut. Ini menjadi mungkin hanya jika keseluruhan secara sempurna berada dalam setiap bagian, sebab jika tidak demikian kesatuan hanya merupakan jumlah bagian-bagian dan akan membuat bagian-bagian lebih penting dari yang absolut itu sendiri. Perbedaan-perbedaan atau bagian-bagian seluruhnya berada dalam keseluruhan atau berada dalam yang absolut, sebab jika tidak demikian kesatuan absolut sebenarnya tidak dibedakan dalam perbedaan atau bagian-bagian terbatas menurut prinsip Hegel.

Hubungan antara keseluruhan dan bagian-bagian seperti itu dapat dimengerti hanya dalam suatu komunitas pribadi. Setiap pribadi dengan melalui pengamatan mewakili keseluruhan. Individu yang sadar diri dapat mengetahui keseluruhan ialah komunitas. Keseluruhan berada dalam pengamatan komunitas, dan keseluruhan seluruhnya diwakili dalam setiap individu. Komunitas pasti mempunyai individu-individu yang merupakan bagian dari komunitas. Bagi Mc Taggart, ego individu pada saat melakukan pengamatan harus dianggap sebagai perbedaan satu-satunya terhadap yang absolut. Untuk itu ego individu harus dianggap sebagai fakta dan wujud abadi satu-satunya, dan tidak merupakan kebohongan dan illusi sebagaimana dikatakan oleh pantheisme.⁴

Muhammad Iqbal kiranya sangat dipengaruhi pemikiran tersebut dan menjadikannya sebagai dasar filsafat ego. Dalam kritiknya terhadap pantheisme, Muhammad Iqbal menunjukkan bahwa ego, karena merupakan fakta yang nyata, tidak dapat diserap kedalam yang absolut sebagaimana yang dipertahankan oleh pantheisme,

⁴ *Ibid.*, hlm. 51.

sebab ini merupakan negasi terhadap ego. Pemikiran bahwa ego tidak ada dan tidak nyata merupakan pemberontakan baik terhadap pikiran maupun diri manusia. *Cogito ergo sum*, aku berfikir aku ada, dan *volo ergo sum*, aku ingin aku ada, merupakan dua pernyataan yang menunjukkan manusia sebagai makhluk berfikir dan bertindak.⁵ Namun demikian, kedua pernyataan tersebut masih merupakan kesimpulan sementara, dan hanya menjadikan ego tetap sebagai sebuah konsep.

Dalam hal ini Muhammad Iqbal melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa; “manusia dapat melihat secara langsung (melalui intuisi) bahwa ego adalah nyata dan ada serta bersifat memusatkan”.⁶ Ego insani merupakan hal yang paling nyata, dan manusia dapat mengetahuinya. Kenyataannya merupakan sebuah fakta. Manusia secara langsung menangkapnya dan menguatkan kenyataannya berdasarkan intuisi. Intuisi ini adalah pengalaman singkat tentang yang Nyata. Realitas yang sebenarnya masuk melalui diri kita dalam pengalaman ini. Pengalaman singkat ini bentuknya menyerupai persepsi. Realitas ego, dalam pengalaman melalui intuisi dapat dipahami secara langsung.⁷ Untuk sampai pada tahap ini dibutuhkan keinginan, usaha, dan pergulatan manusia secara terus-menerus untuk membuka tirai kedalaman wujudnya sendiri. Karena manusia secara langsung dapat mengenal egonya sendiri dan meyakini keberadaannya. Ego dikabarkan sebagai pusat seluruh aktifitas dan tindakan manusia. Pusat ini pada dasarnya merupakan pusat kepribadian manusia yang disebut ego. Pada saat bekerja, ego berada dalam kesukaan dan kebencian manusia, dalam pendapat dan keputusan manusia.

Menurut Iqbal aktivitas ego pada dasarnya merupakan aktivitas kehendak seperti tindakan, harapan dan keinginan bukan semata-mata berfikir seperti yang dikemukakan

⁵ *Ibid.*

⁶ Miss Luce-Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 51.

⁷ Ishrat Hasan Enver, *op. cit.*, hlm. 23.

oleh Descartes. Manusia yang menolak aktivitas ego berarti menolak hidup. Karena hidup adalah kehendak kreatif yang oleh Iqbal disebut *Soz*.⁸ dan *Soz* inilah inti dari kepribadian kita yang memberikan tujuan pada manusia untuk tetap berada dalam pimpinan Tuhan.

B. Kemerdekaan Dan Keabadiannya

Berkenaan dengan masalah ini Iqbal terlebih dahulu membandingkan pendapat mereka yang menganut hukum kausalitas seperti yang diperlihatkan oleh psikologi modern.

Behaviorisme adalah aliran yang sangat mengagungkan objektivitas dan empirisme yang menjadi ciri khas dari psikologi modern, oleh karena itu yang non empiris tidak mendapat tempat sama sekali. Dalam pandangan psikologi ini, manusia tak ubahnya bagaikan lempung yang bentuknya sepenuhnya tergantung pada pengaruh lingkungan atau rentetan stimuli yang mengenainya. Maka mustahil perbuatan seseorang dapat dihakimi sebagai salah atau benar, juga sesuatu yang tidak mungkin dapat membentuk konsep moral dari pandangan yang demikian ini. Bukankah stimuli itu yang menjadi sebab perbuatannya? Bukankah satu-satunya motivasi yang menggerakkan tingkah lakunya tak lain dan tak bukan adalah penyesuaian diri dengan lingkungan fisik dan lingkungan sosialnya. Maka konsep “salah” dan “benar” hanya nilai yang artifisial, atau hasil belajar belaka. Senada dengan apa yang dikatakan oleh B. F Skinner dalam bukunya, *Beyond Freedom and Dignity* (1975). Bahwa apa yang dinamakan “salah” dan “benar” dalam tingkah laku bukanlah kebaikan atau kejahatan yang sesungguhnya,

⁸ Bagus Takwin, *Filsafat Timur* (Yogyakarta: Jalasutra, 2001), hlm. 98.

melainkan hasil dari berbagai *reinforcer* positif maupun negatif.⁹ Oleh karena itu, psikologi yang mendasarkan tingkah laku manusia pada prinsip *stimulus response-reinforcement* ini adalah psikologi yang memandang manusia laksana benda mati. Manusia tidak memiliki kemauan dan kebebasan untuk menentukan tingkah lakunya sendiri.

Jadi apapun yang dikatakan para ahli psikologi mungkin berbeda, pemikiran bahkan tindakan pada dasarnya tidak bersifat mekanik. pernyataan bahwa pemikiran secara kausalitas berhubungan dengan sensasi, perasaan dan penglihatan tidak sepenuhnya benar. Menurut Iqbal, ada diri yang memutuskan di atas dan mengatasi perasaan dan persepsi ini. Diri itu seolah-olah memandang sensasi, perasaan dan persepsi dari atas. Diri itu merasakan dirinya sendiri bebas untuk memilih cara ini atau itu. Subjek yang berfikir adalah bebas. Ini adalah asumsi dasar seluruh pengetahuan. Tanpa asumsi ini pengetahuan itu sendiri menjadi tidak mungkin dan pencarian kebenaran hanyalah pura-pura belaka. Dan lagi, suatu pemikiran mungkin mendorong dan mempengaruhi pemikiran atau tindakan yang lain. Karena diri tersebut bebas menerima, menolak atau menghargai pikiran orang lain. Ego memutuskan pikiran orang lain itu seolah-olah seorang hakim yang bebas dan tidak berat sebelah. Filsafat, sebagaimana keputusan manusia, merupakan ekspresi pilihan dan kemauan manusia yang bebas. Tidak ada pemikiran dapat menarik manusia sampai kemauannya membenarkan pemikiran itu. Dalam hal ini, kemauan manusia memainkan peranan penting dalam kontruksi pemikiran

⁹ Andi M. Turmudhi, *Kemungkinan Membangun Psikologi Qur'ani*, Fuad Nashori (ed). (Yogyakarta: Sippres, 1994), hlm. 12.

dan filsafat. Kemaian merupakan pusat kepribadian manusia dan ego pada saat bekerja. Kemaian merupakan ego yang menilai pemikiran, dan penilaian tersebut adalah bebas.¹⁰

Adanya aktifitas yang mempunyai tujuan dalam kehidupan manusia menunjukkan bahwa manusia didorong oleh sebuah kekuatan yang membawanya ke arah masa yang akan datang. Untuk itu semua aktifitas manusia merupakan aktifitas yang bertujuan, dan kualitas hidup manusia dapat diukur dari aktifitas dan tujuannya tersebut. Selanjutnya, kekuatan magnetis yang bertujuan tersebut menyeret manusia ke arahnya seolah-olah ia berada di bawah paksaan dan keharusan. Dalam hal ini, akan menjadi cacatnya hukum kausalitas yang tidak akan memberi tempat bagi kebebasan. Namun demikian, ada dua hal yang menjadi perhatian di sini adalah; *Pertama*, tujuan atau akhir adalah pemberian manusia dengan kebebasannya dalam menentukan pilihan hidupnya sendiri. Manusia sendiri menempatkan suatu ide dan tujuan dan cita-citanya. Ego terus-menerus menempatkan obyek keinginan baru dan tujuan baru dihadapannya sendiri. Dan pilihan akhir tersebut tergantung kepada ego sendiri dan tidak kepada yang lain. *Kedua*, dalam tindakan dan aspirasi manusia, apakah tindakan tersebut bermoral atau tidak, manusia secara langsung menjadi sadar akan kualitas pribadinya sendiri. Manusia tahu, ketika ia berkehendak, bahwa ia sendiri yang berkehendak. Dengan demikian, kebebasan langsung dapat diintuisikan dan dirasakan dalam wujud manusia yang aktif dan apresiatif. Kebebasan itu bukan merupakan suatu postulat dimana manusia berasumsi untuk membuat moralitas menjadi mungkin, tetapi merupakan fakta kesadaran manusia itu sendiri. Melalui intuisi manusia masuk ke dalam dirinya sendiri dan langsung menangkapnya dan menjadikannya aktif dan bebas. Ini berarti, kebebasan bukan

¹⁰ Ishrat Hasan Enver, *op, cit.*, hlm. 61.

merupakan suatu kesimpulan, dan ego langsung menangkap dirinya sendiri untuk menjadi sebab efisien dan tidak tergantung kepada faktor yang lain.¹¹

Ego, bagi Muhammad Iqbal, bukan hanya bebas, tetapi juga abadi. Intuisilah yang mengabarkannya kepada manusia. Iqbal mengakui bahwa masalah keabadian telah difahami dengan berbagai macam cara, terutama dalam suasana metafisika atau etika. Ibnu Rusyd misalnya, menggambarkan intelek sebagai sesuatu yang bersifat universal dan abadi. Intelek mengatasi individualitas, sehingga intelek yang tampak pada kepribadian terbatas tidak pernah mengalami kematian. Namun demikian, dalam kenyataannya keabadian ini agaknya merupakan keabadian ras manusia dan bukan keabadian individu.¹²

Kemudian dalam sejarah pemikiran modern terdapat pandangan positif mengenai masalah keabadian ini. Adalah doktrin Nietzsche tentang perulangan yang kekal.¹³ Nietzsche mendasarkan masalah keabadian pada hipotesa ilmiah bahwa energi tidak pernah hilang. Dunia merupakan satu kesatuan tertutup dimana tidak akan ada penghamburan energi. Jumlah energi yang ada terus menerus menetapkan bermacam-macam kombinasi pusat energi. Kematian tidak dapat menyebabkan penghamburan energi. Kematian hanya berarti bahwa pusat energi yang bermacam-macam itu telah kehilangan kesatuan mereka dan kemudian bersatu kembali setelah interval waktu. Inilah doktrin Nietzsche tentang “pengulangan dalam”. Namun demikian, keabadian ini tidak dapat diabaikan. Keabadian merupakan energi dan proses “pengulangan dalam” dalam pusat-pusat terbatas yang harus dianggap abadi, dan bukan sebagai “aku dan kamu”.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 62.

¹² *Ibid.*, hlm. 65.

¹³ Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam*, terj Ali Audah dkk (Jakarta: Tintamas, 1966), hlm. 113.

Argumen ini senada dengan argumen Ibnu Rusyd, sehingga intelek dianggap bersifat umum dan abadi. Dan manifestasinya dalam ego terbatas seperti manifestasinya dalam fase keberadaannya yang bersifat sementara.¹⁴

Masalah senada juga terdapat pada pemikiran Henry Bergson yang disebut dengan “elan”. Bergson menganggap bahwa elan adalah prinsip dari seluruh keberadaan, elan atau kehidupan tak putus-putus memanifestasikan dirinya dalam setiap bentuk yang baru, individu-individu dan pribadi. Individu dan pribadi hilang setelah beberapa saat, tetapi hilangnya bentuk-bentuk tersebut tidak akan menghilangkan kehidupan itu sendiri. Hidup tak ada akhir dan abadi. Hidup adalah keberlangsungan terus-menerus dan tak pernah henti dari perwujudan dan aktifitas yang baru. Ini membuktikan keabadian hidup dan bukan keabadian person atau individu.¹⁵ Sampai saat ini filsafat masih belum menemukan bentuk terhadap keabadian yang telah dirumuskan.

Memperhatikan masalah di atas, Iqbal berpendirian bahwa pertanyaan tentang keabadian kurang tepat jika dibahas melalui pendekatan filsafat, lebih tepat jika dibahas menggunakan pendekatan agama. Untuk itu Iqbal mendasarkan argumen keabadian pada ajaran al-Qur'an. Al-Qur'an menunjukkan bahwa ego manusia yang evolusinya memerlukan waktu bertahun-tahun tidak dapat dicampakkan begitu saja seperti daun kering. Ini menunjukkan bahwa manusia telah mencapai kemungkinan pertumbuhan tidak terbatas. Selanjutnya, al-Qur'an menyebutkan keadaan alam *barzah*, adalah suatu keadaan kesadaran yang ditandai suatu perubahan pada sikap ego terhadap ruang dan waktu.¹⁶ Pandangan manusia tentang ruang dan waktu saat ini tergantung kepada struktur badannya saat ini. Dengan hancurnya struktur ini, perubahan cara pandang terhadap

¹⁴ Ishrat Hasan Enver, *op. cit.*, hlm. 66.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, hlm. 119.

ruang dan waktu juga harus mengikutinya, dan manusia dapat melewati dari satu keadaan kepada keadaan yang lain, dan ia bersifat abadi. Lebih jauh, al-Qur'an mempertahankan adanya kebangkitan kembali, tetapi kebangkitan disini bukan kebangkitan secara lahir. Kebangkitan yang dimaksud adalah merupakan kesempurnaan proses kehidupan didalam ego. Apakah sifatnya individual atau universal, kebangkitan tak lain dari pada semacam peninjauan kembali apa yang telah dicapai ego dimasa lampau dan apa kemungkinan-kemungkinannya dimasa yang akan datang.¹⁷ Keberadaan manusia yang terbatas bukanlah omong kosong, di sana individu terbatas mendekati yang tidak terbatas.

Pada saat mengambil keputusan dan melakukan tindakan besar, ego langsung menangkap dirinya sendiri sebagai diri yang membatasi dan bebas. Ego memiliki intuisi langsung dan tidak dapat digoncangkan oleh kausalitas dan gerakan bebasnya sendiri. Dengan demikian, ego harus dimasukkan dalam kategori ruang dan waktu, sehingga manusia melihat benda berada dalam hubungan mekanis dan pasti. Muhammad Iqbal selanjutnya menyatakan bahwa waktu dalam ilmu fisika sinonim dengan ruang. Akibatnya, suatu kejadian mengikuti kejadian yang lain dan waktu bukan merupakan sesuatu yang berada di luar hubungan yang berurutan. Hal ini menjadikan setiap kejadian ditentukan dan pasti. Bahkan menurut sifat waktu yang berurutan, postulat-postulat manusia ditentukan, sebab setiap perasaan dan pemikiran merupakan hasil antisedennya. Namun demikian, dalam intuisi manusia mendapatkan adanya waktu yang tidak berurutan, adanya pergantian tanpa perubahan. Itulah gerakan asli, dan manusia dapat menangkapnya dengan menyelidiki batinnya sendiri. Di sini manusia mendapatkan bahwa ego pada saat bekerja secara terus-menerus bergerak, berbuat dan berkeinginan. Ego adalah pelaku bebas dan dengan bebas menentukan dirinya sendiri melalui aspirasi

¹⁷ *Ibid..*

dan ide-idenya. Gerakan bebas ini mengarah kepada pelaksanaan ide-ide tinggi, dan aspirasi menyebabkan ego merasakan bahwa gerakan merupakan elemen tetap dalam skala wujud dan keberadaan. Dengan adanya pelaksanaan ide-ide tersebut, manusia merasakan bahwa ego adalah abadi. Bahkan melalui intuisi, manusia dapat mengintip keabadiannya dalam kehidupan ini. Keabadian tersebut bukan milik manusia yang sebenarnya. Keabadian harus dicapai oleh usaha pribadi. Pada saat bertindak, manusia berkembang dan memperkuat kesadarannya sendiri, sehingga ia dapat menyempurnakan dirinya sendiri sebagai diri yang bersifat abadi. Dan perasaan keabadian ini diperdalam dan diperbesar melalui tindakan dan pergolakan.¹⁸

Bagi Iqbal, tindakan dan pergolakan tersebut mengambil bentuk kerja yang orisinal dan kreatif, serta sejauh mungkin menghindari kerja yang hanya meniru-niru. Dalam sebuah puisinya Iqbal menyatakan, “jangan hinakan pribadimu dengan tiruan, jagalah kepadanya seolah-olah khudimu intan tak ternilai”.¹⁹ Hanya dengan kerja seperti itu manusia mampu mendapatkan perasaan keabadian, yang pada gilirannya akan membawa kepada derajat kesempurnaan diri (*insan kamil*) yang menjadi tujuan setiap insan yang beriman.

C. Manusia Sempurna Menurut Iqbal

Pembicaraan tentang pemikiran Iqbal mengenai *ego* (*khudi*), mau tidak mau mesti menyinggung pemikiran Iqbal yang lain, gagasannya tentang *manusia sempurna* (*insan kamil*) justru merupakan salah satu aspek pemikirannya yang sangat vital.

¹⁸ Ishrat Hasan Enver, *op. cit.*, hlm. 69.

¹⁹ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi (Rahasia Dan Tenaga Pribadi)*, terj Bahrum Rangkuti (Medan: Pustaka Andalas, 1954), hlm. 19.

Ungkapan dan gagasan tentang manusia sempurna (*insan kamil*) tidak hanya menjadi milik Iqbal, beberapa pemikir sufi Muslim sebelumnya sudah lebih dulu memperkenalkan gagasan ini. Di antara mereka adalah Muhyiddin Ibnu 'Arabi dan Abdul Karim Al-Jilli.

Bagi Ibnu 'Arabi, insan kamil merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya. Oleh karena itu, Ibnu 'Arabi menyebutnya sebagai *mikrokosmos*, yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya (*makrokosmos*). Esensi insan kamil merupakan cermin dari esensi Tuhan; jiwanya sebagai gambaran dari *al-nafs al-kulliyah* (jiwa universal); tubuhnya mencerminkan arasy; pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan; hatinya berhubungan dengan *Bayt al-ma'mur*; kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat; daya ingatnya dengan saturnus (*Zuhal*); daya inteleknya dengan yupiter (*al-Musytari*); dan lain-lain.²⁰

Menurut Al-Jilli, manusia adalah suatu wujud yang utuh dan merupakan manifestasi ilahi dan alam semesta. Manusia adalah citra Tuhan dan dalam kenyataannya ia adalah rantai yang menyatukan Tuhan dengan alam semesta. Manusia adalah tujuan utama yang ada di balik penciptaan alam, karena tiada ciptaan lain yang mempunyai sifat-sifat yang diperlukan untuk menjadi cermin sifat-sifat ilahi yang sesungguhnya. Bagi Al-Jilli, manusia adalah citra Tuhan. Ia adalah cermin yang merefleksikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Ia adalah *mikrokosmos* yang di dalamnya yang mutlak menjadi kesadaran 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,

²⁰ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi (Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi oleh al-Jilli)* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 56.

manusia bermeditasi tentang nama-nama Tuhan. Pada tingkat kedua ia melangkah masuk ke dalam suasana sifat-sifat Tuhan, dan di sini ia mulai mengambil bagian dalam sifat-sifat ilahi dan mendapatkan kekuasaan yang luar biasa, pada tingkat ketiga ia melintasi daerah nama dan sifat Tuhan, dan masuk ke dalam suasana hakekat mutlak dan menjadi manusia Tuhan atau *insan kamil*.²¹

Iqbal mengambil jalan yang berbeda dengan para mistikus besar seperti yang telah disebutkan di atas, yang menurutnya konsep tersebut justru membunuh individualitas dan kedirian. *Insan kamil* versi Iqbal tidak lain adalah sang Mukmin yang dalam dirinya terdapat kekuatan, wawasan, perbuatan, dan kebijaksanaan. Sifat-sifat luhur ini dalam wujudnya yang tertinggi tergambar dalam *ahlak nabawi*. Sang Mukmin menjadi tuan nasibnya sendiri dan secara bertahap mencapai kesempurnaan.²² Filsafat Iqbal adalah filsafat yang meletakkan semua kepercayaannya pada manusia yang dilihatnya memegang kemungkinan tak terbatas, kemampuan mengubah dunia dan dirinya sendiri. Sebab, pada hakekatnya manusia adalah “pencipta”. Iqbal melihat manusia lebih sebagai saingan yang setengah mendorong ketimbang saingan yang mencemaskan bagi Tuhan, seperti yang terdapat pada salah satu bait syairnya: Tuhan menciptakan dunia dan manusia membuatnya lebih indah.²³

Pandangan Iqbal tentang *insan kamil* banyak dipengaruhi oleh Filosof Jerman terutama konsep *manusia super-nya* Nietzsche, hal ini tidak bisa dilepaskan dari latar belakang pendidikan Iqbal sendiri yang menempuh dan mendapatkan gelar doktor pada Universitas Munchen Jerman. Doktrin manusia super Nietzsche bertolak dari “kematian

²¹ Djohan Effendi, *Adam, Khudi, Dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal Tentang Manusia, dalam Konsep Manusia Menurut Islam*, peny. M. Dawam Raharjo (Jakarta: Grafiti Prss, 1985), hlm. 25.

²² *Ibid.*

²³ Miss Luce-Claude Maitre, *op. cit.*, hlm. 32.

Tuhan". Maksudnya adalah *manusia super* Nietzsche merupakan inkarnasi kehendak yang keras dan tak punya rasa belas kasihan. Bagi Nietzsche, keinginan berkuasa adalah kekuatan yang memberikan tenaga gerak pada keseluruhan makhluk. Dari titik tolak inilah agama, moral, seni dan ilmu pengetahuan bisa dijelaskan.²⁴

Berbeda dengan *manusia super*-nya Nietzsche yang lahir dari kematian Tuhan, *insan kamil*-nya Iqbal adalah sang Mukmin yang merupakan makhluk moralis, yang dianugerahi kemampuan rohani dan agamawi, yang untuk menumbuhkan kekuatan dalam dirinya ia senantiasa meresapi dan menghayati ahlak ilahi. Proses untuk menjadi insan kamil bukanlah terjadi begitu saja, ia harus dilakukan dengan berusaha mengikuti secara teliti kehidupan nabawi. Lahirnya insan kamil, menurut Iqbal, melalui tiga tahap, yaitu:

1. ketaatan kepada hukum
2. penguasaan diri sebagai bentuk tertinggi kesadaran diri tentang pribadi, dan
3. kekhalifan ilahi

Taat kepada hukum dan menguasai diri sendiri memang sudah dimiliki oleh seorang pribadi yang sudah dapat mengesankan tenaga-tenaga yang dapat memperkuat pribadi, tetapi Iqbal lebih memandang taat kepada hukum dan menguasai diri sendiri sebagai sebuah tahapan dalam perjalanan menanjak menuju *insan kamil*. Sedangkan tahap yang ketiga, yaitu chalifah Tuhan di bumi adalah ego atau pribadi yang paling lengkap, yang menjadi akhir tujuan umat manusia, maksud dan puncak kehidupan dalam pikiran dan jasmani; pada manusia 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. Ia adalah buah terakhir dari pohon kemanusiaan, dan semua usaha dari evolusi yang

²⁴ *Ibid.*, hlm. 73.

bertingkat-tingkat dan sulit dapat dibenarkan karena dia mestilah menjelma pada akhirnya. Dialah sebenarnya pengendali dan raja umat manusia seluruhnya; kerajaannya adalah kerajaan Allah s.w.t. dimuka bumi ini.²⁵

²⁵ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, hlm. 23.