

Tindakan Moral Sebagai Dasar Etika Eksistensialisme Religius Muhammad Iqbal

Hawasi

Fakultas Sastra dan Budaya Universitas Gunadarma

hawasi@staff.gunadarma.ac.id

Abstract

In Muhammad Iqbal's system of thought, the discussion of ethical values does not have serious attention from scholars. It can be understood when the discussion is reduced to the fact that Iqbal was not a thinker of ethics in strict sense and he did not write the books of ethics. But, Iqbal's emphasis on the virtue of man's action and freedom, as found in his Reconstruction and poems, can categorize him as one of muslim thinkers of ethics in broad sense. This paper argues that Iqbal's ethical view is based on his interpretation of Islam which stresses on action. In addition, Iqbal's respect to existential freedom of man does not alienate his ethical view from God's freedom. Therefore, in one side, Iqbal shares his idea with a religious existentialist like Kierkegaard. In the other side, he criticizes ethical view as voiced by Nietzsche.

Keywords: Moral Action, Freedom, existentialism, religious ethics, co-creator of God.

Abstrak

Dalam sistem pemikiran Muhammad Iqbal, pembahasan nilai-nilai etika tidak mendapat perhatian serius dari para ulama. Hal ini dapat dipahami ketika diskusi direduksi menjadi fakta bahwa Iqbal bukanlah pemikir etika dalam arti sempit dan ia tidak menulis buku-buku etika. Tapi, penekanan Iqbal pada keutamaan tindakan dan kebebasan manusia, seperti yang ditemukan dalam Rekon-struksi dan puisinya, dapat mengkategorikannya sebagai salah satu pemikir etika Muslim dalam arti luas. Tulisan ini berpendapat bahwa pandangan etis Iqbal didasarkan pada penafsirannya terhadap Islam yang menekankan pada tindakan. Selain itu, penghormatan Iq-bal terhadap kebebasan eksistensial manusia tidak mengasingkan pandangan etisnya dari kebebasan Tuhan. Oleh karena itu, di satu sisi, Iqbal berbagi idenya dengan seorang eksistensialis religius seperti Kierkegaard. Di sisi lain, ia mengkritisi pandangan etis seperti yang disuarakan oleh Nietzsche.

Kata Kunci: Tindakan Moral, Kebebasan, eksistensialisme, etika agama, salah satu pencipta Tuhan.

PENDAHULUAN

Problem moral menjadi perbincangan publik yang menarik untuk dielaborasi lebih lanjut. Mengapa hal tersebut menjadi penting? Salah satu jawabannya adalah karena moralitas memiliki dampak yang serius bagi umat manusia, baik secara individual maupun secara kolektif. Pada tingkat global Bassam Tibi (Tamara & Taher, 1996: 144) menilai bahwa hak asasi yang dilandasi oleh lintas budaya merupakan moralitas internasional yang paling menjanjikan sebagai titik temu atas berbagai macam perbedaan pandangan agama dan budaya. Selanjutnya, Tibi melihat bahwa Islam dan Baratlah yang memiliki cara pandang yang universalitas sehingga memiliki peran yang sangat strategis dalam menciptakan perdamaian dunia dengan menunjukkan bukti-bukti historisadanya interaksi kedua kebudayaan tersebut baik berupa konflik maupun damai (Tamara & Taher, 1996: 145-146), (lihat juga Hadi WM, 2000: 241-248).

Alwi Shihab (1999: 178) menilai bahwa hak asasi manusia yang berkembang di Barat, seperti yang tertuang dalam The Universal Declaration of Human Rights merupakan produk dari satu masa yang banyak dipengaruhi oleh latar belakang sejarah, ideologi, dan intelektual sekular Barat yang berkembang setelah Perang Dunia Kedua yang tak dilandasi oleh agama. Ali Syari'ati menjelaskan bahwa krisis multidimesi yang menjangkiti Barat berakar pada paham humanisme materialistik yang menyebar di berbagai ideologi, yaitu kapitalisme, Marxisme, serta eksistensialisme. Bagi Syari'ati tidak ada jalan lain selain agama (baca Islam) yang mampu mengangkat derajat manusia pada posisi yang mulia (Syari'ati, 1996). Himbauan Hans Kung, sebagaimana dikutip Shihab, tentang pentingnya satu etika global (Global Ethic) ternyata belum memberikan dampak yang positif bagi keadilan dan hak asasi dunia. Hal itu ditandai dengan banyaknya pelanggaran hak asasi seperti yang terjadi di Bosnia, Palestina, dan lain-lain. Kasus-kasus tersebut, menurut Shihab (1999: 210) merupakan ujian dan tantangan moral bagi komunitas etika global yang dibentuk pada 1993 di Amerika Serikat tersebut untuk memberi solusi. Oleh karena, sikap kritis dengan sekaligus memberikan satu prinsip etis tentang hak asasi global yang sarat prinsip universal agama mutlak diperlukan.

Dalam konteks Islam, Tibi meyakini bahwa:

“ selalu ada tempat bagi etika Islam yang sesungguhnya dalam moralitas internasional berdasarkan landasan lintas budaya. Moralitas ini, jika dikembangkan, menjanjikan menutup jurang antara peradaban Barat dan Islam” Tibi dalam Tamara & Taher, 1996: 156).

Keyakinan religius diyakin mampu memberi motivasi yang lebih mendalam terhadap tindakan-tindakan yang benar. Keyakinan terhadap agama mampu memberi inspirasi tambahan dan harapan-harapan dalam bertindak secara moral sehingga menyertakan pandangan-pandangan etika (Zubair, 1997: 23)

Problem moralitas adalah problem etika yang berhubungan dengan ‘cara berpikir’ sehingga berkaitan dengan filsafat (Abdullah, 2004: 146). Etika mencakup sikap moralitas manusia sekaligus ilmu kritis tentang moralitas termasuk ungkapan-ungkapan moral (Bertens, 1999: 11-29). Etika sebagai kajian aksiologi memiliki implikasi yang strategis, yaitu pada tindakan sehingga tidak berhenti pada ranah pemikiran rasional-spekulatif. Inilah letak kedalaman Iqbal ketika mengkritik pengaruh filsafat Yunani dalam bangunan filsafat Islam klasik. Iqbal berusaha mengumandangkan semangat Al-Qur'an yang antiklasik untuk mengakhiri “perdebatan” yang berlarut-larut yang pernah mewarnai sejarah filsafat kalam dalam Islam antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Dalam konteks ini, menurut Ahmad Syafi'i Ma'arif (1984: 28), bisa dimaklumi kritik Ibnu Taymiyah terhadap filsafat (spekulatif).

Mengapa Etika Kebudayaan Islam?

Ada beberapa pertimbangan yang diambil untuk mengangkat tema tentang etika kebudayaan Islam: Pertama, langkanya kajian filsafat moral dalam penelitian kebudayaan Islam seperti yang dicatat oleh Ahmad Mahmud Subhi sehingga Ibnu Khaldunpun tidak memberi perhatian secara khusus terhadap filsafat moral ketika membuat klasifikasi ilmu pengetahuan (Abdullah, 2004: 147). Terlebih lagi pada konsep hierarki keilmuan Al-Ghazali yang dikotomis tidak ditemukan

kajian kritis terhadap masalah moral (Bakar, 1998: 179-247). Hal tersebut akibat fatwa Al-Ghazali yang ‘mengharamkan’ filsafat membuat tradisi intelektual-kritis, termasuk kajian terhadap masalah moral dalam Islam lumpuh seperti yang digambarkan oleh M. Amin Abdullah:

“Setuju atau tidak, paradigm pemikiran Al-Gazhali, cepat atau lambat, akan mengalami perubahan atau goncangan. Tampak benang merah yang teranyam dalam Tahafut, Mi'yar, al-Iqtisad, maupun Ihya' yang menjelaskan bahwa Al-Ghazali sangat minim menekankan pendidikan intelek dalam arti yang sesungguhnya, dan kurang melatih akal pikiran manusia untuk bertindak aktif, dinamis dan kreatif “ (Abdullah, 2004: 137-138).

Maka, di era globalisasi informasi, ilmu pengetahuan dan teknologi diperlukan satu “etika keberagamaan Islam yang lebih fresh, dialogis, pluralitis, challenging dan applicable dalam masyarakat kontemporer” (Abdullah, 2004: 153).

Kedua, tidak dilibatkannya ilmu-ilmu kemanusiaan termasuk agama yang menekankan pada nilai-nilai etis dan metaetika sebagai pendekatan dalam membangun dunia. Kritik yang sekarang gencar dialamatkan pada pendekatan ideologi, politik, dan ekonomi berusaha menunjukkan adanya krisis multidimensi yang tidak dapat diselesaikan dengan pendekatan parsial tersebut. Munculnya era postmodern mempertanyakan proyek modernisme yang masih menyisakan kesenjangan Barat-Timur, kesenjangan ekonomi, krisis lingkungan, dan terorisme global. Maraknya gerakan keagamaan berupa tarekat dan sufisme kota (urban sufism) menjadi petunjuk tentang hausnya manusia modern terhadap nilai-nilai spiritual (lihat Bruinessen & Howell (Ed.), 2008).

Ketiga, menguatnya gerakan fundamentalisme dan konservatisme agama (baca Islamisme) menunjukkan ketidaksiapan Islamisme (fundamentalis dan konservatif) merespons perubahan global yang sedang terjadi, meskipun Islamisme yang diterapkan di berbagai negara Muslim dianggap telah gagal sebagaimana ditunjukkan oleh Olivier Roy. Ada empat faktor yang dicatat oleh Roy tentang kegagalan Islamisme, yaitu: kegagalan paradigma, kegagalan aksi-aksi kekerasan, kebuntuan ideologi, dan petro Islam Arab Saudi (Naharong, 2009: 63).

Keempat, gagasan Iqbal tentang pentingnya rekonstruksi pemikiran keagamaan sehingga kaum agamawan mampu menjawab perubahan global akibat modernisme dan postmodernisme. Penguasaan Iqbal yang mendalam terhadap khazanah keilmuan Barat dan Timur ditambah lagi dengan pengalaman langsung Iqbal dengan denyut modernitas Barat serta ketertinggalan Timur yang ia rasakan menjadi pertimbangannya bahwa agamalah satu-satunya jawaban terhadap krisis manusia kontemporer.

Seperti diketahui bahwa, setelah runtuhnya hegemoni abad pertengahan yang didukung gereja, muncullah peradaban modern yang menekankan pada manusia sebagai subjek yang otonom yang melepaskan ikatannya dari nilai-nilai agama. Otonomi manusia yang sekularistik tersebut disuarakan oleh Rene Descartes lewat diktumnya yang terkenal, Cogito Ergo Sum (Aku berpikir maka aku ada) sebagai bentuk rasionalisme modern. Rasionalisme modern yang “mendewakan” akal tersebut menjadi pondasi dalam proyek kebudayaan modern yang cenderung positivistik dan materialistik. Van Peursen menyebut gejala modernisme tersebut sebagai paradigma “fungsionalisme” yang berimplikasi hilangnya pertimbangan-pertimbangan etis dalam kebudayaan modern (lihat Peursen, 1997).

Oleh karena itu, diperlukan satu paradigma baru dalam melihat modernitas, semacam “a new modernity” sebagai cara pandang alternatif yang mampu untuk melakukan refleksi ke dalam tentang kekurangan modernitas, kelenturan untuk membuka batas-batas identitas yang kaku, kesadaran untuk melakukan hibriditas dan perpaduan budaya, serta pembudayaan pandangan kosmopolitan dalam kehidupan dunia yang kompleks (Schreither, 2005:171).

Bagi penganut agama perubahan paradigma atau cara pandang lebih merupakan penggalian solidaritas yang sama tentang pentingnya universalitas nilai-nilai religius yang berlaku kapanpun bagi semua orang sebagai common concern (Sugiharto, 2005: 207). Dalam konteks Islam sedang tumbuh kelompok yang memiliki kesadaran yang disebut oleh Gilles Kepel sebagai post-Islamisme yang memperjuangkan hak-hak asasi manusia serta menerima beberapa nilai-nilai Barat, seperti kebebasan berekspresi dan emansipasi perempuan (Naharong, 2009: 75).

Salah satu sastrawan-filosof Muslim yang terkenal dengan gagasannya dalam “penyegaran” kembali pemikiran keagamaan (baca sufisme) dalam Islam adalah Muhammad Iqbal. Gagasan Iqbal tentang sufisme tercermin dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* dan puisi-puisinya seperti terangkum dalam *Asrar-i Khudi*, *Rumuz-i Bekhudi*, *Javid Namah*, *Message from The East*, *Tulip of Sinai*, dan lain-lain. Karya sastra Iqbal bersifat profetik karena memiliki misi humanistik yang dilandasi nilai-nilai religius sebagaimana yang diungkapkannya:

“Apabila pandangan kita terarahka pada sejarah kebudayaan Islam, maka menurut saya bahwa seni Islam (musik, seni lukis, bahkan sajak),dimaksudkan agar manusia bersifatkan sifat-sifat Allah, dan yang akan terus-menerus memberi ilham padanya, dan terealisasikannya kekhilafatan Allah di atas bumi “baginya” (‘Azzam, 1985: 138).

Dalam penelitian terakhir tercatat bahwa Iqbal lahir pada 9 November 1877 dari keluarga keturunan Brahmana yang pada masa Dinasti Moghul nenek moyangnya telah memeluk Islam (Lihat ‘Azzam, 1985: 13). Setelah menderita sakit untuk beberapa lama Iqbal meninggal dunia pada 21 April 1938. Oleh karena itu, menurut Ahmad Syafi’i Ma’arif (2008: xi) dalam pengantarnya terhadap karya Iqbal, peringatan hari lahir Iqbal harus merujuk kepada data terakhir tersebut dan bukan pada 22 Februari 1873.

Sebagai penyair sekaligus filosof par excellence, pemikiran dan karya sastranya telah banyak dikaji baik di Barat maupun di Timur. Beberapa penelitian yang membahas tentang Iqbal adalah sebagai berikut: Iqbal’s Educational Philosophy oleh K.G. Saiyidain (1954), Filsafat dan Puisi Iqbal oleh ‘Abdul Wahhab ‘Azzam (1985), Pengantar ke Pemikiran Iqbal oleh Miss Luce-Maitre (1996), Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal oleh Danusiri (1996), Eksistensialisme Mohammad Iqbal oleh Hawasi (2003), Metafisika Iqbal oleh Ishrat Hasan Enver (2004), Agama dan Aktualisasi Diri: Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal oleh Mustofa Anshori Lidinillah (2005), Mohammad Iqbal on Religious Experience: An Epistemological Study oleh Hawasi (2008), dan beberapa penelitian lainnya. Artikel ini mencoba menelusuri spirit dekonstruksi yang terkandung dalam gagasan-gagasan Iqbal, terutama dalam sajak-sajaknya.

Ketika mengapresiasi dan menanggapi gagasan Iqbal, Ahmad Syafi’i Ma’arif (2008: xii) menyatakan:

“... Iqbal telah mengarahkan hampir seluruh energinya dengan tujuan tunggal: reorientasi nilai-nilai kemanusiaan, Timur dan Barat, dengan landasan tauhid yang teramat kukuh. Peradaban Barat, sekalipun dalam beberapa segi dikaguminya, dalam perspektif moral transendental sudah sangat jauh meluncur ke jurang berbahaya. Sementara Timur yang terpasung dalam spiritualisme, telah lama pula dalam keadaan steril tanpa dinamika. Lalu untuk membangun sebuah peradaban baru yang anggun dan segar diusulkannya agar Barat dan Timur dipertautkan dengan mengawinkan penalaran (ziraki) dan cinta (‘isyq).”

Penafsiran Iqbal bahwa pandangan Al-Qur’an lebih menekankan pada amal daripada gagasan (Iqbal, 2004: xxi), menunjukkan minat Iqbal pada masalah-masalah etis. Meskipun sulit menemukan dalam karya-karya Iqbal sistematika etika namun secara implisit gagasan etikanya terkandung dalam sajak-sajaknya. Gagasan Iqbal yang sangat futuristik tersebut sangat relevan untuk dikaji lebih mendalam dalam perspektif Kajian Budaya (Cultural Studies), terutama studi postkolonialisme. Kajian postkolonialisme tentu saja berkaitan dengan masalah-masalah etis sebagai akibat kolonialisme serta pascakolonialisme. Namun, untuk mengetahui gagasan Iqbal, baik dalam filsafat maupun sajak-sajaknya, terlebih dahulu harus mengetahui aspek historis terjadinya kolonialisme di anak benua India, termasuk Pakistan tempat Iqbal lahir dan tumbuh serta pengalamannya selama studi dan melakukan beberapa kunjungan di Eropa. Munculnya gagasan modern dalam Islam seperti yang dilakukan oleh Iqbal merupakan implikasi dari keadaan umat Islam akibat kolonialisme Inggris di anak benua India yang terjadi pada abad ke-18 atau paling awal pada abad ke-19 (Ali, 1993: 10). Iqbal mengalami kehidupan yang penuh dengan keprihatinan akibat ketegangan dan konflik

sebagai minoritas Muslim di India yang didominasi oleh mayoritas Hindu serta hegemoni kolonialis Inggris (Khuza'i, 2007: 145).

Iqbal, bagi Murthadha Muthahhari (2001: 68-85), merupakan pemikir yang mampu melihat Barat dari dekat sehingga secara kritis menilai secara objektif kelebihan dan kelemahan Barat, mampu mengajak generasi Timur untuk menggali ilmu-ilmu yang berkembang di Barat tanpa kehilangan identitasnya sebagai seorang Muslim sambil menunjukkan sebab-sebab hilangnya spirit kebudayaan Islam di tubuh umat Islam. Salah satu faktor yang mengakibatkan krisis tersebut adalah ajaran dan praktik sufisme yang menyimpang dari spirit kebudayaan Islam.

Setelah melihat berbagai krisis yang terjadi di balik kemajuan material Eropa serta kemunduran umat Islam akibat mistisisme yang menyimpang di Timur, Iqbal berusaha untuk melakukan rekonstruksi terhadap sufisme yang sesuai dengan semangat modern. Majid Fakhry (1983: 477) menyebut Iqbal sebagai satu-satunya filosof Muslim modern yang berusaha menafsirkan Islam dalam istilah-istilah (terms) modern sebagaimana pernah dilakukan oleh Al-Kindi dan Ibnu Rusyd. Bahkan Ishrat Hasan Enver mencatat bahwa pada abad dua puluh Iqbal merupakan pemikir yang paling konsisten untuk mendamaikan antara agama dan filsafat (Enver, 2004: 1).

Sufisme Iqbal merupakan satu dekonstruksi terhadap ajaran tasawuf pasif yang menjadi salah satu penyebab kemunduran umat Islam. Iqbal membawa orientasi dan pemahaman baru terhadap sufisme atau tasawuf (lihat Danusiri, 1996) yang aktif dengan penekanan terhadap pentingnya pengkayaan kesadaran dan pengalaman batin yang disertai dengan formasi ilmiah dan amaliah yang nyata sehingga mampu merubah dunia dengan semangat solidaritas (Lidinillah, 2005: 22). Manusia yang mampu menyerap sifat-sifat Tuhan akan mampu mewujudkan nilai-nilai Tuhan di muka bumi tidak hanya berpikir belaka namun mewujudkannya dengan daya dan upaya yang tak kenal lelah dan berani mengarungi penderitaan (Mahmood dalam Khayal, 1944: 289). Sufisme Iqbal tersebut dibangun oleh kombinasi antara visi dan kekuatan sebagai pendorong spiritual manusia secara ekspansif. Visi yang tidak didukung oleh kekuatan hanya meningkatkan moral namun tidak mampu menciptakan kebudayaan yang abadi. Sebaliknya, kekuatan tanpa visi akan menciptakan kerusakan dan tirani. Oleh karena itu, cita-cita etis dibangun oleh visi dan organisasi politik Islam yang mampu mewujudkan gagasan etis tersebut (Ahmad dalam Khayal, 1944: 228-229).

Iqbal dan Kritik Postkolonial

Kritik tajam Edward Said yang terangkum dalam beberapa karya monumentalnya, *Orientalism*, *Culture and Imperialism*, dan *Covering Islam* merupakan bentuk penyuaaran the others terhadap dampak negatif dari hegemoni kolonialisme yang telah dan sedang dipraktikkan Barat terhadap terhadap Timur. Namun, upaya yang dilakukan Said dirasa terlalu "reaktif" dan belum mampu memberikan jalan keluar yang strategis bahkan dapat mengarah pada menambah masalah baru berupa munculnya fundamentalisme kebudayaan (Lihat Abshar-Abdalla, "Edward Said dan Masalah Orientalisme" dalam Kompas, 5 Oktober 2003).

Kekhawatiran tersebut dapat dimengerti karena Said hanya memberikan dua pembongkaran terhadap hegemoni kolonialisme, yaitu pada ranah epistemologis dan ontologis. Secara epistemologis, Said berusaha membongkar dan menyingkap kebusukan kultural kolonialisme yang diklaim ilmiah oleh kolonialisme. Secara ontologis, Said berhasil menggugat penyebab akhir (finalitas) paham kekuasaan kolonialisme yang imperialistik dan berujung pada antikemanusiaan (Cahyadi, 2004: 56). Edward Said seolah-olah belum menemukan jalan keluar sebagai cara agar the others dan membiarkannya dalam "ketegangan". Dalam perspektif postkolonial pergulatan eksistensial antara Barat dan Timur, penjajah dan terjajah dalam praktik kebudayaan terjadi dalam bentuk resiprokal dan saling mewarnai. Oleh karena itu, cara pandang oposisi biner yang mempertentangkan secara dikotomis kehilangan relevansinya. Pertanyaan yang muncul adalah: bagaimana mencari format ruang dialogis sebagai jalan untuk menghindari oposisi biner menjadi mungkin?

Pada posisi inilah gagasan Homi Bhaba sangat relevan untuk memberi jalan atau ruang alternatif untuk keluar dari "jalan buntu" yang ditinggalkan Edward Said. Bhaba merupakan pemikir postkolonial yang banyak dipengaruhi oleh pemikir poststrukturalis, sehingga ia banyak terinspirasi oleh dekonstruksi Derrida, psikoanalisis Jacques Lacan, dan teori pengetahuan dan kuasa

Michel Foucault. Ulasan-ulasan Homi Bhaba dalam bukunya, *The Location of Culture* berusaha untuk mendamaikan paradigma dikotomis yang ditinggalkan oleh Said. Secara epistemologis dan ontologis, Bhaba berusaha untuk tidak terjebak pada penyederhanaan (simplifikasi) dalam menginterpretasi realitas karena ia sadar bahwa menyederhanakan masalah bahwa Barat-kolonial adalah musuh Timur akan berimplikasi secara performatif dan etis karena menerima yang satu dan menegasikan yang lain. Oleh karena itu, setelah mengkritik Said yang dianggap masih terjebak pada oposisi biner (Bhaba, 1994: 71) Bhaba menawarkan satu ruang antara (in-between) atau Ruang Ketiga yang memiliki dampak tidak hanya secara epistemologis dan ontologis, namun juga secara etis.

Melalui Ruang Ketiga, Bhaba membangun suasana diskursif tentang pentingnya pembongkaran kesatuan primordial atau kepastian makna dan simbol budaya melalui proses reinterpretasi, rehistori (pembacaan ulang sejarah), dan pembacaan secara dinamis:

“It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew.” (Bhaba, 1994: 37).

Namun, strategi tersebut ternyata menghasilkan satu efek kompromi ironis yang ambigu dan kontradiktif karena tidak asli lagi. Dalam mimikri terjadi suatu proses hibridisasi yang bersifat diskursif yang disebut Bhaba sebagai *almost the same, but not quite* (serupa tapi tak sama) yang mentransformasikan ketidakpastian (Bhaba, 1994: 86) yang tak bisa dikontrol oleh subjektivitas kolonial secara ketat. Tanpa disadari oleh penjajah, *mimicry* (peniruan) dan *mockery* (cemoohan) mampu menggerogoti eksistensi hegemoni penjajah.

Bhaba meyakini bahwa tidak kebudayaan yang benar-benar murni ketika telah berinteraksi dalam Ruang Ketiga. Kebudayaan tersebut akan selalu mencair dan menjadi heterogen akibat hibridisasi yang pada akhirnya akan menjaga jarak dari kebudayaan kolonial akibat interaksinya dengan kebudayaan terjajah yang bersifat ambigu dan ambivalen.

Gagasan Ruang Ketiga dari Homi K. Bhaba dapat menginspirasi demi terwujudnya ruang bersama bagi tumbuhnya nilai-nilai kemanusiaan yang setara, dengan tanpa sekat parokial dan sektarian. Jika teori liminalitas sebagai Ruang Ketiga Bhaba dikaitkan dengan gagasan kebudayaan Iqbal, seperti tercermin dalam puisi-puisinya tentang pentingnya toleransi dan solidaritas serta kritik tajamnya terhadap segala bentuk penindasan, termasuk bahaya imperialisme.

“Nyalakan api yang tersembunyi dalam
debumu sendiri

Sebab cahaya orang lain tak lah berarti (Maitre, 1996: 31).

Iqbal menolak pandangan rasialis sambil mengatakan dalam sajaknya:

Bukan Afghan, Turki, dan Putera Tartar,
Namun sebuah kebun dan sebuah pohon
Ialah kita ...

Kita semua anak asuhan musim semi
Apakah tujuan akhir Alam,

Dan apa maksud batini Islam?
Ialah persaudaraan universal manusia
Dan melimpahnya cinta.

Hancurkanlah berhala-berhala keturunan,
Warna dan ras,

Dan lenyapkan dirimu dalam komunitas
Hapuskan semua perbedaan

Antara Tartar, Persia dan Afghan.

Ketamakan telah memisahkan manusia
Dalam kelompok-kelompok yang
Berperang.

Maka berbicaralah dalam bahasa cinta
dan ajarkanlah persaudaraan,
Apakah perbedaan orang India, Afghan
Tartar dan Khurasan?
Kalian terikat dengan pantai dan terjumlah
ke dalam kemerdekaan yang luas tak
menenal batas
Sayap kalian tertutup oleh debu kepercayaan
dan warna
Hai burung Tanah Haram! Kibaskan sayapmu
Sebelum terbang!

(Maitre, 1996; 41).

Sebagai manusia yang pernah mengalami pahit dan getirnya penjajahan Inggris di India, maka sangat manusiawilah ketika ia mengecam secara emosional tentang bahaya kolonialisme. Dalam sajaknya Iqbal berusaha mengungkap karakter Barat yang imperialistik:

“Matanya tak mengenal air mata
Karenanya pengetahuan jadi malapetaka bagi dunia
Dalam masyarakatnya Jibril menjadi Iblis
Hikmah Barat dalam sebilah pedang terhunus”
(Hadi W.M., 2000: 146).

Dalam sajaknya yang lain Iqbal berujar:

“Jika ketempat lain kita arahkan pandangan
Akan tampak: Tiran sedang lahir di mana-mana
Apa tak kau lihat pemerintahan demokrasi di Barat
Yang kelihatan cerah itu? Jiwa mereka
Sebenarnya jauh lebih kejam dari Jenghis Khan”
(Hadi W.M., 2000: 147).

Hukum Barat yang bersifat materialistik dan positivistik tidak luput dari kritikan Iqbal. Ideologi kapitalisme merupakan manifestasi berhalu materialisme abad modern dan postmodern sehingga perlu didekonstruksi:

“Hukum Barat tak diragukan lagi
Menghalalkan serigala mengunyah-ngunyah kambing
Tatanan baru harus dibangun di dunia
Tak ada lagi harapan para pencuri bangkai”
(Hadi W.M., 2000: 143).

Spirit yang dibangun oleh peradaban Barat adalah materialisme sehingga kering terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Akumulasi kapital dan keuntungan menjadi segala-galanya hingga tanpa ampun menghalalkan segala cara dengan munculnya kolonialisme di berbagai negara-negara selama berabad-abad. Landasan demokrasi Barat yang materialistik, bagi Iqbal, merupakan perangkat yang tidak kalah bahayanya.

Dalam sajaknya yang berjudul, Schopenhauer dan Nietzsche Iqbal melukiskan secara metaforis kegelisahan manusia di Barat sebagai korban modernisme:

Schopenhauer dan Nietzsche
“Iapun lepas dari sangkarnya dan berjalan di taman bunga
Iapun tercocok duri dari bunga-bunga
Taman bunga itu dan masapun dicaci makinya
Dengan tidak mengenal lelah burung-burung dan dirinya

dipanggilnya

Dalam sakitnya penderitaan kepalsuan dilihatnya

Arca bunga hanyalah tipu daya dan fata morgana belaka

Katanya bahwa pada kepalsuan yang didirikan ia mengitari

dari pagi hingga senja hari

Iapun merintah hingga dari melodi-melodinya

meneteskan darah bagaikan air mata mengalir dengan derasnya

Rintihan itu terdengar oleh Hudhud dan iapun ditolongnya

diambilnya duri itu dari sayapnya yang terluka

katanya “Lepaskan [lepaskan-pen.] dirimu dari segala kerugian kan beruntung

kau

Koyaklah dada mawar bagi orang yang lalu

Jadikanlah lukamu sebagai obat kan tenteram hatimu

Jinakkan sang duri seluruh taman kan jadi hidanganmu”

(‘Azzam, 1985: 174-175).

Pengamatan Iqbal secara langsung ketika mengunjungi Eropa sangat berkesan baginya. Kemajuan Eropa yang menghargai kerja akal serta dinamika kebudayaannya tidak menghalangi Iqbal untuk mengambilnya sebagai “obat” bagi bangsanya yang terpuruk akibat penjajahan dan dampak sufisme dan cara penafsiran agama dogmatis yang melemahkan daya hidup. Namun, pada saat yang sama Iqbal temukan pula bahaya peradaban Eropa yang hanya ditopang oleh rasio sedangkan di Timur agama, sesungguhnya mampu menjadi oase kekeringan spiritual manusia modern. Oleh sebab itu, Iqbal merindukan Barat dan Timur saling berbagi untuk menemukan “Dunia Baru”.

“Di Barat, Akal sumber kehidupan

Di Timur, Cinta basis kehidupan

Melalui Cinta Akal mengenal Realitas

Dan Akal memberi ketenangan

Pada Cinta yang bekerja.

Bangkitlah! Dan letakkan dasar-dasar Dunia

Baru

Dengan mengawinkan Akal dan Cinta”

(Maitre, 1996: 83).

Sekali lagi, Iqbal menunjukkan upaya serius dalam “menyembuhkan” krisis kebudayaan yang Iqbal lihat telah menjangkiti baik Barat maupun Timur. Iqbal menyebut Barat mengidap penyakit “hati” sebagai representasi krisis spiritual sedangkan Timur menderita penyakit “akal” sebagai representasi krisis intelektual. Upaya “ijtihad”, semacam pembaruan Iqbal yang tak kenal lelah ia buktikan baik secara teori maupun praxis hingga iapun menulis:

“Lebih dari dua puluh tahun saya telah menelaah filsafat dunia dan dalam usaha saya untuk mengemukakan pendapat ini, saya telah berusaha untuk melepaskan diri dari fanatisme. Begitu juga saya berusaha mengeritik peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia ini tanpa memihak” (‘Azzam, 1985: 122).

Hasil “ijtihad” Iqbal tersebut dalam upaya agar manusia tidak terjebak dalam polarisasi Barat atau Timur sehingga mampu secara kritis menyikapi apa yang diberikan oleh Barat dan Timur. Dalam sajak berikut Iqbal mengingatkan:

Untuk cita-cita yang luhur tersebut, yaitu menciptakan “Dunia Baru” Iqbal tanpa kompromi segala bentuk “berhala”, baik itu atas nama agama, ras, ideologi, dan sejenisnya:

“Berbagai bangsa telah menyembah tanah air mereka

Dari garis keturunan mereka dirikan bangunan yang ada

Benarkah tanah air landasan bangsa-bangsa
 Bumi disembah bagaikan arca?
 Garis keturunan itu kan kebanggaan si tolol
 Hukumnya dalam tubuh dan tubuh kan sirna
 Bagi kita poros lain nan terkandung dalam hati kita
 Dari ikatan dan batasan telah lepas kita
 Kalbu kita dalam kegaiban, karena kita dalam kejelasan
 ('Azzam, 1985: 93).

Dalam satu suratnya kepada Abdul Wahhab 'Azzam, Iqbal menuliskan:

"Tugas yang dihadapi seorang Muslim modern tidaklah bertara. Ia, harus memikirkan kembali keseluruhan sistem Islam tanpa sepenuhnya memutuskan hubungan dengan masa lampau" ('Azzam, 1985: 109).

Jalan yang ditempuh Iqbal dapat diposisikan sebagai "jalan tengah" dari tiga kelompok yang ada, yaitu: pertama, kaum orientalis yang menyangsikan Islam menjadi modern, kedua kaum Islam konservatif yang menolak untuk meminjam konsep-konsep Barat, serta yang ketiga, kalangan Islam modern berusaha untuk menerima secara selektif kemajuan yang terjadi di Barat untuk memperkaya dan memperkuat kebudayaan Islam sehingga diharapkan mampu menjadi kekuatan alternatif (Shihab, 1999: 288). Semangat mengambil "jalan tengah" tersebut tercermin dari pernyataannya dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* berikut:

"The more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own" (Iqbal, 2004: xxi).

Gaung universalisme gagasan Iqbal, termasuk dalam menyuarakan Islam sebagai agama yang cinta damai mendapat tanggapan yang positif dari William O. Douglas dari Mahkamah Agung Amerika Serikat sebagaimana dikutip oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif berikut:

"Iqbal adalah sosok dari Timur yang menemukan denominator yang sama dengan Barat dan telah membantu terciptanya sebuah komunitas universal yang berlapang dada terhadap semua perbedaan ras, agama, dan bahasa. Sekalipun Iqbal putra Pakistan, kami bangsa Amerika juga mengakuinya" (Ma'arif dalam Pengantar buku Iqbal, 2008: xiii).

Oleh karena itu Iqbal berusaha meluruskan kesalahpahaman yang selama ini diidap orang Eropa terhadap Islam sebagai "agama pedang" ketika menjawab surat Dixon yang ditujukan kepada Iqbal:

"Besar dugaan, Tuan Dixon masih dalam tawanan ilusi lama. Ilusi orang-orang Eropa bahwa Islam menyeru pada peperangan dan penumpahan darah. Benar, kekuasaan Allah di atas bumi, tidak hanya khusus bagi kaum Muslimin saja. Tetapi bisa juga meliputi seluruh umat manusia. hendaknya mereka meninggalkan penyembahan terhadap arca, baik arca keturunan, arca warna, arca bangsa, dan arca tanah air. Perjanjian perdamaian, Liga Bangsa-Bangsa (Perserikatan Bangsa-Bangsa -pen.), dan perintah-perintah raja tidak akan membahagiakan orang, kecuali dengan adanya pengakuan terhadap kebebasan orang dan persamaan mereka, tanpa memandang keturunan dan tanah air mereka" ('Azzam, 1985: 122).

Surat Iqbal yang ditujukan kepada Dixon tersebut menunjukkan sikap kritis Iqbal untuk mencari Ruang Ketiga yang bermakna tidak Barat dan tidak Timur atau bisa kedua-keduanya selama mampu memberikan kemajuan umat manusia. Sikap Iqbal tersebut menjadikan ia digolongkan sebagai pemikir yang progresif, sebagaimana disebutkan oleh K.G. Saiyidain (1944: 47-48), karena keyakinannya pada kebaikan yang mutlak dari sifat manusia, pandangan yang cosmopolitan dan

simpatik yang melampaui agama, ras, dan geografis, serta identitas diri yang aktif demi keadilan sosial.

Dalam beberapa segi, kritik tajam Iqbal terhadap imperialisme sejalan dengan gagasan-gagasan Edward W. Said yang membongkar hegemoni Barat terhadap Islam sebagaimana tercermin dalam karyanya, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Dalam bukunya tersebut Said menulis:

“Dalam banyak contoh, “Islam” telah menerima bukan saja perlakuan yang tidak tepat, melainkan juga ekspresi etnosentrisme yang melampaui batas, kebencian kultural bahkan rasial serta permusuhan mendalam yang secara paradoksikal mengalir bebas” (Said, 2002: vii).

Sufisme atau tasawuf merupakan ajaran dalam Islam yang tidak luput dari kritikan Iqbal. Menurut Iqbal, ajaran sufisme atau tasawuf yang pernah mewarnai umat Islam adalah sufisme yang tidak lagi secara konsisten bersumber kepada ajaran Islam, namun banyak dipengaruhi filsafat Plato, Plotinus, serta paham monisme yang bersifat panteistik. Akibat selanjutnya, daya juang umat menjadi pasif dan cenderung menjauhi dunia (eskapisme). Selain itu, sufisme telah pula menjadi ajang komersialisme spiritual oleh para pemimpin spiritual yang mencari keuntungan dari kepatuhan membabi buta para pengikutnya.

Sebagai alternatif, Iqbal menawarkan jenis tasawuf yang bersifat rasional transendental yang tidak melebur dan lulu dalam kesadaran Tuhan namun tetap mampu mempertahankan eksistensi diri manusia yang bebas. Iqbal berhasil keluar dari kecenderungan eksistensialisme Barat yang atheistik, seperti yang dianut Nietzsche dan Sartre menuju eksistensialisme religius (Hawasi: 2003). Dalam sufisme semacam ini manusia tidak terserap dalam Tuhan melainkan menyerap sifat-sifat Tuhan dalam dirinya. Manusia tetap memiliki kediriannya (egohood) yang berbeda dengan Ego Absolut (Tuhan) sehingga transendensi lebih ditekankan daripada imanensi Tuhan (Enver, 2004: 105-106). Uji pragmatismenya tercermin dalam kemampuannya untuk tidak mengasingkan diri dan menjauhi dunia namun melalui afirmasi terhadap dunia dengan terlibat secara aktif dalam kehidupan berupa kreatifitas, kehalalan, cinta, keberanian, toleransi, dan mandiri (Danusiri, 1996: 152). Dalam bahasa modern, pemahaman Iqbal terhadap sufisme lebih pada kontekstualisasi peran agama yang bersifat humanistik-fungsional daripada sekadar teologis-ideologikal (Lidinillah, 2005: 84).

“Saya tidak menolak pikiran-pikiran baru dalam baju lama. Tetapi saya menguraikan realitas-realitas lama di bawah cahaya pikiran-pikiran baru” (‘Azzam, 1985: 124).

Iqbal mampu dengan jernih dan objektif dalam menanggapi kolonialisme, sehingga kemarahannya terhadap imperialisme Inggris di India tak menghalanginya untuk menerima beberapa segi yang positif akibat dibukanya pendidikan modern oleh kolonialis Inggris (dan Iqbal salah satu hasil pendidikan modern). Pada saat yang sama, kondisi pendidikan modern di India jauh tertinggal, baik dari segi kuantitas maupun kualitas. Abdul Hadi W.M. mencatat dalam tulisannya, Iqbal dan Renaisans Asia tentang kondisi Asia pada saat itu:

“Asia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 ditandai oleh dua hal yang mencolok yang belum pernah terjadi sepanjang sejarahnya. Pertama, kemunduran dan kemerosotan yang melanda hampir semua lapangan hidup bangsa Asia sebagai akibat kolonialisme. Kedua, kian intensnya interaksi kebudayaan Asia dengan kebudayaan Barat, khususnya sebagai akibat diterapkannya system Eropa dalam bidang pendidikan dan semakin berpengaruhnya kegiatan kaum orientalis.” (Hadi W.M., 2000: 128).

Pendidikan modern yang dimiliki Iqbal semakin melengkapi cara pandangya terhadap kondisi Barat dan Timur. Karena Iqbal meyakini bahwa kemampuan akal tak mampu menembus jantung hakikat kehidupan, maka Iqbal menyandarkan diri agar akalnya dibimbing oleh hati (baca agama) sebagai mutiara dari Timur:

“Dari rohku api kutiup menderu

Dalam pelukan Timur menjadi bangkit kalbuku

Buminya telah menjadi bara api diriku

Bagaikan Guntur dalam sifatnya dibangun aku”
(‘Azzam, 1985: 167).

Menjunjung tinggi toleransi dan melarang cinta kepada suku secara berlebihan juga terlihat dalam sajak Iqbal berikut:

“It is wrong to utter a bad word
The infidel as well as the faithfull are God’s creation
Humanity consist in respect for man
So acquaint thy self with the dignity of man
The man of love takes his guidance from God
And is kind the infidel and the faithful alike
(Danusiri, 1996: 115).

Dalam sajak di atas Iqbal menunjukkan bahwa cara pandang yang sempit dalam menghayati agama dapat menimbulkan sikap tidak menghormati nilai kemanusiaan universal ketika hanya sekadar perbedaan keyakinan dan aliran keyakinan. Keyakinan atau fanatisme yang membabi buta tersebut merupakan musuh kemanusiaan. Sikap toleransi dan aseptansi terhadap yang berbeda sebagai nilai-nilai yang dijunjung oleh Iqbal yang ia yakini sebagai bagian integral dari perintah Tuhan.

Salah satu “berhala” yang tidak kalah berbahayanya, menurut Iqbal, adalah sukuisme yang berlebihan. Dalam sekala global kebanggaan terhadap ras dan etnis ini mampu menjelma menjadi alat setan dalam menghancurkan nilai kemanusiaan dengan pernah munculnya fasisme Nazi, Zionisme, Arabisme, dan berbagai variannya. Dalam sekala nasional “berhala” tersebut menjelma dalam nepotisme di berbagai sector. Oleh karena itu Iqbal benar bahwa:

“To be proud of ancestry is a mistake
Ancestry relates to body, a body is ephemeral
One community has different basis
The secret, of which is in our heart”
(Danusiri, 1996: 115).

“Berhala” abad modernpun bisa muncul atas nama Tuhan melalui ideologi agama dan aliran keagamaan. Di dalamnya manusia dapat melakukan persekutuan dan menghimpun kekuatan destruktif berupa fundamentalisme dan konservatisme. Kelompok keagamaan semacam itu akan berbangga-banggaan atas nama kelompoknya dan mengkafirkan kelompok yang lain atas nama Tuhan. Agama direduksi hanya semata-mata bersifat ritual. Cara beragama semacam ini, bagi Iqbal, tidak akan menciptakan sejarah. Kepada para imam/mullah diri tergantung secara membabi-butanya sehingga Iqbal menyebutnya cara “beragama tumbuh-tumbuhan” sehingga tidak akan melahirkan manusia merdeka:

“Hanya gereja, kuil, masjid, rumah berhala
Kau bangun – lambing-lambang penghambaanmu
Tak pernah dalam hati kau bangun dirimu
Karena itu kau tak bisa jadi utusan merdeka”
(Hadi W.M., 2000: 126).

Iqbalpun menolak sistem keagamaan yang beku dari dinamisme sehingga mengubur hidup-hidup pentingnya membuka pintu ijtihad.

karena manusia terbelenggu dalam pemujaan dan kultus individu:
“Agama sejati tenggelam
Kalah kepada bukan agama
Bagi para muallah agama ialah kesibukan
Mengecam orang sebagai kafir

Bagi si kafir agama ialah mengatur
Siasat dan menimbun kekayaan
Bagi para muallah agama ialah bagaimana
Mendatangkan kesulitan atas nama Tuhan”
(Hadi W.M., 2000: 132).

SIMPULAN

Membincangkan etika kebudayaan Islam merupakan satu diskursus yang urgen di tengah menguatnya Islam ideologi dan politik di negara-negara Timur Tengah serta di Indonesia. Etika sebagai cabang filsafat, yaitu aksiologi merupakan salah satu cara (jika bukan salah satunya) yang paling strategis dalam mendekonstruksi untuk selanjutnya merevitalisasi teori serta terutama praktik kebudayaan. Lewat kebudayaan, maka cara keberagamaan, sebagai salah satu praktik kebudayaan dapat dimaknai secara bersama (shared meaning) sebagaimana dikatakan oleh Stuart Hall. Pemaknaan tersebut bersifat plural dan tidak melulu bersifat kognitif, namun melibatkan perasaan, emosi, dan identitas. Pembongkaran tersebut perlu untuk membuka kedok “atas nama” agama (kodifikasi agama) sehingga penafsiran yang dinamis terhadap agama, lagi-lagi menjadi agenda umat Islam. Pembongkaran ala Foucauldian terhadap motif-motif ideologis akibat relasi pengetahuan dan kuasa (relation of Knowledge and power) perlu dilakukan karena proses operasi ideologi, menurut McCarthy beroperasi sudah bersifat menyebar (decentering) tidak lagi terpusat pada kelas berkuasa namun sudah merambah ke seluruh lini kehidupan (Huda, 2004: 59), termasuk pada agama yang telah dan sedang mengalami komodifikasi.

Dengan demikian, upaya dekonstruksi sekaligus revitalisasi Iqbal terhadap wacana keagamaan dalam Islam merupakan langkah maju. Iqbal merupakan sedikit dari pemikir Muslim modern yang mencoba menggunakan pendekatan yang sekarang dikenal sebagai metode dekonstruksionisme dan poststrukturalisme dalam Kajian Budaya (Cultural Studies) kontemporer. Berkembangnya Kajian Budaya di Barat kontemporer merupakan tantangan bagi munculnya respons Kajian Budaya yang berdasarkan pada paradigm Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 2004. Falsafah Kalam di Era Postmodernisme. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahmad, Aziz. 1944. “Iqbal’s Political Theory” dalam Taj Mohammed Khayal (Ed.) Iqbal as a Thinker. Lahore: SH. Muhammad Ashraf.
- Ali, A. Mukti. 1993. Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan. Bandung: Mizan.
- Bakar, Osman. 1998. Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Al-Syirazi. Terj. Purwanto dari Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies in Islam. Bandung: Mizan.
- Bertens, K. 1999. Etika. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Danusiri. 1996. Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Enver, Ishrat Hasan. 2004. Metafisika Iqbal. Terj. M. Fauzil Arifin dari The Metaphysics of Iqbal. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fakhry, Majid. 1983. Sejarah Filsafat Islam. Terj. Mulyadhi Kartanegara dari A History of Islamic Philosophy. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Fauzi, Ihsan Ali dan Nurul Agustina. 1992. Sisi Manusiawi Iqbal. Bandung: Mizan.
- Hadi WM, Abdul. 2000. Islam: Cakrawala Estetik dan Budaya. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Huda, Mh. Nurul. 2004. “Ideologi sebagai Praktek Kebudayaan” dalam DriyarkaraTh. Xxvii No. 3/2004 hal. 50-61.
- Hawasi. 2003. Eksistensialisme Mohammad Iqbal. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

- Iqbal, Muhammad. 2004. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Diedit dan dianotasi oleh M. Saeed Sheikh. India: Adam Publishers.
- Iqbal, Muhammad. 1953. *Rahasia-Rahasia Diri*. Terj. Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i Khudi*. Jakarta: Pustaka Islam.
- Iqbal, Muhammad. 1985. *Pesan dari Timur*. Terj. Abdul Hadi WM dari *Message from the East*. Bandung: Pustaka.
- Iqbal, Muhammad. 2003. *Javid Namah*. Terj. & Peng. Hartojo Andangdjaja. Jakarta: Pustaka Jaya
- Khuza'i, Rodliyah. 2007. *Dialog Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce*. Bandung: Refika Aditama.
- Lidinillah, Mustofa Anshori. 2005. *Agama dan Aktualisasi Diri: Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal*. Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1984. *Islam, Kenapa Tidak!.* Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 2008. "Muhammad Iqbal dan Suara Kemanusiaan dari Timur" dalam pengantar Muhammad Iqbal. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Terj. Ali Audah, Taufik Ismail, dan Goenawam Mohammad dari *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Mahmood, Fayyaz. 1944. "Iqbal's Attitude towards God" dalam Taj Mohammed Khayal (Ed.) *Iqbal as a Thinker*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf.
- Maitre, Miss Luce-Claude. 1996. *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*. Terj. Djohan Effendi dari *Introduction to the Thought of Iqbal*. Bandung: Mizan.
- Muthahhari, Murtadha. 2001. *Neraca Kebenaran & Kebatilan: Jelajah Alam Pikiran Islam*. Terj. Najib Husain Alydrus dari *Haq wa Batil dan Ihyaa-e Tafakkur-e Islami*. Bogor: Cahaya.
- Naharong, Abdul Muis. 2009. "Islamism Revisited: Menimbang Masa Depan Islamisme" dalam *Jurnal Universitas Paramadina*, Vol. 6 No. 1 April 2009 hal. 57-82.
- Said, Edward W. 2002. *Covering Islam: Bias Liputan Barat atas Dunia Islam*. Terj. A. Asnawi & Supriyanto Abdillah dari *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Yogyakarta: Ikon Teralitera.
- Saiyidain, K.G. 1954. *Iqbal's Educational Philosophy*. Pakistan: SH. Muhammad Asraf.
- Saiyidain, K.G. 1944. "Progressive Trends in Iqbal's Thought" dalam Taj Mohammed Khayal (Ed.) *Iqbal as a Thinker*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf.
- Schreiter, Robert J. 2005. "A New Modernity: Living and Believing in an Unstable World" dalam *Melintas A Journal of Philosophy and Religion* Vol. 21 No.2 Agustus-November 2005, hal. 143-187.
- Shihab, Alwi. 1999. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan.
- Sugiharto, Bambang. 2005. "Religion Culture and Identity Revisited" dalam *Melintas A Journal of Philosophy and Religion* Vol. 21 No.2 Agustus-November 2005, hal. 201-209.
- Syari'ati, Ali. 1996. *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*. Terj. Afif Muhammad dari *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Tibi, Bassam. 1996. "Moralitas Internasional sebagai Suatu Landasan Lintas Budaya" dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (Ed.). *Agama dan Dialog antar Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Van Bruinessen, Martin & Julia Day Howell (Ed.). 2008. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press.
- Van Peursen, A. 1997. *Strategi Kebudayaan*. Terj. Dick Hartoko dari *Strategy of Culture*. Yogyakarta: Kanisius.
- Zubair, A. Charis. 1997. *Etika Rekayasa menurut Konsep Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.