

Krisis ekologi mencerminkan relasi yang tidak seimbang antara manusia dan alam serta problem cara pandang manusia terhadap lingkungan. Penelitian ini mengkaji tanggung jawab manusia terhadap alam melalui filsafat khudi Muhammad Iqbal.

Dalam perspektif ini, manusia dipahami sebagai subjek bebas dan kreatif yang bertanggung jawab secara moral, sementara alam merupakan ruang aktualisasi diri, bukan objek eksploitasi. Kerusakan lingkungan dipandang sebagai krisis khudi—kegagalan mengelola kebebasan secara bertanggung jawab.

Karena itu, tanggung jawab ekologis menuntut tindakan aktif untuk menjaga dan memulihkan keseimbangan, sekaligus menawarkan sintesis antara kebebasan manusia dan etika lingkungan.



Wildan Munawir Ma'ruf (Wildan/Idan) adalah mahasiswa Akidah dan Filsafat Islam di STAI Sadra Jakarta, lahir di Bandung, 8 November 2001. Ia pernah menjabat sebagai Ketua Pemuda Karang Taruna (2019-2020) serta terlibat dalam pembangunan perpustakaan baca di Bandung. Di kampus, ia aktif sebagai Wakil Ketua BEM (2023-2024) dan menjabat Ketua Rayon Sabzavari PMII Komisariat STFI Sadra (2023-2024).

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

Jl. Lebak Bulus II No. 2, Cilandak, Jakarta Selatan

Phone 021-29446460

Fax 021-29446460

Website www.sadra.ac.id

Email stfisadra@yahoo.com

WILDAN MUNAWIR MA'RUF



TANGGUNG JAWAB TERHADAP ALAM PERSPEKTIF FILSAFAT MUHAMMAD IQBAL

WILDAN MUNAWIR MA'RUF

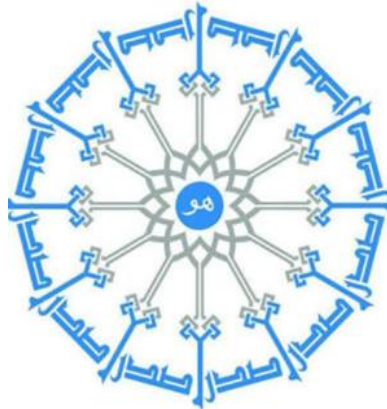
TANGGUNG JAWAB TERHADAP ALAM PERSPEKTIF FILSAFAT MUHAMMAD IQBAL



STAI SADRA
Sekolah Tinggi Agama Islam

Program Studi
Aqidah dan
Filsafat Islam

Skripsi
Diajukan Kepada STAI Sadra
Sebagai Persyaratan Memperoleh
Gelar Sarjana Strata Satu (S1)



TANGGUNG JAWAB TERHADAP ALAM PERSPEKTIF FILSAFAT
MUHAMMAD IQBAL

Oleh:

Wildan Munawir Ma'ruf

Nim:

21.10.1.211.025

Pembimbing:

Nano Warno, Ph.D

Proposal skripsi diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat
memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag)

PROGRAM STUDI AKIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

JAKARTA

2025

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini ditulis oleh:

Nama : Wildan Munawir Maruf
NIM : 21.10.1.211.025
Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam
Judul : Tanggung Jawab Terhadap Alam Perspektif Filsafat
Muhammad Iqbal

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Ahmad Hafidh Alkaf, MA.
(Ketua Sidang/Penguji I)

Tanggal 29-1-2026

(
.....)

Basrir Hamdani, Ph.D.
(Penguji II)

Tanggal 29-1-2026

(
.....)

Nano Warno, Ph.D.
(Pembimbing)

Tanggal 29-1-2026

(
.....)

Atifa Zahra, S.Ag.
(Sekretaris Sidang)

Tanggal 29-1-2026

(
.....)

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Proposal skripsi ini disusun oleh:

Nama : Wildan Munawir Ma'ruf
NIM : 21.10.1.211.025
Prodi : Akidah dan Filsafat Islam
Judul : Tanggung Jawab Terhadap Alam Perspektif Filsafat
Muhammad Iqbal

Telah disetujui oleh dosen pembimbing untuk disidangkan pada sidang skripsi. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 17 September 2025



Nano Warno, Ph.D

TANGGUNG JAWAB TERHADAP ALAM PERSPEKTIF FILSAFAT MUHAMMAD IQBAL

Disusun Oleh:

Wildan Munawir Ma'ruf

NIM: 21.10.1.211.025

Pembimbing:

Nano Warno, Ph.D

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan laporan skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk apapun sebagaimana kebijakan kampus STAI Sadra

Jakarta, 17 September 2025



Wildan Munawir Ma'ruf

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini, adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian, sebagai berikut:

A. Konsonan

| | | |
|--------|--------|--------|
| b = ب | z = ز | f = ف |
| t = ت | s = س | q = ق |
| th = ث | sh = ش | k = ك |
| j = ج | ṣ = ص | l = ل |
| ḥ = ح | ḍ = ض | m = م |
| kh = خ | ṭ = ط | n = ن |
| d = د | ẓ = ظ | h = هـ |
| dh = ذ | ‘ = ع | w = و |
| r = ر | gh = غ | y = ي |

B. Vokal

| | | | |
|---------|----------|--------|-------|
| Pendek | : a = َ | i = ِ | u = ُ |
| Panjang | : ā = َ | ī = ِ | ū = ُ |
| Diftong | : ay = َ | aw = َ | |

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang di-*idafah*-kan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في معرفته ditulis *fi ma'rifat Allāh*. Jika *ta' marbutah* yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi *muḍaf*, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقليّة ditulis ‘*aqliyyah*, فعليّة ditulis *fi’liyyah*, dan قوّة ditulis *qūwwāh*. Adapun, jika tasydid yang berada di akhir kata, maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, seperti عدوّ ditulis ‘*aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya, adalah huruf *shamsiyyah*, maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *al-qamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan atau telah diserap dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جلال الدين ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam, pemilik langit dan bumi, yang telah mencurahkan segala nikmat dan anugrah yang begitu besar kepada semua makhluk-Nya, khususnya kepada peneliti yang mana berkat rahmat-Nya penelitian ini dapat berjalan dengan sangat baik, dan berkat kasih sayang-Nya juga segala kesulitan yang mengadang tidak lagi menjadi hambatan dalam penyusunan skripsi ini. Selawat dan salam semoga senantiasa selalu tercurah kepada panutan kita Nabi Muhammad SAW, beserta para keluarganya, sahabatnya-sahabatnya, dan semoga kita selaku umatnya kelak akan mendapatkan syafaat darinya.

Dalam prosesnya, penelitian ini melewati berbagai macam hal yang pada akhirnya peneliti merasa senang atas rampungnya penelitian ini. Di balik selesainya penelitian ini, tentu banyak yang terlibat di dalamnya yang telah membantu dan mendukung dalam proses penyusunannya, baik secara langsung maupun tidak langsung, karena tanpa mereka penelitian ini tidak akan mampu ada dihadapan pembaca saat ini. Oleh karena itu, peneliti ingin memyampaikan ucapan banyak terimakasih kepada:

1. Prof. Dr. Hossein Mottaghi, Direktur Yayasan Hikmat AlMustafa yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas kepada peneliti untuk melangsungkan proses perkuliahan di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra.
2. Dr.Otong Suleman, M.Hum, selaku ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra yang telah memberikan ruang dan memfasilitai untuk melaksanakan penelitian ini.
3. Abdullah Abdul Kadir, MA selaku Dosen Pawa yang tidak pernah lelah memberikan semangat, motivasi dan dukungan, baik mengenai proses perkuliahan maupun proses pengerjaan skripsi ini.
4. Nano Warno, Ph.D, selaku Dosen Pembimbing yang selalu memberikan arahan, masukan, serta koreksinya terhadap penelitian ini.
5. Basrir Hamdani, Ph.D, pengelola manajemen thesis yang selalu siap menerima berkas administrasi para mahasiswa yang hendak melakukan seminar maupun sidang skripsi.
6. Hafidh Alkaf, MA, Selaku sekretaris Prodi AFI yang telah mempermudah dan membantu saya dalam menjalankan penelitian ini.

6. Hafidh Alkaf, MA, Selaku sekretaris Prodi AFI yang telah mempermudah dan membantu saya dalam menjalankan penelitian ini.
7. Para dosen dan Staf STAI Sadra yang telah memberikan dedikasi untuk kemajuan kampus dan mengerjakan ilmunya kepada para mahasiswa.
8. Para penulis buku, Jurnal, serta penelitian ilmiahnya yang menjadi referensi yang dikutip dalam penelitian ini.
9. Kedua orang tua saya tercinta, Enteng Sudintan dan Ocih Daryasih yang sangat berjasa dalam hidup saya dan tidak berhentinya memberikan dukungan selama saya kuliah, baik secara materi maupun motivasi dan do'a.
10. Ketiga saudara kandung saya, Muhammad Hafidz Saepul Ma'ruf, Muhammad Iqbal Maulana, dan Muhammad Syahrul Hasballah yang telah memberi dukungan penuh dalam perjalanan saya selama kuliah. Terkhusus kepada Muhammad Iqbal Maulana yang tiada hentinya membimbing, dan memberikan semangat tiada tara kepada saya.
11. Kepada Teman-teman kampung, dan teman-teman karang taruna yang jauh disana selalu memberikan semangat kepada saya.
12. Kepada Chintya Oktavia Listiyanti yang telah mensupport dan menemani saya selama pengerjaan skripsi ini.
13. Kepada Teman seperjuangan angkatan 2021, para senior sadra. Dan Sawalludin, yang menjadi teman diskusi saya dan membantu saya.
14. Kepada Teman-teman PMII Komisariat STFI Sadra yang telah memberikan support kepada saya.

Penulis



Wildan Munawir Ma'ruf

ABSTRAK

Krisis ekologi yang semakin meluas pada usia dewasa ini menunjukkan adanya hubungan yang tidak seimbang antara manusia dan alam. Kerusakan lingkungan, eksploitasi sumber daya alam, serta berbagai bencana ekologi tidak hanya mencerminkan masalah teknis, tetapi juga masalah cara pandang manusia terhadap alam. Penelitian ini bertujuan untuk memahami secara proporsional tanggung jawab manusia terhadap alam dalam membangun kesadaran ekologis melalui perspektif filsafat Khudi Muhammad Iqbal. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library Research*) dengan pendekatan filsafat. Data diperoleh dari karya-karya utama Muhammad Iqbal serta literatur pendukung yang relevan dengan etika lingkungan dan filsafat Islam. Analisis dilakukan secara deskriptif-analitis untuk menafsirkan konsep manusia, alam, dan tanggung jawab dalam kerangka filsafat khudi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal, manusia dipahami sebagai subjek sadar, bebas, dan kreatif yang memiliki tanggung jawab moral terhadap alam. Alam tidak diposisikan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai arena eksistensial tempat manusia mengaktualisasikan khudinya. Kerusakan alam dipandang sebagai krisis khudi, yakni kegagalan manusia dalam mengelola kebebasan dan kekuasaannya secara bertanggung jawab. Tanggung jawab manusia terhadap alam bersifat aktif dan transformatif, menuntut manusia tidak hanya menghindari kerusakan, tetapi juga menjaga dan memulihkan keseimbangan ekologi. Dengan demikian, filsafat Khudi Muhammad Iqbal memberikan kontribusi penting dalam pengembangan etika lingkungan dengan menawarkan sintesis antara kebebasan manusia dan tanggung jawab ekologis, serta antara spiritualitas dan praksis sosial. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman tanggung jawab manusia terhadap alam secara proporsional dan berkeadaban.

Kata kunci: *Muhammad Iqbal, filsafat khudi, tanggung jawab manusia, etika lingkungan, kesadaran ekologis.*

DAFTAR ISI

| | |
|---|-------------|
| LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI | ii |
| PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI..... | iii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN | iv |
| KATA PENGANTAR | vi |
| ABSTRAK..... | viii |
| DAFTAR ISI..... | ix |
| BAB I | 1 |
| PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang..... | 1 |
| B. Identifikasi Masalah | 6 |
| C. Batasan Masalah | 7 |
| D. Rumusan Masalah..... | 7 |
| E. Tujuan Penelitian | 8 |
| F. Manfaat Penelitian | 8 |
| G. Kajian Pustaka | 8 |
| H. Metode Penelitian..... | 13 |
| I. Sistematika Penulisan | 16 |
| BAB II..... | 17 |
| LANDASAN KONSEPTUAL TANGGUNG JAWAB | 17 |
| A. Makna dan Dimensi Tanggung Jawab Secara Filosofis..... | 17 |
| 1. Hakikat dan Dimensi Tanggung Jawab Manusia..... | 17 |
| 2. Hak dan Tanggung Jawab | 20 |
| 3. Perspektif Tokoh-Tokoh Filosofis tentang Kebebasan dan Tanggung Jawab | 21 |
| B. Konsep Tanggung Jawab dalam Perspektif Islam..... | 24 |
| 1. Manusia Sebagai Khalifah | 24 |
| 2. Amanah dan Tanggung Jawab Manusia..... | 27 |

| | |
|---|----|
| C. Menuju Tanggung Jawab Ekologis | 31 |
| BAB III | 33 |
| FILSAFAT MUHAMMAD IQBAL | 33 |
| A. Riwayat Hidup Muhammad Iqbal | 34 |
| B. Karya-Karya Muhammad Iqbal | 40 |
| C. Pemikiran Filsafat Muhammad Iqbal | 42 |
| 1. Tuhan Menurut Muhamma Iqbal | 43 |
| 2. Filsafat Ego/Khudi | 49 |
| 3. Alam Semesta sebagai Realitas Dinamis dan Belum Selesai | 61 |
| BAB IV | 66 |
| TANGGUNG JAWAB EKOLOGIS SEBAGAI AKTUALISASI KHUDI DALAM PEMIKIRAN MUHAMMAD IQBAL | 66 |
| A. Khudi dan Relasi Etis Manusia–Alam | 66 |
| B. Etika Lingkungan Transformatif dalam Filsafat Khudi | 72 |
| BAB V | 79 |
| KESIMPULAN DAN SARAN | 79 |
| A. Kesimpulan | 79 |
| B. Saran | 80 |
| DAFTAR PUSTAKA | 81 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Fenomena krisis ekologi yang melanda dunia saat ini sudah bukan sekedar isu lingkungan semata, melainkan mencakup krisis peradaban dan krisis spiritual modern. Deforestasi masif, Pencemaran udara, kekeringan ekstrim, krisis air bersih, hilangnya keanekaragaman hayati, pemamasan global, hingga perubahan iklim,¹ merupakan fakta-fakta nyata yang menampilkan bagaimana hubungan manusia dengan alam berada dalam kondisi disharmoni. Manusia adalah salah faktor utama yang menyebabkan adanya kerusakan lingkungan. Orientasi kehidupan manusia modern yang cenderung materialistik dan hedonik sangat berpengaruh terhadap eksistensi lingkungan. Hal tersebut berakar dari kesalahan cara pandang dan perilaku manusia modern terhadap lingkungannya.²

Begitu pula dengan kebakaran hutan di Kalimantan dan Sumatera yang hampir terjadi setiap tahun.³ Ini bukan hanya masalah cuaca atau kesalahan teknis, melainkan bagian dari model ekonomi ekstraktif⁴ yang menjadikan alam sebagai komoditas belaka. Ironisnya, dampak dari kerusakan tersebut justru kembali kepada manusia, udara yang tidak layak dihirup, gagal panen, krisis udara, hingga meningkatnya penyakit pernapasan. Alam yang dilukai akan merespons, dan manusia pada akhirnya menuai akibat dari tindakannya sendiri.

Telah disebutkan di atas, bahwa manusia dan alam sudah tidak ada lagi keharmonisan relasi yang semestinya. Di tingkat global, laporan IPCC (Panel Antarpemerintah Tentang Perubahan Iklim) memperingatkan bahwa pemanasan global sudah melewati ambang

¹ Nanang Jainuddin, "Dampak Deforestasi Terhadap Keanekaragaman Hayati Dan Ekosistem", *Humanitis: Jurnal Homaniora, Sosial Dan Bisnis* Vol. 1, no. 2 (2023) 131-140.

² Diah Qurrotul'ain dan Achmad Khudori Soleh, "Krisis Lingkungan (Human-Ekologi) dalam Pandangan Filsafat Mulla Shadra," *Jurnal Pendidikan Indonesia* Vol.5, no. 6 (2024): 250–58.

³ Afdhal Amri, "Dampak bencana kebakaran hutan terhadap lingkungan dan upaya penanggulangan di indonesia," *JRTI (Jurnal Riset Tindakan Indonesia)* Vol. 9, no. No. 2 (2024): 159–66.

⁴ Forest Digest, "Keluar Dari Cengkeraman Ekonomi Ekstraktif," diakses 5 Agustus 2025, <https://www.forestdigest.com/detail/1498/apa-itu-ekonomi-ekstraktif>. Ekonomi ekstraktif adalah jenis pembangunan ekonomi yang mengeksploitasi sumber daya alam: pertambangan, lahan, kayu, dan laut.

batas aman, dan diperlukan tindakan secara menyeluruh untuk mencegah kerusakan ekologis.⁵

Semua kasus yang disebutkan menunjukkan bahwa problem lingkungan bukan sekadar persoalan teknis atau administratif, melainkan merupakan krisis sistemik. Ini bukan hanya akibat kesalahan dalam tata kelola, melainkan dari cara pandang manusia dan memperlakukan terhadap alam sejauh ini. Alam telah direduksi menjadi objek, sumber daya, yang dieksploitasi secara masif demi keuntungan ekonomi. Dalam paradigma modern, cara pandang yang dibangun adalah manusia sebagai pusat segalanya (antroposentrisme) sebagai penguasa, dan bukan bagian dari alam sehingga telah melahirkan konsumsi yang rakus, ekonomi yang eksploitatif, dan pembangunan yang memandang sebelah mata mengenai keseimbangan ekologis.⁶

Sumber dari krisis ekologis adalah dekadensi spiritual manusia modern.⁷ Dalam tradisi filsafat Islam, hubungan antara manusia, Tuhan, dan alam merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Al-Qur'an berulang kali menegaskan bahwa alam adalah ayat-ayat Tuhan (āyāt kauniyyah) yang harus dibaca, direnungkan, dan dijaga.⁸ Namun dalam perkembangan modern, hal ini sudah mengalami pelemahan akibat dominasi paradigma saintifik-materialistik yang menyingkirkan nilai-nilai spiritual.⁹ Kondisi inilah yang kemudian mendorong sejumlah pemikir Islam kontemporer untuk mengajukan kritik dan menawarkan paradigma alternatif, di antaranya Seyyed Hossein Nasr dan Fazlur Rahman. keduanya

⁵ *Climate change widespread, rapid, and intensifying – IPCC*, diakses 5 Agustus 2025, <https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/>.

⁶ Aldian Safputra Pratama dan Muhammad Sarjan, “Perspektif Filsafat Terhadap Etika Manusia dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam dan Lingkungan untuk Kehidupan Berkelanjutan,” *Lambda: Jurnal Pendidikan MIPA dan Aplikasinya Lembaga “Bale Literasi”* Vol. 4, No. 3 (2024): 150–154.

⁷ Amirullah, “Krisis Ekologi : Problematika Sains Modern,” *Lentera* Vol. 17, No. 1 (2025): 1–21.

⁸ *Mengungkap Fenomena Alam (al-Ayat al-Kauniyah) dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Ilmy – Program Magister Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, diakses 9 September 2025, <https://s2iat.walisongo.ac.id/index.php/2020/07/31/mengungkap-fenomena-alam-al-ayat-al-kauniyah-dalam-al-quran-perspektif-tafsir-ilmy/>.

⁹ Umiarso dan Syamsul Rijal, “Kristalisasi Nilai Materialisme dalam Pembentukan Perilaku Konsumeristik di Kalangan Masyarakat Perkotaan Banda Aceh,” *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* Vol. 34, No. 1 (2019): 60–80.

memiliki titik temu dalam melihat akar krisis ekologi sebagai akibat dari terputusnya hubungan manusia dengan dimensi spiritual dan etis, tetapi masing-masing memberikan corak pemikiran yang berbeda sehingga menarik untuk diperdebatkan.

Seyyed Hossein Nasr menilai akar krisis ekologi terletak pada krisis spiritual. Modernitas, menurutnya, telah menghilangkan sakralitas alam dan mereduksinya menjadi objek material. Solusinya bukan sekedar teknis-saintifik, melainkan dengan mengembalikan kosmologi Islam tradisional yang memandang alam sebagai manifestasi Tuhan. Bagi Nasr, manusia modern telah “meninggalkan langit” sehingga gagal menjaga bumi; karena itu, spiritualisasi ekologi melalui tauhid dan kesadaran ekologis menjadi kunci pemulihan.¹⁰

Fazlur Rahman menekankan dimensi etis-moral dalam hubungan manusia dan alam, dengan menempatkan manusia sebagai khalifah Allah yang bertugas menjaga, bukan mengeksploitasi. Melalui teori “gerakan ganda”, ia menafsirkan Al-Qur'an secara kontekstual dan menekankan pentingnya keseimbangan (mīzān) serta larangan fasād. Dalam konteks ekologi, Rahman menawarkan etika ekologis yang rasional, kontekstual, dan berorientasi pada keadilan bagi semua makhluk.¹¹

Tidak hanya itu, berbagai gerakan lingkungan di tingkat global juga telah bergerak untuk perlunya perubahan secara fundamental dalam cara kita menjalani kehidupan. Gerakan seperti *degrowth* (pertumbuhan yang melakbat demi keingintahuan), ekofeminisme, semua menawarkan cara pandang masing yang mengedepankan hubungan manusia dengan alam.¹²

Perubahan paradigma yang dimaksud adalah pergeseran dari cara pandang mekanistik, antroposentris, dan materialistik menuju cara pandang ekologis yang holistik dan spiritual. Antroposentrisme adalah sebuah paradigma etika lingkungan yang secara fundamental

¹⁰ Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika, “Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam Dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr,” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 16, no. 2 (2022): 1–30.

¹¹ Muhammad Farhan Firas dkk., “Deep Ecology: Telaah Atas Pandangan Ekologi Fazlur Rahman,” *Journal of Humanities Issues* Vol. 2, no. 2 (2024): 106–15.

¹² Tyas Retno Wulan, “Ekofeminisme Transformatif: Alternatif Kritis Mendekonstruksi Relasi Perempuan Dan Lingkungan,” *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan* Vol. 1, no. 1 (2007).

menempatkan manusia sebagai pusat dari sistem alam semesta. Dalam pandangan ini, manusia dan segala kepentingannya menjadi tolok ukur utama dalam tatanan ekosistem serta menjadi penentu dalam setiap kebijakan yang menyangkut alam. Konsekuensinya, alam beserta isinya hanya dianggap berharga sejauh dapat menunjang kepentingan tersebut; alam tidak dipandang memiliki nilai pada dirinya sendiri (nilai intrinsik), melainkan hanya sebagai objek dan sarana. Lebih jauh lagi, teori ini berpendapat bahwa prinsip-prinsip moral hanya berlaku di antara manusia, sehingga gagasan mengenai kewajiban moral langsung terhadap lingkungan dianggap tidak relevan. Kalaupun ada kewajiban merawat alam, hal itu semata-mata dilakukan demi kepentingan sesama manusia.¹³

Menurut Deep Ecology yang digagas oleh Arne Naess, seorang filsuf asal Norwegia seorang penggagas dari gerakan *deep ecology*¹⁴, pandangan antroposentris adalah akar sejati dari krisis lingkungan karena secara fundamental mereduksi alam menjadi objek yang hanya memiliki nilai instrumental. Artinya, alam beserta seluruh isinya hanya dianggap berharga selama dapat dieksploitasi untuk memenuhi kepentingan dan kebutuhan manusia, sebuah pandangan yang secara etis melegitimasi perusakan.¹⁵ Sebagai penolakan total, Deep Ecology memvalidasi argumennya dengan mengajukan konsep nilai intrinsik, di mana setiap bentuk kehidupan memiliki hak yang setara untuk hidup dan berkembang demi dirinya sendiri, terlepas dari kegunaannya bagi manusia.¹⁶

Cara pandang ini melahirkan etika yang bersifat instrumentalistik dan teleologis. Sifat instrumentalistik memandang hubungan manusia dan alam sebatas relasi alat dan pengguna, di mana alam dinilai sebagai instrumen untuk mencapai tujuan manusia. Sementara itu, sifat

¹³ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), hal. 33.

¹⁴ M. Mangunjaya Fachruddin dkk., *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Obor Indonesia, 2007), hal. 93.

¹⁵ Bagus Budi Priyono dkk., "Biosentrisme Dan Ekosentrisme: Alternatif Pandangan Filsafat Lingkungan Terhadap Krisis Alam Di Era Antroposentrisme: Biocentrism and Ecocentrism: Alternative Environmental Philosophical Views on the Crisis of Nature in the Era of Anthropocentrism," *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 8, no. 2 (2025): 280–290,

¹⁶ Najwa Adhwa Ramadhani dkk., "Analisis Deep Ecology Arne Naess Terhadap Pembangunan Ibu Kota Nusantara Untuk Melindungi Ekosistem Dan Pembangunan Berkelanjutan," *Journal Of Government :Manajemen Pemerintahandan Otonomi Daerah*, Vol.9, no. 2 (2024): 1–20.

teleologisnya berarti bahwa baik atau buruknya suatu tindakan terhadap lingkungan diukur semata-mata berdasarkan dampaknya bagi kepentingan manusia, khususnya dalam jangka pendek. Pola pikir yang instrumental dan berorientasi pada kepentingan sesaat inilah yang diyakini menjadi akar dari berbagai krisis lingkungan hidup yang terjadi saat ini. Oleh karena itu, untuk memahami secara mendalam teori yang dianggap dominan dalam menyebabkan krisis ini, perlu ditelaah lebih lanjut berbagai argumen yang digunakan untuk membenarkan posisi superior manusia serta sifat etika instrumentalistik yang melekat padanya.¹⁷

Dalam pandangan Iqbal, manusia bukanlah makhluk yang pasif terhadap kenyataan, melainkan pusat dinamika kosmis yang memiliki potensi diri luar biasa, yang ia sebut sebagai khudi. Potensi khudi ini menempatkan manusia pada posisi unik sebagai khalifah atau "rekan kerja Tuhan" yang bertugas untuk berpartisipasi aktif dalam proses kreatif alam semesta.¹⁸ Oleh karena itu, tanggung jawab ekologis dalam pandangan Iqbal bukanlah sekadar kewajiban pasif untuk menjaga, melainkan sebuah panggilan eksistensial untuk berkarya secara konstruktif. Menjaga dan merawat alam adalah wujud tertinggi dari aktualisasi khudi dan merupakan ekspresi spiritual yang dinamis.¹⁹

Dari sini terlihat adanya perbedaan penekanan antar tokoh. Nasr menyoroti pentingnya spiritualitas tradisional dan kosmologi sakral, sementara Rahman menekankan aspek moral dan rasional-tekstual. Sedangkan Iqbal memberikan corak yang berbeda, yakni dengan tekanan pada sifat proaktif dan kreatif dari tanggung jawab manusia sebagai partisipan dalam kosmos. Persoalannya, apakah spiritualisasi ala Nasr cukup relevan untuk menjawab tantangan ekologis di era modern yang sarat dengan sains dan teknologi? Ataukah etika moral

¹⁷ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), hal. 34-35.

¹⁸ Khoirul Anwar, "Kebebasan Manusia Berdasarkan Filsafat *Khāḍir* (Ego/Diri) Muhammad Iqbal," *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan*, Vol.9, No. 2 (2016): 51-66.

¹⁹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, Terj. Hawasi dan Musa Kazim (Bandung: Mizan, 2021), hal. 115. Dalam buku tersebut menukil ayat Al-Qur'an. Apabila Tuhanmu berkata kepada para malaikat: "Aku akan menjadikan seorang wakil di muka bumi" maka mereka berkata "Akankan Engkau menjadikan di sana seseorang yang akan melakukan kerusakan dan pertumpahan darah, padahal kami memuja-Mu dan memuji kesucian-Mu". Maka Tuhan berkata "Ya, Aku mengetahui apa yang kalian tidak ketahui." (QS Al-Baqarah (2): 30).

ala Rahman lebih aplikatif dalam membangun kesadaran ekologis umat Islam? Pertanyaan-pertanyaan ini mengerucut pada gagasan Iqbal, yang tampak lebih visioner karena mengedepankan sebuah paradigma tanggung jawab yang dinamis dan transformatif dalam menjaga keharmonisan kosmos. Oleh karena itu, penelitian ini akan fokus pada pemikiran Muhammad Iqbal sebagai tawaran paradigma alternatif dalam merumuskan etika ekologis kontemporer.

Penelitian ini menjadi penting karena krisis ekologi kontemporer tidak dapat menyelesaikan semata-mata melalui pendekatan teknis-ilmiah, melainkan membutuhkan landasan filosofis yang kuat. Dalam kerangka ini, pemikiran Muhammad Iqbal memiliki relevansi yang mendalam, terutama melalui penekanannya pada potensi kreatif dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang aktif di bumi.²⁰ Perspektif Iqbal dapat ditawarkan sebagai paradigma alternatif yang mampu menggeser kesadaran antroposentris menuju kesadaran ekologis yang bersifat kosmik, etis, dan spiritual. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi dalam memperluas diskursus filsafat Islam sekaligus menawarkan dasar normatif bagi upaya menjaga keingintahuan kosmos dan seluruh ciptaan Tuhan.

B. Identifikasi Masalah

Dari penjabaran latar belakang masalah yang telah di uraikan, maka terdapat permasalahan yang dapat diidentifikasi, antara lain:

1. Terjadinya krisis ekologi global yang ditandai dengan pemanasan global, pencemaran lingkungan, penggundulan hutan, hilangnya keanekaragaman hayati, dan perubahan iklim, menunjukkan bahwa hubungan manusia dan alam berada dalam keadaan yang tidak harmonis.
2. Akar utama kerusakan lingkungan tidak hanya bersifat teknis , tetapi bersifat paradigmatis dan filosofis , yaitu cara memandang manusia modern terhadap alam yang bersifat antroposentris, materialistik, dan eksploitatif .
3. Diperlukan landasan filosofis yang mampu membangun hubungan baru antara manusia dan alam, yang menekankan koeksistensi, keterhubungan, dan tanggung jawab kosmis.

²⁰ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi* Terj. Bahrum Rangkuti, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hal. 23.

4. Pemikiran Muhammad Iqbal memberikan corak alternatif , dengan tekanan tanggung jawab kreatif dan proaktif manusia (khudi) sebagai bagian dari kosmos. Namun, belum banyak penelitian yang secara khusus mengkaji relevansi konsep khudi terhadap konstruksi etika ekologis kontemporer.

C. Batasan Masalah

Agar penelitian ini dapat dianalisis secara fokus, mendalam, dan tidak meluas ke pembahasan lain, maka penulis menetapkan batasan-batasan masalah sebagai berikut:

1. Fokus pada Pemikiran Muhammad Iqbal. Penelitian ini memfokuskan analisis secara eksklusif pada pemikiran filosofis Muhammad Iqbal.
2. Penelitian ini membatasi diri pada konsep tanggung jawab terhadap alam sebagai poros utama analisis.
3. Penelitian ini berada dalam ranah filsafat lingkungan (etika ekologis). Penelitian ini tidak akan membahas aspek-aspek teknis-ilmiah dari krisis ekologi (seperti data statistik perubahan iklim) atau menawarkan solusi-solusi praktis di level kebijakan publik. Fokusnya adalah pada landasan filosofis dan paradigmatis dari masalah dan solusi yang ditawarkan.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi masalah, dan batasan masalah, maka perlu adanya rumusan masalah agar penelitian ini lebih terarah dan sistematis. Dalam penelitian ini, penulis merumuskan masalah dalam bentuk pertanyaan “Bagaimana memahami secara proposional tanggung jawab manusia terhadap alam dalam membangun kesadaran ekologis?”

Dalam rangka menjawab rumusan masalah utama di atas, penelitian ini akan berfokus pada pandangan Muhammad Iqbal tentang manusia dan alam dalam filsafat khudi. Oleh karena itu, penelitian ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan teknis berikut:

1. Apa yang dimaksud dengan tanggung jawab manusia terhadap alam?
2. Bagaimana Muhammad Iqbal menjelaskan hakikat manusia dan alam dalam filsafat khudi?

3. Bagaimana tanggung jawab manusia terhadap alam dianalisis berdasarkan filsafat khudi Muhammad Iqbal?

E. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah menjawab masalah yang sudah dirumuskan di atas:

1. Mengidentifikasi dan mendeskripsikan dasar-dasar metafisika dalam filsafat Muhammad Iqbal
2. Menganalisis bagaimana filsafat Iqbal mendekonstruksi paradigma antroposentris dan merekonstruksi sebuah konsep tanggung jawab ekologis yang bersifat proaktif, dinamis, dan partisipatif.
3. Merumuskan implikasi dari paradigma tanggung jawab Iqbal

F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian dari penelitian ini adalah:

1. Memberikan kontribusi pada pengembangan kajian filsafat lingkungan, khususnya yang menggabungkan dimensi etis, spiritual, dan filosofis.
2. Mendorong perubahan paradigma masyarakat dalam memandang alam, dari sekedar objek eksploitasi menjadi mitra kosmis yang harus dilindungi dan dihormati.
3. memperkaya referensi bagi para peneliti, dan mahasiswa yang tertarik pada studi ekologi, filsafat, dan Muhammad Iqbal.

G. Kajian Pustaka

Pertama, *Hakikat Manusia Dan Lingkungan Dalam Perspektifekologi Islam*. Tulisan ini berupa penelitian skripsi yang diajukan oleh Eva Anggaraeni Diah, di Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, di tahun 2018. Dalam penelitiannya, Eva berupaya menghadirkan perspektif ekologi Islam. Ia menjelaskan bahwa ekologi merupakan hubungan timbal balik antara organisme dan lingkungannya, termasuk manusia yang diciptakan Allah dengan amanah sebagai khalifah untuk menjaga kesejahteraan seluruh kehidupan di bumi. Namun, kenyataannya banyak manusia lalai menyadari bahwa hubungan manusia dengan lingkungan adalah ketetapan Tuhan. Oleh karena itu, fokus kajiannya diarahkan pada hakikat Islam dalam memandang sistem ekologi, dengan pokok permasalahan mengenai korelasi kehidupan manusia dengan lingkungan serta kedudukan keduanya dalam perspektif ekologi Islam.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam pandangan ekologi Islam, manusia dan lingkungan memiliki asal-usul dan tujuan yang sama, yakni beribadah kepada Allah sebagai Pencipta. Manusia dan alam sama-sama tunduk dan bertasbih kepada-Nya, karena Tuhanlah pemiliknya sekaligus mengatur hubungan keduanya agar berjalan selaras dalam kehidupan. Sayangnya, hakikat ini sering diabaikan, karena masih ada anggapan bahwa hubungan manusia dengan lingkungannya tidak melibatkan peran Tuhan.²¹

Letak perbedaannya adalah, Eva Anggraeni Diah menjelaskan ekologi tidak secara khusus pada satu tokoh, tapi secara konsep umum “ekologi Islam”. Walaupun di beberapa pembahasan ada yang sama tapi, pembeda yang saya tawarkan dalam perspektif Muhammad Iqbal, tidak secara umum “ekologi Islam”. Penelitian yang saya tulis menawarkan gagasan baru, yang mana tulisan ini adalah cara merubah paradigma manusia dalam memandang hubungan manusia dengan alam, dibedah alam prinsip kebebasan dan tanggung jawab oleh tokoh Muhammad Iqbal.

Kedua, *Akan Setia Pada Bumi” Sebagai Etika Ekologi (Keseimbangan Antara Manusia Dan Alam Dalam Pemikiran Nietzsche)*. Tulisan ini berupa penelitian jurnal yang ditulis oleh Albertus Riko, di terbitkan oleh Jurnal Filsafat Indonesia, di tahun 2024. Tulisan ini fokus pada gagasan “Akan Setia pada Bumi” yang menekankan pentingnya membangun etika ekologis berdasarkan keseimbangan antara manusia dan alam. Melalui perspektif Nietzsche tentang “kehendak untuk berdaya”, hubungan manusia-alam dipahami secara kreatif dan produktif, bukan sekedar dominatif. Etika ini menolak antroposentrisme dengan mengakui nilai intrinsik alam, sekaligus mendorong manusia untuk menyebarkan kekuatan dalam menjaga kelestarian lingkungan. Menjadi “setia di bumi” berarti hadir sebagai penjaga yang bertanggung jawab, mempertimbangkan dampak jangka panjang setiap tindakan terhadap planet ini. Etika ekologis semacam ini menampilkan fenomenologi hubungan manusia dengan alam sebagai pengalaman keindahan, di mana manusia berperan sebagai subjek yang merawat dan melestarikan. Dalam konteks Indonesia, pemikiran Nietzsche tetap relevan mengingat semakin

²¹ Eva Anggraeni Diah, “Hakikat Manusia dan Lingkungan Dalam Perspektif Ekologi Islam” (Skripsi, UIN Raden Intan Lampung, 2018).

parahnya kerusakan lingkungan. Oleh karena itu, diperlukan sosok *Übermensch* —manusia yang memiliki kesadaran ekologis tinggi, beretika, dan berkomitmen penuh dalam melindungi serta menjaga keberlangsungan alam.²²

Persamaan pada penelitian ini adalah membahas ekologi, tapi jurnal di atas secara khusus dibeda oleh tokoh Nietzsche. Letak pembedaannya tulisan di atas merelevansikan pemikiran ekologi Nietzsche pada ranah Indonesia, sedangkan dalam penelitian saya, membahas ekologis secara umum dan dibedah oleh tokoh Islam Muhammad Iqbal.

Ketiga, *Relasi Alam Dengan Eksistensi Manusia Terhadap Krisis Ekologi Berdasarkan Perspektif Filsafat-Teologis*). Tulisan ini berupa penelitian jurnal yang ditulis oleh Delinda Elizabeth Aritonang dkk, di terbitkan oleh Jurnal Diegesis: Teologi Kharismatika, di tahun 2023. Kajian ini menelaah hubungan antara alam dan eksistensi manusia dalam menghadapi krisis ekologi kontemporer. Allah, manusia, dan alam merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Namun pada masa dewasa ini terjadi berbagai permasalahan lingkungan seperti pemanasan global, kekeringan, banjir, perubahan iklim, berkurangnya sumber daya, hingga punahnya keanekaragaman hayati. Perkembangan teknologi dan pembangunan yang mengabaikan penghentian justru memperburuk kerusakan lingkungan. Manusia menjadi aktor utama krisis tersebut akibat keserakahan dan kelalaian dalam mengeksploitasi alam, sehingga menimbulkan disharmoni dalam hubungan antara Allah, manusia, dan alam. Penelitian ini bertujuan untuk menumbuhkan pemahaman mengenai hubungan ekologis yang selaras dengan eksistensi manusia, sehingga dapat melahirkan kesadaran untuk mencintai dan merawat alam sekaligus meminimalisir krisis ekologi. Fokus kajian bagian ke dalam tiga bagian: (1) eksistensi manusia dan krisis ekologi, (2) relasi bermakna antara manusia, alam, dan Tuhan dalam menghadapi krisis ekologi, serta (3) pemaknaan spiritualitas-ekologis atas hubungan manusia dengan alam. Hasil penelitian menawarkan rekonstruksi paradigma tentang eksistensi manusia, yaitu kesadaran akan hubungan yang

²² Albertus Riko, “ ”Akan Setia Pada Bumi” Sebagai Etika Ekologi (Keseimbangan Antara Manusia dan Alam dalam Pemikiran Nietzsche),” *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol.7, no. 3 (2024): 457–66.

bermakna dengan Allah dan alam sebagai alternatif dalam menanggulangi krisis ekologi dan menjaga kelestarian sumber daya alam. Kesimpulannya, manusia sebagai ciptaan Allah harus bersyukur, bertanggung jawab, serta mewujudkan kepeduliannya melalui tindakan nyata yang positif dan konstruktif dalam menjaga serta melestarikan lingkungan.²³

Perbedaan mengenai penelitian penulis dengan penelitian yang ditulis oleh Delinda dan kawan-kawan adalah, penelitian Delinda ini difokuskan pada pembahasan filsafat dan teologis dalam perspektif Alkitab, tetapi pembahasannya sama mengenai relasi manusia, alam, dan Allah. Namun pada beberapa pembahasan yang sama, penelitiannya mengkedepankan rekonstruksi paradigma eksistensi manusia terhadap kesadaran terhadap krisis ekologi.

Keempat, *Krisis Lingkungan (Human-Ekologi) Dalam Pandangan Filsafat Mulla Shadra*. Tulisan ini berupa penelitian jurnal yang ditulis oleh Diah Qurrotul'ain, di terbitkan oleh Jurnal Pendidikan Indonesia, di tahun 2024. Tulisan ini menegaskan bahwa krisis lingkungan merupakan persoalan yang tidak dapat dilepaskan dari peran manusia dalam memperlakukan alam. Manusia menjadi faktor dominan penyebab kerusakan ekologis akibat cara pandang yang dikotomis dan antroposentris, sehingga mendorong perilaku eksploitatif terhadap lingkungan. Tujuan penelitian ini adalah menggeser paradigma manusia agar memiliki perspektif baru terhadap alam, sehingga kerusakan ekologis tidak semakin meluas. Hasil penelitian menunjukkan beberapa temuan penting. Pertama, seluruh wujud merupakan satu kesatuan yang saling berhubungan dalam gradasi eksistensi, bergerak dari tingkat paling rendah menuju yang paling tinggi, dari yang umum hingga yang mutlak, dengan keterkaitan kausalitas. Kedua, pandangan antroposentris, subordinatif, dan hedonis terbukti menjadi penyebab utama degradasi ekologi yang mengancam kepunahan lingkungan. Ketiga, meskipun manusia dan alam adalah satu kesatuan, manusia memiliki potensi intelektual dan spiritual yang lebih tinggi untuk memahami alam semesta beserta Penciptanya. Oleh karena itu, manusia mengemban tanggung jawab

²³ Delinda Elizabeth Aritonang dkk., "Relasi Alam dengan Eksistensi Manusia Terhadap Krisis Ekologi Berdasarkan Perspektif Filsafat-Teologis," *DIEGESIS: Jurnal Teologi Kharismatika* Vol. 6, no. 2 (2023): 138–155,

moral dan spiritual untuk melestarikan serta menjaga lingkungan, bukan justru merusaknya. Kesadaran moral ini menjadi kunci dalam pencapaian kesempurnaan spiritual manusia.²⁴

Perbedaan dari tulisan di atas dengan peneliti adalah dalam perbedaan tokoh yang akan dibahas. Tulisan di atas menjawab semua permasalahan ekologis, termasuk perubahan paradigma tersebut oleh tokoh filsuf Islam Mulla Shadra, sedangkan penelitian ini menjawab semua itu dengan prinsip kebebasan dan tanggung jawabnya Muhammad Iqbal. Yang mana Iqbal juga bisa menjawab permasalahan krisis ekologi dengan persektif spiritual, etis, dan filosofis.

Kelima, *Azas Spiritualitas Ekologi Islam Perspektif Seyyed Hossein Nasr*. Tulisan ini berupa penelitian skripsi yang ditulis oleh Nurhikmah, di ajukan di Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, pada tahun 2024. Penelitian ini mengkaji pemikiran Seyyed Hossein ekologiin Nasr mengenai spiritualitas . Konsep ini dimaknai sebagai kesadaran manusia terhadap nilai-nilai Al-Qur'an dan Hadis yang menekankan pentingnya menjaga kelestarian alam. Fokus kajian terletak pada kritik Nasr terhadap manusia modern yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual dalam memandang alam, padahal dimensi tersebut merupakan kunci untuk menyatukan kembali pengetahuan ilmiah dengan hikmah suci sebagaimana diwariskan dalam tradisi Islam. Tujuan penelitian ini adalah memahami bagaimana pemikiran Nasr terkait spiritualitas Islam dalam pengelolaan ekologi serta menelaah strategi yang ditawarkannya guna meningkatkan kesadaran spiritual manusia dalam menghadapi krisis lingkungan. Hasil kajian menunjukkan bahwa menurut Nasr, spiritualitas religius mampu menumbuhkan kesadaran batiniah terhadap alam dan mendorong manusia modern untuk kembali menjalin kedekatan dengan lingkungan. Dalam kerangka ini, setiap tradisi agama berupaya melahirkan sikap kontemplatif yang menghargai alam. Terdapat dua agenda utama yang perlu diwujudkan untuk menanggulangi krisis ekologis: pertama, menetapkan kembali nilai-nilai kearifan Islam yang bersifat abadi mengenai keteraturan kosmos; kedua, memperluas pemahaman terhadap ajaran syariat yang

²⁴ Diah Qurrotul'ain dan Achmad Khudori Soleh, "Krisis Lingkungan (Human-Ekologi) dalam Pandangan Filsafat Mulla Shadra," *Jurnal Pendidikan Indonesia* Vol. 5, no. 6 (2024): 250–258.

memberi arahan tentang pentingnya melindungi alam, termasuk menumbuhkan sikap ramah terhadap makhluk ciptaan Allah lainnya, seperti hewan dan tumbuhan.²⁵

Perbedaan tulisan di atas adalah tulisan ini berfokus pada satu tokoh yakni Seyyed Hossein Nasr, yang mana penulisan ini bertujuan untuk, bagaimana spiritual bisa menjadi pondasi dan kesadaran akan krisis ekologi, prinsip tersebut dibedah oleh Seyyed Hossein Nasr. Sedangkan penelitian yang ditulis menggunakan prinsip spiritual dan filosofisnya Muhammad Iqbal, yang mana prinsip filsafat Khudi (ego), dapat merubah paradigma manusia prinsip ekologi.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yang menggunakan pendekatan penelitian kualitatif. Menurut Moleong yang dikutip oleh Ahmad Fattah Nasution dalam bukunya *Metode Penelitian Kualitatif* menjelaskan, Penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain secara holistic, dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.²⁶

Data penelitian kualitatif dapat diartikan sebagai data-data yang hadir atau dinyatakan dalam bentuk kata, kalimat, untaian narasi dan gambar. Misalnya adalah seorang siswi bernama “Azizah” berkelakuan “baik sekali”, maka data tersebut merupakan data kualitatif.²⁷ Penelitian kualitatif memungkinkan peneliti untuk memahami secara mendalam konsep tanggung jawab terhadap alam secara filosofis dan spiritual yang dikemukakan oleh Muhammad Iqbal.

²⁵ Nurhikmah, “Azas Spiritualitas Ekologi Islam Perspektif Seyyed Hossein Nasr” (skripsi, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2023).

²⁶ Abdul Fattah Nasution, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Harfa Cretive), hal.34

²⁷ Abdul Fattah Nasution, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Harfa Cretive), Hal. 3

2. Sifat Penelitian

Sifat dari ini adalah library research karena data yang diperoleh dari hasil pengamatan dan penelaahan kemudian disajikan melalui bentuk kata-kata. Adapun metode yang digunakan ialah deskriptif analisis, ialah jenis penelitian yang bertujuan mendeskripsikan dan menganalisis objek data. Adapun data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber primer dan skunder.

3. Data Skunder dan Primer

Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah karya:

1. Muhammad Iqbal, *Rekontruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, terjemahan Hawasi dan Musa Kazhim (Bandung: Mizan, 2021).
2. Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi: Rahasia-Rahasia Pribadi*, terjemahan Bahrum Rangkuti (Jakarta: Bukan Bintang, 1976).

Buku-buku dan tulisan-tulisan yang menjelaskan dan mengomentari karya Muhammad Iqbal dijadikan sumber primer. Data skunder sebagai pendukung yang didapat melalui literatur atau buku-buku yang berhubungan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini.

4. Teknik Pengumpulan Data

Dalam Penelitian kuantitatif diperlukan teknik analisis data untuk upaya peneliti memakai data, baik berupa gambar, atau teks secara menyeluruh. Data yang didapat dikumpulkan yang berupa pemahaman, yang dituntut secara mendalam dan mendasar agar sejalan dengan objek filsafat itu sendiri. Dalam penelitian ini, penulis mengumpulkan data melalui studi kepustakaan, yakni itu pengumpulan data dari literatur primer maupun skunder yang terkait dengan rumusan masalah dalam penelitian. Objek literatur utama dalam penelitian ini adalah karya Muhammad Iqbal yang berjudul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Rekontruksi Pemikiran Religius Dalam Islam) dan *Asrar-i Khudi: Rahasia-rahasia pribadi*, yang selanjutnya menguraikan pembahasan pembahasan tanggung jawab terhadap alam perspektif filsafat Muhammad Iqbal, kemudian mengambil kesimpulan dari data tersebut.

5. Teknik Analisis Data

Penentuan teknik analisis data dalam penelitian ini didasarkan pada keselarasan yang koheren dengan rumusan masalah, pendekatan, dan metodologi penelitian yang telah ditetapkan. Sebuah teknik analisis disyaratkan untuk memenuhi kriteria validitas dan rasionalitas, serta yang terpenting, mampu menghasilkan kajian yang mendalam (*deep analysis*), di mana kapabilitas analitis peneliti sangat ditentukan oleh penguasaannya atas kerangka teoretis yang relevan.²⁸

Sejalan dengan hal tersebut, penelitian ini mengadopsi metode Analisis Eksplanatori (*Explanatory Analysis*). Metode ini dipilih karena tujuannya yang tidak sekadar bersifat deskriptif atau hanya memaparkan kandungan teks secara permukaan melainkan bertujuan untuk memberikan penjelasan (eksplanasi) yang komprehensif dan mendalam atas sebuah fenomena. Analisis Eksplanatori memiliki beragam varian, seperti Analisis Komparatif, Analisis Hermeneutika Modern, hingga Analisis Filosofis.²⁹

Mengacu pada fokus penelitian, maka varian yang digunakan adalah Analisis Filosofis. Secara spesifik, penelitian ini menggunakan pandangan Muhammad Iqbal tentang "filsafat khudi" sebagai pisau analisis atau kerangka teoretis utama. Filsafat khudi Iqbal akan difungsikan sebagai alat untuk membedah dan menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian secara sistematis. Analisis ini akan difokuskan pada tiga ranah utama: pertama, menjelaskan hakikat manusia dan alam dalam perspektif filsafat khudi; kedua, menguraikan makna dan lingkup tanggung jawab manusia terhadap alam; dan ketiga, menganalisis secara kritis bagaimana tanggung jawab tersebut dapat dipahami secara proporsional dalam rangka membangun kesadaran ekologis berdasarkan konsepsi Muhammad Iqbal.

²⁸ Sahiron Syamsudin, *Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir*, hal. 225.

²⁹ Henry Van Laer, *Filsafat Sains*, Terj. Yudian W. Asmin dan Torang Ramber, (Yogyakarta: LPMI, 1995), hal. 117.

I. Sistematika Penulisan

Skripsi ini terbagi dalam lima bab. Adapun sistematika dalam penyusunan bab tersebut dipaparkan di bawah ini:

- Bab I Latar belakang, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika penelitian.
- Bab II Menjelaskan Diskursus Kebebasan, di dalamnya dibahas kebebasan perspektif filsafat, kebebasan Perspektif Sufi, dan kebebasan Perspektif Teologi
- Bab III Menjelaskan Filsafat Muhammad Iqbal. Diantaranya adalah biografi Muhammad Iqbal, karya-karya Muhammad Iqbal, dan pemikiran Muhammad Iqbal (Filsafat Ego/Khudi, Metafisika Muhammad Iqbal, Tuhan menurut Muhammad Iqbal dan etika lingkungan menurut Muhammad Iqbal).
- Bab IV Menjelaskan Konsep Konsep Tanggung Jawab Terhadap Alam, Hakikat Manusia dan Alam dalam Filsafat Khudi Muhammad Iqbal, dan Analisis Tanggung Jawab Manusia Terhadap Alam Berdasarkan Filsafat Khudi.
- Bab V Penelitian ini diakhiri dengan kesimpulan, yaitu hasil yang telah diperoleh dari penelitian ini sebagai jawaban-jawaban atas rumusan masalah, kemudian ada beberapa saran yang akan diberikan untuk peneliti lainnya.

BAB II

LANDASAN KONSEPTUAL TANGGUNG JAWAB

Pembahasan mengenai tanggung jawab tidak dapat dipisahkan dari ranah moralitas dan etika, karena moral-etika pada dasarnya mengkaji bagaimana manusia seharusnya bertindak dan mempertanggungjawabkan tindakannya. Dalam konteks ini, tanggung jawab merupakan salah satu aspek pokok yang menegaskan dimensi moral manusia sebagai makhluk yang berkesadaran.

Dalam bahasa Indonesia “tanggung jawab” ada kaitannya dengan “jawab”. Bertanggung jawab berarti dapat menjawab, bila ditanya tentang perbuatan-perbuatan yang dilakukan. Orang yang bertanggung jawab dapat diminta penjelasan mengenai tingkah lakunya dan bukan saja bisa menjawab, kalau ia mau, melainkan juga ia harus menjawab. Tanggung jawab berarti bahwa orang tidak boleh mengelak, bila dimintai penjelasan tentang perbuatannya. Jawaban itu harus diberikan kepada siapa? Kepada dirinya sendiri, kepada masyarakat luas, dan kepada Tuhan kalau ia beragama.¹

A. Makna dan Dimensi Tanggung Jawab Secara Filosofis

1. Hakikat dan Dimensi Tanggung Jawab Manusia

Tanggung jawab merupakan fondasi mendasar bagi keberadaan manusia, baik dilihat dari struktur keberadaannya maupun dari nilai dan makna yang terkandung di dalamnya. Dengan kata lain, tanggung jawab menjadi indikator utama yang menegaskan martabat dan kedudukan manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran dan kebebasan moral. Hanya individu yang mampu memikul dan menjalankan tanggung jawabnya yang dapat disebut sebagai manusia dalam arti yang sesungguhnya. Hal ini pula yang secara prinsip membedakan manusia dari makhluk lainnya, karena makhluk selain manusia tidak memiliki kapasitas moral untuk memilih, mempertimbangkan, dan bertindak secara sadar berdasarkan nilai etis. Dengan demikian, tanggung jawab bukan sekedar tuntutan eksternal, melainkan ciri hakiki yang

¹ k. Bertens, *Etika*, Seri Filsafat Atmajaya: 15 (Yogyakarta: Kanisius, 2021), hal. 99.

menegaskan keunggulan dan keistimewaan manusia dalam tatanan kosmik.²

Dalam perspektif filsafat, tanggung jawab tidak semata-mata dipahami sebagai kewajiban eksternal atau tuntutan sosial, melainkan sebagai konsekuensi ontologis dari kebebasan dan kesadaran manusia sebagai subjek moral. Tanggung jawab lahir karena manusia memiliki kemauan, kemampuan memilih, dan kesadaran akan akibat dari tindakannya. Dengan demikian, tanggung jawab merupakan struktur dasar eksistensi manusia sebagai makhluk bebas.

Konsep tanggung jawab memiliki relasi yang erat dengan prinsip kausalitas. Seorang individu hanya dapat dibebani pertanggungjawaban apabila ia bertindak sebagai kausa (penyebab) dari suatu akibat. Implikasinya, subjek yang tidak memiliki kontribusi kausal terhadap suatu peristiwa, terbebas dari konsekuensi tanggung jawab. Sebagai ilustrasi, dalam kasus kecelakaan yang disebabkan oleh peminjam kendaraan, tanggung jawab tidak dapat dialihkan kepada pemilik kendaraan. Demikian pula, sanksi pidana seorang ayah tidak dapat diwariskan atau dibebankan kepada keluarganya.³ Akan tetapi, status sebagai "penyebab" bukanlah satu-satunya syarat. Prasyarat mutlak untuk adanya tanggung jawab adalah "kebebasan", di mana individu tersebut harus bertindak sebagai penyebab yang bebas (*free agent*) atas kehendaknya sendiri.⁴

Melanjutkan uraian sebelumnya, kebebasan yang dimaksud dalam konteks ini adalah kebebasan eksistensial, yaitu kebebasan yang mencakup keseluruhan diri manusia sebagai subjek. Kebebasan ini tidak hanya mencakup aspek lahiriah atau tindakan tertentu, tetapi berkaitan dengan keberadaan manusia secara utuh. Ia merupakan wujud kebebasan yang memungkinkan individu

² Muhmidayeli, "Kebebasan Dan Tanggungjawab Moral: Analisis Filosofis Pencarian Pembeneran Nilai Moral dalam Kaitannya dengan Normativitas Agama," *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 7, no. 2 (2017): 240–260. ,

³ k. Bertens, *Etika*,hal. 100.

⁴ Carlos J. Moya, "Responsibility, Control, And Expression," *Teorema* Vol XLII, No. 3 (2023): 11–31.

untuk menentukan dirinya sendiri dan mengarahkan hidupnya dengan kesadaran penuh.⁵

Kebebasan eksistensial dapat diartikan sebagai puncak dari segala bentuk kebebasan yang dimiliki manusia. Kebebasan ini tidak terbatas pada kapasitas untuk melaksanakan suatu pilihan spesifik (*free will*), namun melampaui sekadar perbuatan yang tampak di luar. Pada tingkat ini, kebebasan berimplikasi pada esensi keberadaan manusia, yaitu kesadaran diri sebagai entitas yang mengendalikan jalannya kehidupan. Oleh karena itu, individu dapat dianggap bebas secara eksistensial ketika ia "menguasai dirinya sendiri", yang berarti ia sanggup merumuskan keputusan hidupnya secara mandiri, tanpa dimanipulasi oleh elemen eksternal atau dorongan dari lingkungan sosial dan budaya.⁶

Kebebasan eksistensial mensyaratkan pencapaian kematangan batin, otentisitas diri, dan kesadaran reflektif terkait prinsip-prinsip yang dipegang. Individu yang telah mencapai fase ini tidak sekadar bertindak berdasarkan naluri sesaat atau keuntungan praktis, melainkan melalui evaluasi kritis terhadap arti dan arah tindakannya. Ia memiliki kapasitas untuk berekspresi secara kreatif dalam kehidupannya, memanfaatkan kapasitas dan peluang yang tersedia dengan otonomi yang utuh. Dengan demikian, kebebasan eksistensial lebih dari sekadar "kemampuan untuk bertindak", melainkan kebebasan untuk mewujudkan jati diri secara substansial, yaitu sebagai pribadi yang sadar, memikul tanggung jawab, dan berpegang teguh pada nilai-nilai yang diyakini sah.⁷

Sebaliknya, keadaan yang bertolak belakang dengan kebebasan eksistensial disebut sebagai alienasi atau keterasingan. Alienasi merupakan kondisi ketika manusia kehilangan keutuhan dirinya dan merasa jauh dari jati dirinya sendiri. Dalam keadaan tersebut, kehidupan seseorang hanya menjadi tiruan dari

⁵ k. Bertens, *Etika*,hal. 80.

⁶ John Martin Ficher, *Free Will: Free agency, moral responsibility, and skepticism* (New York:Routledge, 2005), 201.

⁷ Raquel Domingues do Amaral, *The Principle of Harmony with Nature as a Legal Foundation* (Switzerland:Springer Nature Switzerland, 2025), 82.

kehidupan orang lain, tanpa keaslian maupun kesadaran reflektif atas dirinya. Dengan kata lain, ia tidak hidup sebagai dirinya sendiri, melainkan sekedar mengikuti arus luar yang membentuk dirinya secara pasif.⁸

Namun, kebebasan eksistensial dalam pemahaman yang sempurna jarang sekali dapat diwujudkan sepenuhnya. Kebebasan ini lebih sering dipahami sebagai cita-cita atau orientasi nilai yang memberikan arah bagi usaha manusia untuk mencapai keutuhan diri. Dalam kenyataan kehidupan sehari-hari, selalu terdapat keterbatasan, ketidaksempurnaan, dan kondisi-kondisi yang membuat manusia belum sepenuhnya bebas. Keterasingan tersebut mungkin dapat dikurangi, namun tidak pernah benar-benar hilang secara total.⁹

Dalam perspektif meta-etika, tanggung jawab moral tidak dipahami semata-mata sebagai kewajiban normatif, melainkan sebagai struktur dasar yang menjelaskan asal-usul dan legitimasi keharusan moral itu sendiri. Tanggung jawab muncul karena manusia dipahami sebagai subjek sadar yang memiliki kemauan bebas dan kemampuan reflektif atas tindakannya. Dengan demikian, nilai moral tidak bersifat eksternal atau sekedar konvensi sosial, melainkan tertanam pada kesadaran diri manusia sebagai subjek moral.

Dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal, dasar meta-etis tanggung jawab manusia terletak pada kesadaran diri (khudi) yang aktif dan kreatif. Khudi menjadikan manusia sebagai pusat kesadaran moral yang tindakannya memiliki makna etis dan kosmis. Oleh karena itu, tanggung jawab terhadap alam memperoleh legitimasi moralnya bukan dari aturan eksternal semata, melainkan dari struktur eksistensial manusia sebagai makhluk bebas yang menyadari keterhubungannya dengan kenyataan.

2. Hak dan Tanggung Jawab

Lebih dari sekedar instrumen hubungan bermasyarakat, hubungan antara hak dan tanggung jawab sebenarnya

⁸ k. Bertens, *Etika*,hal. 90.

⁹ k. Bertens, *Etika*,hal. 91.

menunjukkan keberadaan manusia itu sendiri. Dalam pandangan filsafat, penerapan kedua konsep ini bukan hanya tuntutan dari negara atau lingkungan, tetapi juga penegasan dari dalam diri mengenai siapa manusia sebagai makhluk yang memiliki harga diri dan akal.¹⁰

Hak menunjukkan sisi kebebasan manusia, adalah pengakuan bahwa setiap orang ada di dunia sebagai subjek yang memiliki hak atas diri mereka, bukan sekadar objek yang menderita. Adanya hak menunjukkan bahwa setiap manusia memiliki nilai yang harus dihargai. Namun, keberadaan manusia bukan hanya tentang kebebasan. Jika hak adalah tanda bahwa manusia itu "ada", maka tanggung jawab adalah tanda bahwa manusia itu "hidup" dan "sadar".¹¹

Kemampuan untuk memikul tanggung jawab adalah yang membedakan manusia dari makhluk hidup lainnya. Hanya manusia yang memiliki kemampuan untuk berpikir, memilih, dan dengan sadar menerima hasil dari pilihan tersebut. Tanpa tanggung jawab, kebebasan yang dimiliki manusia hanya menjadi impuls insting liar tanpa tujuan. Maka, saat seseorang melakukan tanggung jawabnya, dia sedang membuktikan keberadaannya sebagai makhluk yang rasional dan bermoral.¹²

Dengan begitu, menggabungkan hak dan tanggung jawab dalam hidup tidaklah menjadi beban, tetapi merupakan cara manusia untuk mengaktualisasikan dirinya. Keseimbangan antara keduanya menciptakan manusia yang lengkap, yang tidak hanya meminta dihargai atas kehadirannya (hak), tetapi juga memberikan arti bagi kehadirannya melalui sumbangan dan kesadaran moral (tanggung jawab).

3. Perspektif Tokoh-Tokoh Filosofis tentang Kebebasan dan Tanggung Jawab

Menurut Taqi Misbah Yazdi, tanggung jawab adalah “ketertuntutan seseorang atas sesuatu, di mana penandatanganan bisa meminta tuntutan-tuntutannya dari si tertuntut.” Tuntutan

¹⁰ K. Bertens, *Etika* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2013), 125–127.

¹¹ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung:Citra Aditya Bakti, 2014), 53–55.

¹² Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2006), 154.

yang dimaksud berkaitan dengan tindakan atau tingkah laku seseorang yang dapat menimbulkan suatu bentuk hukuman karena penanggung jawab mempunyai kewajiban yang berkaitan dengan suatu tuntutan tertentu.¹³

Taqi Misbah Yazdi membahas tanggung jawab dari tinjauan waktu. Menurut Tanggung jawab retrospektif, atau tuntutan atas sesuatu yang telah dilakukan sebelumnya, berbeda dengan tanggung jawab prospektif, atau tuntutan atas sesuatu yang akan dilakukan di masa depan. Jenis pertama terkait dengan konsekuensi yang diterima seseorang setelah melakukan sesuatu yang baik atau melanggar hukum. Setelah itu, ia berhak menuntut baik hadiah maupun hukuman atas tindakan yang dilakukan. Jenis kedua bersifat prediktif, di mana seseorang melakukan tugas dengan menyadari konsekuensi yang akan mereka hasilkan di masa depan.¹⁴

Emmanuel Levinas mengatakan bahwa tanggung jawab etis pada dasarnya adalah tanggung jawab untuk dan demi keberadaan Yang Lain. Jawaban muncul ketika “wajah” orang lain muncul di depan kita dan bersifat mutlak. Levinas berpendapat bahwa kebebasan itu sendiri mendahului tanggung jawab, bukan pilihan atau kehendak individu. Ini berarti bahwa manusia sudah bertanggung jawab kepada orang lain tanpa perlu diminta atau diperintahkan. Tanggung jawab ini tidak dapat dihindari atau ditolak karena bukan hasil keputusan pribadi. Tanggung jawab terhadap diri kita muncul dan berpusat pada saat orang lain melihat kita, kata Levinas.¹⁵

Jean-Paul Sartre, seorang pemikir eksistensialis Prancis, juga mengemukakan gagasan tentang hubungan erat antara kebebasan dan tanggung jawab. Sartre berpendapat bahwa manusia “dikutuk untuk merdeka”, yang berarti bahwa kebebasan adalah hakikat yang tidak dapat dihindari dari eksistensi manusia. Namun,

¹³ M.T Yazdi, *Filsafat Moral*, Terj. Ammar Fauzi (Sadra Press, 2019), 140.

¹⁴ Ahmad Sulaiman dan Ammar Fauzi, “Penalaran dan Objektivitas Moral: Filsafat Etika Ayatullah Muhammad Taqi Mishbah Yazdi,” *Accademic Journal of Islamic Principles and Philosophy* Vol. 5, no. 2 (2024): 266. Lihat juga dalam buku *Filsafat Moral* M.T Mishbah Yazdi halaman 140-141

¹⁵ Kosmas Sobon, “Konsep Tanggung Jawab Dalam Filsafat Emmanuel Levinas” *Jurnal Filsafat*, Vol. 28, No. 1 (1 Februari, 2018): 47–73.

kebebasan ini membawa konsekuensi moral: setiap keputusan yang dibuat oleh manusia mencerminkan nilai-nilai universal yang berlaku untuk setiap orang di dunia. Oleh karena itu, tanggung jawab adalah mutlak; tidak ada tempat bagi orang untuk menyembunyikannya di balik nasib atau ketentuan luar dalam yang menanggung konsekuensi dari keputusan mereka.

Menurut Isma'il Raji al-Faruqi,¹⁶ tanggung jawab merupakan bagian dari makna keberadaan manusia dalam keseluruhan kosmos. Tanggung jawab itu dipahami sebagai karunia dari Tuhan yang telah melekat pada diri manusia sejak ia diciptakan, dan bersifat menyeluruh sebagai bekal untuk menjalankan tugas kemanusiaannya di muka bumi.

Menurut Iqbal, manusia adalah makhluk kreatif yang diberikan kebebasan untuk melakukan apa yang mereka bisa dan memaksimalkan kemampuan mereka, tetapi kebebasan tersebut harus digunakan dalam batas-batas nilai ilahi. Dengan kebebasan dan kesadaran diri mereka, manusia diharapkan dapat menjadi aktivis khalifah yang membangun peradaban daripada hanya mengikuti sejarah secara pasif. Iqbal percaya bahwa kebebasan tidak pernah lepas dari aspek moral dan spiritual, karena manusia memaknai hidup mereka di hadapan Tuhan melalui tanggung jawab.

Oleh karena itu, mudah dipahami bahwa kebebasan dan tanggung jawab saling terkait, bukan konsep yang terpisah. Meskipun eksistensi kebebasan memberikan dasar bagi manusia untuk bertindak dan menentukan diri secara sadar, kebebasan tersebut akan kehilangan maknanya jika tidak disertai dengan tanggung jawab atas pilihan mereka. Sebaliknya, hanya subjek yang bebas yang dapat dimintai pertanggungjawaban karena mereka adalah satu-satunya manusia yang dapat memilih, dan menyadari konsekuensi pilihan mereka.

Dengan demikian, tanggung jawab dapat dianggap sebagai perwujudan kebebasan manusia. Kebebasan yang sebenarnya dicapai oleh seseorang yang bertindak berdasarkan pemahaman moral dan siap bertanggung jawab atas tindakannya. Interdependensi ini menunjukkan bahwa kebebasan tidak berarti tanpa batasan;

¹⁶ Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid*, Terj. Rahmani Astuti, cet II (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 62-66.

sebaliknya, kebebasan ini harus dibatasi oleh prinsip kemaslahatan dan norma moral. Dalam konteks ini, kebebasan dan tanggung jawab bersama-sama menegaskan kehormatan manusia sebagai makhluk yang sadar, mandiri, dan memiliki pertimbangan moral terhadap diri sendiri, orang lain, alam, dan Tuhan, yang merupakan sumber kebaikan dan kebenaran.

B. Konsep Tanggung Jawab dalam Perspektif Islam

Wahyu memberikan dasar yang kuat untuk diskusi tentang tanggung jawab dalam Islam. Pada bagian sebelumnya, pemahaman tentang tanggung jawab dipahami dalam kerangka filosofis sebagai ciri eksistensial manusia yang berkesadaran. Namun dalam perspektif Islam, pembicaraan tentang tanggung jawab mencakup aspek rasional-etis dan hubungan dengan manusia sebagai Pencipta, Pengatur, dan sumber nilai moral. Dalam kerangka ini, dua konsep utama adalah khalifah dan amanah.

1. Manusia Sebagai Khalifah

Seluruh langit dan bumi adalah suatu sistem yang bersatu dalam perintah Tuhan. Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah ayat 22,¹⁷ semua ada dalam sistem ini diberikan dalam kepentingan dan kehidupan manusia. Manusia harus mematuhi semua hukum Tuhan, termasuk tidak merusak sumber daya alam.¹⁸

Pengertian bahwa “bumi diperuntukan untuk kamu” adalah bahwa bumi ini bukan hanya diperuntukan untuk satu generasi saja, tapi untuk setiap generasi. Ini terlihat dari kata bahas Arab “*Lakum*” (untukmu) dalam ayat tersebut jadi bumi diperuntukan untuk generasi yang telah lalu, saat ini, dan generasi mendatang.¹⁹

Manusia diberikan peran sebagai khalifah di dunia karena mereka menerima karunia akal dan pengetahuan dari Allah SWT. Peran ini menunjukkan kemampuan manusia untuk memahami dan mengelola kehidupan serta pentingnya

¹⁷

¹⁸ Arie Budiman dkk., *Membaca Gerak Alam Semesta, Mengenal Jejak Sang Pencipta* (Jakarta:LIPI Press, 2007), 129.

¹⁹ Arie Budiman dkk., *Membaca Gerak Alam Semesta, Mengenal Jejak Sang Pencipta* (Jakarta:LIPI Press, 2007), 130.

melindungi alam dari kerusakan. Menjaga keberlangsungan makhluk hidup lain, seperti mikroorganisme, tumbuhan, dan hewan, merupakan bagian penting dari tugas tersebut. Orang-orang dan makhluk lain memiliki hubungan yang saling bergantung, bukan satu arah. Manusia tidak akan mampu bertahan hidup tanpa kehadiran makhluk-makhluk tersebut.

Tuhan telah memberikan Bumi kepada manusia untuk bekerja sebagai khalifah dan bertanggung jawab atas kelangsungan hidup di sana. Namun, alih-alih berterima kasih, manusia adalah makhluk yang paling merusak keseimbangan alam. Manusia, baik secara sengaja maupun tidak sengaja, memasuki ekosistem bumi dengan cara mengubah keteraturan alam yang telah diciptakan Tuhan. Seperti yang tercantum dalam Al-Qur'an:

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia....” (QS. Ar-Rum/30:41).²⁰

“Dan sungguh, Kami telah menempatkan kamu di bumi dan di sana Kami sediakan (sumber) penghidupan untukmu....” (QS. Al-A'raf/7:10).²¹

“tetapi jangan berlebihan! Sesungguhnya, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.....” (QS. Al-A'raf/7:31).²²

Tuhan telah meninggikan manusia dari ciptaan lainnya karena diberikan akal, suatu kapasitas untuk dapat mengerti (*“Dialah yang menciptakan manusia, mengajarnya ekspresi”*- QS. Ar-Rahman/55:3-4). Dalam peran Tuhan sebagai penjaga dunia, manusia memiliki posisi khusus untuk menjalankan rencana-Nya. Mereka tidak hanya memiliki hubungan sosial

²⁰ “Surah Ar-Rum - 1-60,” Quran.com, diakses 20 November 2025, <https://quran.com>.

²¹ “Surah Al-A'raf - 1-206,” Quran.com, diakses 20 November 2025, <https://quran.com>.

²² “Surah Al-A'raf - 1-206,” Quran.com, diakses 20 November 2025, <https://quran.com>.

dengan makhluk lain, tetapi mereka juga memiliki tanggung jawab terhadap semua makhluk.²³

serupa disebutkan dalam ayat 30 Surat Al-Baqarah, istilah “khalifah” mengacu pada peran manusia sebagai wakil Tuhan di dunia. Ini menunjukkan bahwa manusia ditugaskan untuk menjaga, mengatur, dan mengatur kehidupan. Mereka tidak ditugaskan sebagai penguasa absolut, tetapi sebagai pengemban tugas moral dan spiritual. Dalam tafsir al-misbah, Quraish Shihab mengatakan bahwa kekhalifahan mengandung unsur tugas (fungsi), tanggung jawab, dan pertanggungjawaban. Oleh karena itu, hubungan manusia dengan alam bukanlah dominasi, tetapi pemeliharaan.²⁴

Ayat tersebut memperlihatkan bahwa manusia ditunjuk sebagai khalifah dilandaskan pada kualitasnya yang istimewa, yaitu memiliki ilmu pengetahuan seperti yang dijelaskan pada surat (al-Baqarah/2:31-32).²⁵ Ilmu pengetahuan inilah yang paling penting bagi Tuhan, daripada kelemahan-kelemahan manusia yang dibukakan oleh malaikat pada saat penciptaannya dahulu kala.

Manusia diwajibkan untuk menjaga dan memelihara kelestarian alam sebagai khalifah di muka bumi. Ini berarti melakukan tindakan nyata untuk mencegah kerusakan baik di darat maupun di laut. Beberapa hal yang dapat dilakukan antara lain adalah menanam kembali pohon-pohon (reboisasi), mengoptimalkan ruang terbuka hijau, menjaga kebersihan alam sekitar, menghindari penebangan pohon secara sembarangan, dan menjaga tata perilaku yang baik dalam kehidupan sehari-hari, seperti yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW, seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an "QS. Al-An'am (6): ayat 99".

²³ Arie Budiman dkk., *Membaca Gerak Alam Semesta, Mengenal Jejak Sang Pencipta* (Jakarta:LIPI Press, 2007), 131.

²⁴ M. Qurais Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1 (Jakarta:Lentera Hati, 2000), 169–170.

²⁵ (“Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, "Sebutkan kepada-Ku nama semua benda ini, jika kalian yang benar!". Mereka menjawab, "Mahasuci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana.") Al-Baqarah/2:31-32

Dan Dialah yang menurunkan air dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan, maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau, Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang kurma, mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan (Kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya pada waktu berbuah, dan menjadi masak. Sungguh, pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi seorang-orang yang beriman.”

Dijelaskan juga dalam Al-Qur'an Surat Al-Qashas (28):ayat 77:

“Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah Swt, kepadamu tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah Swt, telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan”.

Dari pembahasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa konsep kekhalfahan tidak hanya mengacu pada posisi manusia sebagai makhluk yang hidup di Bumi, tetapi juga menunjukkan peran, tanggung jawab, dan etika manusia dalam mengorganisasi kehidupan. Konsep kekhalfahan menggambarkan manusia sebagai makhluk yang memiliki kemampuan berpikir, kemauan bebas, dan kesadaran moral yang mendalam. Menurut konsep ini, manusia diharapkan mampu mengendalikan lingkungannya, membangun peradaban, dan menjaga kehidupan yang harmonis sesuai dengan prinsip-prinsip ketuhanan. Oleh karena itu, kekhalfahan tidak memberikan kekuasaan untuk mendominasi dan memanfaatkan alam secara bebas sebaliknya, ia memberikan keyakinan pada keadilan dan kebaikan bersama untuk melindungi, menjaga, dan meningkatkan kehidupan

2. Amanah dan Tanggung Jawab Manusia

Konsep amanah adalah salah satu prinsip utama dalam ajaran Islam yang berfungsi sebagai dasar etika untuk perilaku setiap orang. Tanggung jawab tidak terbatas pada arti harfiah

sebagai sesuatu yang dipercaya, tetapi juga mencakup tanggung jawab alami yang menghubungkan manusia dengan Sang Pencipta, sesama manusia, dan alam. Dalam perspektif Islam, tanggung jawab menekankan peran manusia sebagai makhluk moral yang memahami dampak dari setiap tindakan dan keputusan yang diambilnya.²⁶

Dalah surat Al-Ahzab ayat 72,²⁷ Menurut M. Quraish Shihab, hal ini menunjukkan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk bertindak secara mandiri dan bebas, sehingga mereka dapat memikul konsekuensi moral dari pilihan mereka. Oleh karena itu, amanah adalah panggilan eksistensial yang melekat pada hakikat manusia.²⁸

Amanah tidak hanya berkaitan dengan kewajiban ibadah dalam mengamalkan wilayah, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan, seperti hubungan sosial dan tanggung jawab terhadap alam. Amanah berarti menjalankan kehidupan berdasarkan prinsip keadilan, keseimbangan, dan kemaslahatan. Oleh karena itu, amanah dapat dipahami sebagai pedoman etika yang mengatur orientasi batin dan luar manusia.²⁹

Menurut Fazlur Rahman, amanah memiliki struktur hubungan moral tiga dimensi: hubungan dengan Tuhan (*ḥablun min Allāh*), hubungan dengan sesama manusia (*ḥablun min an-nās*), dan hubungan dengan alam. Dengan demikian, keberadaannya menciptakan poros nilai yang mengikat manusia dalam sistem kehidupan yang lebih luas.³⁰

²⁶ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 45.

²⁷ Al-Quran, Q.S Al-Ahzab (33):72 “*Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.*”

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 423–424.

²⁹ Syed Muhammad Al-Naqib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Terj. Karsidjo Djojosuwarno (Bandung: Pustaka, 1981), 206. Buku ini terjemahan sah dari buku berbahasa Inggris yang berjudul “Islam and Secularism” yang ditulis oleh Syes Muhammad Al-Naqib Al-Attas.

³⁰ Abdul Aziz, *Metode Tafsir Tematik Fazlur Rahman dan Muhammad Baqir Al-Shadr* (Bogor: Abdi Farma, 2023), 193.

Adanya kesadaran diri, integritas, dan kejujuran diperlukan untuk melaksanakan amanah. Seseorang tidak dapat dianggap amanah hanya karena mematuhi aturan ; kepercayaan harus disertai dengan kesungguhan hati untuk tetap jujur. Dalam hal ini, pembentukan akhlak, karakter, dan kepribadian yang dapat diandalkan adalah bagian penting dari amanah (al-amānah).³¹

Pelanggaran amanah memiliki konsekuensi yang signifikan. Pengabaian amanah terhadap alam dapat menyebabkan eksploitasi berlebihan, kerusakan ekosistem, dan ancaman kejaman terhadap kehidupan dalam ranah sosial dan ekologis.³² Oleh karena itu, banyak sarjana modern mengidentifikasi kegagalan manusia untuk menjaga Bumi sebagai penyebab krisis lingkungan saat ini. Al-Ghazali memahami amanah sebagai proses penyucian diri (tazkiyat an-nafs), yang berarti kesadaran untuk menempatkan nafsu, akal, dan tindakan dalam keseimbangan yang diridhai Tuhan.³³

Jadi, amanah adalah identitas eksistensial manusia sebagai makhluk berkesadaran, bukan hanya ide normatif. Melalui amanah, manusia ditugaskan untuk menjaga, menjaga, dan mengatur kehidupan. Oleh karena itu, amanah membentuk fondasi penting untuk pemahaman tentang tanggung jawab manusia terhadap dirinya sendiri, masyarakat, dan alam semesta. Pada akhirnya, pemahaman ini mengarah pada hubungan pengabdian manusia kepada Allah SWT.³⁴

Konsep amanah juga menunjukkan bahwa manusia adalah bagian dari jaringan kehidupan yang saling terhubung dan bukannya makhluk yang berdiri sendiri. Semua tindakan manusia memengaruhi ekosistem alam dan lingkungan sosial, termasuk diri mereka sendiri. Oleh karena itu, amanah menuntut manusia untuk mempertimbangkan konsekuensi jangka panjang

³¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumudin*, Jilid. 3, Terj. Ismail Yakub (Jakarta:CV. Fauzan, 1979)1122.

³² Sury Adi Sahfutra, *Filsafat Lingkungan* (Lamongan:Academia, 2021), 217.

³³ M. Abdul Mujieb dkk., *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali* (Jakarta:Hikmah, 2009), 292.

³⁴ M. Qurais Shihab, *wawasan Al-Qur'an* (Bandung:Mizan, 2000), 212.

dari setiap tindakan mereka, terutama dalam hal pengelolaan alam sebagai tempat hidup bersama.

Amanah juga menunjukkan bahwa ada arah dan tujuan untuk keberadaan manusia di dunia. Manusia tidak diciptakan untuk hidup tanpa batas. Sebaliknya, mereka diajarkan untuk menjaga dan mengembangkan kehidupan.³⁵ Dalam konteks ini, amanah mendorong manusia untuk mengolah potensi diri, mengembangkan ilmu pengetahuan, dan menciptakan kemajuan peradaban yang tetap selaras dengan nilai-nilai ilahi.

Muhammad Iqbal setuju dengan pendapat ini, yang menekankan bahwa amanah terkait dengan pengembangan khudi, atau potensi manusia kreatif, yang harus diwujudkan melalui tindakan sadar dan bertanggung jawab. Menurut Iqbal, amanah bukan hanya menjaga agar alam tidak rusak, tetapi juga mendorong orang untuk berpartisipasi secara aktif dalam meningkatkan kehidupan dan membangun peradaban yang didasarkan pada nilai moral dan spiritual. Oleh karena itu, kepercayaan memiliki aspek transformasi yang menjadikan manusia sebagai pelaku perubahan yang kreatif.³⁶

Dengan demikian, manusia dalam perspektif Islam bukanlah sekadar makhluk yang hidup di bumi, melainkan subjek yang memikul tanggung jawab moral dan spiritual sebagai penjaga keberlangsungan kehidupan. Tanggung jawab tersebut mencakup hubungan dengan Tuhan, diri sendiri, sesama manusia, dan seluruh ciptaan. Oleh karena itu, keberhasilan manusia sebagai khalifah dan pemegang amanah terletak pada kemampuannya untuk memelihara, melindungi, dan mengembangkan kehidupan secara etis dan berkeadilan. Ini menggambarkan martabat manusia sebagai makhluk berkesadaran yang hadir bukan untuk merusak, tetapi untuk merawat dan mengharmoniskan kehidupan di bumi.

³⁵ Abd. Aziz, "Hakikat Manusia Dan Potensi Ruhannya Dalam Pendidikan Islam : Sebuah Kajian Ontology," *Ta'allum* Vol.1, no. No1 (2013): 223–33.

³⁶ Sri Widia Utami, "Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z," *Spiritualita* Vol.8, no. 2 (2024): 135–149.

C. Menuju Tanggung Jawab Ekologis

Pembahasan tentang tanggung jawab, baik dari perspektif filsafat maupun agama Islam, menunjukkan bahwa tanggung jawab adalah bagian yang penting dalam keberadaan manusia.³⁷ Kebebasan eksistensial sebagai kemampuan manusia untuk memilih dan menentukan jalan hidup mereka sendiri serta mempengaruhi konsekuensi dari pilihan mereka adalah sumber tanggung jawab dalam perspektif filosofis. Dalam tulisan ini, kebebasan bukanlah sesuatu yang mutlak. Sebaliknya, itu adalah kebebasan yang didasarkan pada kesadaran moral untuk mempertimbangkan nilai-nilai dan efek dari keputusan yang dibuat. Oleh karena itu, kebebasan dan kewajiban adalah dua hal yang saling terkait dalam kenyataan; keduanya mendukung martabat manusia sebagai makhluk yang sadar, berpikir, dan bermoral.³⁸

Islam menganggap kesadaran agama manusia sebagai pemimpin dan penjaga amanah. Konsep ini menunjukkan bahwa manusia bukan sekadar makhluk; mereka adalah makhluk yang memiliki nilai moral dan diberi tanggung jawab untuk mengatur hidup mereka sesuai dengan kehendak Tuhan.³⁹ Tanggung jawab dalam Islam mencakup tanggung jawab pribadi dan sosial. Karena manusia harus menjaga keseimbangan alam sebagai bentuk ketaatan kepada Allah, merusak alam berarti tidak menghargai tugas yang telah diberikan kepada mereka. Oleh karena itu, tanggung jawab manusia terhadap alam mencakup pengabdian secara spiritual dan lingkungan.

Kesamaan utama antara filosofi dan agama Islam adalah pengakuan bahwa kebebasan memiliki nilai moral dan tanggung jawab yang lebih besar.⁴⁰ Teologi Islam dan filsafat eksistensial melihat manusia sebagai makhluk yang sadar dan mandiri dengan nilai moral

³⁷ Hafizh Idri Purbajati dan Zainol Hasan, "Pemikiran Eksistensialisme Jean-Paul Sartre Dalam Perspektif Kehidupan Masyarakat Kontemporer," *Jurnal Kolaboratif Sains* Vol. 7, No. 11 (2024): 4143–4150.

³⁸ Elvira Purnamasari, "Kebebasan Manusia Dalam Filsafat Eksistensialisme (Studi Komparasi Pemikiran Muhammad Iqbal Dan Jean Paul Sartre)," *Manthiq* Vol. 2, no. No. 2 (2017): 119–132.

³⁹ Abdullah Firdaus, "Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religius Muhammad Iqbal," *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 15, no. 2 (2026): 33–35.

⁴⁰ Fitri Budi Atika dan Rizal Al Hamid, "Kebebasan anak perspektif filsafat Khudi Muhammad Iqbal pada TKIT Salsabila Al-Muthi'in Bantul," *Humanika : Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum* Vol.23, no. 1 (2023): 44.

yang kuat. Dalam filsafat, kebebasan dianggap sebagai dasar eksistensi; dalam Islam, tanggung jawab dianggap sebagai bentuk amanah Tuhan. Mereka berdua setuju bahwa manusia memainkan peran yang sangat penting dalam menjaga keseimbangan dan keberlangsungan hidup di dunia ini.

Meskipun demikian, ada hal-hal penting yang perlu diperhatikan, terutama terkait dengan tanggung jawab yang terkait dengan masalah lingkungan saat ini. Filosofi eksistensialis sering berfokus pada siapa yang bertanggung jawab atas apa yang mereka lakukan, tetapi tidak menawarkan solusi praktis untuk masalah besar seperti krisis lingkungan⁴¹ Di sisi lain, pemikiran agama sering membahas tentang moralitas individu dan praktik beribadah, tetapi mereka belum melihat aspek sosial dan lingkungan secara menyeluruh.⁴² Akibatnya, muncul pertanyaan penting tentang bagaimana manusia dapat menggabungkan kebebasan dan kesadaran spiritual dalam upaya menjaga alam semesta?.

Krisis lingkungan yang terjadi di dunia sekarang ini mengharuskan kita untuk melihat kembali apa arti tanggung jawab manusia. Kerusakan alam, perubahan iklim, dan pemanfaatan sumber daya yang berlebihan menunjukkan kegagalan manusia dalam memahami perannya sebagai pengelola.⁴³ Dalam konteks ini, tanggung jawab terhadap lingkungan tidak bisa hanya dilihat dari sisi moral atau keagamaan, tetapi harus berkembang menjadi tanggung jawab yang mendorong kita untuk bertindak nyata dalam melestarikan keseimbangan di alam semesta. Tanggung jawab ini adalah kesadaran baru yang menggabungkan nilai-nilai etika, spiritualitas, dan pemahaman manusia tentang hubungan dengan seluruh makhluk hidup.

⁴¹ Dian dkk., "Filsafat eksistensialis sering kali fokus pada tanggung jawab pribadi, tetapi tidak memberikan solusi praktis untuk masalah besar seperti krisis lingkungan.," *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 12, no. 1 (2022): 714,

⁴² Nadia Claudia Thomson, "Teologi Sosial dan Isu Lingkungan: Membangun Kesadaran Ekologis Berbasis Spiritual," *Berkat : Jurnal Pendidikan Agama dan Katolik* Vol. 2, no. No. 1 (2025): 48.

⁴³ Suardi, "Problematika penerapan prinsip Sustainable Development Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup dan Implikasinya Terhadap Pemenuhan HAM," *Fiat Justitia Jurnal Ilmu Hukum* Vol. 8, no. 4 (2014): 616.

BAB III

FILSAFAT MUHAMMAD IQBAL

Dalam khazanah pemikiran Islam modern, nama Muhammad Iqbal bergema kuat sebagai seorang tokoh multidimensional. Ia adalah bukti nyata bahwa ketajaman akal seorang filsuf dapat berpadu harmonis dengan kelembutan jiwa seorang penyair. Kemampuannya merangkai kata-kata indah tidak hanya berhenti pada estetika, tetapi juga menjadi medium untuk menyampaikan gagasan-gagasan filosofisnya yang mendalam. Maka, tidaklah mengherankan jika dunia mengenangnya dalam dua peran sekaligus sebagai penyair yang syairnya membangkitkan semangat, dan sebagai intelektual yang pemikirannya mencerahkan. Warisan terbesarnya adalah karya-karya abadi yang menjadikannya salah satu pilar filsafat terpenting di abad ke-20.

Untuk memahami pemikiran seorang tokoh secara mendalam, penelusuran terhadap riwayat hidupnya merupakan sebuah pintu gerbang yang esensial. Prinsip ini sangat relevan dalam upaya menyelami gagasan-gagasan besar Muhammad Iqbal. Latar belakang kehidupannya, baik sosial maupun personal, bukanlah sekadar informasi tambahan, melainkan fondasi yang tidak dapat diabaikan untuk mengurai kompleksitas pemikirannya. Sebagaimana ditekankan oleh Sabri Tabrazi, analisis terhadap karya-karya Iqbal akan menjadi jauh lebih kaya dan imajinatif jika dilakukan dengan mempertimbangkan konteks sosial serta pengalaman-pengalaman yang membentuk perjalanan hidupnya.¹

Status monumental Muhammad Iqbal dalam dunia pemikiran Islam modern tidak dapat diperdebatkan, terutama di kalangan masyarakat Pakistan. Bagi mereka, Iqbal bukan hanya seorang filsuf dan penyair, melainkan seorang figur polimatik yang juga berkapasitas sebagai ahli hukum, pemikir politik, humanis, dan seorang visioner ulung. Atensi luar biasa yang tercurah padanya termanifestasi secara nyata melalui banyaknya penulis dan lembaga akademik yang secara khusus mendedikasikan diri untuk melakukan kajian mendalam, tidak hanya terhadap pemikiran-pemikirannya, tetapi juga pada berbagai aspek lain yang relevan dengan kehidupannya.

¹ Ahnad Syafi'i Ma'arif dan M. Diponegoro, *Percik-Percik Pemikiran Iqbal*, (Shalahuddin Press, 1983), hal 8.

A. Riwayat Hidup Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal, sang pemikir besar, lahir di Sialkot, Punjab. Namun, catatan mengenai kapan tepatnya ia dilahirkan diselimuti oleh perbedaan pandangan di kalangan para sejarawan dan penulis biografinya. Terdapat sebuah diskursus yang cukup signifikan mengenai tanggal kelahirannya. Sebagian kalangan, yang didukung oleh tokoh seperti Miss Luce-Claude Maitre, Osman Raliby, dan Bahrum Rangkuti, meyakini bahwa Iqbal lahir pada 22 Februari 1873. Di sisi lain, terdapat pandangan berbeda yang menempatkan kelahirannya pada pertengahan dekade yang sama. W.C. Smith, misalnya, menyebut tahun 1876, sementara J. Mark dari Universitas Praha memberikan tanggal yang lebih spesifik, yaitu 9 November 1876.² Perdebatan ini semakin kompleks dengan adanya catatan dari buku seminar "*Iqbal and The Revivification Of The Muslim Identity*" yang justru menuliskan tanggal lahirnya pada 9 November 1877.

Terlepas dari ketidakpastian tanggal tersebut, latar belakang keluarganya tercatat dengan jelas. Iqbal tumbuh dalam lingkungan yang sangat religius; ayahnya, Muhammad Nur, adalah seorang tokoh sufi yang dihormati, dan ibunya, Imam Bibi, dikenal sebagai seorang muslimah yang saleh dan taat.³

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Muhammad Iqbal mengawali karier akademiknya sebagai dosen di Government College. Di tengah kesibukannya mengajar, ia mulai produktif menulis berbagai syair dan buku. Namun, masa pengabdianya di sana terbilang singkat. Pada tahun 1905, sebuah babak baru dalam perjalanannya intelektualnya dimulai ketika ia, atas dorongan dari Arnold, berangkat ke Eropa untuk melanjutkan studi. Iqbal terdaftar di Trinity College, Universitas Cambridge, di mana ia berada di bawah bimbingan pemikir seperti James Ward dan seorang neo-Hegelian terkemuka, J.E. McTaggart. Secara bersamaan, ia juga mengambil kursus di bidang advokasi di Lincoln's Inn, London. Iqbal memanfaatkan waktunya di Eropa secara maksimal dengan aktif berdiskusi dengan para pemikir lain serta

² Saleh Nur, "Muhammad Iqbal Studi Pemikiran Filsafat dan Tasawuf," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XV, No. 2 (2009), hal. 228.

³ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 299.

memperkaya wawasannya dengan mengunjungi berbagai perpustakaan besar di Cambridge, London, dan Berlin..⁴

Perjalanan intelektual Muhammad Iqbal kemudian membawanya ke Jerman untuk melakukan studi dan penelitian yang lebih mendalam. Ia mendedikasikan dua semester untuk belajar di Universitas Munich, sebuah upaya yang membawanya pada puncak pencapaian akademis. Pada bulan November 1907, atas disertasinya yang berjudul *The Development of Metaphysics in Persia* dan di bawah bimbingan Profesor Hommel, ia berhasil meraih gelar doktor dalam bidang filsafat. Setelah menyelesaikan studi filsafatnya di Jerman, Iqbal kembali ke London untuk menuntaskan pendidikan hukumnya. Di sana, ia juga menyempatkan diri untuk memperkaya wawasannya dengan mengikuti perkuliahan di *School of Political Science*.⁵

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Eropa dan meraih gelar doktor dari Universitas Munich di Jerman, Muhammad Iqbal kembali ke Lahore pada tahun 1908. Sekembalinya ke tanah air, ia menapaki dua jalur karier secara bersamaan, yaitu sebagai praktisi hukum (pengacara) dan sebagai seorang akademisi yang mengajar mata kuliah filsafat. Salah satu warisan intelektualnya yang paling signifikan, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, merupakan hasil kompilasi dari serangkaian ceramah akademis yang ia sampaikan di berbagai universitas di seluruh India.⁶

Menurut MM Syarif,⁷ Selama masa studi Muhammad Iqbal di Eropa, lanskap intelektual di sana didominasi oleh aliran filsafat vitalisme. Di Jerman, misalnya, masyarakat pemikir tengah berada di

⁴ Novi Budiman, "Historiografi Muhammad Iqbal Sang Humanis Religius," *Semangat Islam*, 20 November 2021, <https://www.semangatislam.id/historiografi-muhammad-iqbal-sang-humanis-religius/>. Diakses pada tanggal 01 Oktober pada jam 01.01 WIB.

⁵ Annisaul Fathirah dan M. Yunus Abu Bakar, "Implications Of Muhammad Iqbal's Thinking On Islamic Religious Education And Characteristics," *Edureligia*, Vol. 05, No. 02 (2021.): hal. 119.

⁶ Hendri K, "Pemikiran Muhammad Iqbal Dan Pengaruhnya Terhadap Pembaruan Hukum Islam," *AL-ADALAH* Vol. XII, No. 3 (Juni, 2015): hal. 614.

⁷ M.M Syarif, *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*, Terj. Yusuf Jamil (Bandung:Mizan, 1993), hal. 95. Buku ini terjemahan dari buku "*About Iqbal and His Thought*" Karyanya M.M. Syarif, diterbitkan pada tahun 1970, di Institute of Islamic Culture, Lahore.

bawah pengaruh kuat filsafat Friedrich Nietzsche (1844-1900), yang berpusat pada konsep "kehendak untuk berkuasa" (will to power). Gagasannya mengenai "manusia unggul" (*Übermensch* atau superman) mendapatkan sambutan hangat dari para intelektual Jerman seperti Stefan George, Richard Wagner, dan Oswald Spengler.

Sementara itu di Perancis, pengaruh dominan datang dari Henri Bergson (1859-1941) dengan filsafat *élan vital*-nya, yang menekankan daya hidup kreatif, gerak, dan perubahan. Tren serupa juga termanifestasi di Inggris; dalam sastra, Browning menghasilkan puisi-puisi yang sarat dengan vitalitas dan kekuatan, sementara Carlyle menulis karya yang mengagungkan kepahlawanan. Bahkan dalam ranah filsafat dan psikologi, pemikir seperti Lloyd Morgan dan McDougall menganggap energi dinamis sebagai esensi kehidupan dan dorongan ego (*egohood*) sebagai inti dari kepribadian manusia. Gelombang pemikiran vitalistik yang muncul secara serentak di berbagai penjuru Eropa inilah yang kemudian memberikan pengaruh signifikan terhadap formasi pemikiran Iqbal.

Selama periode keduanya di London, Muhammad Iqbal mencapai puncak karier akademisnya di Eropa. Ia dipercaya untuk menggantikan mentornya, Thomas Arnold, sebagai Guru Besar Bahasa dan Sastra Arab di Universitas London, serta memegang jabatan sebagai ketua jurusan Filsafat dan Kesusastraan Inggris. Aktivitasnya dalam memberikan ceramah keislaman juga mendapat sorotan luas, terutama ceramah perdananya di Caxton Hall yang diliput oleh media terkemuka Inggris.

Namun, semua pencapaian itu tidak menahannya lama di Eropa. Iqbal memutuskan untuk kembali ke Lahore, di mana ia mencoba meniti karier konvensional sebagai pengacara sambil mengajar di Government College. Akan tetapi, panggilan jiwanya sebagai seorang seniman dan penyair terbukti jauh lebih kuat, yang mendorongnya untuk meninggalkan kedua profesi tersebut. Keteguhan hatinya untuk mengikuti panggilan jiwa ini terbukti saat ia menolak tawaran posisi prestisius sebagai Guru Besar Sejarah dari Universitas Aligarh pada tahun 1909.

Iqbal akhirnya memilih jalan hidup sebagai seorang penyair. Justru pilihan inilah yang mengantarkannya pada puncak popularitas, bukan hanya sebagai sastrawan, tetapi sebagai seorang pemikir

visioner yang menginspirasi kebangkitan dunia Islam. Pengaruhnya yang besar inilah yang kemudian membuatnya dianugerahi gelar kebangsawanan "*Sir*" oleh pemerintah Inggris sekitar tahun 1922.⁸

Pada akhir tahun 1926, Muhammad Iqbal membuka lembaran baru dalam hidupnya dengan terjun ke dunia politik praktis setelah terpilih menjadi anggota parlemen Punjab. Peran politiknya menjadi semakin sentral saat ia ditunjuk sebagai presiden Liga Muslim dalam pertemuan tahunan di Allahabad pada 1930. Momen ini menjadi sangat penting karena di sanalah ia untuk pertama kalinya menyuarakan sebuah gagasan revolusioner: pembentukan negara Pakistan untuk mengakhiri perseteruan Hindu-Muslim.

Walaupun ide tersebut pada mulanya mendapat tantangan tajam, dukungan dari berbagai pihak mulai mengalir deras. Sebagai hasilnya, gagasan yang semula kontroversial itu mulai dibahas di forum internasional. Iqbal pun menerima undangan untuk menghadiri Konferensi Meja Bundar di London pada tahun 1932 dan 1933 untuk mempresentasikan dan mendiskusikan visinya lebih dalam.

Hingga tahun-tahun terakhir hidupnya, Muhammad Iqbal tidak pernah berhenti berkarya dan mengobarkan semangat kebangkitan bagi bangsanya. Pada tahun 1935, ia terus aktif di ranah politik dengan menjabat sebagai ketua Liga Muslim cabang Punjab dan menjalin komunikasi intensif dengan Ali Jinnah. Namun, ironisnya, pada tahun yang sama, kesehatannya mulai menurun. Penyakit yang dideritanya secara bertahap semakin parah, hingga akhirnya sang penyair dan pemikir besar ini mengembuskan napas terakhirnya pada 20 April 1938.

Warisan intelektual Muhammad Iqbal sangatlah luas dan beragam, mencakup berbagai bentuk karya tulis. Karyanya tidak hanya terbatas pada prosa dan puisi, tetapi juga meliputi tulisan-tulisan tanggapan serta kata pengantar untuk karya penulis lain. Sebagian besar dari korpus karyanya ini ditulis dalam bahasa Persia, sebuah pilihan strategis yang dijelaskan oleh R.A. Nicholson.

Menurut Nicholson, pemilihan bahasa Persia bertujuan agar gagasan Iqbal dapat menjangkau audiens yang lebih luas di seluruh

⁸ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 302.

dunia Islam, melampaui batas-batas geografis India. Hal ini didasari oleh fakta bahwa pada masa itu, bahasa Persia merupakan lingua franca atau bahasa dominan yang digunakan oleh kalangan terpelajar di dunia Islam.

Menempatkan Muhammad Iqbal dalam kategori filosof sering kali menimbulkan ambiguitas, mengingat sebagian besar gagasannya disampaikan melalui medium puisi yang metaforis. Namun, melabeli Iqbal semata-mata sebagai penyair adalah sebuah reduksi terhadap kebesaran intelektualnya. Legitimasi Iqbal sebagai seorang filosof dapat dipertanggungjawabkan melalui setidaknya melalui landasan filsafat ilmu (epistemologi).

Dalam epistemologi Muhammad Iqbal, ia membaginya dalam tiga sumber pengetahuan. (1) afaq (dunia), (2) anfus (diri/ego), dan (3) sejarah. *Pertama*, afaq. Yang dimaksud afaq sebagai sumber ilmu adalah realitas fisik atau dunia lahiriah. Dalam hal ini Iqbal tidak membedakan istilah “dunia” (*world*) dengan “alam semesta” (*nature*). Ia hanya perlu dibedakan dari anfus sebagai sesuatu yang berada pada diri manusia. anfus berhadapan dengan afaq sebagai realitas luar. Dengan demikian, afaq mencakup segala alam raya dengan segenap isinya, mulai dari bumi, bulan, matahari dan seterusnya.

Alam tidak boleh dipandang sebelah mata, sebab ia menawarkan kebenaran yang nyata, bukan semu. Hal ini menjadi bantahan bagi mereka yang meragukan validitas materi maupun kaum sufi yang memandang rendah kehidupan duniawi. Justru, kontemplasi serius terhadap hukum-hukum alam merupakan jalan untuk mencapai Tuhan sebagai tujuan akhir. Dengan demikian, narasi yang menyebut dunia sebagai tempat main-main atau penjara bagi orang beriman menjadi tidak relevan, karena dunia adalah sarana vital menuju kebenaran.⁹

Kedua, anfus (diri manusia). Konsep ini menempatkan manusia sebagai entitas utuh yang menyatukan raga dan jiwa, serta memiliki kesadaran ego atau 'keakuan'. Kapasitas manusia tidak terbatas pada hal fisik saja, melainkan mampu menjangkau realitas materi maupun non-materi melalui tiga instrumen epistemologis: indera untuk menangkap objek fisik, akal untuk memahami konsep abstrak yang

⁹ Ach. Maimun, “Filsafat Dinamis-Integralistik; Epistemologi Dalam Pemikiran Muhammad Iqbal, *Kabilah* Vol. 3, no. No. 2 (2018): 146-147.

masih logis, serta intuisi untuk menyelami dimensi spiritual murni. Struktur ini memiliki korelasi kuat dengan terminologi Al-Qur'an tentang proses pencarian ilmu, yakni *nadzar*, *fikr/aql*, dan *qalb*.

Pertama Indera. Iqbal sangat menghargai peran indera sebagai saluran ilmu, sejalan dengan sikap Ibnu Taimiyah yang mengkritik logika formal Aristoteles. Bagi Iqbal, pengetahuan yang diperoleh melalui proses induksi dari pengalaman empiris lebih terpercaya, suatu pendekatan yang didukung oleh fokus Al-Qur'an pada fenomena konkret di alam semesta. Hal-hal yang tidak dapat dijangkau indera, seperti urusan roh (Q.S. Al-Israa': 85), diserahkan sebagai otoritas Tuhan. Namun, empirisme Iqbal berbeda dengan pandangan radikal Barat (seperti David Hume), yang menganggap pengalaman indera sebagai satu-satunya kriteria kebenaran tertinggi. Iqbal tidak menolak realitas non-empiris; ia hanya menempatkan indera sebagai salah satu bagian, bukan keseluruhan, dari sistem epistemologinya.¹⁰

Kedua akal. Potensi ilmu yang kedua adalah akal atau daya pikir. Iqbal menekankan bahwa agama menjadi hampa jika akal dikekang, sehingga berpikir kritis adalah hal mendasar dalam pemahaman dan pelaksanaan ajaran agama. Akal memiliki kemampuan konseptual yang dinamis, mampu mengolah materi fisik menjadi produk budaya (misalnya, 'Tuhan menciptakan pohon, lalu kita ciptakan kursi'), sekaligus menegaskan peran manusia sebagai khalifah. Meskipun akal sangat dijunjung tinggi, Iqbal bukanlah penganut rasionalisme radikal seperti René Descartes, yang menganggap akal sebagai penentu tunggal kebenaran. Iqbal menyadari bahwa akal memiliki kelemahan, bahkan bisa meragukan dirinya sendiri, sehingga ia menempatkan akal secara proporsional sebagai perangkat penting namun bukan tumpuan epistemologi satu-satunya.

Ketiga intuisi. Sumber ilmu tertinggi dalam sistem Iqbal adalah intuisi, yang juga ia sebut sebagai *qalb* atau *fu'ad*. Intuisi diartikan sebagai "pandangan batin" (inner insight) atau "sejenis intelek yang lebih tinggi" (mengikuti Henri Bergson). Fungsi utama intuisi adalah menjangkau realitas metafisik atau hal-hal

¹⁰ Ach. Maimun, "Filsafat Dinamis-Integralistik; Epistemologi Dalam Pemikiran Muhammad Iqbal, *Kabilah* Vol. 3, no. No. 2 (2018): 148.

gaib yang tidak bisa diakses oleh indera maupun akal. Dengan intuisi, Iqbal menegaskan bahwa alam gaib memiliki realitasnya sendiri dan ia menggunakannya untuk mengintegrasikan pengalaman tasawuf dengan realitas dunia fisik. Intuisi memungkinkan Iqbal menjalin hubungan timbal balik antara dunia fisik dan dunia spiritual.

ketiga sejarah, yang ia definisikan sebagai rekaman kehidupan masa lampau. Iqbal memandang sejarah bukan hanya sebagai data deskriptif yang pasif, melainkan subjek yang harus dianalisis secara tajam dan kritis. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya sikap hati-hati terhadap sumber dan interpretasi narasi sejarah, sikap kritis ini didasarkan pada perintah Al-Qur'an (Q.S. Al-Hujurat/49: 6). Pengetahuan sejarah dianggap vital karena dapat membangkitkan kesadaran, mendorong tindakan yang lebih cermat, dan memperjelas tujuan hidup demi kepentingan masa depan. Sebagaimana ia sampaikan, keberhasilan mencapai kehidupan abadi mensyaratkan tidak terputusnya kaitan antara masa lalu, masa kini, dan masa depan.¹¹

B. Karya-Karya Muhammad Iqbal

Banyak sekali buku afau tulisan-tulisan yang ditulis olehnya, adapun untuk Karya-karya Muhammad Iqbal antara lain adalah:

1. *The Roconstruction of religion Thught in Islam* (Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan dalam Islam), Karya ini merupakan karya terbesar dalam sistem pemikiran filsafatnya. Karya ini pertama kali diterbitkan di London pada tahun 1934. Dalam karya ini mencakup tujuh bagian pembahasan, yaitu: 1) Pengalaman dan Pengetahuan Keagamaan. 2) Pembuktian secara filosofis mengenai pengalaman keagamaan. 3) Konsepsi tentang Tuhan dan Sholat. 4) Tentang Ego-Insani, kemerdekaan dan keabadiannya. 5) Jiwa Kebudayaan Islam. 6) Prinsip gerakan dalam struktur Islam. 7) Penjelasan bahwa agama itu bukan sekedar mungkin, tetapi ada sebuah kritik terhadap Hegel yang merupakan seorang filsuf asal Jerman yang beraliran Idealisme.

¹¹ Ach. Maimun, "Filsafat Dinamis-Integralistik; Epistemologi Dalam Pemikiran Muhammad Iqbal, *Kabilah* Vol. 3, no. No. 2 (2018): 149–150.

2. *The Development of Metaphysic in Persia* (Perkembangan Metafisika di Persia), merupakan karya disertasi doktoralnya yang terbit di London pada tahun 1908. Disertasi ini berisi deskripsi mengenai sejarah pemikiran keagamaan di Persia sejak Zoroaster hingga Sufisme Mulla Hadi dan Sabwazar yang hidup pada abad 18. Pemikiran keagamaan sejak paling kuno di Persia hingga yang terakhir merupakan kesinambungan pemikiran Islami. Bagian kedua menjelaskan munculnya Islam hingga peran Turki dalam peperangan dan kemenangan Turki dalam perang kemerdekaan.
3. *Asrar-I-Khudi*. Karya ini diterbitkan pada tahun 1915 dan karya ini adalah ekspresi puisi yang menggunakan bahasa Persia dan menjelaskan bagaimana seorang manusia bisa mendapatkan predikat Insan Kamil.
4. *Rumuz I Bikhudi*. Karya ini diterbitkan pada tahun 1918 di Lahore. Karya ini merupakan kelanjutan dari pemikiran Insan Kamil di mana Insan Kamil harus bekerja sama dengan pribadi-pribadi lain untuk mewujudkan kerajaan Tuhan di bumi. Jika Insan Kamil hidup menyendiri, tenaganya suatu waktu akan sirna.
5. *Payam-I-Masyriq* (Pesan dari Timur) merupakan sebuah karya yang terbit pada tahun 1923 di Lahore. Karya ini menjelaskan cara berfikir timur dalam hal ini Islam dan cara berfikir barat yang dianggap keliru.
6. *Bang In Dara* (Genta Lonceng) merupakan karya Iqbal yang terbit pada tahun 1924 di Lahore. Karya ini dibagi menjadi tiga bagian.
7. *Javid Nama* diterbitkan pada tahun 1923 di Lahore. Karya ini menjelaskan tentang petualangan rohani ke berbagai planet, pengarang buku ini mengadakan dialog dengan para sufi, filsuf, politikus maupun pahlawan.
8. *Musafir* (Orang yang dalam Perjalanan). Karya ini terbit pada tahun 1936 di Lahore, inspirasi dalam karangan ini didapatkannya ketika beliau mengadakan perjalanan ke Turki dan Afghanistan. Dalam karya ini menggambarkan pengalamannya ketika mengunjungi makam Sultan Mahmud al-Gaznawi Yamin ad-Dawlat put putra Subutikin, dan Ahmad Syah Baba yang bergelar Durani.

Buku ini mengandung pesan kepada suku bangsa Afghanistan mengenai bagaimana baiknya menjalani hidup berbangsa dan beragama.

9. *Bal I Jibril* (Sayap Jibril), terbit pada tahun 1938 di Lahore. Tema-tema buku ini antara lain: Doa di Masjid Cardova, Mu'taid Ibn 'Ibad dalam penjara, pohon kurma yang pertama ditanam oleh Abd al-Rahman al-Dakhil di Andalusia Spanyol. Doa Thariq bin Ziyad, ucapan selamat malaikat kepada Adam ketika orang ini keluar dari surga, dan di makam Napoleon Bonaparte maupun Musolini.¹²

C. Pemikiran Filsafat Muhammad Iqbal

Memasuki taman pemikiran Muhammad Iqbal berarti memasuki sebuah filsafat yang menolak untuk diam. Berbeda dengan tradisi filsafat yang seringkali dipandang sebagai aktivitas kontemplatif di "menara gading", filsafat Iqbal adalah sebuah panggilan untuk bergerak, beraksi, dan mentransformasi. Jantung dari seluruh bangunan pemikirannya adalah dinamisme sebuah keyakinan bahwa hakikat realitas, baik pada level Tuhan, manusia, maupun alam, adalah gerak dan perubahan yang kreatif. Iqbal merumuskan filsafatnya sebagai respons terhadap stagnasi dan fatalisme yang ia lihat melanda dunia Muslim, dengan tujuan untuk membangkitkan kembali potensi terpendam dalam diri manusia.

Di pusat filsafatnya berdiri konsep yang paling terkenal: Khudi atau Ego (Diri). Bagi Iqbal, tujuan hidup manusia bukanlah untuk meniadakan atau meleburkan diri ke dalam Realitas Absolut, melainkan untuk memperkuat dan memadatkan Khudi hingga mencapai potensi maksimalnya. Ego yang kuat bukanlah ego yang egois, melainkan ego yang kreatif, sadar akan tujuannya, dan mampu menjadi "rekan kerja Tuhan" (*co-worker with God*) di muka bumi. Manusialah sang aktor utama dalam panggung kosmik yang terus berevolusi.

Filsafat aksi yang digagas Iqbal ini tidak berdiri di ruang hampa. Ia ditopang oleh sebuah sistem metafisika yang koheren dan utuh. Untuk memahami bagaimana Iqbal sampai pada kesimpulannya tentang peran aktif dan tanggung jawab manusia, kita harus menyelami fondasi

¹² Edi Suresman, *Filsafat Islam* (Bandung: Upi Press, 2022), 189–190.

pemikirannya tentang hakikat realitas itu sendiri. Sistem metafisikanya berdiri di atas tiga pilar utama yang saling terkait erat: konsepsinya tentang Tuhan sebagai Ego Mutlak yang Maha Kreatif, visinya tentang Manusia sebagai Khudi yang terus berkembang, dan pandangannya tentang Alam Semesta sebagai sebuah realitas dinamis yang belum selesai.

1. Tuhan Menurut Muhamma Iqbal

Pemikiran Muhammad Iqbal mengenai Tuhan dapat dibagi menjadi tiga fase. Di mana, dalam masing-masing fase tersebut mengantarkan pada pembahasan Iqbal mengenai Tuhan. Secara keseluruhan, setiap masa ada dinamisasi pemikiran yang dapat dipakai untuk membedakan dengan masa yang lainnya.

a. Fase Pertama

Pada fase awal pemikirannya, yang berlangsung kira-kira dari tahun 1901 hingga 1908, Muhammad Iqbal mengonseptualisasikan Tuhan sebagai Keindahan Abadi. Dalam pandangannya, eksistensi Tuhan bersifat independen dan primordial, mendahului segala sesuatu namun termanifestasi di dalamnya. Keindahan Ilahi ini terefleksi di seluruh alam semesta, mulai dari benda langit hingga elemen bumi, dari flora hingga fauna. Namun, manifestasi tertinggi dari Keindahan ini, menurut Iqbal, tampak pada sosok manusia yang dicintai, sebuah analogi yang ia sejajarkan dengan hubungan Dante dan Beatrice.

Iqbal menggunakan metafora magnet yang menarik besi untuk menjelaskan bahwa segala sesuatu di alam semesta secara inheren ditarik oleh daya tarik Tuhan. Dengan demikian, Keindahan Abadi ini menjadi penyebab utama dari segala gerak dan dinamika. Berbagai bentuk energi di alam, seperti kekuatan pada benda mati, daya tumbuh pada tanaman, naluri pada hewan, dan kemauan pada manusia pada hakikatnya adalah wujud dari cinta dan daya tarik universal terhadap Tuhan. Konsekuensinya, Tuhan dipahami sebagai sumber, esensi, dan tujuan akhir dari segala eksistensi. Dalam hubungan ini, individu diibaratkan setetes air di dalam lautan Ilahi, atau nyala lilin yang sirna di hadapan cahaya matahari. Pada akhirnya, pandangan ini membawa pada kesimpulan bahwa seluruh keberadaan, termasuk

kehidupan itu sendiri, pada dasarnya bersifat sementara dan fana.¹³

Konsepsi ketuhanan Muhammad Iqbal pada fase awal pemikirannya secara umum tidak bersifat orisinal, melainkan berakar kuat pada tradisi filsafat yang mapan. Sumber utamanya dapat dilacak kembali ke filsafat Platonis, yang juga memandang Tuhan sebagai Keindahan Abadi, sebuah entitas universal yang mendahului sekaligus termanifestasi dalam segala bentuk. Plato juga memposisikan Tuhan sebagai tujuan ideal bagi kemanusiaan dan mengonsepsikan cinta dalam makna universal yang transenden, terpisah dari hasrat seksual.

Gagasan Platonis ini, yang ditafsirkan lebih lanjut oleh Plotinus, diadopsi oleh para pemikir skolastik Muslim awal dan kemudian diintegrasikan ke dalam tasawuf oleh para mistikus panteistis. Tradisi inilah yang diwarisi Iqbal melalui puisi-puisi klasik Persia dan Urdu, yang kemudian diperkuat oleh studinya terhadap puisi Romantis Inggris. Oleh karena itu, ide-ide awalnya tentang Tuhan lebih merupakan sebuah artikulasi ulang yang indah dari warisan intelektual yang ia terima. Meskipun demikian, kejeniusan Iqbal terletak pada kemampuannya untuk mengolah gagasan lama ini menjadi materi puitis dengan ekspresi yang segar dan inovatif. Sejak tahun 1908, bakat puitisnya yang luar biasa ini membuatnya diakui sebagai penyair terkemuka dari anak benua India, yang menyumbangkan karya-karya abadi bagi dunia sastra.¹⁴

b. Fase Kedua

Periode kedua dalam perkembangan pemikiran Muhammad Iqbal, yang berlangsung dari sekitar tahun 1908 hingga 1920, ditandai oleh sebuah transformasi filosofis yang mendasar. Kunci untuk memahami fase ini adalah distingsi yang mulai ia gariskan antara dua konsep: keindahan yang termanifestasi secara eksternal pada objek dan cinta terhadap keindahan itu sendiri. Jika pada periode sebelumnya Iqbal memandang keindahan sebagai entitas

¹³ M.M Syarif, *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*, Terj. Yusuf Jamil (Bandung: Mizan, 1993), hal. 28-29.

¹⁴ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Terj. Bahrum Rangkuti (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hal. 21-22.

abadi yang menjadi penyebab utama dari segala gerak dan hasrat, maka pada periode kedua ini keyakinan tersebut mulai terkikis. Muncul keraguan dan pesimisme mengenai sifat kekal dan kekuatan kausal dari keindahan.¹⁵

Pergeseran pemikiran ini tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan dipicu oleh pengaruh yang bekerja secara laten dari masa studinya di Eropa. Meskipun Iqbal belajar di bawah bimbingan McTaggart dan James Ward di Cambridge (1905-1908), pengaruh mereka tidak bersifat langsung. Selama di Inggris, ia tetap seorang mistikus panteistis, sebuah fakta yang dikonfirmasi oleh surat McTaggart yang menyoroiti perubahan pandangan Iqbal setelahnya. Momen transformatifnya justru terjadi setelah tahun 1908, saat ia mulai menyerap gagasan keabadian pribadi dari McTaggart dan melihat adanya kesamaan antara pluralisme teistik Ward dengan metafisika Rumi. Hal inilah yang mendorong Iqbal untuk menjadikan Rumi sebagai pembimbing spiritualnya, bukan sekadar karena kesamaan dalam puisi atau religiusitas, melainkan karena motivasi yang lebih filosofis: Iqbal melihat bahwa ide-ide Rumi secara mengejutkan telah mendahului dan beresonansi dengan beberapa gagasan kunci dari filsuf modern seperti Nietzsche dan Bergson.¹⁶

Meskipun Iqbal cakap berbahasa Jerman dan lancar membaca buku-buku Jerman dalam bahasa aslinya, namun penerjemahan seluruh karya Nietzsche ke dalam bahasa Inggris antara tahun 1907 dan 1911 membuka jalan yang lebih luas baginya untuk mempelajari karya-karya itu. Antara tahun 1910 dan tahun 1915, buku-buku Bergson diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Wildon Carr, Slosson, Hulme, Mitchell, Pogson, Paul dan Palmer; dan Iqbal yang tidak menguasai bahasa Perancis, mendapatkan jalan untuk mempelajarinya juga.

Sekarang ia menyadari bahwa di samping ada nya afinitas (kesaling-tarikan) antara Rumi dan Ward, terdapat juga afinitas

¹⁵ Rima Ronika, "Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang Khodimul Ilmi Khodimul Ummah," *Tembayat: Journal of Islam, Tradition and Civilization*, Vol.1, no. 1 (2023): 1–15.

¹⁶ M.M Syarif, *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*, Terj. Yusuf Jamil (Bandung: Mizan, 1993), hal. 30-32.

antara dia pada satu sisi dengan Nietzsche serta Bergson pada sisi lain-nya. Rumi, seperti Nietzsche, meyakini evolusi, kemerdekaan, kemungkinan-kemungkinan dan dan ke-abadian pribadi, ia meyakini perlunya penghancuran segala sesuatu yang telah tua bagi pembangunan yang baru. Dan seperti Bergson ia meyakini gerak sebagai inti hakikat, dan intuisi sebagai sumber pengetahuan. Kedudukan vitalistis ini lebih kuat melekat pada diri Iqbal dengan adanya pengaruh McDougall lewat buku-bukunya, *Social Psychology* dan *Outlines of Psychology* berturut-turut terbit pada tahun 1908 dan 1910. Dalam karya tersebut, hidup diidentikkan dengan elan vital Bergson, dan sentimen pada diri dianggap sebagai inti kepribadian manusia. Kesemua ide ini membentuk kata kunci bagi filsafat Iqbal dalam masa kedua.¹⁷

Di bawah bimbingan pemikiran Timur kuno yang direpresentasikan oleh Rumi dan dengan bantuan beberapa filsuf Eropa modern, Muhammad Iqbal mulai merumuskan sistem filsafatnya sendiri. Pada periode kedua pemikirannya ini, fokusnya yang tak tergoyahkan pada efisiensi dan keabadian "pribadi" (*self*) menandai pergeseran sikap yang tegas, menjauhkannya dari Platonisme dan mistisisme panteistis yang ia anut sebelumnya. Filsafat baru ini, yang dapat disebut sebagai filsafat tentang pribadi, ia tuangkan dalam karya-karya puisinya seperti *Asrar-i Khudi* dan *Rumuz-i Bekhudi*. Dalam filsafat barunya ini, pemikiran Iqbal dibimbing oleh konsep "pribadi" (*self*) sebagai pusat dinamis dari hasrat, upaya, aspirasi, kekuatan, dan aksi. Pribadi tidaklah eksis di dalam waktu; sebaliknya, waktulah yang merupakan perwujudan dari dinamisme pribadi itu sendiri. Pribadi diibaratkan sebagai aksi, laksana sebilah pedang yang merintis jalannya sendiri dengan menaklukkan segala rintangan.

Mengikuti jejak pemikir seperti Fichte dan Ward, Iqbal menyatakan bahwa pribadi menciptakan realitasnya sendiri. Baik dunia eksternal (termasuk ruang dan waktu serial) maupun dunia internal (perasaan, ide, dan cita-cita) adalah ciptaan dari pribadi, yang memunculkan "yang-bukan-pribadi" (dunia luar) demi

¹⁷ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Terj. Bahrum Rangku (Bulan Bintang, 1976), hal. 20.

mencapai kesempurnaannya sendiri. Konsekuensi dari pandangan ini sangat radikal: segala keindahan alam bukanlah sesuatu yang objektif, melainkan bentukan dari hasrat-hasrat kita. Hasratlah yang menciptakan keindahan, bukan sebaliknya. Sejalan dengan filsafat yang menempatkan pribadi sebagai pusat ini, konsepsi Iqbal tentang Tuhan juga mengalami transformasi total. Tuhan tidak lagi dipandang sebagai Keindahan eksternal semata, sebuah pandangan Platonis yang kini harus dikritik. Sebaliknya, Tuhan kini dipahami sebagai Pribadi Mutlak atau Ego Tertinggi, sebuah Kemauan Abadi. Keindahan pun didefinisi hanya sebagai salah satu atribut Tuhan, dan penekanan yang kuat diberikan pada Keesaan Tuhan (Tawhid) karena nilai pragmatismenya dalam memberi kekuatan dan kesatuan tujuan.

Karena Tuhan kini tidak lagi menyatakan diri-Nya di alam eksternal melainkan di dalam pribadi yang terbatas, maka jalan untuk mendekati-Nya hanya bisa ditempuh melalui penguatan pribadi itu sendiri; menemukan Tuhan bergantung pada penemuan diri. Proses ini bukanlah tindakan pasif seperti memohon yang menunjukkan kelemahan, melainkan harus dilakukan dengan kekuatan dan kemauan, laksana seorang pemburu yang menangkap buruannya. Tujuan akhir dari perjalanan spiritual ini juga berubah secara drastis. Tujuannya bukan lagi untuk melebur dan lenyap ke dalam Tuhan, melainkan sebaliknya: manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya menginternalisasi sifat-sifat ilahi sebanyak mungkin. Dengan menyerap sifat-sifat Tuhan, ego manusia akan tumbuh menjadi "super-ego" dan mencapai tingkatan tertinggi sebagai wakil Tuhan di muka bumi.

c. Fase Ketiga

Fase ketiga dan terakhir dari perkembangan pemikiran Muhammad Iqbal, yang berlangsung dari tahun 1920 hingga wafatnya pada 1938, dapat dianggap sebagai periode kematangannya. Pada tahap ini, Iqbal tidak lagi sekadar menyerap pengaruh, melainkan secara sadar mensintesis berbagai elemen pemikiran menjadi sebuah sistem filsafat yang utuh. Filsafatnya pada masa ini dapat diringkas sebagai filsafat perubahan, di mana ide tentang Realitas sebagai pribadi yang dinamis menjadi sangat menonjol. Inti dari filsafat ini adalah

konsepsi Iqbal tentang Tuhan sebagai "Ego Mutlak" Realitas Tertinggi yang pada hakikatnya bersifat spiritual, personal, dan tunggal. Tuhan disebut "Ego" karena Ia adalah prinsip kesatuan yang sadar dan bertujuan, dengan bukti paling nyata dari sifat personal-Nya adalah kemampuan-Nya untuk merespons doa dan refleksi manusia. Berbeda dengan pandangan Aristoteles tentang Tuhan yang statis, Ego Mutlak menurut Iqbal adalah jiwa yang terus-menerus kreatif, sebuah kemauan yang dinamis, dan sumber energi kehidupan. Karena tidak ada apa pun di luar diri-Nya yang dapat membatasi-Nya, Ia adalah entitas kreatif yang sepenuhnya bebas, dengan sifat tak terbatas yang bersifat intensif memiliki potensi kreativitas tanpa batas yang melahirkan kemahakuasaan-Nya.¹⁸

Sifat Tuhan yang dinamis ini memunculkan pertanyaan sentral mengenai perubahan dan waktu. Jawaban Iqbal adalah "ya" dan "tidak". Tuhan tidak berubah dalam artian waktu serial (masa lalu-kini-depan) yang kita alami, yang menyiratkan adanya keterbatasan dan gerak dari ketidaksempurnaan. Namun, Ia berubah dalam arti bahwa Ia adalah kreasi yang terus-menerus (*continuous creation*), perubahan-Nya adalah aliran energi kreatif yang tak henti-henti. Kesempurnaan-Nya bukanlah sebuah titik akhir yang statis, melainkan kesempurnaan dalam proses penciptaan yang dinamis. Waktu Tuhan sendiri bukanlah garis lurus, melainkan "perlangsungan murni" (*duree*), sebuah konsep yang dimodifikasi dari Bergson, di mana masa lalu, kini, dan masa depan saling menembus dalam sebuah kesatuan organis.

Selain itu, Iqbal juga menguraikan atribut-atribut lain dari Ego Mutlak. Pengetahuan-Nya tidaklah diskursif seperti manusia; bagi-Nya, mengetahui dan mencipta adalah satu tindakan yang sama. Mengenai masalah baik dan jahat, Iqbal berpendapat bahwa hal ini tidak dapat diputuskan secara final dan kita hanya bisa meyakini kemenangan kebaikan pada akhirnya melalui iman. Sebagai Ego yang sempurna, Tuhan juga bersifat mutlak unik, tidak bereproduksi atau berketurunan.

¹⁸ M.M Syarif, *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*, Terj. Yusuf Jamil (Mizan, 1993), hal. 37-38.

Pemikiran matang Iqbal yang kompleks ini tentu tidak lahir dari ruang hampa, melainkan merupakan hasil dialog kritis dengan banyak filsuf. Pengaruh terbesar datang dari James Ward, di mana keduanya memiliki banyak kesamaan pandangan, seperti menolak argumen klasik tentang Tuhan, meyakini kebebasan kreatif, dan memandang Tuhan sebagai Jiwa sadar yang imanen sekaligus transenden. Namun, Iqbal melampaui Ward dengan mengadopsi dan memodifikasi teori "perlangsungan murni" (*duree*) dari Bergson untuk menjelaskan konsep keabadian Tuhan sebuah masalah yang gagal dipecahkan oleh Ward. Meskipun demikian, Iqbal tetap mengkritik Bergson yang melihat Realitas hanya sebagai dorongan vitalitas buta tanpa kesadaran.

Pada akhirnya, metode filosofis yang digunakan Iqbal dan Ward bukannya tanpa risiko. Karena berangkat dari pengalaman personal, keduanya menghadapi bahaya memandang Tuhan secara antropomorfis (menggambarkan Tuhan dengan sifat-sifat manusia). Iqbal menyadari hal ini namun menganggapnya sebagai risiko yang tak terhindarkan untuk memahami Realitas tanpa jatuh ke dalam pesimisme. Dengan demikian, fase akhir pemikiran Iqbal adalah sebuah sintesis yang kompleks, yang menghasilkan sebuah konsepsi Tuhan yang personal, dinamis, dan terus-menerus kreatif.¹⁹

2. Filsafat Ego/Khudi

Secara etimologis, istilah khudi atau ego berarti "diri" atau "pribadi".²⁰ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI),²¹ ego diartikan sebagai kesadaran akan diri sendiri, pribadi seseorang, atau pandangan hidup mengenai siapa dirinya. Secara harfiah, khudi atau ego menunjuk pada aspek kedirian dan individualitas yang menjadi pusat kehidupan seseorang, yang mengarahkan kehendak serta daya kreatifnya menuju tujuan tertentu.²² Dalam bahasa Jerman, istilah ego

¹⁹ M.M Syarif, *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*, Terj. Yusuf Jamil (Bandung: Mizan, 1993), hal. 49–51.

²⁰ Zurkarnain, "Filsafat Khudi Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer" (Tesis: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumateta Utara Medan, 2016), 45.

²¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

²² Sri Widia Utami, "Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z," *Jurnal Of Ethics and Sprituality* Vol.8, no. 2 (2024): 139.

diterjemahkan sebagai *dasich*, yang mengacu pada struktur mental serta agen dari jiwa. Dengan demikian, ego dapat dipahami sebagai bagian dari diri yang bersifat aktif dan berpikir, berperan sebagai subjek yang membentuk identitas diri melalui pengalaman maupun tindakan.

Menurut Iqbal, secara harfiah *khudi* berarti ego, *self*, atau individualitas, yakni suatu kesatuan yang nyata dan menjadi pusat serta dasar dari seluruh kehidupan. Ia merupakan kehendak kreatif yang bergerak secara rasional dan terarah. Makna “terarah secara rasional” menunjukkan bahwa kehidupan bukanlah arus yang tanpa bentuk, melainkan prinsip kesatuan yang bersifat mengatur sebuah aktivitas sintesis yang menyatukan berbagai kecenderungan yang tersebar dalam organisme hidup menuju tujuan yang bersifat konstruktif.²³ Iqbal menegaskan bahwa *khudi* adalah pusat dan fondasi dari seluruh eksistensi kehidupan, sebagaimana dijelaskan dalam beberapa bait *matsnawi*-nya dalam karya *Asrar-i Khudi*.

*“The ego attains to freedom by removal of allobstruction in it’s way It is partly free approaching the individual who is most free God In one word, life is an endavour for freedom”*²⁴

“Ego mencapai kebebasan dengan menyingkirkan segala rintangan yang menghalangi jalannya. Ia sebagian bebas, mendekati individu yang paling bebas yaitu Tuhan. Singkatnya, kehidupan adalah sebuah upaya untuk meraih kebebasan.”

Filsafat Iqbal pada dasarnya merupakan filsafat tentang “*khudi*” atau juga bisa disebut dengan istilah “ego”, atau dalam bahasa Arab disebut dengan “*al-Daz*”. Menurut Iqbal, alam semesta dengan seluruh bentuk dan penciptaanya, adalah sesuatu yang aktifitasnya digerakkan oleh ruh. Artinya, Ruh lah yang menciptakan segala sesuatu aktifitas bergerak dan tercipta.²⁵

Konsep tentang hakikat ego atau individualitas merupakan konsep dasar dari filsafat Iqbal, dan menjadi alas penopang keseluruhan

²³ Zurkarnain, “Filsafat Khudi Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer,” 45.

²⁴ Muhammad Iqbal, *The Secret Of The Self (ASRÁR-I KHUDÍ) A Philosophical Poem*, Terj. Reynold A. Nicholson (London:Macmilian And Co, 1920), 14–15.

²⁵ Rima Fitriani, “Filsafat Ego Muhammad Iqbä€L,” *Intelegensia : Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 2 (2015): 36–47,

struktur pemikirannya. Masalah ini dibahas dalam karyanya yang ditulis dalam bahasa persia dengan bentuk matsnawi berjudul *Asrar-i Khudi*, kemudian dikembangkan dalam berbagai puisi dan dalam kumpulan ceramah yang kemudian dibukukan dengan judul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.²⁶

Konsep Khudi menempati posisi paling penting dalam kehidupan masyarakat Islam, karena ia menjadi pusat dari seluruh dinamika kehidupan dunia. Kemajuan atau kemunduran suatu bangsa sangat bergantung pada cara pandang mereka terhadap Khudi. Muhammad Iqbal menegaskan perlunya kesadaran dan penguatan eksistensi Khudi. Namun, Khudi bukanlah sesuatu yang bersifat tetap atau pasif, melainkan bersifat dinamis dan berkembang. Oleh karena itu, setiap manusia dituntut untuk senantiasa mengasah dan menumbuhkan Khudi-nya melalui usaha yang terus-menerus, kedisiplinan yang tinggi, serta pembentukan karakter yang kokoh.²⁷

Menurut Iqbal, Khudi tidak hanya dimiliki oleh manusia semata, tetapi juga terdapat pada seluruh wujud di alam semesta. Setiap makhluk memiliki tingkat Khudi yang berbeda-beda sesuai dengan derajat keberadaannya. Khudi senantiasa mengalami gerak dan perkembangan melalui proses hubungan serta interaksi dengan seluruh unsur alam, hingga akhirnya mencapai puncak kesempurnaannya pada tingkat tertinggi keberadaan manusia sebagai pribadi yang utuh. Perkembangan Khudi dari bentuknya yang paling sederhana menuju tingkat yang lebih kompleks dan sempurna dapat diibaratkan seperti proses pertumbuhan makhluk hidup. Sebuah biji tumbuhan, misalnya, mula-mula tumbuh menjadi kecambah dengan akar dan daun kecil, lalu batangnya semakin kokoh, akar dan daunnya bertambah banyak, hingga akhirnya tumbuhan tersebut tumbuh besar, berbunga, dan berbuah. Proses serupa juga tampak dalam perkembangan manusia dan hewan. Dalam materi, proses pertumbuhan ini menunjukkan adanya unsur keberlanjutan atau ketetapan dalam perubahan tersebut.²⁸

²⁶ Ismail, *Buku Daras Filsafat islam (Tokoh dan Pemikirannya)* (Bogor: IPB Press, 2013), hal. 126.

²⁷ Zurkarnain, "Filsafat Khudi Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer," 46.

²⁸ Yayah Nurmaliyah, "Meretas Jalan Pembebasan (Telaah atas Khudi Menurut Sir Muhammad Iqbal)," *Jurnal Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid* Vol.20, no. 2 (2017): 97.

Iqbal mengidentikkan khudi dengan akal (*Mind*) dan kesadaran (*consciousness*), dengan premis bahwa kehidupan hanya eksis jika kedua unsur tersebut hadir. Ia membedakan tingkatan ego; binatang juga memilikinya, namun kualitasnya lebih rendah dibandingkan manusia. Perbedaannya terletak pada kesadaran-diri: binatang mampu mengetahui, merasa, dan berpikir, namun mereka tidak menyadari proses tersebut. Sebaliknya, manusia tidak hanya tahu, merasa, dan berpikir, tetapi ia juga sadar bahwa ia sedang melakukan ketiga hal itu. Inilah yang disebut Iqbal sebagai esensi dari kesadaran diri (*The nature of self-consciousness*).²⁹

Tiap-tiap wujud kata Iqbal selanjutnya, mempunyai ego³⁰, dan setiap ego berjuang untuk mencapai tingkat sempurna. Pada keegoan yang lebih kompleks dan lebih sempurna. Ego tersebut, bergerak menanjak, menaiki tangga keberadaan ke titik perkembangan manusia sebagai suatu ego tertinggi, lalu kemudian mengarahkan pandangannya pada Ego Mutlak, sebagai satu-satunya realitas yang tertinggi. Untuk lebih jelasnya, Iqbal berkata. dalam sya'irnya, *Bal-i-Jibril*:

“Segalanya penuh luapan untuk menyatakan diri

Tiap zarah merupakarn tunas keagungan

Hidup tanpa gejolak menuju kematian

Dengah menyempurnakan diri

Insan mengarahkan pandang kepada Tuhan

Kekuatan khudi mengubah biji sawi setinggi gunung

Kelemahannya mengubah gunung menjadi biji sawi

Engkaulah cuma realitas di alam semesta”

²⁹ Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal* (Jakarta:Penoman Ilmu Jaya, 2002), 66.

³⁰ Iqbal berkata, bahwa dalam setiap zarah, Bermukim kuasa khudi. Lihat Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Ter. Bahrum Rangkuti, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hal. 119.

*Selain Kau maya belaka.*³¹

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

Muhammad Iqbal menjelaskan bahwa ego atau khudi memiliki sejumlah karakteristik yang membedakannya dari kenyataan fisik maupun materi. Pertama, ego merupakan suatu kesatuan dari seluruh keadaan mental (*The unity of mental state*) yang dimiliki seseorang. Berbagai keadaan mentaltidak dapat dipahami secara terpisah satu sama lain, tetapi saling berkaitan dan memberi makna secara timbal balik sehingga membentuk keseluruhan kesadaran atau pikiran . Kesatuan mental ini berbeda secara mendasar dari kesatuan benda materi. Jika objek fisik dapat terpecah menjadi bagian-bagian yang dapat berdiri sendiri, maka keadaan mental tidak dapat dipisahkan atau dilokalisasi secara spasial. Iqbal mencontohkan bahwa keyakinan seseorang tidak dapat ditempatkan "di kanan" atau "di kiri" dari keyakinan lainnya, sebagaimana halnya objek fisik; Demikian pula apresiasi seseorang terhadap keindahan Taj Mahal tidak berubah karena jarak fisik antara dirinya dan bangunan tersebut.

Kedua, ego tidak terikat oleh ruang sebagaimana tubuh fisik. Baik peristiwa mental maupun fisik memang berlangsung dalam dimensi waktu, tetapi struktur temporal keduanya tidak sama. Waktu fisik bergerak secara linier dan dapat diamati melalui perubahan yang tampak, sedangkan waktu ego bersifat subjektif, fokus pada kesadaran masa kini, serta secara unik terkait dengan orientasi masa depan. Perubahan fisik dapat menunjukkan tanda-tanda yang menandakan telah terjadinya suatu peristiwa, namun tanda-tanda tersebut hanyalah representasi luar dari perjalanan waktu. Adapun keberlangsungan waktu dalam pengalaman ego adalah waktu yang murni, internal, dan tidak dapat direduksi ke dalam ukuran fisik semata.³²

³¹ Lihat Djohan Effendi, "Adam, Khudi, dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal tentang Manusia" Penyunting, M. Darmawan Raharjo, *Insan kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafity Pers, 1987), hal. 17.

³² Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, (Jakarta:Penoman Ilmu Jaya, 2002) 68–69.

Ketiga, ego memiliki karakter keunikan dan kesendirian yang bersifat esensial. Setiap individu mengalami dunia melalui perspektifnya sendiri, dan pengalaman tersebut tidak dapat digantikan atau dialami sepenuhnya oleh orang lain. Iqbal menegaskan bahwa meskipun seluruh umat manusia mungkin menginginkan suatu hal yang sama, menyediakan keinginan kolektif tersebut tidak secara otomatis memuaskan keinginan pribadi, apabila ego tertentu tidak merasakan terpenuhinya keinginannya. Seorang dokter gigi, misalnya, dapat merasakan simpati terhadap pasiennya, tetapi ia tidak dapat merasakan secara langsung rasa sakit yang dialami pasien tersebut. Dengan demikian, seluruh bentuk kenikmatan, penderitaan, keinginan, cinta, kebencian, serta keputusan moral merupakan pengalaman subjektif yang melekat pada diri seseorang. Kesadaran akan keunikan inilah yang melahirkan konsep mengenai “aku”, sekaligus membuka ruang kajian psikologis terhadap identitas pribadi manusia.³³

Khudi atau ego dalam pandangan Muhammad Iqbal terbagi menjadi dua, ada ego yang bersifat material (*Nafs i-Amara*) dan ego yang bersifat spritual (*nafs al-Lawwama*). Pertama, ego material, Ego jenis ini merupakan bagian rendah dari diri manusia yang mudah terdorong oleh hawa nafsu dan keinginan duniawi. Ia berhubungan dengan naluri dasar manusia, seperti pemenuhan kebutuhan fisik. Di satu sisi, ego ini berperan dalam membantu manusia memenuhi kebutuhan hidupnya, namun tanpa pengendalian dari ego yang lebih tinggi, ia dapat menjadi sumber keburukan bagi diri sendiri maupun orang lain. Apabila dorongan tersebut tidak dikendalikan, maka dapat menjerumuskan seseorang ke dalam perilaku dan sifat yang tercela. Kedua ego spritual, Ego ini merupakan aspek yang lebih luhur dari diri manusia, yang menuntun menuju kesempurnaan moral dan spritual. Ego spritual berhubungan dengan kesadaran diri, perenungan, serta dorongan untuk mencapai derajat spritual yang lebih tinggi. Melalui ego ini, seseorang dapat mengenali jati dirinya yang abadi serta menjalin hubungan yang lebih dekat dengan Tuhan. Ego spritual berperan dalam menciptakan keseimbangan antara

³³ Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, (Jakarta:Penoman Ilmu Jaya, 2002) 69–70.

dimensi material dan spiritual kehidupan, sehingga mampu mengendalikan pengaruh negatif dari ego yang bersifat material.³⁴

a. Ego Mutlak (Tuhan)

Iqbal meyakini bahwa Tuhan merupakan sumber keindahan yang abadi dan berada di atas segala sesuatu. Keberadaan-Nya dapat tercermin melalui berbagai unsur alam, seperti langit, bumi, dan bintang-bintang. Tuhan tidak menampakkan diri secara langsung, melainkan melalui manifestasi ciptaan-Nya. Dialah penyebab utama dari setiap gerakan dan dinamika dalam diri manusia. Kehadiran Tuhan menjadi kekuatan yang menggerakkan kehidupan manusia, bukan sekadar hasil dari pikiran atau perhitungan rasional. Segala sesuatu yang ada, baik benda maupun manusia, berasal dari keindahan Ilahi yang menjadi sumber segala wujud dan eksistensi.³⁵

Menurut Iqbal, Tuhan adalah realitas yang utuh dan meliputi seluruh keberadaan. Karena itu, Ia sering diibaratkan sebagai matahari, sedangkan individu diumpamakan seperti lilin kecil yang menyala oleh cahaya-Nya. Kehidupan manusia yang bersifat sementara sangat berbeda dengan Keabadian Tuhan sebagai hakikat tertinggi. Iqbal menegaskan bahwa ego manusia dapat bersatu dengan Ego Tertinggi tanpa kehilangan jati dirinya. Artinya, keberadaan ego yang lebih rendah memperoleh kekuatan dan arah dari ego yang lebih tinggi. Ego manusia juga tetap berhubungan dengan alam semesta, meskipun posisinya berbeda. Dengan demikian, Ego Mutlak (Tuhan) menjadi tujuan akhir bagi setiap ego individu, tempat di mana kesatuan dapat tercapai tanpa meniadakan keberadaan masing-masing.³⁶

b. Ego Individu

Individualitas menggambarkan kebebasan manusia dari berbagai bentuk keterikatan. Menurut Iqbal, manusia tidak sepenuhnya dikendalikan oleh faktor-faktor eksternal dalam

³⁴ E. Rahmawati, "Dinamika Kepribadian dalam Perspektif Sigmund Freud dan Implikasinya Terhadap Perilaku," *jurnal Ibnu Tegal* 3, no. No.2 (t.t.): 123–25.

³⁵ Asep Kurniawan, "Filsafat Islam Metafisika Muhammad Iqbal Tentang Tuhan Sebagai Ego," *Jurnal Yaqzhan* Vol.3, no. 1 (2017): 66.

³⁶ Asep Kurniawan, "Filsafat Islam Metafisika Muhammad Iqbal Tentang Tuhan Sebagai Ego," *Jurnal Yaqzhan* Vol.3, no. 1 (2017): 68.

menentukan nasibnya, melainkan memiliki kemampuan untuk mengatur dan mengarahkan kehidupannya sendiri. Al-Qur'an berperan sebagai pedoman yang memberikan kebijaksanaan serta mendorong perubahan dalam kehidupan manusia. Setiap individu memiliki keunikan dan tanggung jawab atas tindakan yang dilakukannya. Hal ini menunjukkan bahwa kehidupan pada hakikatnya adil, karena setiap orang diberi kebebasan untuk menentukan pilihan dan langkahnya sendiri. Ego atau individualitas menjadi mandiri dan abadi ketika seluruh aktivitas serta perbuatannya diarahkan pada ego yang kekal. Iqbal menegaskan bahwa keabadian dapat dicapai melalui usaha dan perjuangan pribadi, meskipun terkadang memerlukan dukungan dari orang lain. Pada tahap awal, manusia dengan egonya perlu berjuang menaklukkan lingkungannya agar mampu berdiri mandiri dan mendekat pada tingkat individualitas yang tertinggi. Proses ini penting untuk menjaga dinamika dalam ego manusia, yang selalu terdorong untuk mewujudkan cita-cita dan mencapai kesempurnaan.³⁷

Dengan demikian, Iqbal menegaskan bahwa individualitas merupakan realitas fundamental dalam kehidupan dan menjadi pusat dari setiap aktivitas manusia. Melalui kesadaran akan individualitasnya, manusia dapat hidup secara adil, karena ia memiliki kebebasan, tanggung jawab, dan kendali penuh atas setiap keputusan serta arah hidup yang ditempuhnya.

c. Ego Materi

Kehendak merupakan dasar dari seluruh realitas yang ada. Alam semesta memiliki sifat kreatif yang tampak dalam berbagai fenomena dan peristiwa yang terjadi di dalamnya. Karena itu, alam dapat dipahami sebagai suatu bentuk ego, sebagaimana kehidupan manusia juga merupakan manifestasi dari ego itu sendiri. Kehendak yang dimiliki oleh setiap unsur alam tidak bekerja secara acak atau keras, melainkan masing-masing memiliki arah dan tujuan tertentu. Dengan demikian, alam bukan sekadar rangkaian peristiwa tanpa makna, melainkan memiliki

³⁷ Sri Widia Utami, "Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z," *Jurnal Of Ethics and Sprituality* Vol.8, no. 2 (2024): 140–141.

peran penting dalam mencerminkan dinamika ego. Kehidupan, menurut Iqbal, adalah satu-satunya kenyataan yang paling mendekati kesempurnaan. Alam semesta merupakan ekspresi dari kehidupan dalam beragam bentuk dan warna, sedangkan materi hanyalah ilusi atau realitas yang dirancang oleh Tuhan untuk menuju kesempurnaan. Dalam karyanya *Asrar-i Khudi*, Iqbal menjelaskan bahwa alam semesta belumlah sempurna, melainkan masih berada dalam proses pembentukan dan penyempurnaan yang terus berkembang karena dorongan kekuatan kreatif di dalamnya.³⁸

Kebenaran mengenai alam semesta, menurut Iqbal, tidak bersifat mutlak karena alam itu sendiri masih berada dalam proses menuju kesempurnaan dan belum mencapai titik akhirnya. Jika kehidupan dipahami sebagai kekuatan kreatif yang terus bergerak dan berkembang, maka tujuan utama dari penciptaan alam semesta adalah agar manusia mampu menyadari nilai serta rahasia keberadaannya sebagai individu.³⁹ Dalam puisinya, Iqbal menggambarkan bahwa gerakan bintang-bintang dan benda-benda langit memiliki makna simbolis, semuanya berfungsi untuk mengingatkan manusia akan hakikat eksistensinya. Gerak yang terjadi di alam semesta merupakan unsur mendasar dari segala fenomena, dan kehidupan itu sendiri adalah wujud nyata dari dinamika pergerakan tersebut. Alam memiliki kehendak dan arah tertentu yang senantiasa berkaitan dengan perkembangan masa depan manusia.⁴⁰

Karena terus mengalami pertumbuhan dan transformasi, alam semesta tidak dapat disimpulkan secara final. Ia adalah realitas yang hidup, terus berkembang, dan mengandung potensi yang sangat dalam, meskipun belum sepenuhnya dapat dipahami oleh manusia. Dalam pandangan Iqbal, ego atau individualitas merupakan inti dari seluruh eksistensi alam. Seperti dijelaskan

³⁸ Sri Widia Utami, "Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z," *Jurnal Of Ethics and Sprituality* Vol.8, no. 2 (2024): 141.

³⁹ Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi Muhammad Iqbal dan Charles S. Peirce* (Bandung:Refika Aditama, 2007), 8.

⁴⁰ Sulhatul Habibah, "Esensi Penciptaan Alam Semesta dalam Konsep Ruang dan Waktu Perspektif Filsafat Muhammad Iqba," *e-Jurnal Universitas Islam Darul 'Ulum* Vol.6, no. 2 (2022.): 39–50.

dalam karyanya *Asrar-i Khudi*, seluruh wujud di alam ini mengalami perkembangan bertahap melalui berbagai tingkat individualitas hingga akhirnya mencapai puncak kesempurnaan pada diri manusia sebagai bentuk tertinggi dari kesadaran eksistensial. Ego dalam alam semesta, menurut Iqbal, senantiasa mengalami perkembangan, perubahan, dan pergerakan menuju tingkat yang lebih tinggi. Proses ini mencerminkan peningkatan semangat, kehendak, serta cita-cita Ilahi yang tertanam dalam ciptaan-Nya. Iqbal berpendapat bahwa Tuhan menciptakan banyak ego yang bersifat terbatas, dan seluruh ego tersebut disatukan oleh-Nya dalam satu kesatuan universal. Setiap ego merupakan ciptaan Tuhan yang memiliki tingkatan eksistensi berbeda-beda, di mana manusia menempati posisi tertinggi di antara semuanya.⁴¹

Dalam pandangan Muhammad Iqbal, terdapat sejumlah kualitas moral dan spiritual yang berperan penting dalam memperkuat ego (khudi). Empat kualitas utama yang ia tekankan adalah 'isyq (cinta), faqr, keberanian, dan kreativitas. Keempatnya dianggap sebagai unsur yang menyuburkan struktur kepribadian manusia serta memungkinkan berkembangnya ego menuju kesempurnaan.

Kualitas pertama adalah 'isyq atau cinta. Feroze Hassan menjelaskan bahwa cinta sering dipahami sebagai pengalaman batin manusia, baik dalam bentuk kerinduan spiritual untuk menyatu dengan Tuhan maupun ketertarikan alami antara laki-laki dan perempuan. Namun, Iqbal menempatkan cinta pada makna yang lebih mendalam. Baginya, 'isyq merupakan energi kreatif yang menggerakkan kehidupan dan membuka tabir makna-makna kosmik yang tidak dapat dijangkau oleh akal semata. Cinta adalah kekuatan yang membangkitkan vitalitas manusia dan membimbingnya menuju realitas moral yang lebih tinggi.⁴²

Nicholson menambahkan bahwa istilah cinta dalam pemikiran Iqbal digunakan dalam cakupan yang luas, yaitu sebagai dorongan

⁴¹ Sri Widia Utami, "Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z," *Jurnal Of Ethics and Sprituality* Vol.8, no. 2 (2024): 142.

⁴² Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, (Jakarta:Penoman Ilmu Jaya, 2002) 70.

untuk menembus, menyerap, dan menciptakan nilai-nilai baru. Cinta yang tertinggi adalah proses kreatif yang membuat manusia mampu membangun individualitasnya secara orisinal. Melalui cinta, seseorang terdorong untuk mengekspresikan potensi terdalamnya dan berjuang mewujudkan tujuan yang melampaui dirinya.

Iqbal menggambarkan kekuatan cinta dalam beberapa bait puisinya:

*“Titik berpencar yang namanya pribadi (khudi)
Ialah nyala hidup di bawah abu kita
Oleh 'isyq pribadi kian abadi
Lebih hidup lebih menyala dan lebih kemilau
Dari 'isyq menjelma pancaran wujudnya
Dan perkembangan kemungkinan yang tak diketahui semula
Fitrahnya mengumpul api dari cinta
'Isyq mengutarakannya mencakup dunia semesta .
Inilah cinta yang mengulas bunga tulip dengan warna
dedaunan
Inilah cinta yang menggerakkan kekuatan jiwa insan
Bila kau mampu menggali lumpur akan kau temukan darah
cinta menyembur.”*

Kualitas kedua yang memperkuat khudi adalah faqr . Menurut SA Wahid, faqr adalah istilah yang digunakan Iqbal dalam makna yang sangat luas. Faqr tidak sekedar menunjuk pada kemiskinan materi, namun menggambarkan sikap batin yang tidak terpicat oleh kenikmatan duniawi dan tetap teguh dalam kemandirian spiritual. Dalam karyanya Pas Chih Bayed Kard , Iqbal menekankan bahwa faqr merupakan kondisi kejiwaan yang membuat seseorang hanya bergantung pada Tuhan dan tidak tunduk pada kekuatan selain-Nya.⁴³

Iqbal menjelaskan makna faqr melalui syairnya:

*“Wahai Budak benda-benda dunia, apakah faqr itu?
Pengertian yang dalam dan hati yang hidup.
Faqr adalah ia yang memutuskan perkara secara mandiri
Dan membentengi diri dengan kata-kata la ilah*

⁴³ Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, (Jakarta:Penoman Ilmu Jaya, 2002) 71–72.

*Faqr adalah penakluk khaibar dan hidup hanya dengan
Nasi jelai-jelai
Sedangkan para raja dan pembesar terikat pada kulit
pelananya
Faqr adalah semangat berkobar-kobar, kekhusukan dan
mematuhi perintah Tuhan
Sifat ini hanya dimiliki Mustafa, kita hanya mengikutinya
Faqr melakukan serangan malam ke tempat sahabat.
Dan bersemayam dalam tenaga gaib malam
Ia mengubahmu menjadi manusia lain
Dan menukarmu dari pecahan gelas menjadi intan.”*

Kualitas ketiga yang memperkuat ego adalah keberanian. Keberanian telah lama dipandang sebagai bagian penting dari karakter manusia dan menjadi syarat bagi seseorang untuk menghadapi berbagai kenyataan kehidupannya. Iqbal melihat keberanian sebagai dasar penting bagi manusia dalam mempertahankan nilai-nilai moral seperti kebenaran dan keadilan. Namun, keberanian dalam memandang Iqbal bukanlah sikap agresif, angkuh, atau menunjukkan kekuatan secara berlebihan. Keberanian justru berkaitan dengan keteguhan hati, kerendahan diri, dan ketundukan hanya kepada Tuhan.

Untuk melukiskan keberanian, Iqbal sering menggunakan simbol singa dan elang. Meskipun demikian, ia menolak pemaknaan keberanian sebagai perilaku yang keras atau menindas. Keberanian sejati, menurutnya, adalah keteguhan untuk menyatakan kebenaran dalam segala keadaan, dan tidak takut kecuali kepada Tuhan.

Iqbal menegaskan hal ini dalam syair-syairnya:

*“Tak seorangpun yang berhati singa
'Kan berpikir sok merdeka dan berani
Itu hanya budak mistik dan mullah
(Bal-i-Jibril)
Prinsip hidup yang menyenangkan sang peperangan
Tegak menjunjung kebenaran di segala situasi
(Bal-i-Jibril)
Biarkan cinta membakar sikap ragu
Janganlah tundukkan diri kecuali pada Tuhan*

Kelak kau 'kan menjadi singa

(Asrar-i-Khudi)

*Darma Sang Pemberani cuma Tuhan dan sikap tak kenal gentar
Singa-singa Tuhan tak kenal cara hidup serigala kejam.*⁴⁴

Kualitas keempat adalah kreativitas. Iqbal menilai kreativitas sebagai puncak kemampuan manusia, sekaligus ciri utama manusia yang beriman. Tanpa kreativitas, manusia akan terjebak dalam makna berulang tanpa kehilangan keaslian dirinya. Kreativitas yang dipahami Iqbal sebagai sifat Ilahi yang tercermin dalam tindakan manusia. Oleh karena itu, manusia yang ingin mendekat kepada Tuhan perlu mengembangkan daya cipta dan orisinalitas dalam kehidupannya.

Menurut Iqbal, perbedaan paling mendasar antara orang yang beriman dan yang tidak, bukan terletak pada formulasi teologisnya, tetapi pada sejauh mana kemampuan kreatif yang dimilikinya. Dengan demikian, konsep ego dalam pemikiran Iqbal adalah ajakan bagi manusia untuk berkarya secara kreatif dan aktif berpartisipasi dalam proses perkembangan kehidupan.

Kesimpulannya, empat nilai utama 'isyq, faqr, keberanian, dan kreativitas adalah fondasi yang membentuk dan menguatkan khudi . Relasi antara nilai-nilai tersebut menunjukkan bahwa Iqbal memandang manusia sebagai makhluk yang dipanggil untuk tumbuh, berkarya, dan berjuang melampaui batas dirinya dalam rangka menyempurnakan kehidupan ciptaan Tuhan.

3. Alam Semesta sebagai Realitas Dinamis dan Belum Selesai

Dalam pandangan Muhammad Iqbal, alam semesta bukanlah ciptaan yang selesai pada satu titik waktu, melainkan sebuah proses yang terus berlangsung. Alam merupakan realitas yang senantiasa berkembang dalam irama penciptaan Ilahi yang tidak pernah berhenti yang akan terus senantiasa terus berkembang.⁴⁵ Iqbal menolak pandangan filsafat klasik yang melihat alam sebagai entitas statis dan final, sebagaimana dalam metafisika Aristotelian yang memandang

⁴⁴ Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, (Jakarta:Penoman Ilmu Jaya, 2002) 73.

⁴⁵ Rima Ronika, "Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang *Khodimul Ilmi Khodimul Ummah*," *Tembayat: Journal of Islam, Tradition and Civilization* Vol. 1, no. 1 (2023): 8.

dunia sebagai struktur tertutup yang bergerak dalam keteraturan tetap.⁴⁶ Bagi Iqbal, alam adalah realitas hidup (*living reality*), yang berdenyut dan berkembang dalam gerak kreatif yang tanpa akhir.⁴⁷

Pandangan ini berakar pada konsep Tuhan sebagai Ego Mutlak yang kreatif dan dinamis. Tuhan, dalam pandangan Iqbal, bukan pencipta yang berhenti setelah menciptakan dunia, melainkan sumber kehidupan yang terus mengalirkan daya cipta kepada seluruh wujud. Alam adalah refleksi dari aktivitas kreatif Tuhan, atau dalam istilah Iqbal, manifestasi dari “kehendak kreatif Ilahi”.⁴⁸ Karena itu, alam bukanlah ciptaan statis, melainkan penciptaan yang sedang berlangsung (*creative becoming*).⁴⁹ Di sinilah letak keagungan kosmos menurut Iqbal, ia tidak hanya memperlihatkan kebesaran Tuhan, tetapi juga menunjukkan bahwa kehidupan itu sendiri adalah gerak menuju kesempurnaan.

Bagi Iqbal, alam semesta merupakan arena tempat energi Ilahi bekerja secara terus-menerus. Setiap fenomena yang tampak di alam dari gerak partikel hingga rotasi planet adalah perwujudan dari dinamika eksistensi yang tidak pernah berhenti. Alam tidak hanya diatur oleh hukum-hukum fisik, tetapi juga menyimpan dimensi spiritual yang menghubungkannya dengan sumber Ilahi.⁵⁰ Dengan demikian, memahami alam tidak cukup melalui pendekatan rasional ilmiah, tetapi juga melalui kesadaran spiritual yang mampu menangkap makna gerak dan perubahan itu sebagai tanda-tanda Tuhan (*āyāt Allāh*).⁵¹

⁴⁶ Arief Hermanto, *Filsafat Fisika* (Yogyakarta:UGM Press, 2025), 39.

⁴⁷ Rima Ronika, “Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang Khodimul Ilmi Khodimul Ummah,” *Tembayat: Journal of Islam, Tradition and Civilization* Vol. 1, no. 1 (2023): 9.

⁴⁸ Suhermanto Ja’far, “Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 5, no. 1 (2015): 93–94.

⁴⁹ Rima Ronika, “Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang Khodimul Ilmi Khodimul Ummah,” *Tembayat: Journal Of Islam, Tradition And Civilization* Vol. 1, No. 1 (2023): 9. lihat juga dalam buku *Metafisika Persia: Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, Terj. Joebar Ayoeb, Bandung:Mizan, hal. 20

⁵⁰ Jon Helmi, “Tinjauan Terhadap Konsep Pendidikan Menurut Muhammad Iqbal,” *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan* Vol. 9, no. 1 (2017): 81.

⁵¹ “Ayat-Ayat Tuhan,” diakses 2 Desember 2025, <https://fsh.unisad.ac.id/informasi/opini/detail/11>. Ayat Kauniyyah berarti tanda-tanda keesaan Allah swt berupa ciptaan, alam semesta dan makhluk. Menghayati setiap ciptaan Allah swt kemudian mengembalikan kepada kebesaran-Nya adalah perintah Allah swt.

Dalam kerangka ini, Iqbal menegaskan bahwa alam adalah sahabat, bukan lawan manusia. Ia bukan sekadar tempat tinggal atau sumber daya, melainkan ruang spiritual yang memanggil manusia untuk berpartisipasi dalam proses penciptaan. Alam tidak dimaksudkan untuk dieksploitasi, tetapi untuk dikembangkan dengan kesadaran moral. Ketika manusia menyadari posisinya sebagai bagian dari proses kreatif Ilahi, maka hubungan dengan alam akan berubah dari hubungan dominatif menuju hubungan partisipatif yang berlandaskan tanggung jawab.

Selain itu, dinamika alam juga menjadi simbol dari kehidupan itu sendiri. Segala sesuatu yang hidup selalu bergerak, bertransformasi, dan menyesuaikan diri terhadap perubahan.⁵² Dalam konteks ini, Iqbal melihat bahwa hukum alam adalah cerminan dari prinsip spiritual, kehidupan sejati adalah perjuangan yang berkesinambungan. Tidak ada yang abadi kecuali perubahan itu sendiri, dan perubahan adalah tanda bahwa kehidupan masih berputar. Oleh karena itu, stagnasi atau keengganan untuk berubah merupakan bentuk kematian spiritual.

Manusia menurut Iqbal adalah bagian dari alam, namun juga memiliki kesadaran diri yang membedakannya dari makhluk lain. Kesadaran inilah yang menjadikannya mitra Tuhan dalam mencipta. Melalui akal, kemauan, dan imajinasinya, manusia berpartisipasi dalam proyek Ilahi untuk menyempurnakan kehidupan.⁵³ Alam menjadi panggung bagi manusia untuk menguji, memperkuat, dan menumbuhkan khudi (ego) dalam menghadapi tantangan-tantangan eksistensial. Dengan demikian, hubungan manusia dengan alam bersifat dialogis, manusia mengubah alam, tetapi dalam proses itu alam juga membentuk dirinya.⁵⁴

Bagi Iqbal, realitas kosmos tidak bersifat tertutup, melainkan terbuka dan penuh kemungkinan. Setiap makhluk di alam memiliki

Dengan menghayati ciptaan Allah swt akan membuat keimanan makhluk bertambah dan semakin membesarkan Allah swt. Ayat-ayat kauniyyah seperti langit dan bumi, siang dan malam, alam semesta, planet-planet, air, bumi, angin, api dan lain sebagainya. Seperti yang ada dalam QS. Ibrahim: 32

⁵² Akbar Tanjung, "Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal" (UIN Alauddin Makassar, 2025), 136-138.

⁵³ Suhermanto Ja'far, "Struktur Kepribadian Manusia Perspektif Psikologi Filsafat," *Psychopathic: Jurnal Ilmiah Psikologi*, 2005, 86.

⁵⁴ Akbar Tanjung, "Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal" (UIN Alauddin Makassar, 2025), 139.

potensi untuk mengembangkan tingkat eksistensi yang lebih tinggi. Proses ini merupakan cerminan dari kehendak kreatif Tuhan yang menginginkan kesempurnaan terus-menerus. Dalam pandangan ini, tidak ada perbedaan tajam antara Tuhan, manusia, dan alam; ketiganya saling berhubungan dalam struktur keberadaan yang dinamis. Alam, dengan segala kerumitannya, menjadi wujud nyata dari spiritualitas yang bergerak menuju bentuk-bentuk kehidupan yang lebih sempurna.⁵⁵

Iqbal menekankan bahwa memahami alam berarti memahami irama penciptaan Ilahi. Ilmu pengetahuan, dalam perspektifnya, tidak boleh berhenti pada aspek empiris, tetapi harus disertai kesadaran metafisik. Pengetahuan yang sejati adalah pengetahuan yang membimbing manusia untuk menemukan nilai moral dan spiritual di balik hukum-hukum alam. Oleh karena itu, sains dan agama bukanlah dua hal yang bertentangan, melainkan dua jalan yang saling melengkapi dalam membaca tanda-tanda Tuhan di alam.⁵⁶

Dengan demikian, alam dalam pandangan Iqbal bukanlah sesuatu yang terpisah dari dimensi spiritual manusia, melainkan bagian integral dari kehidupan spiritualnya. Hubungan dengan manusia harus dilandasi oleh rasa tanggung jawab, karena keduanya terikat dalam satu jaringan kehidupan yang sama. Iqbal menilai bahwa krisis spiritual manusia modern dihilangkan pada keterpisahan antara manusia dan alam. Ketika manusia memperlakukan alam sebagai objek mati yang bebas dieksploitasi, ia sejatinya kehilangan kesadaran terhadap asal dan tujuan sendiri.⁵⁷

Lebih jauh, alam menjadi media bagi manusia untuk mendekat kepada Tuhan. Dalam setiap fenomena alam, manusia dapat menemukan keindahan, kebesaran, dan kehendak Ilahi yang bekerja di baliknya. Melalui refleksi atas keindahan dan keteraturan alam, manusia belajar tentang keharmonisan dan kebijaksanaan. Dengan kata lain, pengalaman terhadap alam adalah pengalaman religius, di

⁵⁵ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, Terj. Hawasi dan Musa Kazhim (Bandung: Mizan, 2021), 12–15.

⁵⁶ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, Terj. Hawasi dan Musa Kazhim (Bandung: Mizan, 2021), 15.

⁵⁷ Iham Dwi Rafiqi, *Pengembangan Hukum Profetik Dalam Putusan Hakim Perkara Lingkungan Hidup Ikhtiar Membumikan Wacana Hukum Langitan* (Malang: UMM Press, 2024), 28.

mana manusia menyadari posisinya sebagai bagian dari realitas Ilahi yang lebih besar.

Namun kesadaran ini tidak bersifat pasif. Iqbal menolak sikap fatalistik terhadap alam. Ia menegaskan bahwa manusia harus aktif dalam mengolah, membangun, dan memperindah alam. Tindakan kreatif manusia merupakan bentuk partisipasi dalam kehendak Ilahi. Dengan bekerja dan mencipta, manusia tidak hanya mengubah dunia, tetapi juga memperkuat khudinya. Oleh karena itu, tanggung jawab terhadap alam bukan sekedar tugas moral, melainkan sarana spiritual untuk mengembangkan diri menuju kesempurnaan.⁵⁸

Pada akhirnya, konsep alam sebagai realitas dinamis membawa esensi yang mendalam. Karena alam merupakan bagian dari proses penciptaan Ilahi yang berkelanjutan, manusia mempunyai kewajiban untuk menjaga keseimbangannya. Perusakan alam berarti mengganggu harmoni kosmik dan menentang arus kehendak Tuhan. Dalam kerangka ini, tanggung jawab ekologis manusia menjadi perwujudan nyata dari keimanan dan spiritualitasnya. Menjaga alam bukan hanya kewajiban sosial, tetapi juga bentuk ibadah karena dengan memelihara ciptaan, manusia juga dalam karya kreatif Tuhan.

Dengan demikian, bagi Muhammad Iqbal, alam adalah realitas yang hidup, dinamis, dan terus menjadi. Ia bukan hanya latar belakang kehidupan manusia, tetapi bagian dari perjalanan spiritual manusia menuju Tuhan. Melalui interaksinya dengan alam, manusia belajar tentang kebijaksanaan Ilahi, memperkuat khudinya, dan menunaikan peran kekhalifahan yang sejati. Dalam kesadaran ini, tanggung jawab terhadap alam bukan sekedar etika lingkungan, tetapi panggilan eksistensial manusia untuk ikut serta dalam proses penciptaan yang tak pernah selesai.

⁵⁸ Rosidin dan Muhammad Gufron, *Pendidikan Agama Islam* (Malang:Edulitera, 2020), 34.

BAB IV

TANGGUNG JAWAB EKOLOGIS SEBAGAI AKTUALISASI KHUDI DALAM PEMIKIRAN MUHAMMAD IQBAL

Bab ini membahas tanggung jawab manusia terhadap alam dengan belandaskan pada kerangka filsafat Khudi Muhammad Iqbal. Pembahasan ini ditujukan guna menjawab rumusan masalah penelitian, yaitu bagaimana memahami secara proporsional tanggung jawab manusia terhadap alam dalam membangun kesadaran ekologis. Oleh karena itu, analisis dalam bab ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga reflektif dan kritis, dengan menempatkan pemikiran Iqbal dalam konteks ekologis kontemporer.

Pendekatan filsafat khudi dipilih karena menawarkan cara pandang yang menempatkan manusia sebagai subjek yang sadar, bebas, dan bertanggung jawab dalam kehidupan. Dalam kerangka ini, relasi manusia dengan alam tidak dipahami hanya secara mekanistik atau eksploitatif, melainkan sebagai relasi eksistensial dengan dimensi etis dan spiritual. Pemahaman ini menjadi penting untuk menelaah ulang krisis ekologis sebagai persoalan manusia, bukan sekadar persoalan teknis lingkungan.

Oleh karena itu, dalam bab ini disusun secara sistematis. pertama akan menguraikan konsep tanggung jawab manusia terhadap alam sebagai landasan etis. kedua membahas hakikat manusia dan alam dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal sebagai dasar ontologis. Selanjutnya, ketiga menyajikan analisis mengenai tanggung jawab manusia terhadap alam berdasarkan filsafat khudi, dengan penekanan esensi etis dan praksisnya dalam membangun kesadaran ekologis.

A. Khudi dan Relasi Etis Manusia–Alam

Muhammad Iqbal melihat manusia sebagai pusat dinamika kehidupan, tetapi tidak dalam pengertian antroposentris yang sempit dan eksploitatif. Pusat yang dimaksudkan Iqbal ialah manusia sebagai subjek kesadaran yang diberikan potensi untuk senantiasa berkembang, berkehendak, dan bertindak secara moral. Oleh karena itu, manusia tidak diposisikan sebagai penguasa absolut atas alam,

melainkan sebagai agen yang bertanggung jawab dalam tatanan kosmis.¹

Pandangan tersebut menegaskan bahwa kedudukan manusia dalam alam semesta tidak dapat dilepaskan dari dimensi etis. Manusia memang memiliki posisi sentral karena kesadaran dan kebebasannya, tetapi sentralitas ini justru melahirkan tanggung jawab, bukan legitimasi dominasi. Dengan demikian, relasi manusia dengan alam harus dipahami sebagai relasi bermakna yang sarat dengan tuntutan moral.

Pandangan tersebut menegaskan bahwa kedudukan manusia dalam alam semesta tidak dapat dilepaskan dari dimensi etis. Manusia memang memiliki posisi sentral karena kesadaran dan kebebasannya, tetapi sentralitas ini justru melahirkan tanggung jawab, bukan legitimasi dominasi. Dengan demikian, relasi manusia dengan alam harus dipahami sebagai relasi bermakna yang sarat dengan tuntutan moral. Relasi bermakna ini menunjukkan bahwa alam tidak berada dalam posisi pasif, melainkan hadir sebagai realitas yang turut membentuk kesadaran, pengalaman, dan arah tindakan manusia. Cara manusia memperlakukan alam menjadi cermin dari orientasi etis yang ia pilih dalam menjalani kebebasannya.²

Bertolak dari pemahaman ini, hakikat manusia sebagai subjek bebas dan kreatif serta alam sebagai realitas yang dinamis dan bermakna dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal menunjukkan bahwa hubungan manusia dan alam bersifat etis dan eksistensial. Relasi inilah yang menjadi dasar ontologis bagi tanggung jawab manusia terhadap alam. Manusia tidak hanya hidup berdampingan dengan alam, tetapi mengada dan berkembang melalui relasinya dengan alam. Oleh karena itu, relasi manusia dan alam tidak dapat direduksi menjadi relasi fungsional atau instrumental semata, melainkan relasi eksistensial yang menentukan kualitas keberadaan manusia itu sendiri.³

¹ Lihat di buku Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Terj. Bahum Rangkuti. (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 25.

² Rima Ronika, "Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang Khodimul Ilmi Khodimul Ummah," *TembayaT: Journal Of Islam, Tradition And Civilization* Vol. 1, No. 1 (2023): 9

³ Akbar Tanjung, "Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal" (UIN Alauddin Makassar, 2025), 139.

Konsep inti dalam pemikiran Iqbal tentang manusia adalah khudi, yang secara sederhana dapat dimaknai sebagai diri atau ego. Namun, khudi bukanlah ego individual yang bersifat egoistis dan tertutup pada kepentingan diri sendiri. Khudi merupakan inti eksistensi manusia yang hidup, dinamis, dan kreatif, yang terus berkembang melalui pengalaman, perjuangan, dan keterlibatan aktif dalam kehidupan.

Perkembangan khudi tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan selalu berlangsung dalam interaksi manusia dengan dunia konkret, termasuk dengan alam sebagai lingkungan hidupnya. Dengan demikian, alam menjadi medan aktualisasi khudi yang tidak terpisahkan dari proses pembentukan kepribadian manusia.⁴

Khudi dalam pengertian ini menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki kesadaran diri (*self-awareness*). Kesadaran diri memungkinkan manusia mengenali dirinya sebagai subjek yang memiliki kebebasan sekaligus tanggung jawab. Dengan kesadaran tersebut, manusia tidak lagi bertindak secara instingtif semata, melainkan secara reflektif dan bermoral, termasuk dalam relasinya dengan alam. Refleksivitas ini membuat manusia mampu menilai kembali dampak tindakannya serta menyadari bahwa setiap pilihan terhadap alam selalu membawa konsekuensi etis.⁵

Bagi Iqbal, kebebasan manusia bukanlah kebebasan mutlak tanpa batas. Kebebasan selalu mengandung tuntutan etis untuk mempertanggungjawabkan setiap tindakan yang dilakukan. Kebebasan yang tidak diiringi tanggung jawab akan kehilangan makna moralnya dan berpotensi berubah menjadi kekuatan destruktif. Oleh karena itu, kebebasan manusia harus selalu diarahkan pada pemeliharaan dan penguatan kehidupan.⁶ Dalam konteks ini, kebebasan manusia memperoleh maknanya justru ketika digunakan untuk menjaga keseimbangan relasi dengan alam sebagai syarat keberlanjutan kehidupan itu sendiri.

⁴ Sri Widia Utami, "Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z," *Jurnal Of Ethics and Sprituality* Vol.8, no. 2 (2024): 142.

⁵ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Terj. Bahum Rangkuti (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 25

⁶ Alim Roswanto, *Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religius Muhammad Iqbal* (Yogyakarta: Idea Press, 2008), 118.

Pada titik inilah tampak bahwa kebebasan dalam filsafat khudi memiliki orientasi ekologis yang inheren. Kebebasan manusia tidak berdiri di luar jaringan kehidupan, melainkan beroperasi di dalam tatanan kosmis yang saling bergantung. Setiap tindakan bebas manusia selalu berinteraksi dengan realitas alam dan meninggalkan jejak ekologis tertentu. Oleh karena itu, kebebasan yang otentik bukanlah kebebasan yang meniadakan batas, melainkan kebebasan yang mampu mengenali batas-batas etis dan ekologis dari tindakannya sendiri.

Kesadaran akan batas inilah yang membedakan kebebasan kreatif dari kebebasan destruktif. Dalam perspektif khudi, kebebasan kreatif adalah kebebasan yang memperkuat kehidupan dan memperkaya relasi manusia dengan alam, sedangkan kebebasan destruktif adalah kebebasan yang terlepas dari orientasi moral dan cenderung mereduksi alam menjadi objek dominasi. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis tidak muncul sebagai pembatas eksternal terhadap kebebasan, melainkan sebagai ekspresi kedewasaan khudi itu sendiri.

Dalam kerangka ini, relasi manusia dan alam menjadi medan konkret tempat kebebasan manusia diuji secara etis. Alam menghadirkan resistensi dan keterbatasan yang menuntut manusia untuk merefleksikan tindakannya. Melalui interaksi ini, manusia belajar bahwa kebebasan sejati tidak terletak pada kemampuan menguasai alam tanpa batas, melainkan pada kemampuan mengelola diri dan kekuasaannya secara bertanggung jawab.

Dalam kerangka filsafat khudi, manusia dipanggil untuk menjadi *co-creator* dalam kehidupan. Istilah *co-creator* menunjukkan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam membentuk dunia dan sejarah. Manusia bukanlah penerima pasif dari realitas yang telah ditentukan, melainkan subjek aktif yang terlibat dalam proses kreatif kehidupan. Kehidupan, menurut Iqbal, adalah proses dinamis yang menuntut partisipasi sadar dan bertanggung jawab dari manusia.⁷ Namun, peran kreatif ini tidak berarti kebebasan tanpa batas, melainkan kreativitas yang harus diarahkan pada penguatan kehidupan, bukan perusakannya.

⁷ Akbar Tanjung, "Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal" Thesis (Makassar:Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2025), 125–126.

Peran manusia sebagai *co-creator* mengandaikan adanya relasi yang konstruktif antara manusia dan alam. Alam tidak dipahami sebagai realitas yang sepenuhnya berada di luar manusia, melainkan sebagai bagian dari kesatuan kehidupan yang menjadi medan aktualisasi potensi khudi manusia. Dengan kata lain, perkembangan kepribadian dan kedewasaan moral manusia tidak dapat dilepaskan dari cara ia berinteraksi dengan lingkungan alamnya. Interaksi ini menentukan apakah khudi berkembang ke arah kedewasaan moral atau justru terdistorsi oleh hasrat dominasi.

Relasi etis antara manusia dan alam dalam filsafat khudi juga memiliki dimensi formatif dan pedagogis. Alam berfungsi sebagai ruang konkret tempat manusia belajar mengenali batas-batas kebebasannya, ketergantungannya, serta tanggung jawabnya dalam jaringan kehidupan. Setiap tindakan manusia terhadap alam menjadi pengalaman etis yang membentuk kualitas kepribadiannya. Dalam konteks ini, eksploitasi alam mencerminkan kegagalan manusia memahami relasi eksistensialnya dengan alam.

Relasi antara manusia dan alam dalam filsafat khudi bersifat dialogis. Manusia tidak dipanggil untuk memerintah alam secara sewenang-wenang, tetapi untuk berinteraksi dengannya secara penuh makna. Alam menjadi "*lawan dialog*" eksistensial yang menantang manusia untuk mengembangkan kemampuan intelektual, moral, dan spiritualnya.⁸ Dialog eksistensial ini menuntut sikap penghormatan terhadap alam sebagai bagian dari tatanan kosmis yang bermakna.

Dalam hal ini, Iqbal menolak pandangan fatalistik yang memandang alam dan kehidupan sebagai sesuatu yang sepenuhnya ditentukan dan tidak memberikan ruang bagi peran manusia. Fatalisme, menurut Iqbal, memicu khudi manusia dan mendistorsi tanggung jawabnya. Manusia yang menyerah pada fatalisme cenderung pasif dan tidak peduli terhadap kerusakan yang terjadi di sekitarnya.⁹ Sikap pasif ini mempercepat kerusakan alam karena meniadakan kesadaran manusia akan peran etisnya dalam menjaga keseimbangan kehidupan.

⁸ Akbar Tanjung, "Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal" Thesis (Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2025), 121–122.

⁹ Casrameko, *Pengantar Ilmu Kalam* (Pekalongan:Penerbit NEM, 2019), 209.

Sebaliknya, Iqbal menegaskan bahwa sejarah dan peradaban manusia dibentuk oleh tindakan-tindakan kreatif manusia. Pandangan ini memiliki implikasi ekologis yang penting. Kerusakan lingkungan bukanlah kehendak takdir yang tidak terelakkan, melainkan hasil dari pilihan, kebijakan, dan tindakan manusia yang tidak bertanggung jawab. Dengan demikian, manusia memiliki peran menentukan dalam menjaga atau merusak keseimbangan alam.¹⁰ Kesadaran akan peran ini menjadi fondasi bagi tanggung jawab ekologis manusia dalam kerangka filsafat khudi.

Dalam perspektif khudi, kualitas kepribadian manusia tercermin dari kualitas tindakannya terhadap alam. Semakin matang khudi seseorang, semakin tinggi pula kesadarannya akan pentingnya menjaga keseimbangan dan kelestarian alam. Kedewasaan spiritual menuntun manusia untuk melihat alam bukan sekadar sebagai sumber daya ekonomi, melainkan sebagai bagian dari keseluruhan kosmos yang memiliki nilai dan makna intrinsik.¹¹ Dengan cara pandang ini, relasi manusia dan alam memperoleh dimensi etis yang mendalam sebagai bagian dari pembentukan kepribadian manusia itu sendiri.

Penguasaan manusia terhadap alam, dalam pandangan Iqbal, harus selalu disertai dengan pengendalian diri dan orientasi etis. Kekuasaan tanpa etika akan melahirkan kehancuran, sedangkan kekuasaan yang dikendalikan oleh kesadaran moral akan menghasilkan peradaban yang lestari. Oleh karena itu, kebebasan dan kekuatan manusia harus diarahkan untuk memelihara kehidupan, bukan merusaknya.

Hakikat alam dalam filsafat khudi dapat dipahami sebagai arena moral tempat manusia menguji dan membentuk dirinya. Cara manusia memperlakukan alam mencerminkan kualitas khudi yang dimilikinya. Alam berfungsi sebagai cermin etis yang menunjukkan sejauh mana manusia mampu menjalankan kebebasannya secara bertanggung jawab.

Untuk memperjelas hubungan antara manusia, alam, dan khudi dalam pemikiran Muhammad Iqbal, beberapa prinsip dasar dapat dirumuskan. Pertama, prinsip kepribadian dinamis, yang menegaskan

¹⁰ Casrameko, *Pengantar Ilmu Kalam* (Pekalongan:Penerbit NEM, 2019), 209.

¹¹Muhammad Ali Fakhri, *Muhammad Iqbal Biografi dan Intisari Filsafatnya* (Yogyakarta:DIVA Press, 2025), 93–94.

bahwa manusia adalah makhluk yang terus berkembang melalui tindakan dan perjuangan. Kedua, prinsip kebebasan bermoral, yaitu kebebasan yang selalu mengandung tanggung jawab etis. Ketiga, prinsip dialog manusia dan alam, yang menempatkan alam sebagai mitra eksistensial, bukan sekadar objek eksploitasi.

Untuk memperjelas hubungan antara manusia, alam, dan khudi dalam pemikiran Muhammad Iqbal, dapat dirumuskan beberapa prinsip dasar sebagai berikut:

1. Prinsip kepribadian dinamis, bahwa manusia adalah makhluk yang terus berkembang melalui tindakan dan perjuangan.
2. Prinsip kebebasan bermoral, yaitu kebebasan yang selalu mengandung tanggung jawab etis.
3. Prinsip dialog manusia dan alam, yang menempatkan alam sebagai mitra eksistensial, bukan sekadar objek eksploitasi.
4. Prinsip penolakan fatalisme, yang menegaskan peran aktif manusia dalam membentuk sejarah dan kondisi lingkungan.
5. Prinsip keseimbangan kosmis, yaitu kewajiban manusia menjaga keselarasan antara dirinya, alam, dan kenyataan transenden.

Dengan demikian, hakikat manusia sebagai subjek bebas dan kreatif serta alam sebagai realitas dinamis dan bermakna dalam filsafat Khudi Muhammad Iqbal menunjukkan bahwa hubungan manusia dan alam bersifat etis dan eksistensial. Relasi inilah yang menjadi dasar ontologis bagi tanggung jawab manusia terhadap alam, yang selanjutnya dijelaskan secara lebih mendalam pada subbab berikutnya.

B. Etika Lingkungan Transformatif dalam Filsafat Khudi

Bagian ini merupakan analisis penulis terhadap pemikiran Muhammad Iqbal dalam rangka menjawab rumusan masalah penelitian, yaitu bagaimana memahami secara proporsional tanggung jawab manusia terhadap alam dalam membangun kesadaran ekologis. Berbeda dengan pembahasan pada subbab sebelumnya yang lebih menekankan aspek konseptual dan ontologis, pembahasan pada bagian ini menempatkan filsafat khudi sebagai kerangka reflektif-kritis untuk membaca dan menilai relasi manusia dengan alam dalam konteks krisis ekologis kontemporer.

Berdasarkan kerangka filsafat khudi Muhammad Iqbal, tanggung jawab manusia terhadap alam dapat dipahami sebagai konsekuensi logis dari kebebasan dan kesadaran diri manusia. Manusia tidak dipandang sebagai makhluk yang sekadar hidup di dalam alam, melainkan sebagai subjek sadar yang memiliki kehendak, kebebasan, dan kemampuan bertindak secara reflektif. Kesadaran inilah yang menjadikan manusia bertanggung jawab secara moral atas setiap dampak yang ditimbulkan oleh tindakannya terhadap lingkungan alam, sehingga relasi manusia dengan alam tidak dapat dipahami secara netral, melainkan selalu mengandung konsekuensi etis yang harus dipertanggungjawabkan secara sadar.

Dalam konteks ini, tanggung jawab ekologis bukanlah kewajiban eksternal yang dipaksakan oleh norma sosial atau regulasi lingkungan semata, melainkan bagian yang melekat dari struktur eksistensi manusia itu sendiri. Kebebasan yang dimiliki manusia dalam filsafat khudi selalu mengandung tuntutan etis untuk mempertanggungjawabkan penggunaan kebebasan tersebut. Tanpa tanggung jawab, kebebasan kehilangan makna etis dan berpotensi berubah menjadi kekuatan destruktif yang merusak kehidupan, termasuk kehidupan ekologis yang menjadi syarat dasar bagi keberlangsungan eksistensi manusia itu sendiri.¹²

Penguasaan manusia terhadap alam, dalam perspektif Iqbal, harus selalu disertai dengan pengendalian diri dan orientasi etis. Kekuasaan tanpa etika akan melahirkan kehancuran, sedangkan kekuasaan yang diarahkan oleh kesadaran moral akan menghasilkan peradaban yang berkelanjutan. Oleh karena itu, kebebasan manusia tidak dapat dimaknai sebagai legitimasi untuk mengeksploitasi alam secara tidak terbatas, melainkan sebagai amanah yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab.

Manusia yang memiliki khudi yang kuat cenderung mampu mengelola kekuasaan dan kebebasannya secara bijaksana.¹³ Ia tidak

¹² Aldian Safputra Pratama dan Muhammad Sarjan, "Perspektif Filsafat Terhadap Etika Manusia dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam dan Lingkungan untuk Kehidupan Berkelanjutan," *Lambda: Jurnal Pendidikan MIPA dan Aplikasinya Lembaga "Bale Literasi"* Vol. 4, no. 3 (2024): 153.

¹³ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Terj. Bahrum Rangkuti (Bulan Bintang, 1976), 25.

akan memanfaatkan alam secara eksploitatif karena menyadari bahwa tindakan tersebut pada akhirnya akan merusak kondisi yang menopang eksistensinya sendiri. Dalam pandangan ini, menjaga alam berarti menjaga keberlanjutan kehidupan manusia, baik pada tingkat individual maupun kolektif, karena alam merupakan kondisi ontologis yang memungkinkan manusia terus mengembangkan dan mengaktualisasikan khudinya.

Sebaliknya, kerusakan lingkungan mencerminkan lemahnya khudi manusia.¹⁴ Ketika manusia kehilangan kesadaran diri dan orientasi moralnya, kebebasan dan kekuasaan yang dimilikinya mudah disalahgunakan. Alam kemudian diperlakukan semata-mata sebagai objek material tanpa nilai intrinsik, sehingga relasi manusia dan alam berubah menjadi relasi dominasi sepihak yang destruktif, yang pada akhirnya berbalik merusak tatanan kehidupan manusia sendiri.

Dalam kondisi demikian, alam kehilangan maknanya sebagai ruang pembentukan moral manusia. Alam tidak lagi dipahami sebagai realitas yang ikut membentuk kesadaran dan tanggung jawab manusia, melainkan direduksi menjadi objek teknis yang dapat dimanipulasi tanpa batas. Reduksi makna ini menjadi salah satu akar dari krisis ekologis, karena manusia gagal melihat keterkaitan antara keberlanjutan alam dan keberlanjutan eksistensinya sendiri. Dalam kerangka khudi, kegagalan ini menandai terputusnya relasi eksistensial antara manusia dan alam.

Kerusakan lingkungan yang terjadi secara sistemik juga memperlihatkan adanya pemisahan antara tindakan manusia dan refleksi moralnya. Dalam banyak kasus, manusia bertindak terhadap alam berdasarkan pertimbangan utilitarian semata, tanpa mempertimbangkan dampak jangka panjang terhadap keseimbangan kehidupan. Pola tindakan semacam ini menunjukkan bahwa kebebasan manusia dijalankan secara instrumental, bukan reflektif. Dalam perspektif filsafat khudi Muhammad Iqbal, kebebasan yang tidak disertai refleksi etis justru melemahkan kepribadian manusia dan menjauhkan manusia dari tujuan eksistensialnya.

¹⁴ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi* Terj. bahrum Rangkuti (Bulan Bintang, 1976), 26.

Dalam kerangka pemikiran Muhammad Iqbal, krisis ekologi pada dasarnya merupakan krisis etis dan spiritual. Kerusakan alam merupakan gejala dari terputusnya kesadaran transenden manusia, yakni kesadaran akan hubungannya dengan Tuhan, kosmos, dan sesama makhluk hidup. Tanpa landasan spiritual yang kuat, ilmu pengetahuan dan teknologi cenderung digunakan secara serampangan dan berorientasi pada kepentingan jangka pendek.

Iqbal secara tegas mendorong manusia untuk membangun peradaban yang berpihak pada kehidupan. Peradaban yang ideal bukanlah peradaban yang semata-mata mengejar kemajuan material dan akumulasi kekuasaan, melainkan peradaban yang mampu menjaga keseimbangan antara kekuatan teknologis dan kedalaman etis. Dalam konteks ini, alam harus dipahami sebagai bagian integral dari proyek peradaban manusia, bukan sebagai korban dari ambisi kemajuan.

Penguasaan manusia terhadap alam, menurut Iqbal, tidak dapat dimaknai sebagai legitimasi untuk menghancurkan atau mengeksploitasi alam tanpa batas. Penguasaan sejati justru terletak pada kemampuan manusia untuk mengelola, merawat, dan memanfaatkan alam secara bertanggung jawab. Kekuasaan yang tidak diimbangi dengan etika hanya akan melahirkan kehancuran ekologis sekaligus krisis kemanusiaan.

Ilmu pengetahuan dan teknologi, dalam perspektif filsafat khudi, memiliki peran yang bersifat ambivalen. Di satu sisi, keduanya merupakan instrumen penting bagi perkembangan dan kesejahteraan umat manusia. Namun di sisi lain, tanpa bimbingan moral dan spiritual, ilmu pengetahuan dan teknologi dapat berubah menjadi alat dominasi yang mempercepat kerusakan lingkungan. Oleh karena itu, Iqbal menekankan pentingnya orientasi etis dalam pengembangan dan penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi.¹⁵

Dalam konteks ini, kerusakan alam dapat dipahami sebagai bentuk krisis khudi, yakni kegagalan manusia dalam mengelola kebebasan dan kekuasaannya secara bertanggung jawab. Kerusakan lingkungan tidak hanya menunjukkan adanya kesalahan teknis atau ekonomi, tetapi mencerminkan krisis kesadaran moral dan spiritual manusia, yaitu

¹⁵ Mikhael Dua, *Kebebasan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, Series Filsafat Atmajaya (Yogyakarta: Kanisius, 2011), 62–64.

kegagalan manusia memahami dirinya sebagai subjek bebas yang terikat pada tanggung jawab etis dalam tatanan kosmis. Oleh sebab itu, tanggung jawab manusia terhadap alam dalam filsafat khudi bersifat aktif dan transformatif.

Tanggung jawab ekologis yang bersifat transformatif menuntut manusia tidak hanya menghindari tindakan perusakan, tetapi juga terlibat secara aktif dalam upaya pemeliharaan dan pemulihan keseimbangan ekologis. Manusia dipanggil untuk memperbaiki kerusakan yang telah terjadi sebagai bagian dari tanggung jawab moralnya terhadap kehidupan. Dalam perspektif ini, etika lingkungan tidak bersifat pasif dan defensif, melainkan proaktif dan berorientasi pada pembaruan.

Pendekatan ini menunjukkan bahwa filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan etika lingkungan yang bersifat integratif. Etika ini tidak memisahkan persoalan ekologi dari persoalan kemanusiaan, melainkan melihat keduanya sebagai satu kesatuan eksistensial. Krisis ekologi tidak dapat diatasi tanpa pembaruan kesadaran manusia terhadap dirinya sendiri sebagai subjek bebas dan bermoral.

Untuk memperjelas karakter tanggung jawab ekologis dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal, beberapa prinsip dasar dapat dirumuskan. Pertama, prinsip kebebasan yang bertanggung jawab, yakni kebebasan manusia selalu menuntut pertanggungjawaban moral. Kedua, prinsip penguatan khudi, bahwa kepedulian terhadap alam merupakan indikator kedewasaan kepribadian manusia. Prinsip kebebasan yang bertanggung jawab, bahwa kebebasan manusia selalu menuntut pertanggungjawaban moral.

Ketiga, prinsip etika pengelolaan, yang menegaskan bahwa penguasaan terhadap alam harus diarahkan pada pemeliharaan dan keberlanjutan kehidupan. Keempat, prinsip transformatif, yakni kewajiban manusia untuk memperbaiki kerusakan ekologis, bukan sekadar menghindarinya. Kelima, prinsip keseimbangan kosmis, yang menegaskan bahwa manusia, alam, dan realitas transenden berada dalam satu tatanan yang saling terkait.¹⁶

¹⁶ Muhammad Iqbal, *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*, Terj. Bahrum Rangkuti (Bulan Bintang, 1976), 59–62.

Lebih jauh, analisis ini menunjukkan bahwa filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan jalan tengah antara antroposentrisme ekstrem yang mengeksploitasi alam dan ekosentrisme ekstrem yang menafikan peran manusia. Iqbal menempatkan manusia sebagai khalifah kreatif yang bebas sekaligus bertanggung jawab dalam tatanan kosmis. Dengan posisi ini, manusia tetap memiliki peran aktif dalam pengelolaan alam, namun peran tersebut selalu dibatasi dan diarahkan oleh tanggung jawab moral.

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa filsafat khudi Muhammad Iqbal memberikan landasan filosofis yang kuat bagi pembangunan kesadaran ekologis. Kesadaran ekologis tidak lahir dari ketakutan semata terhadap bencana alam, melainkan dari kesadaran diri manusia sebagai makhluk bebas, bermoral, dan bertanggung jawab yang hidup dalam keterhubungan dengan alam dan realitas transenden. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis sebagai aktualisasi khudi menjadi inti etika lingkungan transformatif dalam pemikiran Muhammad Iqbal.

Selain itu, tanggung jawab ekologis dalam filsafat khudi juga menuntut adanya konsistensi antara kesadaran moral dan praksis kehidupan sehari-hari. Kesadaran ekologis tidak cukup berhenti pada tataran wacana normatif, tetapi harus terwujud dalam pola hidup, kebijakan, dan pilihan-pilihan konkret manusia. Dalam hal ini, filsafat khudi menegaskan bahwa nilai etis hanya memiliki makna sejauh ia diwujudkan dalam tindakan nyata yang menopang kehidupan.

Pemahaman ini menegaskan bahwa krisis ekologi tidak dapat diselesaikan secara parsial melalui pendekatan teknis semata. Solusi teknologis yang tidak dibarengi pembaruan kesadaran etis berpotensi memperpanjang pola dominasi manusia atas alam dalam bentuk yang baru. Oleh karena itu, pembaruan relasi manusia dan alam harus berangkat dari transformasi cara pandang manusia terhadap kebebasan dan tanggung jawabnya sendiri sebagai subjek moral dalam tatanan kosmis.

Dalam kerangka ini, tanggung jawab manusia terhadap alam bukanlah sikap moral yang bersifat opsional, melainkan konsekuensi langsung dari keberadaan manusia sebagai makhluk berkesadaran. Semakin besar kekuasaan dan kemampuan manusia mengelola alam, semakin besar pula tuntutan tanggung jawab yang harus dipikulnya.

Prinsip ini menegaskan bahwa kemajuan manusia hanya dapat disebut bermakna apabila selaras dengan pemeliharaan kehidupan secara menyeluruh.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah dijelaskan dalam bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa krisis ekologi yang terjadi saat ini tidak semata-mata merupakan masalah teknis lingkungan, melainkan dilepaskan pada cara pandang manusia dalam memahami hubungannya dengan alam. Hubungan yang bersifat eksploitatif menunjukkan adanya ketimpangan etis dan hilangnya kesadaran manusia sebagai bagian dari tatanan kosmis.

Tanggung jawab manusia terhadap alam, dalam perspektif filsafat, tidak dapat dilepaskan dari kesadaran moral dan kebebasan manusia sebagai makhluk rasional. Manusia tidak hanya berperan sebagai pengguna alam, tetapi sebagai subjek yang memiliki kewajiban etis untuk menjaga keseimbangan dan keinginan kehidupan. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis merupakan bagian integral dari kehidupan manusia itu sendiri.

Pemikiran Muhammad Iqbal melalui filsafat khudi memberikan kerangka konsep yang kuat untuk memahami posisi manusia dalam hubungannya dengan alam. Khudi dipahami sebagai inti kepribadian manusia yang bersifat dinamis, kreatif, dan bertanggung jawab. Manusia yang memiliki khudi yang kuat akan memandang kebebasan sebagai amanah yang harus dijalankan secara etis, bukan sebagai legitimasi untuk mendominasi alam secara berlebihan.

Dalam filsafat khudi, alam tidak diposisikan sebagai realitas mati yang dapat dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai medan eksistensial tempat manusia mengaktualisasikan dirinya. Hubungan manusia dengan alam bersifat dialogis dan etis, di mana alam menjadi ruang ujian bagi kualitas moral dan spiritual manusia. Kerusakan alam, dengan demikian, mencerminkan krisis khudi atau kegagalan manusia dalam mengelola kebebasan dan kekuasaannya secara bertanggung jawab.

Analisis menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia terhadap alam berdasarkan filsafat khudi Muhammad Iqbal bersifat aktif dan transformatif. Manusia tidak cukup hanya menghindari tindakan perusakan, tetapi juga menuntut ekologi untuk ikut serta dalam pemulihan dan pemeliharaan keseimbangan. Kesadaran ekologi

tumbuh seiring dengan pendewasaan khudi, ketika manusia menyadari dirinya sebagai subjek moral dalam keseluruhan kosmos.

Dengan demikian, filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan pemahaman yang proporsional mengenai tanggung jawab manusia terhadap alam. Pendekatan ini tidak terjebak pada antroposentrisme ekstrem yang mengeksploitasi alam, maupun ekosentrisme ekstrem yang menafikan peran manusia. Sebaliknya, manusia ditempatkan sebagai makhluk yang bebas, kreatif, dan bertanggung jawab yang berkewajiban menjaga keharmonisan antara dirinya, alam, dan realitas transenden.

B. Saran

Secara akademis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi kontribusi bagi pengembangan kajian filsafat Islam, khususnya pemikiran Muhammad Iqbal, dalam dialog dengan isu-isu kontemporer seperti krisis ekologi dan etika lingkungan. Penelitian selanjutnya dapat memperluas kajian ini dengan membandingkan filsafat khudi dengan pemikiran tokoh lain dalam tradisi Islam maupun filsafat Barat yang membahas etika lingkungan.

Bagi dunia pendidikan, pemikiran Muhammad Iqbal tentang manusia dan tanggung jawabnya terhadap alam dapat dijadikan landasan etis dalam membangun kesadaran ekologis. Integrasi nilai-nilai filosofis dan spiritual dalam pendidikan lingkungan menjadi penting agar kepedulian terhadap alam tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga tertanam pada kesadaran moral.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat mendorong perubahan cara pandang masyarakat dalam memperlakukan alam. Pembangunan dan pemanfaatan sumber daya alam hendaknya dilakukan dengan mempertimbangkan aspek kemiskinan dan tanggung jawab antargenerasi, sebagaimana ditekankan dalam filsafat khudi.

Pada akhirnya, penelitian ini diharapkan dapat menjadi refleksi bagi manusia modern untuk menata kembali hubungannya dengan alam. Dengan memperkuat kesadaran diri dan tanggung jawab eksistensial, manusia tidak hanya menjaga kelestarian alam, tetapi juga mewujudkan kehidupan yang lebih bermakna dan berkeadaban.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Aziz. *Metode Tafsir Tematik Fazlur Rahman dan Muhammad Baqir Al-Shadr*. Abdi Farma, 2023.
- Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. *Islam dan Sekularisme*. Terj. Karsidjo Djojosuwarno. Pustaka, 1981.
- Al-Ghazali. *Ihya' Ulumudin*. Terj. Ismail Yaqub. CV. Fauzan, 1979.
- Al-Qur'an, Surah Ar-Rum - 1-60," Quran.com, diakses 20 November 2025, <https://quran.com>.
- Al-Qur'an, Surah Al-A'raf - 1-206," Quran.com, diakses 20 November 2025, <https://quran.com>.
- Al-Qur'an. Surah Al-A'raf - 1-206," Quran.com, diakses 20 November 2025, <https://quran.com>.
- Amaral, Raquel Domingues do. *The Principle of Harmony with Nature as a Legal Foundation*. Springer Nature Switzerland, 2025.
- Amirullah. "Krisis Ekologi : Problematika Sains Modern." *Lentera* Vol. 17, no. No. 1 (2025): 1–21. <https://doi.org/10.21093/lj.v17i1.425>.
- Amri, Afdhal. "Dampak bencana kebakaran hutan terhadap lingkungan dan upaya penanggulangan di indonesia." *JRTI (Jurnal Riset Tindakan Indonesia)* Vol. 9, no. No. 2 (2024): 159–66. <https://doi.org/10.29210/30035130000>.
- Anggraeni Diah, Eva. "Hakikat Manusia dan Lingkungan Dalam Perspektif Ekologi Islam." Skripsi, UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Angraini, Reni Dian, dan Ratu Vina Rohmatika. "Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam Dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 16, no. 2 (2022): 1–30. <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>.
- Anwar, Khoirul. "Kebebasan Manusia Berdasarkan Filsafat KhāḍDāḍ (Ego/Diri) Muhammad Iqbal." *Al Qodiri : Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan* 9, no. 2 (2016): 2.
- Aritonang, Delinda Elizabeth, Roberto Hamonangan Silitonga, dan Destri Ayu Natalia Hutauruk. "Relasi Alam dengan Eksistensi

- Manusia Terhadap Krisis Ekologi Berdasarkan Perspektif Filsafat-Teologis.” *DIEGESIS: Jurnal Teologi Kharismatika* 6, no. 2 (2023): 138–55. <https://doi.org/10.53547/diegesis.v6i2.489>.
- Atika, Fitri Budi, dan Rizal Al Hamid. “Kebebasan anak perspektif filsafat Khudi Muhammad Iqbal pada TKIT Salsabila Al-Muthi’in Bantul.” *Humanika : Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum* 23, no. No. 1 (2023). <https://doi.org/10.21831/hum.v23i1.52994>.
- “Ayat-Ayat Tuhan.” Diakses 2 Desember 2025. <https://fsh.unisad.ac.id/informasi/opini/detail/11>.
- Aziz, Abd. “Hakikat Manusia Dan Potensi Ruhannya Dalam Pendidikan Islam : Sebuah Kajian Ontology.” *Ta'allum* Vol.1, no. No1 (2013): 223–33.
- Bertens, k. *Etika*. Seri Filsafat Atmajaya: 15. Kanisius, 2021.
- Budiman, Arie, Ahmad Jauhar Arief, dan Edy Nasriadi Sambas. *Membaca Gerak Alam Semesta, Mengenal Jejak Sang Pencipta*. LIPI Press, 2007.
- Budiman, Novi. “Historiografi Muhammad Iqbal Sang Humanis Religius.” *Semangat Islam*, 20 November 2021. <https://www.semangatislam.id/historiografi-muhammad-iqbal-sang-humanis-religius/>.
- Casrameko. *Pengantar Ilmu Kalam*. Penerbit NEM, 2019.
- Climate change widespread, rapid, and intensifying – IPCC — IPCC*. t.t. Diakses 5 Agustus 2025. <https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/>.
- Darmodiharjo, Darji dan Shidarta. *Pokok-Pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Dian, Helmiyatunnisa Fauziyah, dan Nadia Ayuna. “Filsafat eksistensialis sering kali fokus pada tanggung jawab pribadi, tetapi tidak memberikan solusi praktis untuk masalah besar seperti krisis lingkungan.” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 12, no. No. 1 (2022). <https://doi.org/DOI:%252010.30868/ei.v11i02.4514>.

- Digest, Forest. “Keluar Dari Cengkeraman Ekonomi Ekstraktif.”
Diakses 5 Agustus 2025.
<https://www.forestdigest.com/detail/1498/apa-itu-ekonomi-ekstraktif>.
- Dua, Mikhael. *Kebebasan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*. Series Filsafat Atmajaya. Kanisius, 2011.
- Fachruddin, M. Mangunjaya, Heriyanto Husain, dan Gholami Reza. *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*. Obor Indonesia, 2007.
- Fakih, Muhammad Ali. *Muhammad Iqbal Biografi dan Intisari Filsafatnya*. DIVA Press, 2025.
- Faruqi, Isma’il Raji al-. *Tauhid*. Cet II. Pustaka, 1995.
- Fathirah, Annisaul, dan M. Yunus Abu Bakar. “Implications Of Muhammad Iqbal’s Thinking On Islamic Religious Education And Characteristics.” *Edureligia* Vol. 05, no. No. 02 (2021).
- Fattah Nasution, Abdul. *Metode Penelitian Kualitatif*. Harfa Cretive, 2023.
<http://repository.uinsu.ac.id/19091/1/buku%20metode%20penelitian%20kualitatif.Abdul%20Fattah.pdf>.
- Ficher, John Martin. *Free Will: Free agency, moral responsibility, and skepticism*. Routledge, 2005.
- Firas, Muhammad Farhan, Wiza Atholla Andriansyah, dan Saifullah. “Deep Ecology: Telaah Atas Pandangan Ekologi Fazlur Rahman.” *Journal of Humanities Issues* Vol. 2, no. 2 (2024): 106–15.
- Firdaus, Abdullah. “Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religius Muhammad Iqbal.” *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 15, no. No. 2 (2026).
- Fitriani, Rima. “Filsafat Ego Muhammad Iqbä€L.” *Intelegensia : Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 2 (2015): 36–47.
<https://doi.org/10.34001/intelegensia.v3i2.1345>.
- Habibah, Sulhatul. “Esensi Penciptaan Alam Semesta dalam Konsep Ruang dan Waktu Perspektif Filsafat Muhammad Iqba.” *e-Jurnal Universitas Islam Darul ‘Ulum* Vol.6, no. No.2 (2022).

- Helmi, Jon. "Tinjauan Terhadap Konsep Pendidikan Menurut Muhammad Iqbal." *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan* Vol. 9, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.35445/alishlah.v9i1.6>.
- Hermanto, Arief. *Filsafat Fisika*. UGM Press, 2025.
- Iqbal, Muhammad. *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*. Terj. Bahrum Rangkuti, Bulan Bintang, 1976.
- Iqbal, Muhammad. *Rekontruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*. Terj. Hawasi dan Musa Kazim, Mizan, 2021.
- Iqbal, Muhammad. *The Secret Of The Self (Asrár-I Khudí) A Philosophical Poem*. Terj. Reynold A. Nicholson. Macmilian And Co, 1920.
- Ismail. *Buku Daras Filsafat islam (Tokoh dan Pemikirannya)*. IPB Press, t.t.
- Ja'far, Suhermanto. "Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 5, no. No. 1 (2015).
- Ja'far, Suhermanto. "Struktur Kepribadian Manusia Perspektif Psikologi Filsafat." *Psymphatic: Jurnal Ilmiah Psikologi*, 2005.
- Jainuddin, Nanang. "Dampak Deforestasi Terhadap Keanekaragaman Hayati Dan Ekosistem." *Humanitis: Jurnal Homaniora, Sosial Dan Bisnis* 1, no. 2 (2023): 2.
- Juanda. *Hukum pemerintahan daerah: pasang surut hubungan kewenangan antara DPRD dan kepala daerah*. Alumni, 2004.
- K. Bertens. *Etika*. Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- K, Hendri. "Pemikiran Muhammad Iqbal Dan Pengaruhnya Terhadap Pembaruan Hukum Islam." *Al- 'Adalah* Vol. XII, no. No. 3 (t.t.).
- Keraf, A. Sonny. *Etika Lingkungan*. Kompas, 2002.
- Kurniawan, Asep. "Filsafat Islam Metafisika Muhammad Iqbal Tentang Tuhan Sebagai Ego." *Jurnal Yaqzhan* Vol.3, no. No. 1 (2017).

- Maimun, Ach. "Filsafat Dinamis-Integralistik; Epistemologi Dalam Pemikiran Muhammad Iqbal." *Kabilah* Vol. 3, no. No. 2 (2018).
- Maqbullah, Aniesa. "Pemaknaan Amanah Dalam Surah Al-Ahzab Ayat 72 (Perspektif penafsiran al-Sya'rāwī)." bachelorThesis, Jakarta: Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2018. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/40640>.
- Mengungkap Fenomena Alam (al-Ayat al-Kauniah) dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Ilmy – PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR*. t.t. Diakses 9 September 2025. <https://s2iat.walisongo.ac.id/index.php/2020/07/31/mengungkap-fenomena-alam-al-ayat-al-kauniah-dalam-al-quran-perspektif-tafsir-ilmy/>.
- M.M Syarif. *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*. Mizan, 1993.
- Moya, Carlos J. "Responsibility, Control, And Expression." *Teorema* Vol XLII, no. No. 3 : 11–31.
- Muhmidayeli, Muhmidayeli. "Kebebasan Dan Tanggungjawab Moral: Analisis Filosofis Pencarian Pembetulan Nilai Moral dalam Kaitannya dengan Normativitas Agama." *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 7, no. 2 (2017): 240–60. <https://doi.org/10.24014/af.v7i2.3792>.
- Mujieb, M. Abdul, Syafi'ah, dan H. Ahmad Ismail. M. *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali*. Hikmah, 2009.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. UI Press, 1986.
- Nur, Saleh. "Muhammad Iqbal Studi Pemikiran Filsafat dan Tasawuf." *Jurnal Ushuluddin* Vol. XV, no. No. 2 (t.t.).
- Nurhikmah. "Azas Spiritualitas Ekologi Islam Perspektif Seyyed Hossein Nasr." Skripsi, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2023. <https://repository.uin-suska.ac.id/72892/>.
- Nurmaliyah, Yayah. "Meretas Jalan Pembebasan (Telaah atas Khudi Menurut Sir Muhammad Iqbal)." *Jurnal Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid* Vol.20, no. No. 2 (2017).

- Pratama, Aldian Safputra, dan Muhammad Sarjan. "Perspektif Filsafat Terhadap Etika Manusia dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam dan Lingkungan untuk Kehidupan Berkelanjutan." *Lambda: Jurnal Pendidikan MIPA dan Aplikasinya Lembaga "Bale Literasi"* Vol. 4, no. No. 3 (2024): 150–54. <https://doi.org/10.58218/lambda.v4i3.992>.
- Priyono, Bagus Budi, Suhadi Purwantara, dan Widyastuti Widyastuti. "Biosentrisme Dan Ekosentrisme: Alternatif Pandangan Filsafat Lingkungan Terhadap Krisis Alam Di Era Antroposentrisme: Biocentrism and Ecocentrism: Alternative Environmental Philosophical Views on the Crisis of Nature in the Era of Anthropocentrism." *Jurnal Filsafat Indonesia* 8, no. 2 (2025): 280–90. <https://doi.org/10.23887/jfi.v8i2.88217>.
- Purbajati, Hafizh Idri, dan Zainol Hasan. "Pemikiran Eksistensialisme Jean-Paul Sartre Dalam Perspektif Kehidupan Masyarakat Kontemporer." *Jurnal Kolaboratif Sains* Vol. 7, no. No. 11 (2024): 4143–50.
- Purnamasari, Elvira. "Kebebasan Manusia Dalam Filsafat Eksistensialisme(Studi Komparasi Pemikiran Muhammad Iqbal Danjean Paul Sartre)." *Manthiq* Vol. 2, no. No. 2 (2017): 119–32.
- Quran.com. "Surah Al-A'raf - 1-206." Diakses 20 November 2025. <https://quran.com/id/tempat-tempat-tinggi>.
- Quran.com. "Surah Ar-Rum - 1-60." Diakses 20 November 2025. <https://quran.com/id/bangsa-romawi>.
- Qurrotul'ain, Diah, dan Achmad Khudori Soleh. "Krisis Lingkungan (Human-Ekologi) dalam Pandangan Filsafat Mulla Shadra." *Jurnal Pendidikan Indonesia* 5, no. 6 (2024): 250–58. <https://doi.org/10.59141/japendi.v5i6.2983>.
- Rafiqi, Iham Dwi. *Pengembangan Hukum Profetik Dalam Putusan Hakim Perkara Lingkungan Hidup: Ikhtiar Membumikan Wacana Hukum Langitan*. UMMPress, 2024.
- Raharjo, M. Darmawan. *Insan kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Grafity Pers, 1987.

- Rahmawati, E. “Dinamika Kepribadian dalam Perspektif Sigmund Freud dan Implikasinya Terhadap Perilaku.” *jurnal Ibnu Tegal* 3, no. No.2 (t.t.).
- Ramadhani, Najwa Adhwa, Bella Ola Shakira, Tias Rahma Dewi, dkk. “Analisis Deep Ecology Arne Naess Terhadap Pembangunan Ibu Kota Nusantara Untuk Melindungi Ekosistem Dan Pembangunan Berkelanjutan.” *Journal Of Government :Manajemen Pemerintahandan Otonomi Daerah* 9, no. 2 (2024): 1–20.
- Riko, Albertus. “”Akan Setia Pada Bumi” Sebagai Etika Ekologi (Keseimbangan Antara Manusia dan Alam dalam Pemikiran Nietzsche): ‘Will Be Loyal to the Earth’ as Ecological Ethics (Balance Between Humans and Nature in Nietzsche’s Thought).” *Jurnal Filsafat Indonesia* 7, no. 3 (2024): 457–66. <https://doi.org/10.23887/jfi.v7i3.77552>.
- Rodliyah Khuza’i. *Dialog Epistemologi Muhammad Iqbal dan Charles S. Peirce*. Refika Aditama, 2007.
- Ronika, Rima. “Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang Khodimul Ilmi Khodimul Ummah.” *Tembayat: Journal of Islam, Tradition and Civilization* Vol. 1, no. 1 (2023): 1–15.
- Rosidin, dan Muhammad Gufron. *Pendidikan Agama Islam*. Edulitera, 2020.
- Roswanto, Alim. *Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religious Muhammad Iqbal*. Idea Press, 2008.
- Sahfutra, Sury Adi. *Filsafat Lingkungan*. Academia, 2021.
- Sahfutra, Suryo Adi. *Filsafat Lingkungan*. Academia Publication, 2021.
- Satjipto Rahardjo. *Ilmu Hukum*. Citra Aditya Bakti, 2014.
- Shihab, M. Qurais. *Tafsir Al-Misbah*. Jilid 1. Lentera Hati, 2000.
- Shihab, M. Qurais. *wawasan Al-Qur’an*. Mizan, 2000.
- Sihombing, Edy Syahputra. “Reposisi Paradigma Terhadap Alam Semesta: Tawaran Refleksi Filosofis Dan Teologis.” *Societas Dei*:

- Jurnal Agama Dan Masyarakat* 6, no. 1 (2019): 87–87.
<https://doi.org/10.33550/sd.v6i1.110>.
- Sobon, Kosmas. “Konsep Tanggung Jawab Dalam Filsafat Emmanuel Levinas.” *Jurnal Filsafat* 28, no. No. 1 (2018): 47–73.
<https://doi.org/doi:%252010.22146/jf.31281>.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Pustaka Pelajar, 2004.
- Suardi. “Problematika penerapan prinsip Sustainable Development Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup dan Implikasinya Terhadap Pemenuhan HAM.” *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum* Vol. 8, no. No. 4 (2014).
- Sukardi, Imam, Wahyunah Irmawati, Yusuf Rohmadi, dkk. *Pilar Islam bagi pluralisme modern*. Tiga Serangkai, 2003.
- Sulaiman, Ahnmad, dan Ammar Fauzi. “Penalaran dan Objektivitas Moral: Filsafat Etika Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi.” *Accademic Journal of Islamic Principles and Philosophy* Vol. 5, no. No. 2 (2024). <https://doi.org/10.22515/ajipp.v5i2.9946>.
- Suresman, Edi. *Filsafat Islam*. Upi Press, 2022.
- Syafi’i Ma’arif, Ahnad, dan M. Diponegoro. *Percik-Percik Pemikiran Iqbal*. Shalahuddin Press, 1983.
- Syamsudin, Sahiron. *Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir*. t.t.
- Tanjung, Akbar. “Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal.” UIN Alauddin Makassar, 2025.
- Tanjung, Akbar. “Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal.” Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2025.
- Thahir, Lukman S. *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*. Penoman Ilmu Jaya, 2002.
- Thomson, Nadia Claudia. “Teologi Sosial dan Isu Lingkungan: Membangun Kesadaran Ekologis Berbasis Spiritual.” *Berkat* :

Jurnal Pendidikan Agama dan Katolik Vol. 2, no. No. 1 (2025).
<https://doi.org/10.61132/berkat.v2i1.667>.

Umiarso, dan Syamsul Rijal. “Kristalisasi Nilai Materialisme dalam Pembentukan Perilaku Konsumeristik di Kalangan Masyarakat Perkotaan Banda Aceh.” *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* Vol. 34 No. 1, no. No. 1 (2019): 60–80.
<https://doi.org/DOI:%252010.30631/kontekstualita.v34il.166>.

Utami, Sri Widia. “Membangun Spiritualitas Melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal Terhadap Generasi Z.” *Jurnal Of Ethics and Sprituality* 8, no. 2 (2024).
<https://doi.org/10.30762/spiritualita.v8i2.2626>.

Van Laer, Henry. *Filsafat Sains*. LPMI, 1995.

Wibawa, Nazar Husain Hadi Pranata. *Kebebasan Manusia Khudi (Ego/Diri) Muhammad Iqbal Dalam Perspektif Kebebasan Whitehead*. vol 18, no. 2 (2021).

Wiparlo, Valerianus, Pius Pandor, dan Egidius Agu. “Etika Tanggung Jawab Hans Jonas: Menyingkap Akar Persoalan Kerusakan Lingkungan Sebagai Dampak Eksploitasi Freeport di Papua.” *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol 7, no. No. 1 (2024).

Wulan, Tyas Retno. “Ekofeminisme Transformatif: Alternatif Kritis Mendekonstruksi Relasi Perempuan Dan Lingkungan.” *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan* 1, no. 1 (2007).
<https://doi.org/10.22500/sodality.v1i1.5935>.

Yazdi, M.T. *Filsafat Moral*. Terj. Ammar Fauzi. Sadra Press, 2019.

Zurkarnain. “Filsafat Khudi Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer.” Tesis: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumateta Utara Medan, 2016.