

REPOSISI KONSEP KETUHANAN: TANGGAPAN MUHAMMAD IQBAL DAN SAID NURSI ATAS PERJUMPAAN ISLAM DAN SAINS

Maftukhin

LAIN Tulungagung

maftub_in17@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini menghadirkan dua cara pandang berbeda antara Muhammad Iqbal dan Said Nursi dalam upaya reposisi konsep ketuhanan saat Islam bertemu sains. Artikel ini memperlihatkan bagaimana Iqbal menerima sains dengan melakukan penyesuaian ajaran Islam agar sejalan dengan epistemologi sains dan rasionalisme dengan tetap merujuk pada al-Qur'an. Konsep ketuhanan teis yang dirasa tidak sesuai dengan rasionalisme dan perkembangan sains, mendapat sentuhan Iqbal dengan dikonstruksi menjadi konsep panentheisme. Sementara itu, Said Nursi, meskipun ia juga mendorong adopsi sains, namun Nursi hampir tidak melakukan penyesuaian apa pun dalam konsep ketuhanan Islam. Sebagai pewaris pemikiran al-Asy'ariyyah, justru Nursi memilah sains dalam dua kategori, yaitu sains yang memuat nilai positif dan sains yang memuat aspek negatif. Selanjutnya Nursi hanya mengambil aspek positif dan meninggalkan aspek negatifnya. Dengan menggunakan teori Ian Barbour, artikel ini memasukkan pendekatan Iqbal dalam kategori integrasi epistemologis, sedangkan pendekatan Said Nursi masuk dalam kategori integrasi ontologis.

[This article seeks to presents a distinct view of two Muslim thinkers on repositioning concept of God in the face of adoption to science. That is of Mubammad Iqbal's and of Said Nursi's. It shows that Iqbal used methods of reconstruction on Islamic theology in order for which go in line with scientific

epistemology despite it remains strongly based on the Qur'an. Iqbal is of the view that theistic God of Islam appears to come in contrast to the rationalism and modern scientific approaches. For that reason, Iqbal changed this theistic God to be a panentheistic God of modern sciences. On the other side, Said Nursi urges Muslim community to adopt science as well, but—in contrast to Iqbal—he did almost nothing in reconstructing Islamic theology. As inheritor of the doctrines of Ash'arite, instead he classified modern science into two camps, that of the positive in term of Islamic interests and that of the negative. He adopts the positive one while keeping at bay the rest. Departing from Ian Barbour's theory, this article categorizes Iqbal's and Nursi's adoption to science as integration. This article proposes that the method of Iqbal's integration during his reconstruction on Islamic theology is an epistemological integration, meanwhile Nursi's approach is ontological integration.]

Kata kunci: *Iqbal, Said Nursi, Sains, Tuhan, Manusia*

Pendahuluan

Semenjak kemunculan sains, terutama sejak sains mengalami kemajuan luar biasa untuk pertama kali pada abad 18-an, persoalan wujud Tuhan menjadi perdebatan sengit: keberadaan Tuhan dipertanyakan. Manusia, selanjutnya, menempati posisi sentral dalam perputaran alam semesta. Salah seorang penganut filsafat eksistensialisme dari Jerman, Friederich Nietzsche menyatakan bahwa ia telah “membunuh” Tuhan. Lanjut Nietzsche, manusia tidak lagi bergantung pada “Sosok Lain” di luar dirinya (Tuhan). Dengan “matinya” Tuhan ini, disertai tidak ada lagi kebenaran mutlak, kebenaran bergeser kepada sains. Sebagai gantinya, sains ditahbiskan sebagai jalan keselamatan menggantikan agama. Dua ilmuwan lain, Sigmund Freud dan Charles Darwin, mendeklarasikan bahwa Tuhan betul-betul tidak pernah ada.

Meskipun pada masa itu sains meniadakan sosok Tuhan, namun kekaguman terhadap sains modern mendapatkan tempat yang cukup istimewa di mata dua pemikir Islam awal abad 20, yaitu Muhammad Iqbal

dan Said Nursi. Kendati kedua pemikir tersebut berasal dari zaman yang sama, namun keduanya memiliki cara berbeda dalam memperlakukan sains terutama dalam mereposisi konsep ketuhanan ketika Islam berhadapan dengan rasionalisme sains. Artikel ini akan membedah pendekatan kedua pemikir tersebut. Pertanyaan yang diangkat dalam artikel ini adalah bagaimana masing-masing pemikir melakukan reposisi konsep ketuhanan terhadap sains padahal sains bermuatan ateis.

Membandingkan pemikiran Iqbal dan Nursi menarik dilakukan karena keduanya hidup pada era yang hampir berbarengan dengan pergolakan intelektual yang juga hampir sama. Sejauh ini sudah ada beberapa kajian yang membandingkan pemikiran keduanya. Nuriye Aksoy misalnya, dalam tesis magisternya di Graduate School-New Brunswick, The State University of New Jersey mengangkat perbandingan keduanya dalam penerimaan terhadap modernitas.¹ Mahsheed Ansari mengangkat perbedaan pemikiran Iqbal dan Nursi tentang cara pandang keduanya terhadap kenabian Muhammad.² Sedangkan Ahmet Albayrak mengangkat perbandingan psikologi moral kedua pemikir tersebut.³ Perbandingan lain tentang Iqbal dan Nursi diangkat oleh Yasien Mohamed yang mengupas tentang takdir.⁴ Namun pembahasan tentang reposisi konsep ketuhanan sebagai akibat pertemuan Islam dan sains modern belum dikupas dalam satu artikel manapun. Artikel ini berusaha untuk menangkap perbedaan kedua pemikir Islam tersebut meskipun keduanya, dengan meminjam

¹ Nuriye Aksoy, "Meeting the Challenges of Modernity as Experienced by Said Nursi, Muhammad Iqbal dan Muhammad Abduh", *Tesis* (The State University of New Jersey, 2015).

² Mahsheed Ansari, "The Rational and Metaphysical Notions of Prophethood and the Prophet Muhammad in the Thought of Said Nursi and Muhammad Iqbal", *Disertasi* (Monash University, Australia, 2015).

³ Ahmet Albayrak, "The Sincerity Factor from the Point of View of Moral Psychology in the Thought of Said Nursi and Muhammad Iqbal," *Globalization, Ethics and Bediüzzaman Said Nursi's Risale-i Nuri, 6th International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi* (Istanbul, 22-24 September 2002), h. 80-95.

⁴ Yasien Mohamed, "The Concept of Predestination and Free Will in Iqbal and Nursi", *Afkar*, Vol. 7 (2006), h. 93-120.

pendekatan yang digagas oleh Ian Barbour, sama-sama menggunakan metode integrasi.⁵ Artikel ini memasukkan kategori metode integrasi Iqbal sebagai integrasi epistemologis, sedangkan Nursi masuk ke dalam kategori integrasi ontologis. Kategori ini terlihat dengan jelas dari cara mereka mereposisi konsep ketuhanan ketika menanggapi pertemuan antara sains modern dan Islam.

Reposisi Konsep Ketuhanan dalam Pemikiran Iqbal

Ketertarikan Muhammad Iqbal (1877-1938) pada sains modern mendorongnya untuk mengadopsi aspek epistemologi sains. Cara yang ia tempuh—sebagaimana pemetaan oleh Ian Barbour—adalah integrasi. Seperti kita ketahui, jika pada awal abad ke-19 sains mengalami puncak ateisme, justru pada abad ke-20 perkembangan sains terbaru mulai kembali membicarakan sosok Tuhan bersama lahirnya pemikiran baru yang disebut dengan teologi proses. Di kemudian hari teologi ini dikembangkan oleh Charles Hartshorne yang disusun di atas filsafat ketuhanan Alfred Whitehead. Sains membuka ruang baru bagi diskursus ketuhanan yang dikenal di dunia filsafat agama dengan istilah panenteisme. Konsep ketuhanan versi Whitehead ini menempatkan konsep Tuhan sejalan dengan cara pandang saintifik yang rasional.

Menariknya, gambaran sosok Tuhan yang rasional ini juga memperoleh perhatian khusus dari Muhammad Iqbal. Namun, pilihan Iqbal pada konsep ketuhanan ‘baru’ ini mau tidak mau memaksa Iqbal harus membongkar ulang konsep ketuhanan klasik yang sudah “mapan” dalam tradisi keilmuan Islam. Ia melakukan rekonstruksi pemikiran ketuhanan Islam klasik agar sesuai dengan sains modern, yaitu dari Tuhan teis menjadi Tuhan panenteis. Rekonstruksi pemikiran ketuhanannya banyak tertuang dalam buku *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang ditulis antara periode 1929 hingga 1932, dan diterbitkan utuh pada 1932—enam tahun sebelum

⁵ Ian Barbour, *When Science Meets Religion* (New York: Harper Collins Publisher, 2000).

meninggal dunia.⁶ Buku ini menggambarkan pemikiran Iqbal secara utuh. Di buku ini terlihat ia melakukan rekonstruksi pemikiran Islam dengan menggunakan pendekatan sains modern. Cara integrasi Iqbal dalam rekonstruksi konsep ketuhanan ini penulis sebut sebagai integrasi epistemologis.

Kecenderungan Muhammad Iqbal pada pendekatan sains dalam menyusun ulang bangunan Islam berasal dari pengaruh intelektual yang ia peroleh. Iqbal dipengaruhi oleh dua kutub peradaban: filsafat Barat dan Islam. Muhammad Iqbal adalah seorang Muslim kelahiran Anak Benua India. Setelah menyelesaikan kuliah magister dalam bidang filsafat di Government College Lahore pada 1899, ia melanjutkan kuliah di Munich University, Jerman pada tahun 1907. Iqbal mendapat pengaruh dari sejumlah pemikir Barat seperti Nietzsche, Hegel, Bergson, Whitehead, James Ward dan McTaggart. Sementara itu, sebagai seorang penganut agama Islam, kesadaran Iqbal tidak dapat dilepaskan dari kondisi dunia Islam yang terpuruk saat berhadapan dengan kemajuan sains Barat kala itu yang ditandai dengan jatuhnya Dinasti Mughal di tangan Inggris. Masa itu umat Islam merasa dihinakan oleh kekalahan tersebut.⁷ Kondisi ini memicu lahirnya karakteristik pemikiran Iqbal yang ingin memajukan dunia Islam agar bisa mengejar ketertinggalan dari Barat dengan mengadopsi pendekatan integrasi epistemologi sains modern.

Kemerosotan dunia Islam di atas diyakini Iqbal disebabkan oleh konsep ketuhanan klasik yang tidak memberi ruang pada kebebasan manusia. Kemunduran umat Islam disebabkan oleh hilangnya *khudi* (ego) yang seharusnya mendorong seorang Muslim berperilaku aktif. Selama ini umat Islam terperosok ke dalam panteisme dan menjauhi dunia, sehingga menjadi sosok yang pasif dalam memperebutkan keunggulan di

⁶ The Institute of Islamic Culture, Lahore, Pakistan menerbitkan versi buku *Reconstruction* pada tahun 1986 dengan tambahan pada *footnote* dan lainnya. Artikel ini menggunakan versi editan tahun 1986.

⁷ Miss Luce-Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, terj. Djohan Effendi (Jakarta: Pustaka Kencana, 1981), h. 11.

dunia. Pandangan panteisme meyakini bahwa manusia sebagai bagian dari “Jiwa Abadi” (*Eternal Mind*) terus-menerus berjuang untuk mendapatkan persatuan dengan induknya: Tuhan.⁸ Sikap menjauhi dunia ini merupakan pengaruh dari pemikiran Neo-Platonisme yang mengajarkan bahwa manusia harus berpaling dari dunia ini jika ingin mencapai kedekatan dengan Tuhan.⁹ Iqbal mengkritik keras pandangan ketuhanan panteisme ini dan kemudian mengadopsi konsep ketuhanan yang lebih dinamis dan sesuai dengan sains modern.

Untuk memperkuat konsep ketuhanan tersebut Iqbal mengambil filsafat eksistensialisme Nietzsche dengan mencetuskan bahwa manusia —dengan ego yang dimilikinya— adalah sosok sentral dalam perputaran jagat raya. Konsep filsafat ini menempatkan manusia sebagai makhluk aktif dalam keseluruhan perjalanan kosmos. Dengan memberi ruang pada ego, umat Islam didorong untuk berperan aktif di tengah kehidupan dunia. Menurut Iqbal, pusat dan landasan kehidupan manusia adalah *kebudi* (ego) yang senantiasa bergerak dinamis menuju kesempurnaan diri dengan cara menempatkan diri sebagai wakil *Khuda* (Ego Mutlak), atau Tuhan.¹⁰ Dengan demikian, eksistensi manusia (*kebudi*) membutuhkan keberadaan *Khuda* (Tuhan) karena manusia dan alam berada di dalam Tuhan.

Jadi, di saat sains Barat menolak keberadaan Tuhan, justru Iqbal menekankan keberadaan Tuhan. Perjalanan Iqbal menemukan Tuhan ini menarik untuk disimak. Menurut M.M. Sharif, Iqbal menemukan keberadaan Tuhan (*Khuda*) melalui tiga fase. Pada fase pertama (1901-1908), Tuhan diyakini oleh Iqbal sebagai Keindahan Abadi (Eternal Beauty). Karakteristik pemikiran Iqbal masa tersebut beraliran Platonis.¹¹ Tampaknya, sosok Iqbal sebagai seorang sastrawan yang menekankan

⁸ K.G. Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, terj. M.I. Soelaeman (Bandung: Diponegoro, 1981), h. 24-25.

⁹ I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arab Alam Filsafat* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1980), h. 44-46.

¹⁰ K.G. Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal...*, h. 36.

¹¹ M. Irfan Iqbal, “Iqbal’s Concept of God: The Birth of Theism in the Philosophy of Iqbal,” *Al-Hikmat*, Vol. 19, 1999, h. 41.

aspek keindahan mengantarkan Iqbal pada konsep Plato ini.

Perubahan filsafat ketuhanan Iqbal pada fase kedua terjadi antara 1908 hingga 1920. Dalam fase ini, Tuhan adalah *The Ultimate Ego*. Konsep ketuhanan Iqbal pada fase ini muncul berkat pengaruh dari pemikir-pemikir Barat seperti John McTaggart dan James Ward di Cambridge University dari 1905-1908. Iqbal melompat ke panteisme mistis.¹² Selain itu, selama masa tersebut ia juga berkenalan dengan pemikiran Jalaluddin Rumi yang menjadi kajian disertasinya di Munich University.¹³ Pengaruh ketiga orang ini—McTaggart, Ward dan Rumi—tampak terlihat jelas mewarnai pemikiran Iqbal selama periode tersebut.

Akan tetapi, sekitar tahun 1908 posisi Iqbal mulai berubah, terutama sejak perkenalannya dengan eksistensialisme Nietzsche dan elan vital-nya Bergson. Kedua filsuf tersebut menjadi pondasi kelahiran filsafat Iqbal tentang manusia dan *khudi* di kemudian hari. Ego manusia (*khudi*), selanjutnya, menjadi pondasi dasar pemikiran Iqbal. Bersama dengan itu, konsep ketuhanan panenteisme Iqbal pun lahir. Ia menyatakan bahwa *khudi* merupakan dasar bagi setiap manusia, di mana ego manusia menempati posisi sentral dengan tetap terhubung dengan Ego Tertinggi, *Khuda* (Tuhan). *Khudi* melahirkan kebebasan manusia dan kehendak untuk berkuasa. Pada fase ini, Iqbal menganggap bahwa Tuhan bukan lagi *Eternal Beauty*, tetapi Tuhan adalah *Eternal Will* (Kehendak Abadi).

Tahap ketiga, dari tahun 1920 hingga kematian Iqbal pada tahun 1938, menandai masa kematangan pemikiran Iqbal. Ia menggabungkan semua elemen menjadi sistem utuh dengan Tuhan (*The Ultimate Ego*) menempati posisi penting. Tuhan sebagai Hakikat Mutlak adalah *The Ultimate Ego*, atau *Khuda*. Sedangkan manusia adalah ego, atau *khudi*. Manusia merupakan *khaliqah* Tuhan di muka bumi yang ikut serta

¹² M. Irfan Iqbal, "Iqbal's Philosophy of Khudi", *Qur'anic Horizon*, Vol. 3, No. 2, April-June 1998, h. 47-56.

¹³ Iqbal menulis disertasi Ph.D. berjudul 'The Development of Metaphysics in Persia,' dengan fokus pada Rumi, seorang penyair ahli sufi Abad ke-13. Mahakarya Rumi, 'al-Matsnawi' berpengaruh besar pada Iqbal, terutama pada gaya kepenulisan syair Iqbal dalam 'Asrar-e-Khudi'.

mewujudkan kehendak Tuhan. Satu hal yang menarik untuk kita baca, Iqbal tetap mendasarkan konsep ketuhanan panenteisme ini pada al-Qur'an.

Tuhan atau *Khuda* digambarkan oleh Iqbal sebagai Ego kreatif. Bagaimana hal tersebut bisa dikonsepsikan dengan baik oleh Iqbal? Untuk menjawab pertanyaan ini ada baiknya kita mengetahui terlebih dahulu bagaimana Iqbal bisa sampai pada konsep tersebut. Ia berangkat dari penafsirannya sendiri tentang pengalaman manusia. Iqbal menjadikan pengalaman kesadarannya sebagai titik tolak pemikirannya. Tidak jauh berbeda dari Bergson yang mengilhaminya dengan konsep *elan vital*, Iqbal juga penganut Cartesian. Menurut Iqbal, Tuhan tidak semata-mata dapat dijelaskan melalui akal dan sains. Tuhan dapat diketahui keberadaan-Nya oleh manusia melalui perasaannya.¹⁴

Perasaan yang bisa menangkap wujud Tuhan ini melahirkan pengalaman beragama, atau intuisi. Keimanan didasarkan pada pengalaman beragama ini, dan Iqbal menyatakan bahwa inti agama adalah keimanan.¹⁵ Iqbal juga menegaskan bahwa indra, rasio dan intuisi merupakan sumber pengetahuan yang tidak terpisah. Ketiga epistemologi ini tidak lain adalah alat baca untuk realitas yang sama. Dalam pandangan Iqbal, intuisi lebih kokoh dibanding intelek dan pengalaman indra. Keberadaan intuisi bukanlah tanpa elemen kognitif. Iqbal menegaskan bahwa intuisi merupakan salah satu sumber pengetahuan, dan al-Qur'an adalah produk intuisi tersebut.

Sebagai konsekuensi dari pemikiran di atas, Iqbal menolak tesis yang mengatakan bahwa pengetahuan Tuhan adalah pengetahuan yang pasif. Alasannya karena pengetahuan pasif tidak menjamin adanya kebebasan pada Tuhan. Ketika kita menyematkan kata "pengetahuan" kepada Ego Tak Terbatas hendaknya jangan dipahami sebagai pengetahuan yang

¹⁴ Robert Whittemore, "Iqbal's Panentheism", *the Review of Metaphysics*, Vol. 9, No. 4, June, 1956, h. 681.

¹⁵ Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), h. 49.

diskursif karena pengetahuan diskursif merupakan pengetahuan yang terpisah dari ego yang mengetahuinya. Pengetahuan diskursif bersifat temporal dan juga relatif terhadap objek yang diketahuinya. Kendati pengetahuan semacam itu meliputi segalanya, namun karena keberadaan objek yang terpisah diketahui sebelum pengetahuan itu sendiri maka pengetahuan semacam ini tidak wajar bagi Tuhan.¹⁶

Iqbal menolak anggapan bahwa alam semesta telah tertutup, masa depan sudah ditetapkan dan rentetan kejadian tak dapat diubah karena telah ditakdirkan. Alasannya, karena Tuhan bukan Maha Tahu yang pasif. Jika sejarah dianggap sama seperti rol film yang diputar secara perlahan-lahan untuk mempertontonkan runtutan kejadian yang sudah ditentukan, lanjut Iqbal maka sama seperti kita menganggap bahwa objek pengetahuan Tuhan sama abadinya dengan Tuhan itu sendiri. Iqbal menolak pandangan takdir seperti itu karena menghilangkan kemerdekaan Tuhan. Argumen Iqbal lain, pandangan takdir seperti itu juga sulit membuktikan bahwa Tuhan adalah Sang Pencipta. Inovasi, kreativitas, imajinasi, *novelty* dan inisiatif kehilangan maknanya jika pengetahuan Tuhan dianggap sebagai pengetahuan yang pasif karena Tuhan seharusnya merdeka.

Iqbal menegaskan bahwa penciptaan alam semesta oleh Tuhan bukanlah tindakan spesifik dalam sejarah hidup Tuhan. Alam terus berkembang. Jika muncul pandangan yang menyatakan bahwa Tuhan telah selesai menciptakan alam semesta maka cara pandang ini memberikan pemahaman kepada kita seakan-akan struktur alam ini telah selesai diciptakan. Dengan demikian alam semesta seakan-akan tidak membutuhkan Tuhan lagi, dan alam berdiri menjadi sesuatu yang lain, terpisah dari Tuhan. Menurut Iqbal, cara pandang yang tepat adalah dengan melihat penciptaan sebagai kegiatan kreatif yang berkelanjutan. Untuk menggenapkan pemikiran ini Iqbal menyatakan bahwa tindakan mengetahui pada Tuhan adalah sama dengan tindakan penciptaan.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, h. 62, 75.

¹⁷ *Ibid.*, h. 62.

Artinya, alam semesta masih terbuka untuk terus berkembang dan kebebasan Tuhan tetap melekat pada Diri-Nya selama berlangsung proses penciptaan.

Iqbal berpendapat bahwa kegiatan penciptaan alam oleh Tuhan tidaklah seperti proses penciptaan pada mesin pabrik di mana hasil penciptaan berdiri secara terpisah dari penciptanya. Proses penciptaan alam oleh Tuhan adalah proses yang berlangsung secara terus menerus dan tidak pernah berhenti. Dalam paham teologi al-Asy'ari dinyatakan bahwa kelanjutan adanya sebuah atom itu tergantung dari penciptaan peristiwa-peristiwa secara terus menerus di dalam atom tersebut.¹⁸ Meskipun Iqbal membenarkan pandangan al-Asy'ari mengenai penciptaan atom ini, tetapi ia mengubah atomisme Asy'ari ini menjadi paham pluralisme ruhaniah. Ia mengatakan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini—termasuk atom—sebenarnya adalah sebuah ego, dan semua ego tidak lain adalah kesadaran Tuhan itu sendiri.

Iqbal meyakini bahwa alam bukan “sesuatu yang lain” di hadapan Tuhan karena kejadian Alam adalah satu fase dari kesadaran Tuhan. Alam—juga manusia—berada di dalam Tuhan.¹⁹ Tuhan bersifat immanen karena Tuhan memahami seluruh alam semesta, tetapi juga bersifat transenden karena Tuhan tidak identik dengan dunia ciptaan-Nya. Alam semesta, menurut Iqbal, bukanlah ciptaan yang sudah final. Sebaliknya, proses penciptaan oleh Tuhan masih terus berjalan hingga kini. Pemikiran ini ia dasarkan pada al-Qur'an, surah 53:42 yang berbicara tentang gerak dan perubahan kehidupan manusia dan alam semesta. Karena itu, berkat kebebasan yang dimilikinya, manusia membuat garis perjalanan hidupnya sendiri. Takdir seorang manusia berada di tangannya sendiri. Iqbal mengutip al-Qur'an, surah 13:20 untuk mempertegas pandangan tersebut: ”Tidak berubah suatu kaum, hingga ia merubah dirinya sendiri.”

¹⁸ Ozgur Koca, “Causality as a ‘Veil’: The Ash’arites, Ibn ‘Arabi (1165-1240) and Said Nursi (1877-1960)”, *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 27, No. 4, 2016, h. 3-4.

¹⁹ Bagi para ilmuwan, pandangan ketuhanan Iqbal ini dikategorikan sebagai panenteisme, bahwa segala sesuatu berada di dalam Tuhan.

Keberadaan manusia dalam filsafat Iqbal menempati posisi sentral sebagai *co-worker* yang bekerjasama dengan Tuhan dalam proses penciptaan. Pemahaman Iqbal ini merupakan konsekuensi dari pemikiran Iqbal yang mengharuskan adanya kebebasan Tuhan dan kebebasan manusia. Iqbal menegaskan bahwa pemberian kebebasan ini merupakan kehendak Tuhan itu sendiri. Untuk memperkuat pandangan ini, Iqbal merujuk pada al-Qur'an.²⁰ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa bagi Ego Tertinggi (Tuhan), pikiran dan perbuatan—perbuatan mengetahui dan perbuatan menciptakan—adalah sama.²¹

Iqbal menegaskan bahwa Tuhan hanya tahu pada potensialitas sesuatu karena menurut Iqbal pengetahuan Tuhan bukanlah pengetahuan yang diskursif. Artinya, Tuhan hanya tahu kemungkinan-kemungkinan di masa depan sebelum hal itu terjadi.²² Iqbal berargumen, jika Tuhan mengetahui hal-hal kecil sebelum itu terjadi maka itu sama artinya bahwa alam semesta ini sudah ditentukan hingga ke detail-detail terkecil—dalam tradisi filsafat dikenal dengan istilah fatalisme. Sebaliknya, pengetahuan Tuhan adalah pengetahuan yang aktif, dimana objek pengetahuan bukan sesuatu yang terpisah, melainkan sesuatu yang berasal dari pengetahuan Si Subjek.

Jika tindakan mengetahui dan tindakan menciptakan pada Tuhan adalah sama, maka tindakan mengetahui ini dipahami sebagai sesuatu yang eternal. Pandangan ini hampir mirip dalam beberapa hal dengan konsep emanasi al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037).²³ Al-Farabi dan

²⁰ “Dan katakanlah: Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang gingsin (kafir) biarlah ia kafir”, al-Qur'an (18:29); “Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri, dan jika kamu berbuat jahat maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri”, al-Qur'an, (17:7).

²¹ Iqbal, *Reconstruction...*, h. 62.

²² *Ibid.*, h. 49.

²³ H.A. Wolfson, “Avicenna, al-Ghazali and Averroes on Divine Attributes”, *Homenaje a Miltas Vallierosa*, Vol. II, 1956, h. 545-46.

Ibn Sina lebih memahami pikiran sebagai sifat esensial Tuhan dibanding kehendak. Kenapa? Karena kedua filsuf ini menganggap bahwa adanya kehendak pada Tuhan berarti bukti ketidak-sempurnaan pada diri Tuhan. Dalam kosmologi emanasi, dipahami bahwa Tuhan tidak saja ada sebelum alam, namun secara temporer Tuhan dan alam juga *co-eternal*, sama-sama abadi. Para filsuf Muslim menghadirkan pandangan ini dengan menegaskan bahwa pengetahuan Tuhan sama dengan pengetahuan pada Diri-Nya Sendiri. Pengetahuan Tuhan pada Dirinya-Nya Sendiri adalah sama dengan penciptaan. Al-Farabi dan Ibn Sina juga berpendapat bahwa ilmu Tuhan adalah *self-knowledge*.²⁴ Mereka meyakini Tuhan sebagai aktualitas murni. Mereka juga mempercayai bahwa segala sesuatu mengalir dari *self-knowledge* Tuhan.

Jika kita telaah lebih mendalam, pandangan para filsuf tersebut berarti bahwa Tuhan tidak bebas. Para filsuf Islam di atas menegaskan bahwa Tuhan sekalipun tidak bisa mengubah arah jalannya dunia ini. Iqbal memosisikan diri berbeda dari al-Farabi dan Ibnu Sina. Agar tidak terperosok seperti al-Farabi dan Ibnu Sina, dan menjamin adanya Kebebasan Tuhan, Iqbal meyakini bahwa Tuhan bukan sebagai aktualitas murni, tetapi sebagai Ego Absolut. Iqbal menyatakan bahwa kemahakuasaan Tuhan berhubungan erat dengan kebijaksanaan-Nya. Kemahakuasaan Tuhan bukan kekuasaan yang buta. Kekuasaan Tuhan bersifat baik.

Pernyataan Iqbal ini melahirkan pertanyaan, apabila kekuasaan Tuhan itu bersifat baik, mengapa ada kejahatan di muka bumi? Iqbal menjawab dengan mengkaitkan pada kebebasan manusia. Ia memberi contoh tentang legenda turunnya Adam ke bumi.²⁵ Menurut Iqbal, Tuhan menganugerahi kebebasan memilih kepada manusia sehingga manusia boleh memilih apa yang baik dan apa yang tidak baik. Pilihan manusia pada yang tidak baik dinamakan kejahatan, sedangkan pilihan manusia

²⁴ Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 82, No. 3, 1962, h. 302.

²⁵ Iqbal, *Reconstruction...*, h. 83.

pada hal-hal yang baik disebut kebaikan. Kedua konsep tersebut bukanlah sesuatu yang terpisah satu sama lain. Di dalam al-Qur'an, lanjut Iqbal, kita dapat meliorisme. Maksudnya, kelak pada akhirnya kebaikan akan mengalahkan kejahatan. Iqbal menganggap bahwa kejahatan diperlukan agar aktualisasi nilai-nilai moral terwujud. Konsep Iblis atau setan adalah prasyarat untuk terbentuknya sosok manusia yang sempurna (*insan kamil*).

Berkenaan dengan konsep meliorisme ini, pembacaan Annemarie Schimmel tentang Iqbal menarik untuk kita cermati. Ilmuwan ahli *Islamic studies* ini menulis, meskipun inti filsafat Iqbal adalah eksistensialisme manusia, namun pandangan Iqbal tentang manusia bukanlah *man qua man*, tetapi *man in relation to God*.²⁶ Konsep etika Iqbal senantiasa bertolak dari konsep *khudi*. Apa yang bisa memperkuat *khudi* dianggap baik, sedangkan segala sesuatu yang melemahkannya dianggap buruk. Adapun sosok ideal manusia menurut Iqbal adalah mereka yang menjadi pelayan Tuhan. Perwujudan sifat-sifat ideal tersebut, dalam kacamata Iqbal, termanifestasi pada sosok Nabi Muhammad.

Kendati Iqbal menawarkan rekonstruksi baru tentang konsep ketuhanan yang rasional sebagaimana cara pandang sains modern, namun cara pandang Iqbal tentang ketuhanan tersebut mendapat kritikan dari sejumlah ilmuwan. M.S. Raschid menegaskan bahwa jika konsep Tuhan Iqbal adalah panenteisme, dan panenteisme sendiri merupakan konsep yang terbatas maka Tuhan pun bersifat terbatas. Konsep Tuhan yang terbatas ini, menurut M.S. Raschid, tidak dapat direkonsiliasi dengan Tuhan versi klasik yang transenden dan immanen.²⁷ Konsep panenteisme Iqbal ini juga berbeda dari konsep Nursi yang masih mempertahankan konsep ketuhanan klasik versi al-Asy'ariyyah.

Kendati demikian, Iqbal sesungguhnya telah berupaya mengukuhkan keberadaan sains modern di dunia Islam meskipun tidak ada pilihan lain kecuali dengan cara mengkonstruksi ulang konsep ketuhanan klasik Islam,

²⁶ Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study Into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden: E. J. Brill, 1963, h. 382

²⁷ M.S. Raschid, *Iqbal's Concept of God* (London: Kegan Paul, 1981), h. xiii-xiv.

dari konsep ketuhanan teisme menjadi konsep ketuhanan panenteisme. Meski begitu, menariknya, dalam upaya rekonstruksinya tersebut Iqbal tetap mendasarkan diri pada al-Qur'an. Konsep panenteisme Iqbal adalah hasil rekonsiliasi antara epistemologi sains modern dengan al-Qur'an. Upaya Iqbal ini dapat kita baca sebagai upaya melakukan integrasi sains dan Islam dengan cara mengadopsi pendekatan epistemologi sehingga ajaran agama Islam bisa sesuai dengan perkembangan sains modern tanpa harus mengalami kegamangan intelektual. Selain itu, pendekatan epistemologis Iqbal ini juga berbeda dengan pendekatan yang dipakai oleh Said Nursi yang lebih cenderung bermain di tataran ontologi.

Nursi, Ketuhanan dan Sains

Sebagaimana Iqbal, ketertarikan Said Nursi (1873-1960) pada sains modern merupakan bagian dari upayanya mengembalikan bangunan peradaban Islam meskipun ia sadar di balik sains modern tersebut tersembunyi pemikiran yang justru mengancam Islam: ateisme. Ancaman ateisme ini menurut Nursi tidak hanya menysasar Islam, tetapi hampir seluruh agama, termasuk Kristen. Tak mengherankan jika di kemudian hari Nursi menyeru terbentuknya aliansi antarumat beragama, terutama antara umat Islam dan Kristen untuk menangkal kejahatan ateisme yang menebeng pada sains modern.²⁸ Pemikiran Nursi tentang sains didesain untuk menangkal ateisme. Salah satu proyek Nursi adalah mengintegrasikan sains dan Islam. Ketertarikan Nursi terhadap sains modern ini kemudian berpengaruh pada corak pemikirannya.²⁹

Berbeda dari Iqbal yang melakukan reposisi konsep ketuhanan dalam proyek integrasi sains dan Islam, Nursi justru mempertegas konsep

²⁸ Ide kerjasama antar umat beragama ini kelak mengilhami seorang tokoh kontroversi di Turki, Fethullah Gulen dalam upaya dialog antariman. Untuk mengetahui sejauhmana pengaruh Nursi tersebut, lihat, Akhmad Rizqon Khamami, "Dialog Antariman dalam Perspektif Fethullah Gulen," *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 2, No. 1, Maret 2012.

²⁹ Serdar Dogan, "The Influence of Modern Science on Bediuzzaman Said Nursi's Thinking", *Islamic Sciences*, Vol. 12, No. 1, 2014, h. 3-42.

ketuhanan klasik al-Asy'ariyyah yang disertai pemilahan antara aspek positif pada sains dan aspek negatifnya. Nursi adalah pewaris dan penerus al-Asyariyyah, salah satunya konsep *occasionalism*.³⁰ Nursi menyimpulkan bahwa hal-hal negatif yang melekat pada sains adalah filsafat materialisme dan ateisme. Metode Nursi kelak sejalan dengan konsep Ian Barbour, yaitu *reject the conflict*. Ateisme dan materialisme adalah sumber konflik integrasi antara sains dan Islam. Jika kita ingin integrasi sains dan Islam berlangsung dengan mulus maka kita harus membuang ateisme yang menjadi penghalang terwujudnya integrasi sains dan Islam.

Said Nursi sebagai salah satu pemikir Islam Turki yang berusaha melakukan integrasi sains dan Islam di dunia modern melakukan beberapa langkah penyesuaian antara sains modern dan Islam dengan menuangkan ke dalam karya berjudul *Risale-i Nur*. Buku ini merupakan upaya penafsiran al-Qur'an dari sudut pandang sains modern. Karya Nursi ini menarik untuk dibahas ketika kita akan membahas integrasi sains dan Islam. Untuk itu kita harus menemukan jalan keluar dari labirin pemikiran *Risale-i Nur* agar memahami lebih jelas pendekatan yang dipakai Nursi. Tanpa memahami struktur buku ini, kita akan terjebak dalam pengulangan yang seringkali terpapar dalam pembahasan mengenai Nursi oleh sejumlah ilmuwan. Memahami struktur teks *Risale-i Nur* merupakan syarat penting untuk memahami argumen-argumen Nursi tentang integrasi sains dan Islam.

Meskipun beragam studi tentang Nursi telah terbit, namun kebanyakan kurang mengenali tingkat pemahaman Nursi terhadap kerumitan perkembangan sains di abad 19 hingga 20. Berbeda dari pemikir Turki lainnya yang sezaman, misalnya Sehbenderzade Ahmed Hilmi, yang sangat sadar akan perkembangan sains di Eropa baik dalam bidang biologi dan fisika seperti teori relativitas, Nursi cenderung mengkritik pandangan ateisme Barat dari sudut pandang teori mekanis alam. Tidak mengherankan jika tulisan Nursi di kemudian hari meralat

³⁰ Ozgur Koca, "Causality as a 'Veil'...", h. 7.

cara pandang tersebut.

Meskipun sejumlah kajian telah membahas pemikiran Nursi, namun belum ada kajian yang menghadirkan bacaan secara akurat dalam mengkaji *Risale-i Nur*. John Voll pun tidak termasuk pengecualian.³¹ Barangkali disebabkan karena keterbatasan data atau akses bahasa. Begitu juga sejumlah tulisan ilmuwan lain, seperti Serif Mardin³² dan Hakan Yavuz.³³ Keduanya tampak terhalang alasan struktural sehingga menurunkan kadar perhatian keduanya terhadap buku *Risale-i Nur*. Karena itu, untuk menghadirkan pembacaan yang lebih baik terhadap karya Said Nursi, penulis akan memulai dengan memperkenalkan kontribusi Serif Mardin dan Hakan Yavuz, dan kemudian membandingkan keduanya. Lalu penulis akan menengok karya Sukran Vahide tentang Nursi, dan mengulas secara singkat tulisan Zeynep Akbulut Kuru yang mengangkat pandangan Nursi.³⁴

Dalam kajian tentang Said Nursi, tampak sekali Hakan Yavuz menghindari analisa tekstual. Dalam buku berjudul *Islamic Political Identity in Turkey*, Yavuz secara eksplisit mengidentifikasi analisa teks dengan ‘esensialisme’.³⁵ Tentu saja pendapat Yavuz ini tidak bisa serta-merta kita tolak. Akan tetapi bukan berarti bahwa analisa teks harus selalu esensialis. Dikotomi ‘tekstualisme’ versus ‘konstruktivisme sosial’ yang digariskan oleh Yavuz sebenarnya bukanlah dikotomi. Kita layak bertanya, mungkinkah kita dapat memahami pemikiran seseorang tanpa memberi perhatian pada teks yang ia tulis? Tanpa mempelajari teks *Risale-i Nur* tentu saja kita akan kesulitan mengurai pemikiran Said Nursi.

³¹ John O. Voll, “Renewal and Reformation in the Mid Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s”, *The Muslim World*, Vol. 89, No. 3-4, July-October 1999.

³² Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (New York: SUNY Press, 1989).

³³ Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003).

³⁴ Zeynep Akbulut Kuru and Ahmet T. Kuru, “Apolitical Interpretation of Islam,” *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 19, No. 1 2008.

³⁵ Yavuz, *Islamic Political Identity...*, h. 16.

Serif Mardin berpendapat bahwa tulisan Said Nursi, *Risale-i Nur* berhasil merubah hubungan antara guru dan murid yang selama ini terbangun dalam struktur tradisi tasawuf menjadi gerakan yang berbasis teks dimana transmisi ilmu tidak lagi melalui kontak antara seorang *Syekh mursyid* atau guru, tetapi melalui akses secara langsung dengan membaca *Risale-i Nur*.³⁶ Dalam artikel lain tentang Nursi, Mardin tampaknya ingin menggali teks dan pesan *Risale-i Nur* lebih dalam lagi. Sayangnya karya Mardin belum cukup memuaskan karena Mardin lebih suka memakai teori-teori sosial dalam membaca Nursi. Jika saja Mardin memperdalam observasi terhadap teks-teks *Risale-i Nur* pembacaan terhadap pemikiran Nursi akan semakin genap. Sayangnya, ia memilih jalan yang lebih mudah. Perlu ditegaskan di sini bahwa fokus Nursi bukan semata-mata menafsirkan al-Qur'an saja, namun sesungguhnya ia berniat membangun relevansi antara sains dan Islam.

Ilmuwan lain, Sukran Vahide menulis buku biografi tentang Said Nursi. Buku biografi Nursi ini bercampur antara kekaguman personal dan daya kritis sebagai ilmuwan. Meskipun buku ini berhasil mengupas Nursi secara baik, namun saat membahas teks *Risale-i Nuri*, Sukran Vahide—seperti pengikut Nurcu—tampak terjebak untuk meyakini bahwa karya Nursi ini sebagai ilham Tuhan (*ilham edilmis*), bukan sepenuhnya hasil pemikiran dan refleksi Nursi.³⁷ Ia terlihat tidak memunculkan kritik serius terhadap tulisan Nursi seperti tampak ketika ia bercerita tentang mukjizat yang dimiliki Nursi. Nada cerita Vahide tidak jauh berbeda seperti nada para pengikut setia Nursi.³⁸ Misalnya, pada saat Nursi menjalani tahanan

³⁶ Mardin, *Religion and Social Change...*, h. 4.

³⁷ Lihat, misalnya, Sukran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi* (New York: SUNY Press, 2005).

³⁸ Diceritakan, polisi sering mendatangi kediaman Nursi untuk mencari buku *Risale-i Nur*. Murid-muridnya menyembunyikan di suatu tempat. Beberapa petugas polisi ditugaskan mencari. Salah satu petugas, bernama Hafiz Nuri, datang setiap beberapa hari; ia jatuh sakit diserang penyakit misterius, dan akhirnya meninggal. Petugas lain, bernama Safvet, juga mengalami nasib yang serupa. “Nursi tidak mendoakan mereka jelek”, ujar salah satu murid Nursi kepada keluarga Hafiz Nuri saat mereka datang meminta maaf karena kematian tersebut di mata keluarganya dianggap akibat kutukan

rumah atas perintah rezim Atatürk, ia selamat dari upaya pembunuhan lewat racun. Jika penguasa Turki menginginkan kematian Nursi, bukankah mereka tidak perlu meracunnya tetapi langsung mengeksekusi atau menghukum gantung seperti tindakan mereka kala itu terhadap para *Syekh* tarekat yang memberontak pada tahun 1925?³⁹ Tulisan Vahide tentang mukjizat ini menjadikan buku biografi Nursi menarik untuk dibaca, sayangnya tidak menjadi tulisan ilmiah yang baik.

Zeynep Akbulut Kuru dan Ahmet Kuru menulis bersama dalam sebuah artikel di *Jurnal Islam and Muslim-Christian Relation* yang berisi kritik terhadap Serif Mardin yang menganggap Nursi sepenuhnya dipengaruhi oleh tarekat Naqsyabandi.⁴⁰ Meski begitu, Kuru terjebak dalam pusara yang terlalu melebih-lebihkan sikap apolitik Nursi.⁴¹ Berbeda dari pendapat Kuru, artikel ini melihat bahwa meski Nursi pada periode ‘*New Said*’⁴² meninggalkan aktivitas politik dengan terang-terangan, namun ia tidak melepaskan diri dari dunia politik sama sekali, terutama politik kultural dalam rangka memperkokoh Islam dan dakwah.⁴³ Di

dari al-Qur’an: Lihat, Sukran Vahide, *Islam in Modern Turkey...*, h. 229.

³⁹ Kita perlu ingat bahwa banyak pemimpin agama yang cukup berpengaruh, seperti Iskilipli Atif Hoca, atau Sheikh Said al-Kurdi dieksekusi dengan cara digantung menyusul pemberontakan Sheikh Said pada 1925.

⁴⁰ Zeynep Akbulut Kuru and Ahmet T. Kuru, “Apolitical Interpretation of Islam,” h. 105-106.

⁴¹ Pendapat apolitik ini kemudian diikuti oleh sejumlah penulis, misalnya Akhmad Rizqon Khamami. Saat membaca kudeta militer Turki 15 Juni 2016 ia menjadikan pendapat Kuru ini untuk membedah kudeta tersebut. Lihat, Akhmad Rizqon Khamami, “Erdogan Versus Gulen: Perebutan Pengaruh Antara Islam Politik Post-Islamis dengan Islam Kultural Apolitis,” *Al-Tabrir*, Vol. 16, No. 2, September 2016), h. 247-266.

⁴² Menurut mayoritas ilmuwan, Nursi mengalami dua fase penting dalam hidup, yaitu fase ‘Old Said’ (berorientasi politik) dan ‘New Said’ (berorientasi apolitis). Sedangkan dalam pembacaan yang berbeda oleh Sujiat Zubaidi, perjalanan hidup Nursi mengalami beberapa fase kehidupan. Sujiat membagi menjadi tiga fase: Nursi Harakiy; Nursi Tarbawi dan Nursi al-Zahid. Lihat, Sujiat Zubaidi, “Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam *Risale-i Nur*, Studi Konstruksi Epistemologi,” *Disertasi* UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015, h. 138-148.

⁴³ Lihat, Akhmad Rizqon Khamami, “Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No. 1, 2016.

pidato yang ia sampaikan di Istanbul setelah revolusi konstitusi 1908, Nursi mewanti-wanti untuk tidak mengambil hal-hal jelek dari peradaban Barat. Kesultanan Ottoman hendaknya meniru Jepang saat mengadopsi peradaban Barat dengan tetap mempertahankan tradisi nasional dan tradisi Islam. Menurut Nursi, Islam lebih unggul dari Barat dalam aspek spiritualitas. Kekeringan spiritualitas di Barat bersumber dari filsafat yang melekat pada sains modern, yaitu filsafat materialisme dan ateisme.⁴⁴

Keunggulan spiritualitas agama Islam atas dunia Barat di mata Nursi bertolak dari keunggulan wahyu atas filsafat. Tuhan hanya bisa ditempuh melalui tuntunan wahyu, sedangkan akal tidak sepenuhnya bisa menemukan jalan menuju-Nya. Penuntun menuju tuhan adalah al-Qur'an. Kedua bentuk epistemologi tersebut —wahyu dan filsafat— ujar Nursi, senantiasa dalam pertempuran sengit satu sama lain sejak dahulu kala. Hanya saja, kebahagiaan sejati manusia akan datang pada saat 'filsafat' bersedia melayani 'wahyu'. Dalam kata lain, meskipun Nursi memberi ruang rekonsiliasi antara wahyu dan akal, ia tidak berusaha membuat agama serta-merta menuruti akal sebagaimana Muhammad Iqbal. Filsafat, menurut Nursi, harus tunduk pada kebenaran wahyu.⁴⁵

Kesadaran Said Nursi terhadap keunggulan wahyu atas sains tersebut muncul karena maraknya filsafat materialisme di Turki. Nursi memperlihatkan penguasaan yang baik tentang filsafat materialisme, dan secara sadar membangun oposisi menentang filsafat ini. Untuk memahami dengan baik pemikiran Nursi tentu saja kita harus mengamati pergolakan intelektual di Eropa secara dekat. Ternyata, pemikiran Nursi bukan merefleksikan perdebatan filsafat deisme abad 18 sebagaimana diungkap oleh Serif Mardin, tetapi materialisme abad 19 dengan tokoh-tokoh seperti Karl Vogt, Jacob Mleschott dan Ludwig Buchner. Dalam pembelaan yang ia sampaikan di pengadilan kota Eskisehir pada 1935 atas tuduhan upaya meruntuhkan Republik Turki sekuler, Said Nursi

⁴⁴ Vahide, *Islam in Modern Turkey...*, h. 54-55.

⁴⁵ Lihat, Akhmad Rizqon Khamami, "Membangun Peradaban dengan Epistemologi Baru: Membaca Pemikiran Said Nursi," *Tsaqafah*, Vol. 11, No. 1, Mei 2015.

menegaskan bahwa kelompok yang ingin ia serang adalah para filsuf Eropa, bukan Turki. Dalam pembelaan selanjutnya di Denizli pada 1943, Nursi mengulangi pernyataan yang sama bahwa ia tidak bermaksud merobohkan tatanan sekuler Republik Turki.

Filsafat materialisme menjadi tren pemikiran di kalangan intelektual Ottoman di Istanbul sejak dimulainya era Tanzimat dengan kemunculan penganut materialisme seperti Besir Fuad dan Baha Tevfik. Kelak filsafat ini menjadi pondasi Republik Turki.⁴⁶ Nursi berpendapat bahwa pengikut materialisme di Turki memiliki pemahaman yang salah terhadap alam. Kesalahan mereka, menurut Nursi, terletak pada konseptualisasi tentang alam sebagai sebuah sistem tertutup yang *self-sustaining* dan hilangnya sifat *contingent*-nya. Dalam pandangan Nursi, alam bergantung pada Tuhan (*contingent*); alam tidak bekerja sendiri (*self-sustaining*).

Untuk memahami lebih lanjut pemikiran Nursi, kita perlu mengetahui dua istilah yang dimunculkan oleh Nursi berikut ini: *mana-yi ismi* (menekankan pada makna nominal) dan *mana-yi harfi* (menekankan pada makna signifikatif). Nursi menjelaskan bahwa semua fenomena alam, selain memiliki makna fisik yang immanen (*mana-yi ismi*), juga memiliki makna yang transenden (*mana-yi harfi*) yang merujuk pada Pencipta hukum alam itu sendiri, yaitu Tuhan. Problem dasar filsafat materialisme, menurut Nursi, adalah sikap abai terhadap penafsiran transenden alam dan terlalu melebih-lebihkan makna immanen. Meskipun Mardin mengklaim bahwa Nursi dipengaruhi deisme, dari argumen Nursi ini terlihat bahwa argumen Nursi tentang karakter '*contingent*' alam pada dasarnya berasal dari al-Qur'an sebagai salah satu cara mengintegrasikan sains modern dan Islam dengan warna al-Asy'ariyyah yang sangat kental.⁴⁷

Nursi menyatakan bahwa masyarakat yang ateis adalah masyarakat yang sakit karena kehilangan spiritualitas; dan masyarakat yang seperti itu akan hancur. Dari situlah maka ia menentang keras pemikiran

⁴⁶ Lihat Sukru Hanioglu, "Blueprints"..., h. 28-116.

⁴⁷ Akhmad Rizqon Khamami, "Membangun Peradaban"..., h. 57-59.

filsafat materialisme dan kultur dari Eropa. Lantas muncul pertanyaan, bagaimana Nursi dapat menerima sains tetapi menolak kultur Barat? Untuk menjawab pertanyaan ini, ada baiknya kita tengok persilangan intelektual pada masa itu. Pada akhir abad 19 dan awal 20 sejumlah pemikir Ottoman—di antaranya Sehbenderzade Ahmed Hilmi, Said Halim Pasha dan mehmet Akif Ersoy untuk menyebut beberapa nama saja⁴⁸—menciptakan demarkasi antara aspek ‘spiritual’ dan ‘material’ pada peradaban Eropa. Mereka ingin meminjam apa yang mereka rasa sebagai komponen ‘material’ dari peradaban Eropa—antara lain sains, teknologi dan bentuk pemerintahan konstitusi—namun mereka enggan mengadopsi komponen ‘spiritual’ yang meliputi etika, aturan dan moral agama.

Pertanyaan berikutnya, mungkinkah kita mengadopsi komponen ‘material’ dari sebuah peradaban, sementara pada saat yang sama menolak aspek ‘spiritual’ dan kulturalnya? Untuk menjawab pertanyaan ini, pertama-tama kita harus melihat konsep ‘peradaban’ itu sendiri. Sebagaimana diungkap Fernand Braudel, selama ini orang menganggap bahwa ‘peradaban’ adalah ibarat pulau yang terisolasi.⁴⁹ Berangkat dari anggapan ini Braudel berpendapat bahwa mengadopsi aspek-aspek spiritual tidak semulus ketika mengambil alih teknologi. Pertanyaan berikutnya, mengapa Nursi membedakan antara material dan spiritual? Jawabannya, Nursi ingin memelihara kultur Islam dengan menolak kultur Eropa seperti baju wanita menerawang yang tidak sesuai dengan aturan berpakaian Islam atau budaya konsumsi alkohol. Singkat kata, Nursi terbuka dengan adopsi komponen material Barat, sementara ia berkeberatan dengan kultur Barat yang bertentangan dengan Islam.

⁴⁸ Untuk pembahasan mengenai penerimaan Mehmet Akif dan Halim Pasha pada teknologi Eropa dan menolak pengaruh kultural Eropa, lihat Hasan Kayali, “Islamic in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim”, *Archivum Ottomanicum* No. 19, 2001, h. 307-333.

⁴⁹ Fernand Braudel, “The History of Civilizations: The Past Explains the Present”, dalam Fernand Braudel, *On History*, terj. Sian Reynolds (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), h. 200-201.

Cara pandang Nursi tidak jauh berbeda dari kelompok Islam modernis.⁵⁰ Keduanya sepakat, perlunya mengadopsi sains modern dan teknologi Barat dalam rangka melakukan modernisasi dunia Islam. Namun perbedaan antara keduanya tampak jelas. Jika Islam modernis menolak westernisasi,⁵¹ sedangkan Nursi bersedia menerima adopsi sains modern dan teknologi dari Barat asalkan tidak mengambil mentah-mentah kultur Barat yang bertentangan dengan ajaran Islam. Nursi berposisi lebih lentur. Pemilahan antara sains modern yang bertentangan dengan Islam dan yang tidak bertentangan dengan Islam menjadi titik sentral pemikiran Nursi dalam integrasi Islam dan sains. Cara pemilahan Nursi ini juga berbeda dengan Iqbal yang mengadopsi utuh sains modern seperti telah dijelaskan di atas. Jika konsep ketuhanan di mata Nursi tidak perlu diubah saat Islam mengadopsi sains, dan justru sains harus disesuaikan dengan Islam, sementara itu Iqbal mengintegrasikan Islam ke dalam pusara sains modern dengan melakukan perubahan pada Islam agar sesuai dengan epistemologi sains modern.

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kemajuan sains modern pada abad 20 menarik minat dua pemikir Muslim dari dua wilayah Islam yang berbeda, yaitu Muhammad Iqbal dari Anak Benua India dan Said Nursi dari Turki. Kedua pemikir Islam tersebut melakukan integrasi antara sains modern dan Islam. Namun keduanya memiliki perbedaan dalam pendekatan meskipun keduanya sama-sama melakukan integrasi. Jika Iqbal melakukan adopsi dengan bentuk integrasi epistemologis, sedangkan Nursi menggunakan metode integrasi ontologis. Cara ini

⁵⁰ Dalam penerimaan umat Islam pada sains modern dan teknologi Barat, terdapat tiga aliran: yaitu sekuler, tradisional dan sekuler. Tiga pemetaan ini dijelaskan dengan baik dalam disertasi tentang sains dan Islam. Lihat, Akhmad Rizqon Khamami, "Hubungan Sains dan Islam dalam Perspektif Fethullah Gulen," *Disertasi*, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2014.

⁵¹ Zeynep Akbulut Kuru and Ahmet T. Kuru, "Apolitical Interpretation of Islam..." h. 100.

terlihat dari respon keduanya pada konsekuensi logis integrasi tersebut pada reposisi konsep ketuhanan. Jika Iqbal memilih untuk mengubah konsep ketuhanan agar sesuai dengan epistemologi sains modern, sedangkan Nursi justru “mengubah” peta sains—mana yang baik dan mana yang buruk—tanpa harus mengubah konsep ketuhanan klasik Islam ketika melakukan integrasi sains modern dan Islam.

Perbedaan kedua sosok pemikir Muslim tersebut tidak luput dari pengaruh intelektual yang ada di sekitarnya. Iqbal sejak awal sudah berkenalan dengan para pemikir Barat ketika ia belajar di kampus di Inggris dan Jerman. Sedangkan Said Nursi adalah pemikir yang otodidak. Nyaris seluruh proses belajar Nursi hanya dari madrasah dan hasil dari ketekunannya membaca buku-buku sains. Selain itu, Nursi merasa tertantang untuk melawan arus filsafat materialisme yang sedang populer di Turki kala itu. Nursi berhasil memetakan hal-hal yang menjauhkan sains dari agama, yaitu filsafat materialisme, dan mendekatkan sains modern dengan Islam dengan membuang aspek negatif tersebut. Sementara itu Iqbal, dalam integrasi epistemologisnya, ia berhasil merekonstruksi konsep ketuhanan klasik Islam menjadi konsep ketuhanan yang rasional dan sejalan dengan sains modern, yaitu Tuhan yang panenteis.

Daftar Pustaka

- Aksoy, Nuriye, "Meeting the Challenges of Modernity as Experienced by Said Nursi, Muhammad Iqbal dan Muhammad Abduh", *Thesis*, The State University of New Jersey, 2015.
- Albayrak, Ahmet, "The Sincerity Factor from the Point of View of Moral Psychology in the Thought of Said Nursi and Muhammad Iqbal," Globalization, Ethics and Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nuri, 6th International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi, Istanbul, 22-24 September 2002.
- Ansari, Mahsheed, "The Rational and Metaphysical Notions of Prophethood and the Prophet Muhammad in the Thought of Said Nursi and Muhammad Iqbal", *Disertasi*, Monash University, Australia, 2015.
- Barbour, Ian, *When Science Meets Religion*, New York: HarperCollins Publisher, 2000.
- Braudel, Fernand, "The History of Civilizations: The Past Explains the Present", dalam Fernand Braudel, *On History*, terj. Sian Reynolds, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Dogan, Serdar, "The Influence of Modern Science on Bediuzzaman Said Nursi's Thinking", *Islamic Science*, Vol. 12, No. 1, Summer 2014.
- Hanioglu, Sukru, "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art," dalam *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, (ed.) Elizabeth Ozdalga, London: Routledge, 2005.
- Iqbal, M. Irfan, "Iqbal's Concept of God: The Birth of Theism in the Philosophy of Iqbal," *Al-Hikmat*, Vol. 19, 1999.
- Iqbal, M. Irfan, "Iqbal's Philosophy of Khudi", *Qur'anic Horizon*, Vol. 3, No. 2, April-June 1998.
- Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1996.
- Kayali, Hasan, "Islamic in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum*, No. 19, 2001.

- Khamami, Akhmad Rizqon, "Dialog Antariman dalam Perspektif Fethullah Gulen," *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 2, No. 1, Maret 2012.
- _____, "Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No. 1, 2016.
- _____, "Erdogan Versus Gulen: Perebutan Pengaruh Antara Islam Politik Post-Islamis dengan Islam Kultural Apolitis," *Al-Tabrir*, Vol. 16, No. 2, September 2016.
- _____, "Membangun Peradaban dengan Epistemologi Baru: Membaca Pemikiran Said Nursi," *Tsaqafah*, Vol. 11, No. 1, Mei 2015.
- _____, "Hubungan Sains dan Islam dalam Perspektif Fethullah Gulen," *Disertasi*, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2014.
- Koca, Uzgur, "Causality as a 'Veil: The Ash'arites, Ibn 'Arabi (1165-1240) and Said Nursi (1877-1960)," *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 27, No. 4, 2016.
- Kuru, Zeynep Akbulut, and Kuru, Ahmet T, "Apolitical Interpretation of Islam," *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 19, No. 1, 2008.
- Maitre, Miss Luce-Claude, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, terj. Djohan Effendi, Jakarta: Pustaka Kencana, 1981.
- Mardin, Serif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York: SUNY Press, 1989.
- Marmura, Michael E., "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, 83. 3, 1962.
- Mohamed, Yasien, "The Concept of Predestination and Free Will in Iqbal and Nursi", *Afkar*, Vol. 7, 2006.
- Poedjawijatna, I.R., *Pembimbing ke Arab Alam Filsafat*, Jakarta: PT. Pembangunan, 1980.
- Raschid, M.S., *Iqbal's Concept of God*, London: Kegan Paul, 1981.
- Saiyidain, K.G., *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, terj. M.I. Soelaeman, Bandung: Diponegoro, 1981.
- Schimmel, Anniemarie, *Gabriel's Wing: A Study Into the Religious Ideas of Sir*

Maftukhin: *Reposisi Konsep Ketubanan*.....

Muhammad Iqbal, Leiden: E. J. Brill, 1963.

Vahide, Sukran., *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, New York: SUNY Press, 2005.

Voll, John O., “Renewal and Reformation in the Mid Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s”, *The Muslim World*, Vol. 89, No. 3-4, July-October 1999.

Whittemore, Robert., “Iqbal’s Panentheism”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 9, No. 4, June, 1956.

Wolfson, H.A., “Avicena, al-Ghazali and Averroce on Divine Attributes”, *Homenaje a Miltas Vallicrosa*, Vol. II, 1956.

Yavuz, Hakan., *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford University Press, 2003.

Zubaidi, Sujiat, “Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam *Risale-I Nur*: Studi Konstruksi Epistemologi”, *Disertasi*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.