

menulis *Risale-i Nur*, saya telah menyelamatkan lebih dari setengah juta orang Turki dari penderitaan siksa hukuman abadi di akhirat,”¹⁴ katanya menjawab tuduhan jaksa.

3. Magnum Opus: *Kulliyat Risale-i Nur*

Kulliyat Risale-i Nur merupakan sebuah maha karya yang sangat mengagumkan dari seorang Nursi yang merupakan bintang yang sangat cemerlang pada zamannya. Sebagai usaha mempertahankan nilai-nilai keimanan yang dipancarkan oleh Al-Qur'an pada masa-masa yang sangat sulit ketika itu. Di saat Nursi harus menyaksikan sendiri keruntuhan Khilafah Utsmaniyah dan berdirinya sebuah republik yang sekuler kebarat-baratan, yang disponsori oleh Mustafa Kemal Atatürk dengan otoriternya berhasrat menghilangkan nilai-nilai keislaman yang masih tersisa di negeri itu. Nursi menghadapi masa transisi yang kritis di dua zaman itu.¹⁵ Begitu banyak rintangan yang dihadapi Nursi dan murid-muridnya dalam menyebarkan risalah ini; keluar masuk penjara, berpindah dari pengadilan ke pengadilan, sampai ke pengasingan. Namun demikian semakin ditekan dan ditahan, *Risale-i Nur* terus makin berkembang dan menyebar luas di Turki dengan caranya sendiri.

Pada suatu hari, Bediuzzaman menaruh perhatian terhadap pernyataan menteri daerah-daerah jajahan Inggris, Mr. Gladstone, tentang kekhawatirannya terhadap bahaya Islam. Ia menyuarakan di depan parlemen Inggris: “Selama Al-Qur'an berada di tangan kaum muslimin, maka mereka akan selalu menghalangi

¹⁴Ihsan Qasim al-Salihi, *Sirah DhÉtiyyah MukhtaÁarah li BadÉ'izzamÉn Said al-Nursiy*, 92.

¹⁵Abdul Karim Akwa, *JuhÉd al-Nursi fi IrsÉ' Usus al-WiÁdah al-Fikriyyah fi 'AÁrihi*, dalam *Proceeding BulÉth al-Nadwah al-Ilmiyyah al-Dauliyyah di Rabat, 1999 tentang JuhÉd Said al-Nursi fÉ TajdÉd al-Fikr al-IslÉmi*, 184.

2. *Al-Maktûbât*, terdiri dari 33 risalah yang menjelaskan tentang kaitan antara iman dengan alam semesta, sikapnya terhadap politik dan kekuasaan, dan risalah tentang tasawwuf; baik positif maupun negatifnya terhadap reformasi umat Islam.

3. *Al-Lama'ât*, terdiri dari 30 risalah, isinya terkait dengan posisi sunnah dalam tataran pembaruan Islam, di dalamnya juga terdapat risalah kritik terhadap paham naturalisme (*al-ĪabĒ'iyah*)

4. *Al-Shu'â'ât*, terdiri dari 15 risalah, berisikan konsep tauhid sebagai dasar sistem sosial yang seimbang (tauhid sosial). Dan beberapa catatannya ketika dalam penjara.

5. *Ishârât al-I'jâz fî MaĎânn al-Ôjâz*, adalah sebuah kitab tafsir pengantar yang banyak menjelaskan tentang mu'jizât al-Qur'ân, ditulis dalam bahasa Arab pada masa perang dunia ke II, dimulai dari awal surah al-Fatihah hingga ayat ke 30 surah Al-Baqarah.

6. *Al-Mathnawi al-'Arabi al-Nûri*, berisikan 12 risalah tasawwuf dalam bahasa Arab, berkaitan erat dengan proses melatih diri untuk mencapai tangga ma'rifatullah dan kesucian hati (*tazkiyah al-nafs*)

7. *Øaiqul al-Islâm* (manuskrip Nursi lama). Berisikan catatan kritiknya terhadap ilmu mantiq dalam kitab *Sullâm al-Munawwaraq* karya Al-Khudari, kritiknya terhadap nasionalisme dan perlunya konsep Syura dalam berijtihad (*Al-Sanûhât dan al-MunâĎarât*). Kemudian *al-Khutbah al-Shâmiyyah*, yaitu pidato yang ia sampaikan di Damaskus tentang kemunduran dan kelemahan umat

Jilani, Nursi menemukan nasihat-nasihat spiritualnya melalui karya besarnya *FutËÍ al-Ghaib*. Sebuah kutipan dari *Al-MaktËbËt* akan membantu mengilustrasikan pengakuan Nursi:

بدأت أقرأ ذلك الكتاب، كأنه يخاطبني أنا بالذات... كان شديد اللهجة وقد حطم غروري، وأجرى عمليات جراحية عميقة في نفسي، استفدت منه فوائد جلية، وأمضيت معه ساعات طويلة، أصغي إلى أوامره الطيبة ومناجاته الرقيقة

“Aku mulai membaca buku itu (*FutËÍ al-Ghaib*), seakan-akan ia bercengkrama denganku.. Ia benar-benar menyapa aku dan bahkan menampar kesombonganku. Aku merasa telah menjalani operasi besar dalam diriku. Aku tidak tahan merasakan sakit akibat operasi itu, karena aku merasa bahwa omongan Syekh itu memang ditujukan kepadaku. Maka, kubaca hampir separuhnya, namun aku tidak kuat melanjutkannya. Akhirnya aku letakkan buku itu di tempat semula. Dan yang aku rasakan, ternyata sakitku sudah mulai berkurang. Karena itu aku mendapat manfaat yang besar sekali, maka aku lanjutkan untuk membacanya terus sampai aku mendengarkan semua anjuran dan nasehatnya yang amat berharga serta rintihan munajatnya yang amat lirih nan bermakna.”²⁶

Sedangkan mengenai Ahmad Sirhindi, Nursi menelaah salah satu karyanya yaitu *al-MaktËbËt* (surat-surat) dengan niat yang jernih. Melalui kitab tersebut, Imam Rabbani menasihatkan agar Nursi hanya mengambil satu saja pembimbing untuk menuju istana kebenaran hakiki.²⁷ Awalnya Nursi bingung dengan nasihat tersebut. Tetapi lama-kelamaan, ia menyadari bahwa satu-satunya pembimbing sejati yang harus dijadikan pembina abadinya adalah Al-Quran. Nursi mengisahkan pengalaman tersebut dengan sangat indah:

“Saat aku dalam kebingungan, dengan kasih sayang Allah aku menjadi sadar bahwa muara semua jalan tersebut, adalah bagai matahari yang dikelilingi oleh semua planet, tak lain adalah Al-Quran yang penuh

²⁶ Said Nursi, *Al-MaktËbËt*, tarj. Ihsan Qasim al-Salihi (Kairo: Sozler Publicatins, 2001), 458.

²⁷ Ala'uddin Bashir, al-'Amal al-ÔjËbi, al-QË'idah al-ThËbitah li Umrin MadËd, dalam *Proceeding Tajdid al-Fikr al-IslËmiy fi al-Qarn al-'IshrËn*, Al-Mu'tamar al-Alami li Badiizzaman al-Nursi, edit Saad Yeldirim, (Istanbul: Nesil Basim Yayin, 1996), 132.

adalah al-Qur'an. Jadi hakekat penyatuan kiblat/arah tak akan mungkin tercapai kecuali dengan al-Qur'an."⁴²

Benih revolusi intelektual spiritual ini telah melahirkan Nursi baru yang menjauhkan dirinya dari kehidupan sosial politik untuk lebih menekuni menguatkan risalah dakwahnya, konsen dalam pendidikan dan penulisan *Risale-i Nur*. Ungkapannya yang terkenal; *A'Ēdhu billĒh min al-shaiĒn wa al-siyĒsah*.⁴³ Karena pada fase Nursi Tarbawiy (Said baru) ini, ia benar-benar ingin membersihkan dirinya dari 'polusi' dan intrik politik yang akan mengganggu dan mengotori khidmahnya terhadap al-Qur'an. Jika hati telah fokus menghambakan dan mengabdikan kepada al-Qur'an maka segala celah yang mampu memalingkan diri untuk menjauhi dan bahkan mengotori al-Qur'an harus ditinggalkan..⁴⁴ Dengan perubahan paradigma ini, Nursi mendedikasikan perjuangannya serta memberi aksentuasi pada aspek substansial, berupa gerakan pembaruan pemikiran sebagai jihad intelektual secara optimal.

Politik baginya, hanya menjauhkannya dari upaya kreatif dan eskalatifnya dalam memberdayakan dan melejitkan spiritualitas generasi Turki.⁴⁵ Lebih lagi, fenomena-fenomena kawan dan lawan dalam politik, bagi Nursi, semuanya jauh dari akhlak Qur'ani, apalagi ketika isu sekularisme dan

⁴²Said Nursi, *al-Maktubat*, 459.

⁴³Ihsan Qasim al-Salihy, *NaĒrah 'Ōmmah 'an ×ayĒt Bediuzzaman Said Nursi*, (Kairo: Sozler Nuriyet Tic, 2010), Cet. II, 73 Lihat juga Colin Turner, *The Qur'an Revealed, a Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*, dengan ungkapan, "I take refuge to God from Satan and from politics" (Germany: Gerlach Press, 2013), 537.

⁴⁴ Said Nursi, *Al-KalimĒt*, 70.

⁴⁵Kekecewaan Said Nursi terhadap politik tersebut tercermin dalam ungkapannya, "*A'ūzu billāhi min al-shaiĒn wa al-siyāsah*". Lihat selengkapnya Said Nursi, *Sirah DhĒtyah*, 202-203; Bandingkan dengan kitab karyanya yang lain *Al-Maktūbāt*, 239; *Letters*, 317.

Harakiy		Revolusioner dan Radikal	<i>Qur'Ēn</i> . Hanya dari al-Qur'an
Nursi Tarbawy	Skeptis menuju kemajuan dan keyakinan	Menyeimbangkan antara otentisitas dan elastisitas, antara wahyu dan akal, <i>Shrewd Tactician</i> , Moderat, menarik diri dari politik praktis	Al-Qur'an dan konteks <i>MaqĒĪd al-Qur'Ēn al-Arba'ah</i>
Nursi Al-Zahid	<i>Logic of Process (ManĪiq al-SairĒrah) Inventor of Positive Methodology (Pasca Skeptis)</i>	<i>Engage with west, to Interfaith Dialogue</i> , High politic, sufistik, pendidikan idealisme dan tazkiyah al-nafs melalui <i>Risale-i Nur</i>	Al-Qur'an, realitas yang berdialektika dengan terma <i>imĒmmun mubĒn</i> dan <i>kitĒbun mubĒn</i> , <i>harfi logic</i> dan <i>ismi logic</i>

Dapat dikatakan, bahwa dalam diri Nursi terangkum prototipe beberapa tokoh yang mempengaruhinya. Dalam aspek spiritualitas sufistik, menguat pengaruh Abdul Qadir al-Jilani. Sedangkan dalam fase pembaruan pemikiran menguat pengaruh Imam al-Ghazali, dan dalam kebahasaan dan kesusasteraan, mengalir pengaruh Abdul Qahir al-Jurjani.⁶⁵ Adapun dalam tafsir, tidak terlihat adanya keterpengaruhan secara eksplisit dari salah satu mufassir tertentu, karena Nursi dalam menafsirkan al-Qur'an tidak merujuk pada referensi tafsir atau buku-buku lain, melainkan al-Qur'an semata.

⁶⁵Adib Ibrahim al-Dabbagh, *Adab al-Islah al-Dini fi Turkiya: al-Nursi Namudajan*, dalam *Al-Nursi AdĒban bi AqlĒm Nukhbat min al-Mu'niyyĒn bi Shu'Ēn al-Fikr wa al-Adab*, Nadwah Said al-Nursi Adiban, Al-Dar al-Baida' Maroko, 2003, 75.

lainnya; seperti metode kontekstual⁷² dan metode kesatuan tematik (*al-manhaj al-tawâdiy, unity of Qur'an*).⁷³

Beberapa penulis kontemporer, menyatakan bahwa *starting point* pembaruan tafsir di era modern dilakukan oleh Sheikh Muhammad Abduh dalam tafsirnya *al-Manar*. Ia menegaskan bahwa penafsiran yang ideal adalah penafsiran yang disemangati oleh konten teks dan konteks ayat al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi manusia menuju pada kebahagiaan mereka serta sesuai dengan *maqâ'id al-Qur'ân* yang paling esensial.⁷⁴

Dalam pandangan Abduh, tafsir mencakup banyak aspek, di antaranya, teoretisasi tentang struktur kata dan kalimat dalam al-Qur'an, ragam i'rabnya, konotasi dan hikmah kisah di dalamnya, urgensi tauhid, hukum-hukum syara' baik mu'amalat maupun ibadah dan sebagainya. Pada tataran praksis, tafsir mempunyai dua tingkatan; level terendah, yakni dengan menjelaskan ayat-ayat secara global meski tetap berpegang pada otoritas dan otentisitas teks. Sedangkan tafsir pada tingkatan tertinggi mengandung dua kriteria utama,⁷⁵ *Pertama*, memahami secara mendalam hakikat dan makna ayat-ayat al-Qur'an dikomparasi dengan bahasa yang digunakan oleh masyarakat Arab yang tidak cukup hanya perkataan. *Kedua*,

⁷²Secara etimologi, kata kontekstual berasal dari bahasa Inggris *context*, yang berarti bagian dari teks dan pernyataan yang meliputi kata atau bagian tertulis tertentu yang menentukan maknanya. Dan situasi di mana suatu peristiwa terjadi. Sedangkan istilah kontekstual berarti sesuatu yang berkaitan atau tergantung pada konteks. Lihat Jost, *The American Heritage Cololege Dictionary*, 301.

⁷³Secara eksplisit, Fahd al-Rumiy menjabarkan tentang operarionalisasi metode tematik menjadi basis pengembangan metode tafsir kontemporer. Lihat selengkapnya di Fahd Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al- \times adÉthah fÉ al-TafsÉr*, (Riyadh: IdÉrah al-BuÍÉth al-Ilmiyyah wa al-IftÉ' wa al-Da'wah wa al-IrshÉd, 1983), Jilid I, 222-232.

⁷⁴Bisa dibaca dalam kata Pengantar *Tafsir al-ManÉr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rashid Rida, Jilid I, 17.

⁷⁵ Muhammad Imarah, *al-A'mÉl al-KÉmilah li al-ImÉm al-Sheikh MuÍammad Abduh, fÉ TafsÉr al-Qur'Én*, (Kairo: DÉR al-ShurÉq, 2008), Jilid II, Cet. ke-5, 7-12.

mengetahui dengan benar struktur kata dan konteks historis kemunculannya (*asbĒb al-nuzĒl*).

Ada beberapa prinsip metode penafsiran kontekstual dalam era kontemporer adalah:

1. *Al-wiĒdah al-mawĒĒ'iyah fĒ al-sĒrah al-Qur'Ēniyyah*, (berorientasi dan beraksentuasi pada kesatuan tematik dalam surah al-Qur'an)
2. *Al-wiĒdah al-mawĒĒ'iyah fi al-Qur'Ēn al-KarĒm*, kedua-duanya menegaskan prasyarat utama tentang kesatuan tematis dalam tafsir kontemporer.
3. *Al-ShumĒliyyah fĒ al-ĒyĒt al-Qur'Ēniyyah* (menjaga prinsip-prinsip komprehensif dan unifikasi al-Qur'an))
4. *Al-TafsĒr al-Ilmiy al-×adĒth bi al-manhaj al-aqliy al-RashĒd*, (bercorak tafsir ilmiah, isyarat ilmiah dalam al-Qur'an dengan metode rasional yang benar)
5. Menolak taklid serta seluruh konten Israiliyyat menuju pada perubahan dan pembaruan sosial masyarakat.⁷⁶

Dalam kajian kritis Jansen, selain menampakkan pandangan dan penafsiran baru, Abduh juga memberi penekanan dalam melihat al-Qur'an, sebagai sumber hidayah, petunjuk keagamaan dan spiritualitas yang tinggi. Bukan pada dogma atau

⁷⁶Lihat selengkapnya di Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah*, Ibid. 222-244. Bandingkan dengan uraian dan analisis metodologis yang diungkap oleh Samir Abdurrahman Rashwani, *Manhaj al-Tafsir al-MawĒĒ'i li al-Qur'Ēn al-KarĒm, DirĒsah Naqdiyyah*, (Siria, Dar al-Multaqa, 2009), 289-309. Muhammad Baqir Hujjati dan Abdul Karim Azar Al-Shirazi yang menulis tafsir berjudul *al-Tafsir al-KĒshif*, menyatakan adanya metode interkoneksi (*al-manhaj al-tarĒbuĒi*) dan kesatuan tematis yang didasarkan pada aspek-aspek sosial kemasyarakatan.

Muhammad Abdullah Darraz dalam *DustĒr al-AkhlĒq fi al-Qur'Ēn* dan Abbas Mahmud al-Aqqad dalam *al-Mar'ah fi al-Qur'Ēn al-KarĒm*. Di titik ini ada lompatan besar dalam pengembangan al-Qur'an, yakni munculnya metode tematik yang dipadu dengan metode kesatuan tematik.⁸⁷

Dari metode tafsir tematik dan penerapan prinsip *al-munĒsabah* ini, dikembangkan metode kesatuan tematik (*al-WiĒdah al-MawĒĒ'iyah*) dalam penafsiran al-Qur'an.⁸⁸ Muhammad Mahmud al-Hijazi telah melakukan kajian mendalam tentang topik ini dalam disertasi doktoralnya di Al-Azhar⁸⁹, mengungkap secara korelatif dan cukup komprehensif tentang metode ini, yang terinspirasi oleh beberapa karya tafsir yang menjadi basis kajiannya, *NaĒm al-Durar fi TanĒsub al-ÓyĒt wa al-Suwar* karya Ibrahim al-Biqā'i, *al-TaĒrĒr wa al-TanwĒr* karya Tahir ibn 'Ashur, dan *al-AsĒs fĒ al-TafsĒr* karya Sa'id Hawwa.

Selain adanya kesatuan tematik, juga keterkaitan kesatuan historis dalam surah al-Qur'an. Kedua tipologi itu mempunyai kedekatan korelatif yang amat kuat. Meski al-Qur'an diturunkan dalam rentang masa yang

⁸⁷ Secara panjang, dijelaskan pelbagai aliran pembaruan dalam tafsir al-Qur'an, Lihat dalam buku Muhammad Ibrahim Sharif, *IttijĒh al-TajdĒd fi TafsĒr al-Qur'Ēn al-KarĒm*, edit. Abdul Qadir Mahmud al-Bikar, (Kairo: Dar al-Salam li al-Tiba'ah wa al-Nashr, wa al-Tauzi', 2008), 327-342.

⁸⁸ Terdapat sejumlah tulisan para ulama dan pengkaji al-Qur'an yang menjelaskan statemen di atas, dapat dilihat misalnya Mustafa Muslim, *MabĒĒith fi al-TafsĒr al-MawĒĒ'iy*, (Damaskus: Dar al-Ilm, 2005), Ahmad bin Muhammad al-Sharqawi, dalam tulisannya *NaĒariyyah al-WiĒdah al-MawĒĒ'iyah li al-Qur'Ēn al-KarĒm min KhilĒl KitĒb "Al-AsĒs fi al-TafsĒr" li al-Sheikh Sa'id ×awwĒ*, (Kairo: Al-Azhar University, 2001), 65-67. Juga, ulasan Zahra Khalid Sa'dullah al-Ubaidi, dalam *al-Majallah al-'Alamiyyah li BulĒĒth al-Qur'Ēn*, University of Malaya, Kuala Lumpur, Nomor 1, Vol. 1, 2011, 72.

⁸⁹ Disertasinya berjudul *al-WiĒdah al-MawĒĒ'iyah fĒ al-Qur'Ēn*, menjadikan kajiannya sangat mendalam dan menyeluruh. Karya al-Hijazi itu kemudian diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-Hadithah, Kairo. Selain itu, kajian mendalam dalam bentuk disertasi juga dilakukan oleh Amir Faishol Fath berjudul *NaĒariyyat al-WiĒdah al-Qur'Ēniyyah 'inda 'UlamĒ al-MuslimĒn wa DauruhĒ fĒ Fikr al-IslĒm*, yang sudah diterjemahkan dalam edisi Indonesia berjudul *The Unity of al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010). Cet. I.

berbeda, atau membicarakan persoalan sejarah dalam rentang yang berbeda, namun pada hakikatnya sama. Seperti dalam surah al-Ahzab terdapat 14 kali dalam bentuk panggilan (*al-nidÉ'*). Dalam bentuk *YÉ AyyuhÉ al-Nabiyyu* sebanyak 5 kali, *YÉ AyyuhÉ al-ladhÉna ÉmanÉ* sebanyak 7 kali dan *YÉ NisÉ' al-Nabiyyi* terulang 2 kali. Pada ayat-ayat tersebut, selain kesemuanya menunjukkan adanya kesatuan historis juga kesatuan tematis.⁹⁰

Nursi juga menunjuk adanya prinsip kesatuan tematis dalam ayat al-Qur'an. Nursi misalnya menjelaskan bahwa dalam empat awal surah al-Baqarah, terdapat empat poin yang mengikat satu sama lainnya dalam prinsip *al-munÉsabah* dan kesatuan tematis bahwa al-Qur'an sebagai hidayah *par excellence*.



Pertama, ayat *alif lÉm mim*, mengindikasikan adanya tantangan dan perlunya perhatian akan adanya suatu ungkapan penting yang mengandung i'jaz. Kedua, perintah untuk berpikir tentang *dhÉlika al-KitÉb*, yang mempertegas bertambahnya kekuatan yang ideal dan sempurna, yang tiada bandingannya. Ketiga, *lÉ raiba fÉhi*, yang secara jelas mengindikasikan tak ada keraguan sama sekali, bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang tersinari oleh sinaran keyakinan.

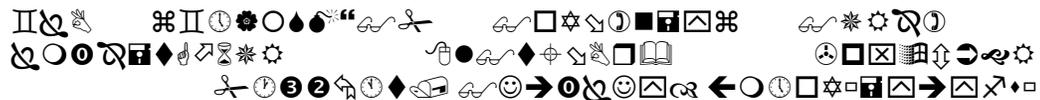
Keempat, pada bagian akhir ayat itu, *hudÉn li al-muttaqÉn*, di samping memberi hidayah kepada manusia juga menunjukkan jalan yang

⁹⁰Imran Samih Nizal, *al-WiÍdah al-TÉrÉkhiyyah li al-Suwar al-Qur'Éniyyah*, (Damaskus: Dar al-Qurra' li al-Nashr, 2006), cet. I, 89-93 dan 99-114

keindahan susastra. Sebagaimana diakuinya sendiri, Nursi amat terpengaruh oleh tipe Abdul Qahir al-Jurjani, dalam kedua karyanya, *AsrÉr al-BalÉghah* dan *DalÉ'il al-Ô'jÉz*. Jika ditelusuri, banyak beberapa mufassir kontemporer cenderung mengikuti pola Al-Jurjani ini. Isa Ballatah dan Mustafa Muslim keduanya sepakat, bahwa selain tafsir tematik dan kesatuan tematis sebagai legitimasi adanya *i'jÉz al-Qur'Én* dari aspek bahasa dan sejarah (pemberitaan gaib), juga dikuatkan dengan adanya teori konstruksi (*al-naÐm al-Qur'Éni*) sebagai landasan pemaknaan ayat.⁹⁶

Pada akhirnya, Nursi merujuk pada beberapa faktor yang membentuk kesatuan tematis dari aspek balaghah dan sastra dalam al-Qur'an. Nursi menyebut, sedikitnya ada 8 faktor yang saling terkait dan menguatkan.

- 1). Struktur teks al-Qur'an (*NaÐm al-ma'Éniy*). Setiap ungkapan terdapat makna gramatika Arab guna menguak struktur kata yang unik. Struktur teks yang menguatkan kaidah-kaidah logika, sedangkan kaidah logika menjadi penyambung cara pikir dalam mendeskripsikan realitas. Dari sistematika logika pikir itu akan memunculkan kisi-kisi ungkapan susastra (balaghah).⁹⁷ Seperti ayat yang mengungkapkan tentang penciptaan alam atau manusia.



⁹⁶ Mustafa Muslim, *MabÉlith fi I'jÉz al-Qur'Én*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2003), Cet. ke-4, 115-122. Selain dilihat dari aspek di atas, I'jaz juga dapat dilihat dari aliran tafsir, seperti Sayyid Qutb yang bercerikan *al-TaÁwÉr al-Fanniy* dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Lihat selanjutnya Isa Ballatah, *I'jÉz al-Qur'Én al-KarÉm 'Abr al-TÉrikh*, (Beirut: Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 2006), Cet. I, 297-302

⁹⁷Said Nursi, *IshÉrÉt al-I'jÉz fÉ MaÐÉnn al-ÔjÉz*, ibid, 116

Menurut Nursi, tak hanya metode penafsiran tematik saja yang banyak dikembangkan, namun keserasian dan kesatuan tematik sebagai basis yang kuat bagi pengembangan tafsir susastra juga makin populer yang kini dikembangkan oleh mufassir kontemporer dengan beragam istilah.¹⁰⁴ Misalnya Amin Al-Khuli yang fokus pada penafsiran susastra, dengan pendekatan linguistik, yang kemudian diramu dalam *al-tafsîr al-adabi al-mawlî'i*. Karena menurutnya, hakikat tafsir adalah kontemplasi terhadap al-Qur'an sebagai kitab bahasa Arab yang teragung dan mempunyai kesusasteraan yang paling besar (*Kitâb al-Arabiyyah al-Akbar*)¹⁰⁵.

Menurut al-Khuli, al-Qur'an itulah yang mampu melanggengkan bahasa Arab dari kepunahannya, dan sekaligus menjadi kriterium akhir gramatika dan paramasastranya. Maka, hal di atas merupakan langkah awal yang mesti dilakukan sebelum melakukan penafsiran al-Qur'an. Kalau tidak demikian, menurut Al-Khuli, siapapun yang melakukannya tidak akan pernah sampai pada tujuan. Singkat kata, tafsir kontemporer menurutnya adalah interpretasi sastra yang didasarkan atas

¹⁰⁴Banyak mufassir kontemporer yang telah menulis karya tafsirnya berbasis pengembangan tafsir kesatuan tematik. Meski dengan beragam terminologi yang digunakan, namun tetap dalam bingkai *al-tafsir al-mawdî'i*. Al-Farahi misalnya, menggunakan istilah *al-Niðém al-Qur'Éniy* dalam tafsirnya "*Niðém al-Qur'Én wa Ta'wil al-FurqÉn bi al-FurqÉn*", Muhammad Ibn Kamal al-Khatib, dengan terminologi *al-wildah al-mawlî'iyyah* dalam tafsirnya "*Naðrat al-'IjlÉn fÊ AghrÉd al-Qur'Én*", Muhammad Abdullah Darraz dalam tafsirnya "*Al-Naba' al-Aðém*" yang mengusung istilah *al-wildah al-'uwiyyah*", Sayyid Qutb dalam "*Fi ÚilÉl al-Qur'Én*" yang menggunakan istilah *al-wildah al-nasaqiyyah*, Said Hawwa dalam "*Al-AsÉs FÊ al-TafsÊr*" dengan istilah *al-wildah al-Qur'Éniyyah*, Namun menurut Ahmad bin Muhammad al-Sharqawi, Said Hawwa menggunakan istilah *al-wildah al-mawlî'iyyah* sebagaimana buku yang ditulis oleh al-Sharqawi, berjudul *Naðariyyat al-wildah al-mawlî'iyyah li al-Qur'Én al-KarÉm min kitÉb "Al-AsÉs fi al-TafsÊr"*. Muhammad Baqir Hijjati dan Abdul Karim al-Shirazi dalam "*al-TafsÊr al-KÉshif*" dengan *al-manhaj al-tarÉbulî*, dan Mahmud al-Bustani dalam "*ImÉrah al-SÉrah al-Qur'Éniyyah*" dengan *al-Manhaj al-BinÉ'iy*. Lihat Samir Abdurrahman Rashwani, *Manhaj al-Tafsir al-Mawlî'iyy li al-Qur'Én al-KarÉm, DirÉsah Naqdiyyah*, (Syiria: Dar al-Multaqa, 2009), Cet I, 285-315.

¹⁰⁵Amin Al-Khuli, *ManÉhij TajdÉd fi al-NaÁw wa al-BalÉghah, wa al-TafsÊr wa al-Adab: fi al-A'mÉl al-KÉmilah*, Jilid X, selanjutnya disebut *ManÉhij*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1995), 229.

tentang adanya hikmah repetisi dari sebagian ayat-ayat al-Qur'an.¹²² Menurut Nursi di antara rahasia pengulangan adalah keyakinan adanya unsur emanatif al-Qur'an (*al-faiġ al-Qur'Ēni*) yang selalu menjadi petunjuk bagi siapa saja yang mampu menyucikan dirinya, sebagaimana konotasi ayat *lĒ yamassuhu illĒ al-muġahharĒn*. Tak seorang pun mampu menyentuh hidayah al-Qur'an kecuali mereka yang mau menyucikan jiwanya, menyucikan seluruh unsur kemanusiaannya. Di samping itu, repetisi sebagai bukti adanya samudera al-Qur'an yang tak bertepi (*baġr al-mu'jizĒt*)¹²³ yang menjadi sumber hidayah manusia di segala ruang dan waktu.

Lebih jauh, Nursi menegaskan bahwa dalam repetisi itu mengindikasikan pencerahan (*tanwĒr*), bahwa pengulangan doa untuk suatu penegasan (*taqrĒr*), sedangkan repetisi dalam panggilan merupakan suatu penguatan (*taukĒd*),¹²⁴ sebagai penegasan adanya kesatuan tematik. Perlu ditegaskan, bahwa al-Qur'an diturunkan untuk semua kalangan dan strata masyarakat, dari yang pandai maupun yang bodoh, dari yang paling taqwa maupun yang amat jahat. Dengan repetisi seperti itu, mereka mampu

¹²²Di antara varian pengulangan (*al-takrĒr*) dalam al-Qur'an sebagaimana disebut oleh para mufassir dan ahli bahasa klasik, semisal al-Farra', Abu Ja'far al-Zubairi, Al-Zamakhshari, Abu Hayyan al-Andalusi, adalah *Pertama; al-takrĒr al-lafġi al-muttaġil*, seperti *KallĒ saufa ta'lamĒn, thumma kallĒ saufa ta'lamĒn*, atau *aulĒ laka fa aulĒ thumma aulĒ laka fa aulĒ*, dan sebagainya. *Kedua, al-takrĒr al-lafġi al-munfaġil*, seperti dalam surah al-Rahman, *Fa biayyi ŐĒi RabbikumĒ tukadhdhibĒn* terulang lebih dari 30 kali, yang terpisah dari ayat lainnya), *Ketiga, al-takrĒr al-ma'nawi*, merupakan sejumlah kisah nabi-nabi dalam al-Qur'an yang terulang di ayat lainnya.

¹²³Said Nursi, dalam dua bukunya *al-Mu'jizĒt al-Aġmadiyyah*, 186 dan *al-Mu'jizĒt al-Qur'Ēniyyah*, 7. Secara lebih lengkap uraian Nursi tentang hikmah pengulangan ini dapat dibaca dalam bukunya *al-Mathnawi al-NĒri al-Arabiyy*, 231-234, dan 375-378.

¹²⁴Secara tegas Nursi menyatakan: *Idh fi takrĒr al-dhikr tanwĒr, wa fi tardĒd al-du'Ē taqrĒr, wa fi takrĒr al-da'wah ta'kĒd*. Lihat dalam *al-Mu'jizĒt al-Aġmadiyyah*, 187, dan *al-Mathnawi al-NĒri al-Arabi*, 375.



Ayat di atas terulang sampai 31 kali.¹²⁷ Atau ayat *wailun yaumaidhin li al-mukadhdhibÊn* dalam surah *al-mursalÊt*, menegaskan adanya gradasi peringatan dari Allah tentang kufurnya jin dan manusia akan karunia dan rahmat-Nya, dengan menunjukkan komparasi antara yang amat tidak sepadan hak dan kewajiban mereka.¹²⁸ Nursi juga menambahkan dan menegaskan adanya teori *al-naDm al-qur'Êniy* (konstruksi teks al-Qur'an) yang amat kuat dalam repetisi ayat tersebut.

Menurut ulama studi al-Qur'an, repetisi atau pengulangan dalam surah al-Rahman sebanyak itu, dapat dikelompokkan dalam empat macam;

1. berkaitan dengan keajaiban ciptaan Allah yang terhampar di bumi dan di langit serta ciptaan di hari kebangkitan, terulang sebanyak 8 kali.
2. berkaitan dengan siksaan dan neraka beserta kengeriannya, sebanyak 7 kali.
3. menyangkut penghuni surga serta aneka kenikmatannya, sebanyak 8 kali dan
4. penyebutan surga yang tidak sama dengan sebelumnya, terulang 7 kali.¹²⁹

¹²⁷Al-Qadi Abdul Jabbar dan Al-Zamakhshari tidak mengatakan bahwa ayat tersebut meski diulang sampai 31 kali sebagai *al-takrÊr* (pengulangan). Karena, ia menunjukkan pelbagai nikmat yang telah dianugerahkan Allah pada keduanya (jin dan manusia). Seperti ungkapan seseorang kepada orang yang akan memutuskan silaturahmi dengan ucapan "Apakah engkau akan meninggalkan dia, padahal engkau tahu keutamaannya? Apakah engkau akan memutuskan silaturahmi dengan Umar padahal engkau tahu kesalihannya? Dan itu diulang-ulang, hal ini tidak dianggap suatu yang cacat, justru merupakan keistimewaan. Sebagaimana oleh al-Zamakhshari, Tafsir *al-KashshÊf, an ×aqÊ'iq al-TanzÊl wa 'UyÊn al-AqÊwÊl fi WujÊh al-Ta'wÊl*, edit Khalil Ma'mun Shaiha, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009), Cet. III, 1070-1072.

¹²⁸Lihat Said Nursi, *al-KalimÊt*, 530-532.

¹²⁹Juga sebagaimana diungkap oleh Ahmad al-Sawi al-Maliki dalam *×Êsyiah TafsÊr al-JalÊlain* (Mesir: Al-Matba'ah al-Azhariyyah, 1345). Lihat juga uraian Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), Jilid 13, 288-289.

Memang ungkapan repetisi dalam al-Qur'an memuat beragam pendapat antar mufassir baik klasik maupun kontemporer. Seperti perbedaan cara pandang mereka dalam repetisi kisah Nabi-nabi. Ada yang menganggap, bahwa hal itu sebagai repetisi yang tidak ada perbedaan antara satu ayat dengan lainnya. Namun, banyak juga yang menegaskan bahwa hal itu mengandung makna pemetaan kondisi dan situasi tentang adanya daya ungkap yang memiliki aksentuasi masing-masing selaras dengan tahapan dan fasenya. Tentang Nabi Ibrahim, dipetakan dalam dua fase utama. *Pertama*, variasi gaya pemaparan yang sesuai dengan pra-kondisi dan lokusnya. *Kedua*, gaya dialog (tentang tauhid, fenomena alam, raja Namrud, menghidupkan orang mati, dan tentang qurban).¹³⁰

Ungkapan yang argumentatif kritis ditulis oleh Nuruddin 'Itr, bahwa adanya repetisi ayat al-Qur'an tentang kisah, sebagai karakteristik gaya retorik bertutur dan gramatika Arab. Lebih dari itu, dimaksudkan sebagai kekuatan adanya konstruksi teks, *i'jÉz balÉghi* dan *i'jÉz bayÉni*. Itr menyebut beberapa buku yang menjelaskan tentang hal ini, seperti yang ditulis oleh Raghīb al-Isfahani dan Muhammad bin Abdullah bin Ahmad al-Tayyar.¹³¹ Senada dengan itu, Abu Su'ud al-Imadi menegaskan adanya *i'jaz*

¹³⁰Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*, (Yogyakarta: LKiS: 2009), 214-215.

¹³¹Nuruddin Itr, *UlĒm al-Qur'Ēn al-KarĒm*, (Damaskus: Matba'ah al-Salah, 1996), Cet V, 250-253. Bandingkan dengan tulisan Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Tayyar, *al-ÓyĒt al-MutashĒbihĒt: al-TashĒbuh al-LafĒi li al-ÁyĒt, ×ikam wa AsrĒr*, (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2009), Cet. I, 34-37. Sedangkan Raghīb al-Asfahani malah menyebut repetisi itu sebagai ungkapan prima konstruksi teks *Par Excellence, Madrasah al-AfdhĒdh*, sebagaimana disebut oleh Nuruddin Itr.

Tujuan artistik ini, lanjut Qutb, akan ditemukan dalam gaya-gaya berekspresi al-Qur'an, yang ia sebut dengan istilah *ta'wîr* (penggambaran artistik), *takhyîl* (kreasi imajinatif) dan *tasykhîl* (personifikasi). Di sini, Qutb mendapat kritik, karena memasukkan istilah sekular dalam pemaknaan al-Qur'an.¹⁴¹

Di saat awal ia menulis tafsir *Fî 'Ulûl al-Qur'ân*, Qutb masih mengusung topik *ta'wîr*, sering merujuk kepada dua bukunya yang berkaitan dengan masalah keindahan artistik al-Qur'an, dan bahkan memperkenalkan sebuah konsep sastra yang baru, yaitu unifikasi surah al-Qur'an (*al-wîdah al-Qur'âniyyah/the Unity of Qur'an*) yang koheren dan juga surah al-Qur'an secara keseluruhan.¹⁴²

Jika mencermati kata pengantar di kedua karyanya, Qutb sudah bergerak mengelaborasi pemahamannya tentang al-Qur'an dari "saya menemukan al-Qur'an" ke "aku telah hidup di bawah naungan al-Qur'an."¹⁴³ Dari sini, terdapat transmisi dan transformasi fundamental terhadap perspektif Qutb tentang al-Qur'an dari aspek sastra ke kedalaman makna al-Qur'an sebagai teks agama dan dakwah untuk perubahan masyarakat sebagai *manhaj*

¹⁴¹Qutb menegaskan bahwa al-Qur'an bukanlah karya fiksi, yang tercipta atau berlandaskan sekadar pada imajinasi (*mulaffaq, al-mukhtara' aw al-qÉ'im 'alÉ mujarrad al-khayÉl*), tapi bahwa istilah seni yang diatributkan kepada al-Qur'an merupakan "keindahan" dalam konteks penyampaian, eksekusi, dan efisiensi dalam produksi makna" (*jamÉl al-'arì, tansÉq al-adÉ' wa barÉ'at al-ikhrÉj*). Lihat Sayyid Qutb, *Al-Ta'wîr al-Fanniy*, (Kairo: DÉR al-ShurÉq, 2002), Cet. XVI, 255.

¹⁴²Boullata, Issa J. "Sayyid Qutb's Literary Appreciation." Dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* dalam Issa J. Boullata. Richmond, (Surrey: Curzon Press, 2000), 362.

¹⁴³Dalam pendahuluan buku *al-Ta'wîr al-Fanniy* ia menyatakan "*laqad wajadtu al-Qur'ân*", hal. 7 dan di dalam pengantar tafsir *Fî 'Ulûl al-Qur'ân*, ia mengatakan "*Isyû fi 'Ulûl al-Qur'ân*" hal. 15.

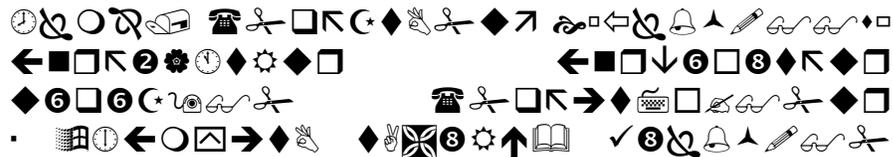
al-Īyāh (*way of life*).¹⁴⁴ Hal itu tidak lepas dari kondisi sosio politik yang mengantarkannya dari muslim nasionalis ke muslim ideologis.

2. Majaz Dalam Al-Qur'an

Sebagai salah satu elemen pembahasan ilmu semantik dari segi makna leksikal, majaz merupakan bagian dari ilmu linguistik mempunyai peran penting dalam memahami teks sastra. Majaz dalam bahasa Arab berarti mengungkapkan sesuatu tidak sesuai dengan kata sebenarnya, namun mengganti atau meminjam kata yang lain sebagai ungkapan yang ingin disampaikan.

Ada berbagai jenis majaz yang dipakai dalam Al-Qur'an, di antaranya adalah:

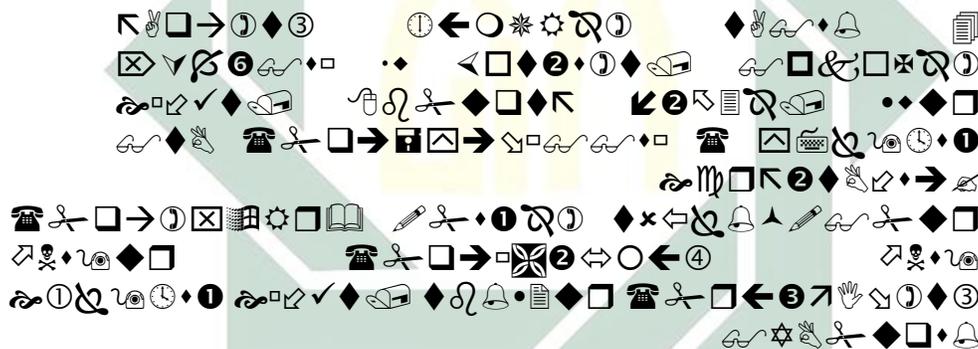
- a. Metafora (*Isti'Ērah*) menurut pandangan para ahli klasik, metafora mengacu pada penggantian sesuatu yang sejatinya dengan ungkapan lain yang “tidak sejatinya”. Bisa juga dikatakan sebagai peralihan makna dasar dari suatu kata ke makna kata yang lain karena suatu hal dan terkadang melampaui batas makna leksikalnya. Dalam Al-Qur'an, “peminjaman” tersebut mudah untuk dicerna oleh nalar dan berdasarkan kemiripan logis.¹⁴⁵ Sebagai contoh;



¹⁴⁴Sayyid Qutb, *Fi ÚilÉl al-Qur'Én*, jilid I, 55.

¹⁴⁵Ibn Qutaibah, *Ta'wil Mushkil al-Qur'Én*, edit al-Sayyid Ahmad Saqr, (Kairo: Maktabah Dar al-Turath, 1973), Cet. II. 131-132. Bandingkan dengan Abu Ubaidah Ma'mar al-Muthanna al-Taimiy, *MajÉz al-Qur'Én*, edit Muhammad Fuad Sheizkin, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1964), 17.

Nursi bahkan menyebut terdapat sepuluh kegunaan dalam *tamthil* ini, di antaranya *ta'DÊm, talîÊf, targhÊb dan tazyin*.¹⁴⁸ Dalam Al-Qur'a *mathal* itu ada 3 macam, yakni: *mathal mu'arra'ah*, adalah *mathal* yang di dalamnya dijelaskan dengan lafadz *mathal* seperti QS. 2:19. *Mathal KÊmin* adalah *mathal* yang di dalamnya tidak jelas disebutkan lafadz *tamthÊl*, tetapi ia menunjukkan makna yang indah dan mempunyai pengaruh tersendiri bila dialihkan kepada yang serupa dengannya.¹⁴⁹ Seperti apabila orang Arab ditanya, manakah persamaan dari pernyataan 'sebaik-baiknya perkara adalah yang tengah-tengah' maka mereka menjawab dengan QS Al-Baqarah ayat 68 ataupun QS. Al-Furqan ayat 67.



Ungkapan ayat “ *la faridun wa la bikr*” dan “ *idha anfaqu lam yusrifu wa lam yaqturu* “

d. *Mathal mursal* adalah bagian akhir ayat: bukankah sudah dekat?

Karena kesombongan mereka di muka bumi dan karena rencana mereka yang jahat, rencana yang jahat itu tidak akan menimpa selain orang yang merencanakannya sendiri. Tiadalah yang mereka nanti-nantikan melainkan

¹⁴⁸Said Nursi, *IshÊrÊt al-I'jÊz*, 115

¹⁴⁹Sameeh Atif Zein, *Al-AmthÊl wa al-Mathal wa al-TamthÊl wa al-MuthulÊth fi Al-Qur'Ên al-KarÊm*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2000), Cet. II, 69.

menjadi dua sisi yang berdekatan dan saling melengkapi, sehingga terjauhkan dari subjektivitas penafsiran.

Dengan mengungkap pelbagai dimensi tafsir klasik, yang direpresentasikan oleh Hamid al-Din Farahi, Abdul Rahim Afaki sampai pada kesimpulan bahwa corak penafsiran Farahi dalam tafsirnya *NaḌm al-Qur'Ēn* dan relevansinya dengan ta'wil ilmi atas ayat-ayat al-Qur'an, merupakan tipologi penafsiran objektif.¹⁵³ Abdul Rahim mengungkap adanya kesamaan parameter objektivitas dalam penafsiran, jika produk penafsirannya bertumpu pada dasar bahasa (susastra) dan pada teori tentang kemenyatuan al-Qur'an (*al-wiḏdah al-tanĒsuqiyyah fĒ al-Qur'Ēn*).¹⁵⁴

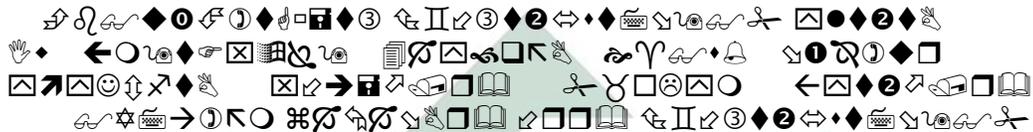
Menurut Mustansir Mir, al-Farahi berpendapat setiap surah al Qur'an memiliki sebuah tema sentral yang disebutnya sebagai 'amûd. Semua ayat-ayat yang terdapat dalam sebuah surah itu tersambung secara integral dengan 'amûd-nya, sehingga pengungkapan maksud ayat secara komplit itu hanya ketika amûd-nya diketahui dan sentralitasnya dalam surah diakui secara sah.¹⁵⁵ Masih menurut Mustansir Mir, 'amûd Surah *al Dhâriyât* (QS. 51) menurut al-Farahi ialah "pembalasan agung" dengan penekanan pada aspek

¹⁵³Sebagaimana Said Nursi, dalam penafsirannya, Farahi tidak menafsirkan al-Qur'an secara utuh, namun hanya menafsirkan 12 surah saja; *al-FĒtiĒh, Al-DhĒriyat, al-TaĒrĒm, al-QiyĒmah, al-MursalĒt* dan sebagian surah *Juz Amma*. Dalam pengantar tafsirnya, Farahi menegaskan bahwa tafsir yang ditulis berdasarkan pada adanya kesatuan tematis, yang digali dari tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an. Bahwa mula penafsiran adalah al-Qur'an menafsirkan dirinya sendiri, kemudian tafsir al-Qur'an dengan hadits, dan Al-Qur'an dengan qaul al-Sahabah. Lihat selengkapnya Al-Imam Abdul Hamid al-Farahi, *Tafsir NiḌĒm al-Qur'Ēn wa Ta'wĒl al-FurqĒn bi al-FurqĒn*, (New Delhi: al-Da'irah al-Hamidiyyah Madrasah al-Islah, 2008), Cet. I, 23-24

¹⁵⁴Abdul Rahim Afaki, *Farāhī's Objectivist-Canonical Qur'ānic Hermeneutics and its Thematic Relevance with Classical Western Hermeneuticsm*, an International Journal form Comparative Philosophy and Mysticism (London: Trancendent Philosophy, 2009), 241

¹⁵⁵Jabir al-Ulwany menyebut bahwa para ulama ulum al-Qur'an menyatakan adanya kesatuan bangunan (*al-wiḏdah al-binĒ'iyyah*) yang disangga oleh poros sentral (*al-'amĒd*) yang ditopang oleh tiga aspek mendasar; tauhid, penyucian jiwa, dan pengembangan. Lihat Thaha Jabir al-Ulwany, *al-Wiḏdah al-BinĒ'iyyah li al-Qur'Ēn al-MajĒd*, (Beirut: Dar al-Shuruq, 2005), 61

Menurut peneliti, klaim objektivitas penafsiran Nursi patut diklarifikasi ulang. Karena diktum yang diusung oleh Nursi tentang keseimbangan antara otentisitas dan elastisitas dalam menafsirkan ayat, terkadang tidak tampak, karena lebih dominan elastisitasnya dari pada otentisitas teks, sebagaimana dalam memaknani kata *al-bahraini* misalnya, dalam ayat:



Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, (QS. Al-Rahman: 19)

Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada muridnya: "Aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun". (QS. Al-Kahfi: 60).

Nursi memberi arti *al-bahraini* dengan laut rububiyah dalam tataran wajib dan laut ubudiyah dalam tataran mungkin, atau dari laut dunia menuju laut akhirat, dari laut alam nyata ke alam gaib, dari lautan pemikiran atau madzhab Barat ke pemikiran madzhab Timur.¹⁵⁷ Berarti, meski Nursi mendasarkan penafsirannya pada ayat al-Qur'an tanpa ada rujukan lainnya, namun hasil penafsirannya bernuansa rasional.

Dalam penafsiran ayat ini, kecenderungan kuasa nalar dan aspek elastisitas lebih menonjol dan menguat. Maka tidak mengherankan jika, ada yang menyatakan, dalam beberapa penafsirannya, Nursi menerapkan tafsir bi al-ra'yi.

4. Ekstra Sumber: Israiliyat dan Embrio Tafsir Ilmiah

¹⁵⁷Lebih detailnya, lihat Said Nursi, *Al-MaktÛbÛt*, (Istanbul, Sozler, 2002), 42.

maqÉÊid al-Qur'Én, bahwa tanpa didasari oleh etika moral dalam mengamalkan ajaran Islam, maka akan terjadi kehampaan spiritual.¹⁷³

Meski Nursi senantiasa konsisten dengan menjaga orisinalitas penafsirannya, namun ia juga tetap berpijak pada prinsip *maqÉÊid al-Qur'Én* yang memuat prinsip keutuhan (*wholeness*) keempat unsur tersebut secara konsisten dan koheren dalam memahami al-Qur'an, sehingga hasil penafsirannya tidak fragmentatif, parsial dan sepotong-sepotong. Adanya standard *Interrelatedness*, saling keterkaitan antar nilai-nilai Qur'ani, yang didasarkan atas *spectrum of certainty*.¹⁷⁴

Menurut Nursi, penafsiran al-Qur'an selalu berporos pada *maqÉÊid al-Qur'Én*; tauhid, misi profetik, eskatologis dan prinsip keadilan.¹⁷⁵ Nursi memberi aksentuasi pada aspek pertama dan keempat, yakni tauhid sebagai basis vertikal kepada Allah dan aspek keadilan sebagai basis sosial horisontal dengan makhluk. Sedikit berbeda dengan Ibn Qayyim, yang menyatakan bahwa semua ayat al-Qur'an itu mempunyai maksud yang sama sekaligus bermuara di tempat yang sama yakni tauhid.

¹⁷³Dari titik inilah Fethullah Gulen yang disebut oleh salah seorang murid Nursi, Syekh Mehmed Firinzi (suami Sukran Vahide, penerjemah buku-buku karya Nursi), sebagai sosok yang *mengaplikasikan* konsep Nursi tentang *hizmet*, (*khidmah, service, aspek sosial*). Di sini ditekankan pentingnya etos dedikasi, *civic service* untuk menumbuhkan spirit altruistik dan volunteristik yang berujung pada pelayanan sosial tanpa *reserve*, atau sebagaimana kata Ali karramallahu wajhah: “*qÉmat al-mar'i bi qadri mÉ yuÉsinuhu*.” Atau dalam al-Qur'an disebutkan “*Inna Allaha isytarÉ min al-mu'minÉn anfusahum wa amwÉlahum bianna lahum al-jannah*. QS. Al-Taubah 9:111.

¹⁷⁴ Colin Turner, *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*, (Durham UK: Gerlach Press, 2013), First Edition, 137.

¹⁷⁵Said Nursi, *Øaiqal al-IslÉm*, 120. Dr. Soetomo mengingatkan dalam orasi ilmiah nya: “*When weath is lost, nothing is lost, when health is lost something is lost, but when character is lost, everything is lost*”. Lihat A.M. Saifuddin, *Desekularisasi Pemikiran, Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1993), 46.

samping juga mengkaji asumsi yang melatarbelakangi sebuah metode.²¹⁰ Dengan kata lain, membicarakan metodologi berarti membincang dan menelusuri prinsip-prinsip, metode, pendekatan, analisis, proses serta prosedur bagaimana penafsiran al-Qur'an itu dilakukan.

1. Prinsip *Al-TarÉduf/al-TashÉbuh*

Terjadi diskursus yang berkepanjangan, antara para ulama tentang sinonimitas dalam bahasa Arab dan al-Qur'an. Banyak di antara mereka, seperti Amr ibn Usman (dikenal dengan sebutan Sibawaih), Al-Ma'arri, Ibn Khalawaih dan Al-Asmu'i yang menyatakan bahwa terdapat aspek sinonimitas dalam al-Qur'an.²¹¹ Sedangkan sebagian ulama lainnya, seperti Abu Ali Al-Farisi, Ibn Faris, dan Ibn Ziyad al-'Arabi, Abu Hilal al-'Askariy menolak adanya sinonimitas baik dalam bahasa Arab terlebih lagi dalam al-Qur'an²¹². Ibn Faris menyatakan "*mÉ yuÐannu fÊ al-dirÉsah al-lughawiyah min al-mutarÉdifÉt huwa min al-mutabÉyinah*" (apa yang dianggap sebagai

²¹⁰Penjelasan tentang metode tafsir oleh Prof. Dr. Abdul Mu'in Salim, dalam kata pengantar untuk buku M. Alfatih Suryadilaga, et.al., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2005), 13.

²¹¹Uraian lebih lengkap dalam buku Abdullah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tayyar, *al-ÓyÉt al-MutashÉbihah, al-TashÉbuh al-LafÐiyi li al-ÓyÉt: ×ikam wa AsrÉr, FawÉ'id wa AÁkÉm*, (Al-Riyad: Dar al-Tadmuriyyah, 2009), 43.

²¹²Kelompok pertama Sibawaihi, mengemukakan kata *dhahaba wa inġalaqa*, misalnya mengandung sinonim. Sedangkan mereka yang menolak, hakikatnya nama itu satu, dan jika ada yang menyerupai artinya, itu adalah sifat saja. Ketika Ibn Khalawaih mengatakatan kepada Abu Ali al-Farisi: Hafalkan ragam kata *al-saif* sebanyak 50 macam. Al-Farisi menjawab: "Tidak wahai Khalawaih, kata *al-saif* (pedang) itu hanya satu,". Ibn Khalawaih berkata: "Bagaimana dengan kata sinonimnya, *Al-Mihannad, al-Øarim* dan sebagainya"? Al-Farisi segera menjawab: "Ini hanya sifat ya Syeikh". Lihat dalam Yusuf al-Shaidawi, *Baiġah al-DÉk, Naqd li KitÉb al-KitÉb wa al-Qur'Én*, (t.tp: al-Matba'ah al-Ta'awuniyyah, tt), 61.

(al-Baqarah: 5), Ketiga, berarti sangkaan, sebagaimana ayat وما هو على الغيب
 إن يتبعون إلا الظن (al-Takwir: 24), Keempat, bohong, sebagaimana ayat
 وإن الظن لا يغني من الحق شيئا (al-najm: 28).²¹⁹

Pemikir kontemporer semacam Muhammad Shahrur, menolak adanya sinonimitas, sebab jika harus mengakui adanya prinsip ini, berarti menolak historisitas perkembangan bahasa, padahal pada tataran realitas, bahasa mengalami evolusi gradual diakronis. Menurutnya, setiap kata dalam al-Qur'an memiliki pengertian masing-masing. Seperti al-Qur'an tidak sama dengan istilah al-Kitab, al-Furqan dan lainnya. Al-Qur'an merupakan kitab suci yang amat cermat dan teliti dalam memilih diksi atau redaksi kata-katanya. Shahrur, sepertinya banyak menganut teori yang dikembangkan oleh Ibn Faris – salah satu ulama klasik - yang menolak teori sinonimitas.²²⁰

Meski demikian, tidak semua pemikir kontemporer menolak polisemi dalam ayat-ayat al-Qur'an. Fazlur Rahman misalnya, menerima adanya prinsip polisemi, sinonimitas atau paling tidak keserupaan (similaritas) kata-kata dalam ayat al-Qur'an. Hal itu dapat dilihat dari langkah Rahman ketika melakukan metode tafsir tematik, yakni menafsirkan konsep etika yang diambil dari terma iman, islam dan taqwa. Menurut Rahman, ketiga istilah

²¹⁹Said Nursi, *al-Shu'É'Ét*, 274. Bandingkan dengan Salwa Muhamamd al-Awwa, *al-WujÉh wa al-NaDé'ir fi al-Qur'Én al-KarÉm*, diberi kata pengantar Aisha Abdurrahman bint Shati', (Kairo: Dar al-Shuruq, 1998), 95.

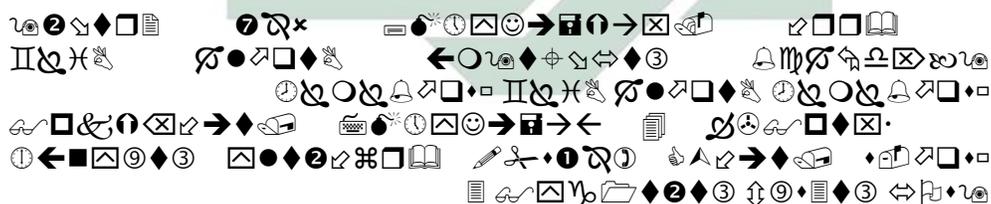
²²⁰Penjelasan panjang dengan mengutip pernyataan Ibn Faris: *mÉ yuÐannu fi al-dirÉsÉt al-lughawiyyah min al-mutarÉdifÉt huwa min al-mutabÉyinÉt* (apa yang dianggap sebagai kata-kata sinonim dalam kajian bahasa sebenarnya ia tidak benar-benar sinonim, melainkan ada perbedaan dalam titik tekan maknanya). Lebih lengkap dapat dilihat di Muhammad Shahrur, *Al-KitÉb wa Al-Qur'Én, QirÉ'ah Mu'Élirah*, (Damaskus: al-AhÉli li al-Nashr wa al-TauzÉ', 2001), 24.

tersebut memiliki hubungan dan kesamaan arti dari konsep etika dalam al-Qur'an.²²¹

Sebenarnya, Shahrur sendiri secara tegas menyatakan bahwa prinsip anti polisemi dalam al-Qur'an tidaklah suatu hal yang absolut, karena menurutnya masih dapat direkonstruksi dan difalsifikasi sesuai dengan perkembangan tuntutan zaman.²²²

2. Prinsip Unifikasi Tematis al-Qur'an

Dalam menafsirkan al-Qur'an, menurut hemat penulis, Nursi tidak menggunakan pelbagai pendekatan interpretasi ayat al-Qur'an, ia menggunakan salah satu di antaranya pendekatan susastra dan menegaskan, bahwa universalitas sastra Islam itu justru terlihat di banyak ayat-ayat al-Qur'an. Dalam menafsirkan ayat-ayat, Nursi terwarnai oleh Abdul Qahir al-Jurjani, yang menggunakan analisis semantik. Misalnya ketika menafsirkan ayat “



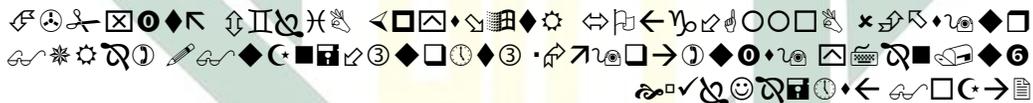
Atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila Dia mengeluarkan tangannya, Tiadalah Dia dapat melihatnya,

²²¹Fazlur Rahman, Some Key Ethical Concepts of the Qur'an, dalam *Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, 1983, 170.

²²²Muhammad Shahrur, *Na'wa U'Ël Jad'edah li al-Fiqh al-Isl'emi, Fiqh al-Mar'ah, al-Wa'ÿyah, al-Irth, al-Quwwah, al-Ta'addudiyah, al-Lib'Es*, (Damaskus: al-Ah'Ëli li al-'Ûib'Ë'ah wa al-Nashr wa al-Tauz'Ë", 2000), 193.

Nursi menyatakan: “Suatu hari saya berada di puncak gunung “Jam”. Di sana saya melihat langit dalam kondisi tenang dan bersih, sesaat kemudian terbetik dalam hati dan kekuatan khayalan saya, seakan-akan berdialog dengan bintang gemintang secara langsung.²²³ Atau pada QS, Al-Anbiya’ 46, ketika menjelaskan susunan redaksional dan diksi dari teks Al-Qur’an di bawah ini, Nursi memperlihatkan kepiawaiannya dalam ilmu balaghah yang belum pernah dikemukakan oleh para pendahulunya. Tak mengherankan, jika Nursi dijuluki *khÉdim al-Qur’Én adÉban*.²²⁴

Sedbagaimana kajian filologis-semantis yang ditampilkan oleh Said Nursi ketika menafsirkan Surah al-Anbiya, ayat 46:



Dan Sesungguhnya, jika mereka ditimpa sedikit saja dari azab Tuhan-mu, pastilah mereka berkata: "Aduhai, celakalah Kami, bahwasanya Kami adalah orang yang Menganiaya diri sendiri".

- a. kata “Jika” (إن) dalam retorika Arab mengandung makna semantik pengandaian akan sesuatu atau peristiwa yang belum tentu akan terjadi. Berbeda dengan kata (إنّ) yang lebih memberikan makna pasti terjadi. Ketidakpastian tersebut semakin kuat dengan adanya penambahan huruf *lam taukid* pada kata إن!

²²³QS. Al-Nur, 40. Lihat penjelasannya dalam Said Nursi, *al-Mathnawi al-‘Arabi al-NÉri*, 327.

²²⁴Hasan al-Amrani, *Ótamiyyah al-Adab al-IslÉmiy, RasÉ’il al-Nur NamÉdhajan*, dalam Nadwah Said Nursi Adiban, (Istanbul: Nesil Matbaacilik, 2004), 10.

paling kecil (sentuhan + sedikit + dari + siksaan + Tuhan-mu) akibatnya begitu pedih sehingga mereka sampai memelas dan meratap “Aduh celakalah kami, bahwasanya kami adalah orang yang menganiaya diri sendiri”. Kalau siksaan yang begitu kecil dan ringan sudah membuat mereka mengerang dan meratap, apalagi seandainya diberikan siksaan yang lebih berat dan itu pasti terjadi. Menurut hemat penulis, dalam tafsir Nursi ada *imagination effect* pada teks al-Qur’an.

3. Prinsip *Tadabbur al-Qur’an*

Menurut Zamakhshari: “Tadabbur itu pengkajian terhadap makna-makna ayat dengan penuh penghayatan. Ia berlaku dengan memikirkan maksud ayat sehingga mencapai pengetahuan makna di balik ayat tersebut berdasarkan hasil ta’wil yang sah dan makna yang relevan”²²⁵. Sementara al-Qurtubi menyatakan tadabbur ialah memikirkan secara mendalam terhadap ayat dan makna-maknanya.²²⁶

Sedangkan menurut Abu Hayyan al-Andalusi adalah tafakkur terhadap ayat-ayat al-Qur’an, melakukan *ta’Émul* dengan memerhatikan pada maksud yang tersirat bagi suatu ayat²²⁷. Sedangkan Muqatil bin Sulaiman menegaskan tadabbur adalah memperhatikan dan menyikapi (*al-ta’Émul*) makna ayat-ayat dan memperdalam hasil pemikiran itu terhadap makna

²²⁵ al-Zamakhshari. *Tafsir Al-Kashshaf ‘An ‘aqÉ’iq al-TanzÉl Wa ‘UyÉn al-AqÉwÉl Fi WujÉh at-Ta’wÉl*, jil.1, 284.

²²⁶ Abu Bakar al-Qurtubi. *Al-Jami’ li al-AíkÉm al-QurÉn*. Edit Abdullah bin Abul Muhsin al-Turkiy (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006) jil.5, 290.

²²⁷ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Tafsir al-BaÍr al-MuÍÉt*, edit Adil Ahmad Abdul Maujud, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Juz IX, 338.

Namun, sebagaimana pengakuannya, Nursi menyikapi dan menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan *af'al al-'ibad* dengan cara pandang yang dinamis mutualis. Tergantung bagaimana usaha, karya dan doa manusia, maka Allah akan merealisasikan dan mewujudkannya. Dalam konteks ini, Nursi lebih menekankan kontekstualisasi dan elastisitas teks. Sedangkan persoalan *af'al Allah*, Nursi lebih banyak menafsirkannya dengan mengacu pada otentisitas teks yang cenderung *taken for granted*. Sebagaimana penafsirannya tentang ayat-ayat teodisi, *al-'adl al-ilÉhiy*, bahwa semua perbuatan Tuhan itu baik adanya, tidak ada satupun perbuatannya yang buruk.

Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam yang berkembang dewasa ini, Nursi mengkritik keras cara berpikir atau pandangan aliran secular liberal dan tradisional konservatif. Menurut Nursi, kesalahan pandangan aliran secular ini, mereka menganggap al-Qur'an sebagai narkotika, mirip dengan Karl Marx yang menganggap agama sebagai candu masyarakat, karena menjadikan masyarakat tidak maju. Kenyataannya, mereka gagal dalam memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas kepada masyarakat. Di samping itu, mereka juga telah melakukan hegemoni dan menghalangi ekspresi publik tentang pluralitas.

Di sisi lain, Nursi mengkritik aliran tradisionalis. Mereka, tidak melakukan perubahan mendasar sesuai dengan spirit Islam, bahkan mereka mengubah pesan al-Qur'an yang universal menjadi pesan yang lokal temporal, sempit dan rigid. Selain itu, mereka melakukan sakralisasi terhadap

Arabi sebagai figur sufi agung sekalipun kritis terhadap doktrin *waġdat al-wujġġd* yang diikrarkannya. Nursi mengakui bahwa Ibn Arabi tidak memperdaya manusia, namun ia yang terperdaya. Ibn Arabi memang figur sufi yang mendapat petunjuk namun tidak mampu memberi petunjuk kepada orang lain melalui karya-karyanya.²³⁹ Nursi menggunakan metafora dalam merumuskan kritiknya terhadap doktrin *waġdat al-wujġġd*.

Nursi mengambil sinar matahari sebagai metafora untuk mengelaborasi maksudnya. Menurutnya, ketika matahari terlihat dalam sebuah cermin, maka cermin tersebut akan memuat gambar dan bentuk matahari sekaligus sifat-sifatnya.²⁴⁰ Artinya, dari satu sisi gambar matahari ada dalam cermin dan dari sisi lain ia menghiasi cermin sehingga cermin tersebut menjadi bersinar dan terang. Lalu apabila cermin tersebut berupa lensa sebuah kamera, ia akan mampu memindahkan gambar matahari itu ke atas sebuah kertas dalam bentuk permanen. Matahari yang terlihat di kamera tadi, esensi dan sifat-sifatnya yang tergambar di atas kertas, sebenarnya bukan matahari yang sesungguhnya, melainkan manifestasi matahari yang tampak dalam wujud lain.

Pendapat yang mengatakan bahwa “yang ada di cermin adalah matahari yang sebenarnya”, bagi Nursi bisa dikatakan benar jika cermin tadi dianggap sebagai wadahnya saja dan jika yang dimaksud dengan matahari yang hadir di cermin adalah wujudnya yang berada di luar. Namun jika dikatakan bahwa

²³⁹ Said Nursi, *The Flashes*, trans. Sukran Vahide (Istanbul: Sozler Nesriyat, 2000), h. 58.

²⁴⁰ Nursi memang acapkali membungkus setiap argumentasi yang ia suguhkan melalui perbandingan, perumpamaan, metafora atau alegori. Kadang ia menggunakan alegori filosofis raja dan rakyatnya, metafora tentang istana dan para pengunjunnya, ilustrasi tentang kapal, dan perumpamaan dalam bentuk matahari merupakan yang paling banyak dan paling sering digunakan oleh Nursi. Nyaris di sebagian besar karyanya *Risalah Nur*, alegori matahari muncul dalam beragam tema untuk menyibak rahasia ketuhanan, termasuk dalam mengkritik paham *wahdat al-wujud*.

daya pikat tubuhnya (*al-tabarruj*) saat keluar rumah. Sebab hal itu akan menimbulkan rasa curiga, kecemburuan dan penilaian negatif dari suami”²⁵²

Nursi ingin menegaskan, bahwa kewajiban berhijab tidak hanya bersifat personal, tapi berkaitan dengan etika sosial yang berimplikasi pada peneguhan bangunan rumah tangga antara suami dan istri. Keabadian dan keharmonisan rumah tangga tidak hanya dibangun atas rasa kasih sayang semata, namun juga kesetiaan lahir batin yang saling melengkapi antara keduanya.²⁵³ Dengan berhijab, seorang istri akan terjaga dari fitnah dan isu negatif yang dapat menggoyahkan bahtera kehidupan rumah tangga.

b. Poligami

Harus diakui, poligami merupakan polemik krusial sekaligus sebagai fenomena menarik yang tak habis diperbincangkan. Tema ini menjadi fenomena sosial yang menarik untuk dikaji. Poligami menjadi ikon negatif bagi kaum perempuan yang diklaim telah memarjinalkan peran dan harkat mereka. Karena, perempuan dianggap sebagai objek pemuasan lelaki. Para oposan poligami berdalih bahwa kondisi masa lalu berbeda dengan sekarang, dilihat dari pelbagai aspek; sosial, kultur dan budaya,

Agaknya, ada suatu yang dilupakan oleh para penentang poligami, bahwa Islam bukanlah agama pertama yang membuat konsep poligami. Namun, menurut Zainab Ridwan, sejatinya jauh sebelum Islam datang, poligami sudah

²⁵²Said Nursi, *al-Lama'Ét*, *ibid*, 302. Lebih jauh tentang penjelasan aspek penafsiran Nursi dalam ketiga persoalan gender tersebut dikaitkan dengan statemen Nursi tentang *maqÉÉid al-Qur'Én* dari dimensi keadilan, dapat dilihat di buku Ammar Gaidal, *×aqÉqah MaqÉÉid RasÉ'il al-NÉr, IstimdÉduhÉ wa ImtidÉduhÉ*, (Istanbul: DÉr al-NÉl li al-ÙibÉ'ah wa al-Nashr, 2009), 184-186.

²⁵³Said Nursi, *al-Lama'Ét*, 311.

