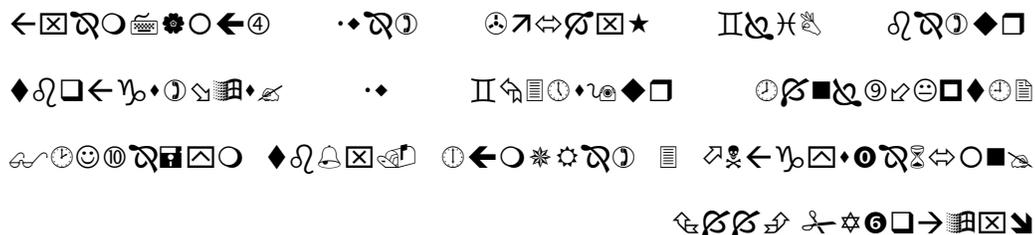


tentang hakikat kebaikan dan kejahatan di atas, sebagai interpretasi interkoneksi dengan pemahaman holistik atas ayat Al-Isra' 44:



Dan tak ada satupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun.¹⁰

Hanya saja peneliti sayangkan, Nursi tidak memberi penjelasan yang komprehensif tentang konteks keburukan berupa musibah yang berskala masif; misalnya bencana gunung meletus atau gempa bumi hebat yang menelan banyak korban, tsunami yang menyapu dan meluluhlantakkan sebagian isi daratan, penyakit endemi yang mewabah seperti penyakit pes di Eropa yang dikenal dengan *the Black Death* atau pandemi yang menyebar di suatu kawasan yang lebih luas, seperti kolera El-Tor yang pernah menyerang India, Eropa, Rusia termasuk Indonesia.

Inilah titik perbedaan cara pandang para mutakallimin sejak munculnya sekte dalam Islam. Tak heran, jika ada yang memasukkan Nursi sebagai bermazhab fatalis dalam menginterpretasikan sebagian ayat-ayat

ajaran syara'. Sedangkan jika berdimensi *ismi logic*, kecintaan tersebut berdimensi subjektif personal, karena sifat-sifatnya atau karena hubungan manusiawi saja. Lihat Said Nursi, *Al-Maktubat*, 138. Tentang terminologi *harfi logic*, sebagai antitesa dari *ismi logic* dengan ilustrasi dan contohnya, akan penulis kupas secara lebih detail pada bab IV

¹⁰ Tim Terjemah al-Qur'an Departemen Agama,

teologis, meski dalam penafsiran ayat-ayat *af'Él al-ibÉd*, Nursi cenderung menafsirkannya dengan *free will* dan *free act*.

c. Altruistik dan Meminimalkan kebutuhan dunia (*minimized needs*)

Dalam prinsipnya, Nursi mendedikasikan kiprah dan perjuangannya sebagai pelayan al-Qur'an (*khÉdim al-Qur'Én*) secara total.¹¹ Kredo itu didasarkan atas pelbagai aktivitasnya untuk meminimalkan ketergantungan dan kebutuhannya kepada dunia, kemudian diarahkan untuk melayani sesama dan berkhidmat untuk maslahat ummat, yang juga dikenal dengan istilah hizmet (*khidmah*).¹² Mengedepankan prinsip altruistik, dengan menjunjung tinggi aspek pelayanan sosial.

Sikap dan prinsip altruistik yang melekat dalam diri Nursi itu sebagai cermin prinsip ibadah kepada-Nya dalam kondisi apapun, karena Nursi yakin akan adanya *God Omnipresent* (Tuhan yang Maha Hadir), atau *The Ubiquity of Submission*, sebuah bentuk kepasrahan total dalam mengabdikan kepada-Nya.¹³ Sebab, tujuan utama dalam beribadah adalah kesadaran penuh menuju

¹¹Ja'far Abdul Ghafur Mahmud Mustafa, *al-TafsÉr wa al-MufasssirÉn fi Thaubihi al-JadÉd*, (Kairo: Darussalam li al-ÜibÉ'ah wa al-Nashr, 2007), 723.

¹²Istilah Hizmet yang dikembangkan dan dipopulerkan oleh Fethullah Gulen ini sebagai gerakan masyarakat sipil yang terinspirasi dari keimanan, terbentuk dalam kerangka nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat universal. Gerakan "Hizmet" ini secara mondial dan simultan terlibat dalam pembinaan ratusan sekolah modern (kombinasi sains modern dengan etika dan spiritual) dan universitas dalam dan luar Turki, memiliki jaringan media televisi-radio majalah, surat kabar, organisasi ekonomi, bank dan lainnya. Mehmed Firinci, salah seorang murid Said Nursi, meski Gulen tidak menjadi murid langsung, namun terinspirasi oleh ajaran-ajaran dan pemikiran Nursi. Demikian juga yang disinggung oleh Hsuan Chung Wen, meski tidak secara eksplisit, Gulen dipengaruhi oleh gagasan Nursi tentang Hizmet. Lihat tulisannya tentang, *An Overview of the Hizmet Movement: A Worldwide Social Movement Founded on the Theories of Fethullah Gülen*, (Taipei: Chengshih University Press, 2013), 318.

¹³Selengkapnya dapat dilihat Colin Turner, *The Qur'an Revealed, a Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*, (Germany: Gerlach Press, 2013), 302.

itu.¹⁵ *Pertama*, Konspirasi dari negara-negara asing seperti Perancis, Italia, Rusia dan lainnya yang menghendaki hancurnya eksistensi Khilafah Usmaniyah. *Kedua*, Separatisme yang dihembuskan negara-negara Barat melalui ide nasionalisme, yang mengakibatkan negeri-negeri Balkan; Bosnia Herzegovina, Kroasia, Kosovo, Bulgaria, Hongaria, Rumania, Albania, dan Yunani memisahkan diri.

Akibatnya, di kawasan Balkan saat itu dikenal sebagai kawasan "Gentong Mesiu" karena konflik yang ada di kawasan tersebut sewaktu waktu dapat meledak terutama terlibatnya negara-negara adikuasa saat itu (Kerajaan Usmani, Kekaisaran Austria-Hongaria, Inggris, Perancis, Kekaisaran Jerman dan Rusia). Konflik ini meledak saat Perang Dunia I, Perang Dunia II dan liris di kawasan yang sekarang dikenal sebagai bekas Yugoslavia pada dekade 1990-an.

Sultan Abdul Hamid II bertindak tegas melakukan transformasi politik secara bertahap dengan melancarkan Pan Islamisme ke seluruh dunia Islam, mengegolkan projek kereta api Hijaz serta berusaha menyelamatkan Palestina dari konspirasi Zionis. Yang menjadi titik nadir kelemahan lain, ternyata di sekeliling Sultan Abdul Hamid II terdapat pengkhianat utama, yang justru dari orang dekat dan kepercayaanya, yakni Midhat Pasha. Maka

¹⁵Halil Berktaý and Borgan Murgescu, *Ottoman Empire, Workbook I*, (Greece, Teesaloniki: CDRSEE, 2005). Baca juga Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Vol. II, 174.

untuk menerima perubahan (*al-infütÉÍ*). Senada dengan itu, Hasan Al-Banna menyebutnya sebagai bipolar tipologi dalam menyikapi teks keagamaan, *al-thawÉbit* dan *al-mutaghayyirÉt*. Dengan terminologi yang sama dengan Hasan al-Banna, Shalah al-Sawiy memberi penegasan dengan mengemukakan sejumlah parameter yang lebih konkret.³² Sedangkan Adonis, lebih memilih untuk memakai terminologi *al-ThÉbit wa al-MutaÁawwil*.³³

Kedua terminologi di atas secara metodologis dipadukan dalam teori *Ilmiah cum doctriner*, yakni memadukan antara teks dan konteks, antara yang mapan dan dinamis, antara yang sakral dan profan. Setiap pemikir muslim yang kompeten di bidang studi Qur'an dan tafsir seharusnya mampu mengintegrasikan pelbagai kemampuan memahami khazanah keilmuan klasik dalam pelbagai disiplin keilmuan secara integral, dilengkapi dengan penguasaan metodologi yang relevan agar mampu mengolah konsep-konsep lama menjadi aktual. Sehingga bertemunya antara teori dalam kerangka teks (*naÁÿy*) dan metodologi dalam tataran konteks (*siyÉqiy*), akan dapat diintegrasikan dalam konstruk penafsiran yang lebih fungsional dan kontekstual. Nursi juga menjaga interpretasi al-Qur'an dari aspek teks (*naÁÿy*) dan konteks (*siyÉqiy*) secara proporsional dan berimbang, atau antara otentisitas (*al-aÁÉlah*) dan elastisitas (*al-murÉnah*).

³²Salah al-Sawiy, *al-ThawÉbit wa al-MutaghayyirÉt, fi MasÉrat al-'amal al-IslÉmi al-Mu'ÉÁir*, (Riyad: Akadimiyyah Shar'iyah bi Amriqa, 2009). Cet. I, 59-62. Bandingkan dengan kajian komprehensif dalam kajian hukum komparatif, yang ditulis oleh Syeir Ali Zarifiy, dalam disertasinya berjudul *Al-ThawÉbit wa al-MutaghayyirÉt: MÉhiyatuhÉ AsbÉbuhÉ ÖawÉbiÁuhÉ, DirÉsah MuqÉra-nah Baina al-Fiqh al-IslÉmiy wa al-Fiqh al-Gharbiy*, (Pakistan: International Islamic University, 2005), 73-76

³³Yusuf al-Qaradhawi, *ThaqÉfatunÉ, Baina al-InfütÉÍ wa al-InghilÉq*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000), 40 dan 54. Lain halnya dengan Ali Ahmad Said yang populer dengan sebutan Adonis, ia menyebutnya sebagai *al-ThÉbit wa al-MutaÁawwil*, dalam disertasi doktoralnya yang diajukan pada program Sastra Timur di St. Yosef University Beirut untuk memperoleh gelar doktor sastra Arab berjudul: *Al-ThÉbit wa al-MutaÁawwil: BaÁh fi al-IbdÉ' wa al-IttibÉ' 'inda al-Arab* (Yang Mapan-Statis dan yang Berubah-Dinamis: Kajian atas Kreativitas dan Konservativitas Menurut Bangsa Arab).

logika induktif, yakni menyimpulkan suatu teori umum dari pembuktian fakta-fakta partikular. Jadi fokus penelitian sains bukanlah pembuktian positif, namun pembuktian negatif. Artinya fokus penelitian adalah untuk membuktikan bahwa suatu teori umum adalah salah dengan menyodorkan sebuah bukti.³⁷

Falsifikasi digunakan Popper sebagai garis demarkasi yang membedakan antara *science* dari *pseudeo-science*. Inilah yang membedakan Popper dari para pemikir Positivisme lainnya, di mana verifikasi yang mereka ciptakan dijadikan penentu berarti atau tidaknya sebuah teori. Bagi Popper, demarkasi yang dibuat oleh kelompok Postivisme telah membatasi ilmu pengetahuan hanya pada yang ilmiah saja, sementara ilmu-ilmu sosial (khususnya agama dan mitos-mitos) dianggap tidak ilmiah, dan demikian tidak bermakna. Dengan falsifikasi, Popper memberikan batasan yang jelas antara pengetahuan ilmiah (*science*) dan yang semi-ilmiah (*pseudo-science*).³⁸ Tidak seperti Positivisme, Popper masih memperhitungkan *pseudo-sciences* sebagai salah satu sumber pengetahuan dan tetap bermakna dalam lingkaran studi masing-masing.

Sebagai antitesa sekaligus untuk mengintegrasikan teori Kuhn dan Popper di atas, Imre Lakatos mensosialisasikan gagasannya, dengan *hard core*, sebagai asumsi dasar dari suatu kajian atau interpretasi yang melandasinya, yang tidak dapat ditolak atau difalsifikasi. Dalam aturan metodologis inti pokok disebut sebagai “heuristik negatif” yang menjadi dasar atas elemen yang lain karena sifatnya yang menentukan.

³⁷Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (London and New York: Routledge Classic, 2002), 63

³⁸Karl Popper, *Conjectures and Refutations; The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), 34.

bahkan oleh ulama-ulama sesudahnya. Ia banyak melakukan kajian tafsir dengan pendekatan *al-munÉsabah* (keserasian) antar ayat atau antar surah, dalam tafsirnya *NaĐm al-Durar*. Bahkan, Quraish Shihab berpendapat, masalah korelasi antara ayat-ayat al-Qur'an (*al-munÉsabah*) ini layak mendapat perhatian serius, karena dua alasan;

1. Salah satu isu tentang al-Qur'an yang sering terdengar sumbang, seperti diungkapkan sementara orientalis, bahwa sistematika perurutan ayat-ayat dan surah-surahnya sangat kacau. Ia berpindah dari satu urutan ke urutan yang lain, walaupun uraian yang pertama belum tuntas. sedangkan uraian berikutnya sering tidak punya hubungan dengan uraian terdahulu.
2. Terjadinya penafsiran al-Qur'an yang bersifat parsial (tidak menyeluruh). Dengan langkah besar ini, Al-Biqā'i yang dikenal sebagai proponen terdepan yang membahas *al-munÉsabah* dalam al-Qur'an, mendapatkan legitimasi yang kuat dan menjawab kesalahpahaman para orientalis tersebut.⁴⁶

Sedangkan ulama yang tidak setuju dengan pembahasan kesatuan tematik ini, di antaranya Izzuddin bin Abdissalam, yang menyatakan bahwa seorang yang berusaha menghubungkan adanya kesatuan pembahasan dalam al-Qur'an adalah usaha yang sia-sia, dan menghasilkan teori yang rapuh.⁴⁷ Senada dengan Izzuddin, Imam al-Shaukani secara tegas menyatakan, bahwa al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur dan terpisah, mempunyai konteks dan sebab yang amat beragam,

⁴⁶Burhanuddin Abi al-Hasan Ibarahim bin Umar al-Biqā'i, *MaĒ'id al-NaĐar li al-IshrÉf alÉ MaqÉĒid al-Suwar*, edit Abd al-Sami' Muhammad Ahmad Husaini, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1987), Juz I, 86-87

⁴⁷Izzuddin bin Abdussalam, *Al-IshÉrÉt ilÉ al-I'jÉz fi Ba'di AnwÉ' al-MajÉz fi al-Qur'Én al-KarÉm*, (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1987), 221

dengan *al-tawfîd al-ir'Édiy al-Īalabiy*, berisi ajakan beribadah dan membuang sesembahan selain Allah.⁵⁸

Di antara ulama lain yang mengungkap persoalan ini adalah Syekh Waliyullah al-Dahlawi, dalam *al-Fauz al-KabĒr fi UĪĒl al-TafsĒr*. Menurutnya, ada lima persoalan utama kandungan al-Qur'an; *Pertama* ilmu-ilmu hukum yang berkaitan dengan disiplin ilmu fikih. *Kedua*, ilmu kalam berisi *al-ithbĒt* (afirmasi) dan *al-nafyi* (negasi). *Ketiga*, ilmu yang berhubungan dengan pemahaman terhadap ayat-ayat Allah. *Keempat*, ilmu sejarah yang berkaitan dengan pengetahuan hari dan waktu, dan *Kelima*, ilmu Kematian.⁵⁹

Yang termasuk kesatuan tematik dalam al-Qur'an adalah keterikatan ayat-ayat yang mempunyai satu tema. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an adalah kitab suci berbahasa Arab yang tak mengandung penyelewengan, perbedaan dan kontradiksi. Maka, dapat ditanyakan, apa dasar dari pengungkapan tema yang sama dalam ayat yang terpisah dan terpendar di surah lain dalam al-Qur'an? Tak ada alasan dan argumentasi lain kecuali didasarkan pada adanya prinsip kesatuan tematik yang saling melengkapi, meski ia terpisah dalam surah yang berbeda.⁶⁰

Adanya unsur *al-munĒsabah* dan *al-wĪdah al-mauĪu'iyah* (keserasian dan kesatuan tema) dalam al-Qur'an memberi penegasan bahwa ayat-ayat al-Qur'an dan

⁵⁸Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *MadĒrij al-SĒlikĒn Baina ManĒzil IyyĒka Na'budu wa iyyĒka Nasta'Ēn*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), Cet III, 468-469. Jabir al-Ulwany menyebut bahwa para ulama ulum al-Qur'an menyatakan adanya kesatuan bangunan (*al-wĪdah al-bina'iyah*) yang disangga oleh poros tunggal (*al-'amĒd*) yang ditopang oleh tiga aspek mendasar; tauhid, penyucian jiwa, dan pengembangan. Lihat Thaha Jabir al-Ulwany, *al-WĪdah al-BinĒ'iyah li al-Qur'Ēn al-MajĒd*, (Beirut: Dar al-Shuruq, 2005), 60

⁵⁹Waliyullah al-Dahlawi, *al-Fauz al-KabĒr fi UĪĒl al-TafsĒr*, (Lahore: Maktabah Ilmiyyah, 1970), 1-3

⁶⁰Muhammad Ibrahim Sharif, *IttijĒhĒt al-TajdĒd fi TafsĒr al-Qur'Ēn al-KarĒm fi MĪra*, (Kairo: Dar al-Turath, 1982), 452-453

dan lainnya yang kemudian menjadi ternd metodologi tafsir kontemporer yakni metode tauhidi (*the unity of al-Qur'an*).⁷⁷ Sedangkan tafsir tematik tidaklah sepesat dan sejelas *al-munĒsabah* dalam karya-karya ulama klasik dan modern. Kemudian, para mufassir kontemporer melakukan rekonstruksi metodologis tentang metode tafsir kesatuan tematik (*al-wiĒdah al-mawĒĒ'iyah*).⁷⁸

4. Logika Proses (*ManĒiq al-SairĒrah*)

Masalah waktu menjadi unsur penting dalam mengantarkan manusia untuk memaknai eksistensi kemanusiaannya dan intelektualitasnya. Masa atau waktu itu mempunyai korelasi kuat dengan pelbagai variabel pemikiran filsafat positif, tentang upaya mendinamisir hidup manusia, baik yang intrinsik maupun ekstrinsik. Banyak pemikir dan filsuf muslim yang menuangkan ijtihadnya tentang esensi masa/waktu.

Dalam memaknai waktu, Nursi sebagaimana dikutip oleh Ashrati Sulaiman, mengambil spirit dari interpretasi ayat; “*Afalam yasĒrĒ fi al-ArĒ fayanĒDurĒ kaifa kĒna 'Ēqibat al-mukadhdhibĒn*”. Sehingga muncul terma “*mantiq al-sairĒrah*/logika proses”⁷⁹ Proses sebagai usaha simultan berkelanjutan menuju pada dinamika dan perubahan kearah yang lebih baik. Dalam al-Qur'an dan Hadis dijelaskan tentang masa dan kandungannya yang selalu produktif operasional. Nursi memberi

⁷⁷Zahra Khalid Sa'dullah al-Ubaidi, *Baina Ilm al-MunĒsabah wa al-Tafsir al-MawĒĒ'iy, DirĒsah MuĒĒranah*, Majallah Alamiyyah li BuĒuth al-Qur'an, Muhammad V, Maroko, tt, 77-80

⁷⁸Rasheed al-Hamdawie, *WiĒdah al-Nasqi fi al-SĒrah al-Qur'Ēniyyah, FawĒ'iduhĒ wa Ūuruq DirĒsatihĒ*, Majallah Ma'had al-Imam al-ShĒĒĒbi li al-DirĒsĒt al-Qur'Ēniyyah, Vol III, Jumada al-Akhirah, 1428, 143-144

⁷⁹Ashrati Sulaiman, Al-Nursi wa Mantiq al-Sairurah, Tahassusun ki Mas'alah al-Zaman, Kama Tamaththalaha Fikriyyan wa Ruhiyyan, dalam Ihsan Qasim al-Salihi, *Juhud Said al-Nusri fi Tajdid al-Fikr al-Islamiy*, Buhuth al-Nadwah al-Alamiyyah al-Dauliyyah, (Rabat: SOZ Basin Yayin, 1999).

Dapat dicermati bagaimana Nursi melakukan interpretasi al-Qur'an;

1. Menggunakan pendekatan sufistik/manhaj irfani isyari. *Risale-i Nur* merupakan bukti konkret tentang interpretasi al-Qur'an, ia merupakan tafsir yang bernilai tinggi. Hanya saja, dalam penafsirannya, Nursi kadang memakai metode *burhÉniy rĒĪiy*, dan menafsirkannya dengan pendekatan *dhauqiy 'irfaniy*. Sehingga, tidak mengherankan jika para pengkajinya melihat adanya pengaruh yang kuat dalam *tafsir isyariy*.⁸⁶
2. Mengintegrasikan antara metode *al-tafsĒr al-isyĒriy* dan *al-tafsĒr al-ma'thĒr* yang didasarkan pada *burhÉniy rĒĪiy*. Nursi memang secara intens menggabungkan antara makna eksplisit tekstual dan arti implisit kontekstual.⁸⁷ Sebagai contoh, ketika memaknai ayat *Maraja al-baĪraini yaltaqiyĒn, bainahumĒ barzakhun IĒ yabghiyĒn...*⁸⁸ atau ayat *la abraĪu ĪattĒ ablughā majma'a al-baĪraini au amĪiya ĪuqubĒn...*⁸⁹, bahwa *al-baĪraini* dimaknai *baĪr rubĒbiyyah* dalam tataran wajib yang qat'i, dan *baĪr ubĒdiyyah* dalam tataran niscaya yang zanni. Atau lautan dunia dan lautan

⁸⁶Pada dasarnya, setiap lafal tekstual ayat al-Qur'an memiliki pelbagai dimensi arti. Dan salah satu di antaranya adalah makna isyari. Maka makna ayat secara isyari ini sebenarnya adalah simbol makna general yang mempunyai makna spatial di setiap masa. Dan, *Risale-i Nur* ini merupakan salah satu karya kontemporer yang berupaya untuk menampilkan corak tafsir isyari. Lihat selengkapnya di Said Nursi, *al-MalĒĪiq*, (Kairo: Sozler, 2005), 179-180. Memang ada distingsi antara tafsir isyari dan tafsir sufi. Tafsir isyari adalah menakwilkan al-Qur'an tidak pada makna eksplisit eksoterik tekstual, namun lebih mengarah pada makna implisit esoterik kontekstual yang menunjuk pada esensi spirit dan moral dalam ayat, dan dapat dipertautkan korelasinya antara teori dan praktik. Lihat Muhammad Husein al-Dhahabi, *Al-TafsĒr wa al-MufasssirĒn*, (Beirut: Dar Ilmi, 1998), Jilid II, 381-387

⁸⁷ Said Nursi, *Al-MaktĒbbĒt*, 501

⁸⁸QS. Al-Rahman 19-20

⁸⁹QS Al-Kahfi 60

kemudian menawarkan siapapun yang menerima kemampuan untuk mengenal Allah dengan nama yang indah dalam sifat-sifat kesempurnaan.⁹²

Tetapi barangsiapa menerima kepercayaan harus juga melakukan tanggung jawab baik untuk memegang teguh atau membuang apa yang diberikan padanya sesuai dengan keinginan pemberi. Dalam konteks kepercayaan yang ditawarkan oleh Allah, tanggung jawab adalah salah satu yang penting, untuk apa sebenarnya praktik yang mencerminkan sifat-sifat Allah dan bertindak tidak hanya dalam obit nama-Nya, tetapi juga sesuai dengan kehendak-Nya. Hanya ketika manusia menangkap pentingnya *trust* dan apa artinya dalam praktik untuk menerima usaha sehingga ia bisa melihat mengapa fenomena kosmik seperti langit dan pegunungan - keduanya melambangkan kekuatan dan keagungan – namun menolak tawaran untuk memikul tanggung jawab. .

4. Meski Nursi melakukan penafsiran secara komprehensif berlandaskan pelbagai realitas sosial masyarakat (*wÉqi' al-ummah*), tentang persoalan kelemahan akidah, deislamisasi, dekonstruksi syari'ah, degradasi mental dan demoralisasi, namun ia tidak melakukan penafsiran yang bebas/liberal atau berlebih-lebihan dalam penafsiran isyari sebagaimana kita temukan di beberapa corak tafsir sufi isyari lainnya.⁹³

⁹²Said Nursi mengungkap korelasi keimanan terhadap Asmaul Husna dan perilakunya dengan uraian praktikal operasional. Bahwa tanda-randa kekuasaan Allah jelas terlihat dalam seluruh aspek makhluk-Nya di ala mini. Semua nama-nama Tuhan di Asmaul Husna melekat di setiap gugusan kosmis ini. Nursi menegaskan: *lahu tajallin khÉî wa RubÉbiyyatuhu khaîlah fi kulli ÚabaqÉt al-makhlÉqÉt*. Lanjutnya: *KÉna al-kaun kulluhu mÉsÉqan mutanÉghimat al-alÍÉn li dhikr 'aĐÉm*". Lihat Said Nursi, *al-KalimÉt*, (Kairo: Sozler Publications, 2013), 375-377

⁹³Said Nursi, *al-Lama'Ét*, 211, 265, 296

sebagaimana pengakuan Muhsin Abdul Hamid, bahwa karakteristik tafsirnya sangat terlihat pada kekuatan balaghahnya, susastra susunan kata-katanya, rincian penjelasannya tentang intertekstualisasi pada pelbagai kata-kata dalam al-Qur'an. Nursi memang terlihat amat kuat pengaruh dari al-Jahiz dalam bukunya *NaḌm al-Qur'Én*, dan Abdul Qahir al-Jurjani dalam kedua bukunya *AsrÉr al-BalÉghah* dan *DalÉ'il al-Ô'jÉz*.⁹⁸

8. Sekadar contoh bagaimana Nursi amat piawai dalam tafsir susastra yang menggunakan analisis struktur teks dalam Al-Qur'an (*naḌm al-Qur'Én*), ketika menafsirkan ayat, *wa mimmÉ razaqnÉhum yunfiqÉn...*⁹⁹. Selain itu, dalam kajiannya yang amat memesona juga dijelaskan dengan detail tentang adanya konstruksi teks (*naḌm Qur'Éniy*) dalam ayat "*wa la'in massathum nafġatun min 'adhÉbi Rabbika...*"¹⁰⁰.
9. Pendekatan interpretatif ini memandang teks al-Qur'an sebagai teks yang final namun memerlukan penafsiran. Para ulama, pemikir Islam kontemporer giat melakukan pendekatan ini dengan metode yang variatif; di antaranya linguistik, filologi dan sastra. Di antara sarjana Barat yang menggunakan

⁹⁸Selanjutnya lihat Pengantar Muhsin Abdul Hamid dalam buku *IshÉrÉt al-I'jÉz* karya Said Nursi, 7

⁹⁹Dengan menempatkan "*mimmÉ razaqnÉhum*, huruf min, menyatakan *tab'Éġ* sebagian harta yakni yang menjauhkan dari menghambur-hamburkan harta, dan huruf *mimmÉ* menunjukkan sebagian harta dia sendiri, kata *razaqnÉ*, menandakan bahwa Allahlah yang memberi, dan Anda hanya sebagai perantara. Selengkapnya lihat Nursi, *Al-KalimÉt*, 426-427

¹⁰⁰QS. Al-Anbiya' 46, sebagaimana dijelaskan oleh Said Nursi dalam *Al-KalimÉt*, edit dan terjemah Ihsan Qasim al-Shalihi, (Kairo: Sozler Publication, 2003), 426-427 Dalam penjelasannya, Nursi secara cermat mengungkap; kata "*la'in*" berarti sikap skeptis yang menunjukkan sedikit, dan kata "*massa*" juga mengindikasikan sedikit. Selanjutnya kata "*naġlah*" merupakan *maġdar marrah* berarti bau yang tidak banyak memberi bekas, sehingga menyatakan suatu yang sedikit. Apalagi disambung dengan huruf "*min*" (*li al-tab'Éġ*) untuk menunjukkan sebagian atau sedikit. Kata "*adhÉb*" menyiratkan suatu yang ringan dibanding dengan "*iqab*" yang lebih berat, sama juga dengan penyebutan kata "*Rabbika*" sebagai ganti dari sifat Allah semacam *al-QahhÉr*, *al-JabbÉr*, atau *al-muntaqim*, yang menunjukkan adanya kasih sayang.

4. Pengembangan Metode Baru: Kajian Historisitas Al-Qur'an. Beberapa pemikir muslim kontemporer semacam Muhammad Daud Rahbar (*God of Justice*), Fazlur Rahman (*Islam and Modernity* dengan teori double movement), Nasr Hamid Abu Zayd (*MafhĒm al-NaĪĪ*) dan Alla al-Fasi (*al-Naqd al-DhĒtiy*).
5. Pendekatan Baru dalam Tafsir: Pendekatan Sistem. Tafsir dengan manhaj Islamiy (*Islamic System*) semacam tafsir *Fi ŪilĒl al-Qur'Ēn* karya Sayyid Qutb, *TafhĒm al-Qur'Ēn* Abu al-A'la al-Maudui, *Al-AsĒs fĒ al-TafsĒr* Said Hawwa. Salah satu titik kekurangannya adalah mengabaikan atau paling tidak mengecilkan posisi al-Qur'an yang kurang dapat diselaraskan dengan ide-ide modern.
6. Penafsiran Tematik (*al-TafsĒr al-MawĪĒ'iy*). Berbeda dengan mufassir klasik, para mufassir kontemporer cenderung menggunakan pelbagai pendekatan yang bersifat inter-disipliner atau interkonektif dalam ragam disiplin ilmu. Meski demikian, sekian metode yang berkembang di era kontemporer ini, metode tematik tampaknya menjadi metode yang paling diminati dan banyak dikaji dan dipakai.¹²⁰ Abd al-Hayy al-Farmawi, memberi langkah-langkah konkret metodologis dalam menafsirkan tafsir tematik. *Pertama*, memilih atau menetapkan masalah al-Qur'an yang akan dikaji

¹²⁰Secara geneologis, metode tafsir tematik ini sebenarnya sudah dikenal dan dipergunakan oleh ulama terdahulu, hanya saja belum memiliki pijakan yang sistematis atau belum terumuskan dalam metode yang konkret. Bahkan, tafsir tematik ini punya korelasi yang erat sekali dengan *ilm al-munĒsabah* dan semantik. Hal itu, disebabkan, banyak ayat yang turun dengan beragam sebab turunnya, dan kondisi yang melatarbelakanginya meski ditempatkan di surah yang berbeda, seakan terikat dan tersatukan dalam tema-tema tertentu yang serupa. Lihat Mustafa Muslim, *MabĒĪith fi al-TafsĒr al-MawĪĒ'iy*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2005), 57-58. Bahkan menurut Zahir bin Iwad, jenis tafsir ini sudah ada semenjak awal turunnya al-Qur'an, karena ada di dalam al-Quran itu sendiri, seperti ayat talak terhadap istri. Selengkapnya lihat Zahir bin Awad al-Alma'iy, *DirĒsĒt fi al-TafsĒr al-MawĪĒ'iy li al-Qur'Ēn al-KarĒm*, (Riyad: DĒr al-NahĪa, 1993), 9-10.

mufassir. Bahkan, menurut Hanafi, sifat tafsir harus memihak, solutif, produktif dan transformatif.¹²⁴ Lebih ditegaskan lagi bahwa produk penafsiran, harus melingkupi triadik sirkuler yang saling bertemu dan berkaitan; diri individu (*being, sein*), individu dan individu lainnya (*being with others, mitsein*), dan individu dengan alam (*being in the world, In-der Welt-Sein*).

Hanafi merumuskan delapan langkah yang harus dilakukan mufassir ketika akan menafsirkan al-Quran. *Pertama*, mufassir harus memiliki keprihatinan dan komitmen yang kuat untuk melakukan perubahan atas kondisi sosial masyarakat. *Kedua*, merumuskan tujuan secara konkret. Mufassir tidak memasuki sebuah ruang hampa tanpa mengetahui apa yang ia cari, *Ketiga*, menginventarisasi dan membuat sinopsis ayat-ayat yang khusus membicarakan suatu tema. *Keempat*, membuat klasifikasi ayat-ayat atas dasar bentuk-bentuk linguistiknya. Bentuk-bentuk bahasa dapat diklasifikasikan, verbal dan nominal, kata kerja berdasarkan waktu, jumlahnya, kata sifat posesif, dan vokalisasi. *Kelima*, membangun struktur yang tepat dengan sarana yang dituju. Makna dan obyek merupakan satu hal dari dua sisi internal. Makna adalah obyek subyektif, sedangkan obyek adalah subyek obyektif. *Keenam*, menganalisa fakta dan mengidentifikasi problem aktual dalam realitas sosial masyarakat. *Ketujuh*, membuat komparasi antara idealitas dan kenyataan. Lalu menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual melalui perhitungan statistik yang konkret. *Kedelapan*, mendeskripsikan bentuk-

¹²⁴Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, (Kairo: Anglo, 1993), 416.

Hal ini juga berlaku dalam ilmu-ilmu sosial termasuk di dalamnya tafsir yang dikembangkan di era kontemporer, yang memiliki beragam asumsi yang berbeda dengan asumsi tafsir pada era sebelumnya, bahwa al-Qur'an adalah teks yang hidup dan selalu baru dalam memaknainya. Itulah yang disebut sebagai paradigma pembaruan tafsir, ada pergeseran paradigma.

Sebenarnya pembaruan tafsir bukanlah dengan mengubah dan merevitalisasi teks atau merubah substansi teks dikaitkan dengan perkembangan zaman. Atau menundukkan ayat al-Qur'an *vis a vis* modernisasi dengan memakai pisau analisis ta'wil sebagai media mengekspresikan "*intellectual exercise*"nya. Namun, sejatinya yang berkembang dan berubah adalah kuasa rasio manusia jika ia diasah dan dioptimalkan untuk berpikir. Atau akan makin matang jika ia konsisten dengan mengintensifkan kajian dan pendalaman (*tadabbur*) terhadap al-Qur'an.¹²⁹ Lingkup pembaruan dalam tafsir, harus dilandasi akidah yang benar (*Îllâh al-I'tiqâd*), mengacu pada kaidah tafsir yang benar, berpegang pada prinsip rabbany, dan membekali diri dengan dasar keilmuan Islam yang kokoh¹³⁰

Beberapa pemikir muslim kontemporer telah melakukan kajian al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan yang variatif. Sayyid Qutb dan Hamid al-Din al-Farahi misalnya, menawarkan pendekatan susastra dalam upaya memahami al-Qur'an. Dalam hal ini, al-Qur'an dipahami tidak lepas dari aspek linguistik, teks dan

Barbour, *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama* (Bandung: Mizan, 2003), 81. Uraian yang lengkap juga bisa dilihat di Donald M. Borchert (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Thomson Gale, 2006), Vol. 7, 106.

¹²⁹Muhammad Ibrahim Sharif, *Itijâhât al-Tajdîd fi Tafsir al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: DÊr al-SalÊm li al-ÛibÉ'ah wa al-Nashr, 2008), 148.

¹³⁰Lihat lebih detail pada Usman Ahmad Abdurrahim, *al-Tajdîd fi al-Tafsîr, NaDrah fi al-MafhÊm wa al-ÔawÉbiÏ*, (Kuwait: Al-Matba'ah al-'Asriyyah, tt, 28-38.

ketelitian. *Kedua*, Membangun pemahaman yang benar dari teks al-Qur'an melalui spirit bahasa Arab berdasarkan gaya al-Qur'an sendiri. Dengan kata lain Bint al-Shati' dalam hal ini mempertimbangkan al-Qur'an sebagai kriteria dalam menghakimi pendapat-pendapat mufassir yang berbeda. *Ketiga*, Meletakkan studi al-Qur'an atas pendekatan tematik dengan mengumpulkan ayat-ayat dalam satu tema dari berbagai surah. Inilah barangkali satu alasan mengapa dia memilih empat belas surah yang dengan jelas menunjukkan kesatuan topik. *Keempat*, Melacak kronologi turunnya ayat (*asbĒb al-nuzĒl*) agar dapat diketahui konteks ruang dan waktunya dengan menghindari penambahan-penambahan dari riwayat-riwayat Israiliyyat, dan fanatisme madzhab.

Uslub yang digunakan Bint al-Shati' dalam tafsir ini sangat bagus, jelas dan mudah dipahami. Penjabarannya sering kali diperkuat dengan hadis-hadis dan mendiskusikannya dalam ayat-ayat yang ia tafsirkan dengan mencari keterkaitan-keterkaitan untuk menemukan orientasi dan pemahaman dari suatu surah ataupun ayat yang dikajinya. Begitu juga dengan pendapat-pendapat ulama terdahulu, Bint al-Shati' selalu merujuk dan memperkenalkan penafsiran dan pemahaman ulama pakar bahasa dan agama seperti al-Tabari, al-Nisaburi, al-Razi, al-Suyuthi, al-Zamakhshari, ibn al-Qayyim, Muhammad 'Abduh dan lainnya, untuk kemudian ia putuskan pendapatnya sendiri. Namun bagaimanapun juga, tafsir-tafsir yang bercorak bayani belum mencerminkan satu kesatuan yang utuh dan terpadu dalam ajaran al-Qur'an yang fundamental. Karena seorang mufassir kadang terjebak dalam dialektika dan hegemoni susastra yang melenakan.

Nursi juga menggunakan pendekatan susastra yang didasari oleh metode tafsir kesatuan tematik (*al-wiġdah al-mawġġiyah*). Beberapa karakteristik penafsiran Nursi dapat dirangkum dalam penjabaran berikut: Pertama, Nursi tidak menafsirkan semua ayat-ayat al-Qur'an secara lengkap, namun ia menafsirkan sebagiannya untuk penajaman pembahasan yang relevan dengan persoalan kekinian. Baginya, menafsirkan seluruh al-Qur'an merupakan suatu tugas yang sulit untuk dilakukan oleh mufassir secara individual.¹³⁴

Kedua, Untuk mengeksplorasi kedalaman makna al-Qur'an dan menelusuri esensi keindahan sastranya, mesti harus mengungkap aspek sastra/seni dan korelasinya dengan keilmuan modern yang dilakukan oleh para ulama yang cakap dan kredibel di bidangnya, disertai kejelian cara pandangnya dan keluasan wawasannya dalam menafsir al-Qur'an.

Ketiga, tidak menjustifikasi metode tertentu dalam menafsirkan al-Qur'an sebagaimana para mufassir lainnya. Namun, Nursi menggabungkan dari pelbagai metode dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan, sebagaimana pembaca tafsir Nursi, beranggapan bahwa ia menggunakan metode *ishġriy*/implisit, dan melakukan interaksi qur'ani secara *dhawqiy*. Padahal, sekali lagi Nursi tidak menyatakan terikat dengan corak tafsir manapun dalam menafsirkan al-Qur'an¹³⁵

Nursi memang menegaskan perlunya kualifikasi seseorang yang akan menafsir al-Qur'an secara ketat, bahwa setiap mufassir harus:¹³⁶ a). Memenuhi

¹³⁴ Nursi, *Ishġrġt I'jġz...*, 20. Lihat juga, Gafur Mahmud Mustafa Ja'far, *Al-Tafsġr wa al-Mufassirġn fi Thaubihi al-Jadġd*, 730.

¹³⁵ Nursi, *Al-Malġġiq*, 179-180.

¹³⁶ Abdul Gafur Mahmud Mustafa Ja'far, *Al-Tafsġr wa al-Mufassirġn*, 742-744.

derajatnya paling tinggi karena ia paling disukai oleh Nabi.¹⁴¹ Itu sebabnya, para ulama salaf sangat ketat sekali dengan pelbagai syarat untuk menerima metode *tafsir bi al-ra'y*, karena *man takallama fî al-Qur'ân bira'yihî fa aÎba faqad akhla'a*. Barangsiapa menafsir al-Qur'an dengan pendapat rasionya, meski itu benar, maka ia tetap dalam kesalahan" (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi).¹⁴²

Ibn Taimiyah juga termasuk ulama yang berpendapat demikian. Untuk kehati-hatian, ia menegaskan adanya empat macam jenis penafsiran terhadap teks al-Qur'an; *Pertama*, tafsir yang hanya diketahui oleh orang-orang Arab, *Kedua*, tafsir tentang teks yang tidak diketahui dan dipahami oleh manusia karena keterbatasan ilmunya. *Ketiga*, tafsir yang diketahui oleh ulama, mufassir dan cerdik pandai. Dan *keempat*, tafsir yang hanya Allahlah yang mengetahui hakikat yang sebenarnya.¹⁴³ Menurutnnya, pada tataran ketiga itulah, ranah mufassir dalam menelusuri makna teks al-Qur'an dan mengeksplorasi kandungan artinya yang tetap berpijak pada teks dan konteks secara benar.

Abdurrahman al-Sa'di menyebut secara rinci ketentuan dan kaidah menafsirkan al-Qur'an. Dalam bab-bab awal, ia menjelaskan paling tidak ada enam hal mendasar. *Pertama*, pada dasarnya tidak ada ayat al-Qur'an yang saling

¹⁴¹Nabi menyatakan: *alÉ innÉ ÔtÉtu al-Qur'Én wa mithlahu ma'ahu* (HR. Abu Dawud), sehingga parameter kesahihan tafsir menempati urutan pertama. Kalau tidak ada ditafsirkan dengan sunnah Rasul, jika tidak ada dengan perkataan sahabat dan jika tidak dengan penafsiran nalar/akal. Lihat Badruddin Al-Zarkasyi, *Al-BurhÉn fÉ 'UlÉm al-Qur'Én*, hlm. 432-433.

¹⁴²Lihat Badruddin al-Zarkasyi, *Al-BurhÉn fî 'UlÉm al-Qur'Én*, 424.

¹⁴³Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ilm al-Tafsir*, edit Adnan Muhammad Zarzur, (1972), 115. Selaras dengan itu Badruddin al-Zarkasyi dalam *al-BurhÉn fî 'UlÉm al-Qur'Én* menyatakan tidak jauh seperti itu, lihat 426-427, Hanya saja, A-Zarkasyi lebih berani menyatakan bahwa tipe tafsir keempat, yakni tafsir yang dikemukakan oleh ulama' menjadi model tafsir yang dapat menerima ta'wil atau interpretasi teks dengan nalar dan akal. Perbedaannya menurut Zarkasyi, mufassir hanya sebatas transmisi teks ke makna, sedangkan *al-mu'awwil* (pelaku ta'wil) lebih leluasa untuk melakukan istinbat dan improvisasi mengeluarkan arti dari teks.

bertentangan (*ta'ÉruĪ*), jika ditengarai ada pertentangan, hal itu karena kekurangjelian dalam memahami al-Qur'an.¹⁴⁴ *Kedua*, pengertian yang samar dirujuk kepada yang jelas. Sesuatu yang meragukan tidak dapat mengenyampingkan sesuatu yang meyakinkan. *Ketiga*, semua ayat yang menimbulkan keraguan ada jawabannya. *Keempat*, merujuk ayat-ayat mutasyabihat kepada ayat-ayat muhkamat. *Kelima*, 'alif lam' pada kata sifat dan *ism al-jins* menunjuk pada semua pengertian yang tercakup di dalamnya. *Keenam*, *al-nakirah* dalam konteks *al-nafyi* dan *al-nahyi* menunjuk pengertian umum.

Begitu banyak kaidah yang perlu diperhatikan bagi mufassir untuk menafsirkan al-Qur'an. Bagi Al-Sa'di, seseorang harus memahami dan mengikuti rambu-rambu agar tidak kehilangan arah dalam menafsirkan al-Qur'an. Apalagi tafsir menurut Quraish Shihab, adalah penjelasan tentang firman Allah sesuai kemampuan manusia yang bertingkat-tingkat dengan kecenderungan yang berbeda-beda. Perbedaan capaian tafsir juga berbeda-beda disebabkan oleh perbedaan budaya dan intelektualitas yang melingkupi mufassir.¹⁴⁵

¹⁴⁴Misalnya ayat yang menyatakan keadaan orang kafir di hari kiamat. Pada QS (77:34-35) orang-orang yang menantang Allah tidak akan dapat berbicara pada hari kiamat, namun anggota tubuh mereka (tangan dan kaki) yang memberikan kesaksian. Sedangkan pada ayat lainnya (QS. 20: 124-125) dinyatakan bahwa mereka mampu berbicara, konteksnya terjadi dalam proses awal pengadilan di akhirat. Ketika itu mereka melakukan protes dan mengingkari perbuatan mereka, akan tetapi setelah mulutnya ditutup, anggota badan lainnya bersaksi atas perbuatan mereka di dunia. Atau ayat-ayat tentang hubungan darah di akhirat. Pada ayat QS 80: 34-36 yang menyatakan adanya hubungan darah, dan pada QS. 52: 21-22 tidak ada hubungan, hal itu dimaksudkan hubungan darah dikarenakan sama-sama beriman, sedangkan yang menafikan hubungan itu, karena berlainan iman. Lebih lengkap lihat Muhammad Salih al-Uthaimin, *SyarĪ al-QawÉ'id al-×isÉn fi TafsĒr al-Qur'Én li Abdirrahman bin NaĒir al-Sa'diy*, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2002), Cet. I, 39-41

¹⁴⁵Lebih jauh lihat Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), xv

Sedangkan metode kontekstual berdasarkan pada prinsip penafsiran *al-‘ibrah bi khuĪĒĪ al-sabab lĒ bi ‘umĒm al-lafĎ* (ketetapan makna didasarkan pada partikularitas sebab, bukan pada universalitas teks). Implikasi dari teori ini, yang pertama kali dilakukan adalah memahami makna asli suatu teks, lalu menelusuri anasir-anasir historis yang menyebabkan turunnya teks tersebut. Setelah itu, dilakukan kontekstualisasi makna terhadap persoalan yang dihadapi. Bahkan, kini dalam penerapan tafsir kontemporer tidak jarang digunakan prinsip *al-‘ibrah bi maqĒĪd al-shari’ah*. Kaidah ini mencari sintesis kreatif dalam menafsirkan teks yang berlandaskan pada tujuan disyari’atkannya suatu doktrin ajaran agama.¹⁵⁰

Memang para pengkaji al-Qur’an dan mufassir kontemporer banyak menekankan pada aspek kontekstualitas, yang dilandaskan pada spirit penegasan Ali bin Abi Thalib: “*Al-Qur’Ēn baina daftay al-muĪĪaf lĒ yanĪiq, wa innamĒ yanĪiqu bihi al-rijĒl.*”¹⁵¹ Hanya saja, persoalan krusial yang ditemukan dalam metode kedua ini adalah munculnya kerancuan metodologi dan parameter kebenaran serta objektivitas suatu produk penafsiran. Karena adanya disorientasi

¹⁵⁰Diadaptasi dari karya pemikir muslim kontemporer Jasser Auda tentang *MaqĒĪd al-SharĒ’ah*. Upaya Jasser Auda ini sebagai pengembangan kembali kajian *MaqĒĪd al-SharĒ’ah* sebelumnya yang dilakukan oleh Imam al-Shatibi, dalam bukunya *al-MuwĒfaqĒt fi UĪĒl al-SharĒ’ah*. Karena titik awal kajian Jasser ini, berangkat dan dipicu dari hasil laporan tahunan *United Nation Development Programme* (UNDP) yang menyebutkan bahwa hingga sekarang peringkat *Human Development Index* (HDI) dunia Islam masih amat rendah. Hal ini mendorongnya untuk melakukan kajian, pemetaan ulang dan studi kritis atas *MaqĒĪd al-Shari’ah* lama yang memadukan kajiannya dengan menggunakan pendekatan keilmuan sains (*systems approach*), dan keilmuan sosial kontemporer. Selengkapnya lihat Jasser Auda, *MaqĒĪd al-SharĒ’ah ka Falsafatin li al-TashrĒ’ al-IslĒmiy: Ru’yah ManĎĒmiyyah*, (Herndon USA: al-Ma’had al-Ālamiy li al-Fikr al-IslĒmiy, 2012), Cet. I, 20-22.

¹⁵¹Ungkapan Ali bin Abi Thalib di atas, sebenarnya sebagai respon atas kaum Khawarij yang menjadikan al-Qur’an sebagai legitimasi ide dan kekuatan, dengan mengangkatnya di atas pucuk anak panah atau senjata mereka, setelah kekalahan Mu’awiyah bin Abi Sofyan atas Ali bin Abi Thalib.

futuristik/*foresight*, cerdas dalam mengambil inisiatif), d. Selalu berada di garda depan perjuangan dalam melawan Barat (*always in the forefront and engage with the west*).¹⁵⁵

Jika dikaitkan dengan perspektif penafsiran kontemporer, Nursi tidak menampik corak penafsiran ilmiah, meski ada sejumlah persyaratan yang dikemukakan sebagaimana mufassir lain. Di antara syarat-syarat tafsir ilmiah menurut Nursi antara lain¹⁵⁶

- a. Tidak berlebih-lebihan dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga keluar konteks dan berimplikasi pada bias penafsiran.
- b. Hasil penafsiran ilmiah tersebut untuk mempertajam intuisi spiritual dan memperkuat keimanan terhadap Allah dengan beragam fenomena kealaman.
- c. Untuk mendorong dan memotivasi muslim menuju kebangkitan harkat umat dan keagungan al-Qur'an.
- d. Penafsiran itu ditujukan untuk memperkuat bukti yang tidak berpengaruh terhadap keabsahan teori di kemudian hari dan juga sebagai pengayaan dan perluasan penafsiran bukan sebagai hasil penafsiran terhadap ayat.

Meski Nursi menerima penafsiran ilmiah, dengan sejumlah syarat yang ia kemukakan, namun ia juga tetap melakukan kritik terhadap produk tafsir ilmiah

¹⁵⁵Lihat analisis Ian S. Markham dalam bukunya *Engaging with Bediuzzaman Said Nursi: a Model of Interfaith Dialogue*, (England: Ashgate Publishing Limited, 2009), 47-53 dan Mohammad Asim Alavi dalam *Seed of Change, Thrilling Leadership Lessons from Bediuzzaman Said Nursi*, (Istanbul: Vakif Yayinlari, 2013), 68-92. Selain itu juga dapat dibaca dalam artikel Abdul Karim Akawiy, *JuhËd al-Nursiy fi IrsË' Usus al-Wildah al-Fikriyyah fi 'AËrihi*, dalam *BuËËth al-Nadwah al-Ilmiyyah al-'Ólamiyyah 'an Said al-Nursi*, Istanbul 1999, 184-189.

¹⁵⁶ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *BuËËth fi UËËl al-TafsËr wa ManËhijuhu*, (Riyadh: Maktabah al-Taubah, 1998), 99.

satu sisi merupakan entitas yang menandai eksistensi Allah untuk diketahui seluruh ciptaan-Nya.

Al-Qur'an sebagai salah satu tanda, sebagaimana juga alam, merupakan sistem tanda dari eksistensi Allah, sehingga menurut Nursi Al-Qur'an harus diinterpretasikan dalam koridor relasi-relasi yang saling mempersaksikan eksistensi masing-masing. Dinamika yang terjadi dalam ayat adalah dinamika saling menjelaskan antara al-Qur'an sebagai ayat *qawliyah* dan alam sebagai ayat *kawniyah*. Baik alam maupun al-Qur'an secara bersama-sama mewakili ayatullah (*sign of Allah*). Keduanya juga mempunyai eksistensi, tetapi eksistensinya yang nisbi tersebut sangat bergantung pada eksistensi Allah yang mutlak. Bagi Nursi mereka menjadi saksi atas ke-Maha Mutlak-an Allah.

Al-Qur'an adalah salah satu media komunikasi Allah sebagai realitas mutlak kepada manusia, di samping alam semesta. Oleh karena itu al-Qur'an sering dipahami sebagai *âyat qawliyah* dari Allah, sedangkan alam semesta sebagai *âyat kawniyah*. Keduanya hanyalah saksi atas eksistensi Allah yang absolut. Dengan demikian cara melihat al-Qur'an harus sesuai dengan garis yang dilalui para nabi yang dipercaya oleh Allah sebagai pembawa tanda-tanda kekuasaan-Nya dalam bentuk *qawl*. Sekalipun demikian, Nabi Muhammad juga berpegang pada kultur masyarakat Arab yang membawa budaya beragam dalam menguraikan hakikat ayat tersebut.¹⁶² Oleh karena itu, sebagaimana ungkapan al-Qur'an bahwa nabi berbicara dengan "bahasa" kaumnya (QS.Ibrahim [14]:4), nabi Muhammad mentolelir adanya "bacaan" yang tujuh (*qirâ'ah al-sab'ah, sab'ah a'raf*) dan memudahkan pemahaman

¹⁶²Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an, Its History and Place in Muslim Life*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 177.

interpretasi harfi (*Īarfi logic*): menegaskan "Tuhan-lah yang menyebabkan tanaman itu tumbuh melalui siraman air,"

Nursi juga memberi ilustrasi interpretasi terhadap ayat, “*wa in min syai’in illÉ yusabbílu bílamdih*”. Dan tak ada ataupun melainkan bertasbih dengan memujinya. Jika kita melihat cermin, kita akan melihat dari kaca, yang memantulkan gambar sesuai dengan objeknya, secara utuh persisten dan konsisten. Hasil gambar yang ada dari cermin tersebut secara jelas memantulkan gambarnya kepada kita, yang mendorong kita untuk mengucap “*Fa tabÉraka Allah aÍsana al-khÉliqÉn*”..Maha sucilah Allah, Pencipta yang Paling Baik. Kaca sebagai objek pertama bermakna *ismi logic*, sedangkan gambar yang memantul dari kaca cermin tersebut adalah *harfi logic*.¹⁸⁰. Penafsiran Nursi tersebut, difokuskan untuk kesatuan tafsir tematis sekaligus sebagai antitesis atas interpretasi liberatif para filsuf.

النظرة القرآنية إلى الموجودات تجعل الموجودات جميعها حروفاً أي أنها تعبر عن معنى في غيرها بمعنى أنها تعبر عن تجليات الأسماء الحسنى والصفات الجلية للخالق العظيم المتجلية على الموجودات. أما نظرة الفلسفة الميتة فهي تنظر على الأغلب بالنظر الاسمي إلى الموجودات فتزل قدمها إلى مستنقع الطبيعة

(Pandangan al-Qur’an terhadap alam raya ini, bagaikan deretan huruf, yang dipersepsi dalam arti yang bervariasi dan implementatif. Yakni kesemua huruf itu seakan mengungkap perwujudan Asmaul Husna dan sifat-sifat indah Sang Khaliq yang memantul dalam seluruh alam. Berbeda dengan pandangan filsafat yang mandul, karena ia memandang sebatas mayoritas, yakni memandang dengan pandangan liberal atas alam, sehingga tergelincirlah pada pandangan antroposentris yang sesat. (sz)¹⁸¹

¹⁸⁰Selengkapnya, lihat Said Nursi, *al-Lama’Ét*, terjemah oleh Ihsan Qasim al-Øalihi, (Kairo: Sozler Publication, 2004), 155-156.

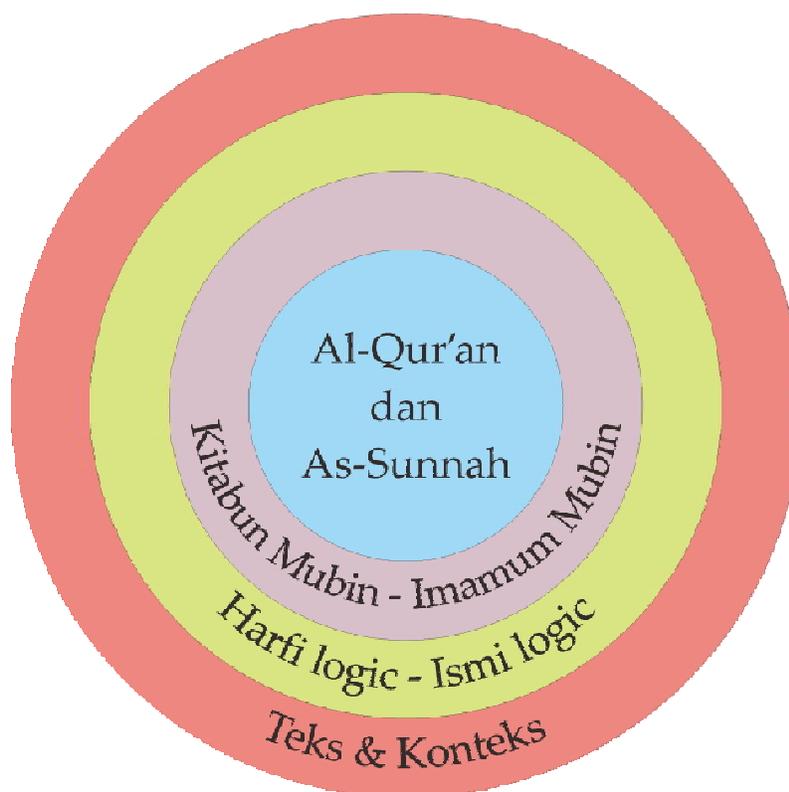
¹⁸¹Said Nursi, *al-Lama’Ét*, *ibid*, 157. Lebih jauh Nursi menegaskan: “*Qad naÐartu ilÉ “anÉ” bi al-ma’nÉ al-ismi ai naqÉlu: inna “anÉ” yadullu ‘alÉ nafsíhi binafsíhi, wa yaqÍi anna ma’nÉhu fi dhÉtíhi wa ya’malu liajli nafsíhi, wa tatajallÉ anna wujÉdahu aÍÉlun dhÉtiyyun wa laisa Ðillan, ai lahu dhÉtiyyah khÉÍlah bihi*”. Lihat dalam *al-KalimÉt*, 630 dan 634.

Sebagaimana ketika Nursi menginterpretasikan perbedaan antara cinta dan kasih sayang. Perasaan Nabi Yaqub terhadap Yusuf bukan merupakan cinta. Namun ia tingkatkan menjadi kasih sayang yang seratus kali lebih cemerlang, lebih luas, dan lebih tinggi dari pada cinta. Ya, seluruh jenis kasih sayang bersifat halus dan bersih. Sebab, seorang ayah yang mengasihi anak-anaknya juga mengasihi semua anak kecil. Bahkan ia juga mengasihi semua makhluk yang bernyawa. Ia menjadi sejenis cermin bagi *al-Rahim* yang meliputi segala sesuatu. Sementara cinta membatasi pandangan pada apa yang dicintainya saja. Ia rela mengorbankan segala sesuatu untuknya atau secara tidak langsung merendahkan yang lain guna mengangkat derajat sesuatu yang dicintainya.

Sedangkan kasih sayang bersifat tulus; ia tidak menuntut apa-apa dari yang dikasihinya. Ia juga tidak mengharap ganti atau imbalan apapun. Buktinya adalah kasih sayang yang disertai pengorbanan yang dimiliki oleh induk binatang di mana ia merupakan tingkat kasih sayang yang paling rendah. Bagai seorang ibu yang selalu memberi kasih sayangnya kepada putra-putrinya dan tak mengharap balasan kembali darinya. Ia tidak mengharap apa-apa dari kasih sayangnya. Sementara cinta menuntut upah dan imbalan. Rintihan orang-orang yang sedang jatuh cinta adalah salah satu bukti bahwa ia menuntut upah dan imbalan. Jadi, kasih sayang Nabi Ya'qub as yang merupakan cahaya paling cemerlang yang berkilau dalam surah Al-Qur'an yang paling bersinar, surah Yusuf, memperlihatkan tentang *al-Rahman* dan *al-Rahim*, serta menjelaskan bahwa jalan kasih sayang merupakan jalan rahmat yang amat luas dan dalam.

3. *Kitâbun Mubîn dan Imâmun Mubîn*

Dengan kata lain, gerakan berbagai partikel merupakan gerakan bagaimana entitas melintas dari tulisan tadi, dari salinan tersebut, dan dari alam gaib menuju alam nyata. Atau, dari pengetahuan menuju kekuasaan. “lembar laporan” tersebut merupakan catatan yang terus berganti dari lauh mahfudz paling agung yang permanen. Lembar laporan berada di wilayah makhluk yang bersifat mungkin. Artinya, ia adalah catatan yang terus terhampar menuju kematian dan kehidupan, menuju fana dan wujud. Itulah hakikat zaman. Sebagaimana setiap sesuatu memiliki hakikat, maka apa yang kita sebut dengan zaman yang terus mengalir seperti aliran sungai panjang di alam ini laksana lembaran dan tinta tulisan kekuasaan-Nya.



maupun *harfi*. Tanpa adanya landasan tersebut, maka akan tertolak secara nalar. Nursi mendasarkan argumentasinya tersebut sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an, sebagaimana dalam dua ayat berikut ini:

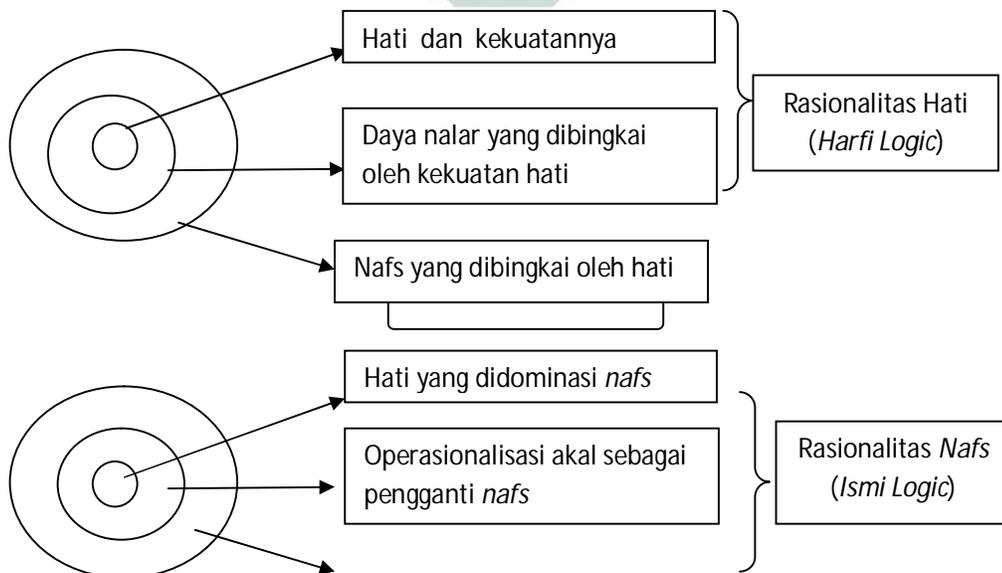
﴿...﴾⁴

dan dalam ayat yang lain,

﴿...﴾⁵

Dari kedua ayat tersebut yang pertama*lahum qulĒbun lĒ yafqahĒna bihĒ.*, dan yang kedua, *la yafqahĒna qawlan*, dapat dilakukan pemilahan melalui titik distingtif antara rasionalitas hati (logika *harfi*) untuk ayat pertama, kecerdasan hati dan rasionalitas nafs (logika *ismi*), kecerdasan otak/nalar, digambarkan berikut ini:

GAMBAR 3



sejarah peradaban dan budaya yang membutuhkan pemaknaan yang relevan dengan tuntutan kekinian.¹⁸⁸

Mengawal artikulasi antara teks dan konteks selalu menimbulkan kontroversi. Di satu pihak, konteks tetap harus berpijak pada teks, di sisi lain, konteks harus berdasar pada nuansa dan kondisi kekinian sesuai dengan nilai kegunaan, pragmatisme atau berdasarkan atas *maqÉfid al-sharÉ'ah*, sehingga bisa jadi keluar dari teks. Dan, pada kelompok kedua ini, para penafsir kontemporer sering menawarkan formula alternatif pemaknaan tersebut. Hassan Hanafi misalnya, menyatakan bahwa teks wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan.¹⁸⁹ Ia mengemukakan argumentasi bahwa meski al-Qur'an sebagai kalamullah yang normatif, namun juga keberadaan dan *tanazzulÉ*nya selalu dibarengi dengan realitas historis.

Pandangan semacam itu, dikuatkan oleh Wansbrough dengan beberapa argumen. *Pertama*, Allah menggunakan wahyu melalui bahasa Arab sebagai *medium expression* yang khas, tentunya melingkupi pelbagai unsur yang melekat di dalamnya, termasuk aspek i'jaz bahasa Arab dan struktur bahasanya yang tidak bisa terpisah dari perkembangan cara pikir bangsa Arab. *Kedua*, Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi lain, sedikit banyak telah mewarnai pengungkapan interpretasi dengan bahasa Nabi. *Ketiga*, adanya gradualisme (keberangsur-angsuran) merupakan proses dialektika antara wahyu dan

¹⁸⁸Richard C. Martin, *Understanding the Qur'an in Text and Context*, ibid, 381.

¹⁸⁹Ia menegaskan bahwa *Al-wáyu laisa khÉrij al-zamÉn thÉbitan lÉ yataghayyar, bal dÉkhill al-zamÉn yataáawwar bi taáawwurihi*. Lihat Hassan Hanafi, *DirÉsah IslÉmiyyah*, (Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Misriyyah, 2000), 71.

sesuatu, dan manusia yang tidak mempunyai alam ini tidak bisa mengatur sebuah partikel pun.²²⁶

Di sini terlihat kerumitan yang tak masuk akal bila penciptaan makhluk disandarkan kepada tuntutan alam *an sich*. Karena itu, semua entitas harus dihubungkan kepada Dzat Wajibul Wujud semata. Nursi menulis:

”Seluruh wujud yang tampak di alam semesta hanyalah ciptaan Sang Pencipta, bukan Pencipta. Ia hanyalah ukiran, bukan Pengukir. Ia hanyalah kumpulan hukum, bukan Pembuat Hukum. Ia hanyalah syariah, bukan Pembuat syariah. Ia hanyalah tirai yang tercipta, bukan Pencipta. Ia hanyalah objek, bukan Pelaku. Ia hanyalah kumpulan aturan, bukan Zat Yang Berkuasa. Ia hanyalah goresan, bukan sumber”.²²⁷

Menurut Nursi setiap makhluk memiliki karakter uniknya tersendiri yang menjadi identitas untuk membedakan dirinya dengan yang lain.²²⁸ Agar bisa memenuhi makna keberadaannya, setiap entitas harus mempunyai identitas unik yang membuatnya tidak serupa dengan yang lainnya. Fakta ini secara demonstratif terwakili pada wajah dan sidik jari manusia. Meskipun asal-mula umum mereka—sperma dan sel telur, terbentuk dari makanan yang sama yang dikonsumsi orang tua—dan wujud mereka tersusun dari struktur atau elemen atau organisme yang sama, setiap manusia memiliki wajah atau penampilan yang berbeda, demikian juga sidik jari masing-masing orang²²⁹

²²⁶ *Ibid.*, 11.

²²⁷ Nursi, *Flashes.....*, 244.

²²⁸ *Ibid.*, 245.

²²⁹ Seperti diketahui, meskipun diciptakan dari dan diberi makan dengan elemen-elemen yang sama, setiap umat manusia benar-benar berbeda dalam hal cirri-cirinya, sifat-sifatnya, keinginan-keinginannya, kecakapan-kecakupannya, kesukaan dan ketidaksukaannya, logat bicaranya, dan lain sebagainya. Oleh karenanya, semua kemampuan, kekuasaan, sistem atau organ-organ itu pasti adalah karya Dzat Yang Kekuasaan, Ilmu, dan Kehendak-Nya tiada terbatas. Nursi, *Sinar.....*, 106.

