

INTEGRASI ILMU KALAM DAN TASAWUF MENURUT SAID NURSI DALAM TAFSIR RISÂLAH

(Analisis Konsep Teospiritual dalam al-Quran)

CEMAL SAHIN

Ilmu kalam dan tasawwuf sesungguhnya memiliki tujuan yang serupa, yaitu pengesaan Allah SWT atau *tawhîd*. Jalan keduanya lah yang berbeda. Ilmu kalam memilih jalan rasio dan tasawwuf memilih jalan rasa. Banyak kalangan yang mempertentangkan antara kedua jalan tersebut sehingga membuat ilmu kalam dan tasawwuf terasa bermusuhan satu sama lain, namun tidak sedikit kalangan yang tidak mempertentangkannya dan menganggapnya dua jalan manusiawi yang disediakan Allah SWT bagi manusia dalam rangka memahami-Nya. Barangkali buku ini termasuk yang kedua.

Barangkali tidak mempertentangkannya adalah langkah yang paling bijak karena tidak mungkin manusia dilepaskan dari salah satunya. Sulit membayangkan ada manusia tanpa rasio atau tanpa rasa. Seringkali jalan rasio dicibir karena dianggap tidak akan mengantar manusia sampai kepada Allah SWT. Ironisnya, untuk memperkuat pemahaman penolakan para pencibir itu kepada rasio, mereka mengembangkan argumen-argumen rasional. Misalnya, ada ungkapan sebagai berikut: Akal manusia terlalu sempit untuk memahami Allah SWT. Jika manusia hendak memahami Allah SWT dengan akal, itu sama saja sebuah gayung dipakai untuk memahami samudera yang dalam dan luas. Bukankah itu argumen yang sangat rasional. Lalu, mengapa rasio sedemikian dihina?



Jl. Batan 1 No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440



www.ptiq.ac.id



INTEGRASI ILMU KALAM DAN TASAWUF
MENURUT SAID NURSI DALAM TAFSIR RISÂLAH
(Analisis Konsep Teospiritual dalam al-Quran)

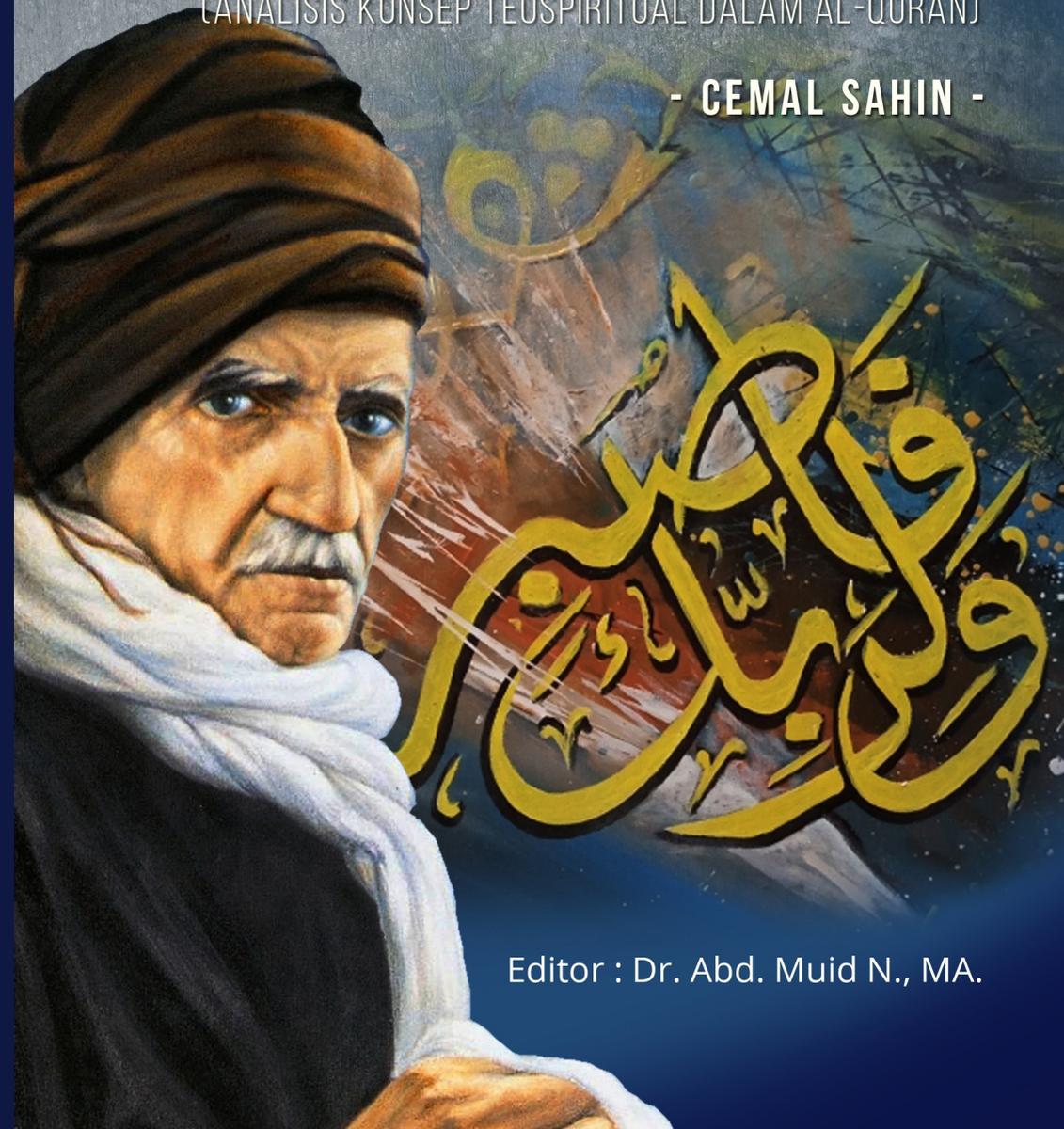
CEMAL SAHIN



INTEGRASI ILMU KALAM DAN TASAWUF MENURUT SAID NURSI DALAM TAFSIR RISÂLAH

(ANALISIS KONSEP TEOSPIRITUAL DALAM AL-QURAN)

- CEMAL SAHIN -



Editor : Dr. Abd. Muid N., MA.



Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

C e m a l S a h i n

**INTEGRASI ILMU KALAM DAN
TASAWUF MENURUT SAID NURSI
DALAM TAFSIR RISÂLAH**

(ANALISIS KONSEP TEOSPIRITUAL DALAM AL-QURAN)

Editor : Dr. Abd. Muid N., MA.



PTIQ PRESS
JAKARTA
2022

xxiv + 480 halaman, 15 x 23cm

ISBN: 978-623-95166-6-6

Judul: Integrasi Ilmu Kalam dan Tasawuf menurut Said Nursi dalam Tafsir Risalah
(Analisis Konsep Teospiritual dalam al-Quran)

Penulis: Cemal Sahin

Penyunting: Dr. Abd. Muid N.,MA.

Desain Sampul: Khayra FN

Kaligrafi: Iwan Satiri

Pewajah Isi: Gibran AN

Cetakan 1, Januari 2022



Diterbitkan oleh :

Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran

Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2

Lebak Bulus, Cilandak

Jakarta Selatan 12440

Telepon: +62-21-7690901

Mobile : +62-856-1177-495

E-Mail: ptiqpress@gmail.com

Website: <https://www.ptiq.ac.id/>

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved



KATA PENGANTAR PENERBIT

Integrasi Rasio dan Rasa

Oleh: Dr. Abd. Muid N., MA.

(Kaprodi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Institut PTIQ Jakarta)

Kata 'integrasi' selalu menarik karena di sana ada kesan pendamaian antara dua kutub yang sebelumnya berseberangan. Buku ini bahkan mengetengahkan integrasi yang cukup berat, yaitu integrasi antara ilmu kalam dan tasawwuf. Meski begitu, upaya integrasi antara ilmu kalam dan tasawwuf bukanlah hal baru. Yang baru dari buku ini adalah ketika objek kajiannya adalah integrasi kedua hal tersebut dalam pemikiran Said Nursi, seorang ulama yang sangat masyhur di seluruh dunia.

Ilmu kalam dan tasawwuf sesungguhnya memiliki tujuan yang serupa, yaitu pengesaan Allah SWT atau *tawhîd*. Jalan keduanya lah yang berbeda. Ilmu kalam memilih jalan rasio dan tasawwuf memilih jalan rasa. Banyak kalangan yang mempertentangkan antara kedua jalan tersebut sehingga membuat ilmu kalam dan tasawwuf terasa bermusuhan satu sama lain, namun tidak sedikit kalangan yang tidak mempertentangkannya dan menganggapnya dua jalan manusiawi yang disediakan Allah SWT bagi manusia dalam rangka memahaminya. Barangkali buku ini termasuk yang kedua.

Barangkali tidak mempertentangkannya adalah langkah yang

paling bijak karena tidak mungkin manusia dilepaskan dari salah satunya. Sulit membayangkan ada manusia tanpa rasio atau tanpa rasa. Seringkali jalan rasio dicibir karena dianggap tidak akan mengantarkan manusia sampai kepada Allah SWT. Ironisnya, untuk memperkuat pemahaman penolakan para pencibir itu kepada rasio, mereka mengembangkan argumen-argumen rasional. Misalnya, ada ungkapan sebagai berikut: Akal manusia terlalu sempit untuk memahami Allah SWT. Jika manusia hendak memahami Allah SWT dengan akal, itu sama saja sebuah gayung dipakai untuk memahami samudera yang dalam dan luas. Bukankah itu argumen yang sangat rasional. Lalu, mengapa rasio sedemikian dihina?

Lalu, beranjak dari argumen di atas tentang keterbatasan rasio, maka bisa saja muncul pertanyaan: Jika rasio manusia dicibir akibat keterbatasannya, maka mengapa rasa dijadikan solusi? Apa buktinya rasa tidak terbatas? Jika rasio terbatas, mengapa rasa tidak? Bukankah keduanya sama saja ada pada diri manusia? Katakanlah rasa lebih luas daripada rasio, lalu apakah keluasan rasa tidak terbatas?

Tentu saja juga tidak bijak mengatakan bahwa rasio lebih utama dari rasa akibat setiap pembuktian kebenaran selalu disampaikan secara rasional. Rasa, karena sifatnya yang tersembunyi, selalu bersifat diam, seperti air kolam yang tenang. Rasa tidak seagresif rasio, tetapi rasa, bisa saja, berada di balik setiap rasionalitas yang dikemukakan. Seorang yang secara berapi-api mengemukakan bukti-bukti rasional tentang kelebihan dan keunggulan golongannya; besar kemungkinan berawal dari kecintaannya kepada golongannya itu. Bukankah kecintaan itu adalah rasa? Bukankah setiap upaya pembuktian rasional yang berapi-api itu tidak lebih daripada sekadar legitimasi dari rasa yang sudah lebih dahulu ada?

Di dalam beragama, rasio dan rasa adalah dua alat yang melestarikan agama. Rasio diperlukan oleh pemeluk agama untuk memahami agama yang dianutnya dan juga untuk memahamkan agama kepada khalayak luas. Sedangkan rasa diperlukan sebagai ruh dan energi bagi agama itu. Rasio tanpa rasa seperti seorang pengamat sepak bola yang mampu menjelaskan pengamatannya dengan baik, tetapi dia sendiri tidak suka kepada permainan sepak bola. Sangat berbeda dengan mereka yang mencintai permainan sepak bola dan juga

mampu menjelaskan tentang permainan itu dengan baik.

Tidak ada agama yang tidak memiliki sistem Ketuhanan, yaitu teologi atau ilmu kalam. Sistem Ketuhanan itu disusun secara rasional dan terutama disusun dengan pendekatan rasio. Demikian pula setiap agama memiliki sistem keyakinan, yaitu tasawwuf. Sistem keyakinan tersebut juga disusun secara rasional, tetapi disusun dengan pendekatan rasa. Karena itu, pertentangan secara berlebihan antara rasio dan rasa tidaklah bijak dan bisa saja itu hanya bertujuan untuk menjelaskan agar keduanya terang-benderang. Memang yang layak terus dikampanyekan adalah integrasi antara keduanya, sebagaimana dilakukan oleh buku yang sangat bagus ini.[]



KATA PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah swt yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Buku ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad saw, begitu juga kepada keluarganya, sahabat-sahabatnya, para *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in* serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Buku ini tidak sedikit hambatan, rintangan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Buku ini.

Oleh karenanya, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah dan sedang memimpin kampus tercinta, berbagi limpahan ilmunya, dan menjadi teladan yang baik bagi kami.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Sc., yang juga sekaligus merupakan promotor Buku ini. Kebaikan hati beliau, keahlian beliau di bidang ilmu tafsir dan psikologi, “kerenyahan” kuliah-kuliah beliau di kelas yang kami tempuh, kelugasan tulisan-tulisan beliau, juga kelapangan beliau tuk sudi memberikan perhatiannya selama masa bimbingan, itu semua sangat berkesan dalam hati kami.
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Ibu Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani M.A., yang penuh

semangat di dunia ilmu dan akademik, penuh perhatian, dan tak kenal lelah dalam mengayomi kami para mahasiswa; beliau yang sangat menginspirasi kami.

4. Dosen Pembimbing Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A. dan Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm. Yang tak pernah lelah memberikan bimbingan, masukan dan koreksi pada Disrtasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta yang telah membantu dengan maksimal meski di tengah pandemi Covid-19.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Buku ini.
7. Istri tercinta Pinar Sahin yang tak pernah lelah memberikan dukungan dan doa sehingga Buku ini selesai dengan baik. Begitu juga anak saya tercinta Muhammed, yang selalu memberikan candaan dan senyuman ketika proses penulisan Buku ini sedang berlangsung.
8. Kepada Yayasan Hairat Foundation, tempat saya mengabdikan diri selama puluhan tahun untuk mensyiarkan agama Islam, khususnya pesan-pesan mulia dari Badi'uzzaman Said Nursi di dalam Risalah Nur-nya.
9. Seluruh anak didik saya di NRC (Nursi Research Center) Ciputat. Begitu juga kepada saudara Zaimul Asroor, MA yang telah menjadi asisten peneliti penulis atas Risalah Nur.

Penulis hanya dapat berdoa, semoga amal kebaikan semuanya dibalas oleh Allah dengan ganjaran yang berlipat ganda dan tempat yang mulia di surga-Nya kelak. Amiin.

Jakarta, 1 Desember 2021

Penulis

Cemal Sahin



PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab Latin yang merupakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik diatas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ĥa	Ĥ	Ha (dengan titik diatas)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik diatas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye
ص	Šad	Š	Es (dengan titik di bawah)

ض	Ḍad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘ _	apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qof	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	_’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
أ	<i>Fatḥah</i>	A	A
إ	<i>Kasrah</i>	I	I
أ	<i>Ḍammah</i>	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
تِي	Fatḥah dan ya	Ai	A dan I
تَوْ	Fatḥah dan wau	Au	A dan U

Contoh:

كَيْفَ: *kaifa*

هَوْلٌ: *haula*

2. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
اَ ... اِ ...	<i>fatḥah</i> dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	ā	a dan garis di atas
إِ	<i>kasrah</i> dan <i>ya</i>	ī	i dan garis di atas
أَوْ	<i>ḍammah</i> dan <i>wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ: *māta*

رَمَى: *ramā*

قِيلَ: *qīla*

يَمُوتُ: *yamūtu*

4. Ta marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fatḥah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h). Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *raudah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah untuk *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجَّيْنَا : *najjāinā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

الْحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعِمُّ : *nu‘ima*

عَدُوُّ : *‘aduwwun*

Jika huruf *ى* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf kasrah (ى), maka ia ditransliterasi seperti huruf maddah (*ī*). Contoh:

عَلِيٌّ : *‘Alī* (bukan *‘Aliyy* atau *‘Aly*)

عَرَبِيٌّ : *‘Arabī* (bukan *‘Arabiyy* atau *‘Araby*)

6. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma‘arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalzalah* (*az-zalzalah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. **Hamzah**

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif. Contohnya:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْءُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أَمْرٌ : *umirtu*

8. **Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia**

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata *Al-Qur'an* (dari *al-Qur'ān*), *Sunnah*, *khusus* dan *umum*. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

Al-'Ibārāt bi 'umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab

9. **Lafz al-Jalālah (الله)**

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah. Contoh:

دِينُ اللَّهِ *dīnullāh*

بِاللَّهِ *billāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمْفِيرٌ حَمَّةِ اللَّهِ *hum fī rahmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallaḏī bi Bakkata mubārakan

'Syahru Ramaḏān al-laḏī unzila fih al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqīḏ min al-Ḍalāl



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENERBIT	
Integrasi Rasio dan Rasa	v
<i>Oleh: Dr. Abd Muid N., MA.</i>	
KATA PENGANTAR PENULIS	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI	xvii
BAB I	
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	14
C. Pembatasan Masalah	14
D. Rumusan Masalah.....	15
E. Tujuan Penelitian.....	15
F. Manfaat Penelitian	16
G. Tinjauan Pustaka.....	16
H. Metodologi Penelitian.....	27
1. Jenis Penelitian	27
2. Teknik Pengumpulan Data.....	27
3. Sumber Data	28

4. Pendekatan dan Analisa data	29
I. Sistematika Penelitian	29
BAB II	
DISKURSUS TENTANG ILMU KALAM DAN TASAWUF....	33
A. Gambaran Umum tentang Ilmu Kalam.....	34
1. Pengertian Ilmu Kalam.....	34
a. Secara Bahasa.....	34
b. Secara Istilah	34
2. Perkembangan Ilmu Kalam	35
3. Beberapa Aliran Kalam dan Awal Kemundurannya..	39
a. Khawarij.....	39
b. Murji'ah	43
c. Qadariyah	45
d. Jabariah.....	47
e. Syi'ah.....	50
f. Mu'tazilah	51
g. Asy'ariyah dan Maturidiyah	57
B. Gambaran Umum tentang Ilmu Tasawuf.....	64
1. Pengertian Ilmu Tasawuf.....	64
a. Secara Bahasa.....	64
b. Secara Istilah	66
2. Sejarah Perkembangan Ilmu Tasawuf.....	69
C. Pandangan Beberapa Tokoh tentang Ilmu Kalam dan Tasawuf.....	74
1. Imam al-Ghazali (1058-1111 M)	76
a. al-Ghozali tentang Ilmu Kalam.....	78
b. Al-Ghozali dan Tasawuf.....	85
2. Ibnu Taimiyah (1263-1328 M).....	90
a. Komentarnya tentang Ilmu Kalam.....	92
b. Kritiknya terhadap Tasawuf	96
3. Muhammad Abduh (1849-1905 M).....	102
a. Muhammad Abduh dan Teologi Rasional	103

b. Abduh dan Kritiknya terhadap Tasawuf.....	108
4. Fazlurrahman (1919-1988 M).....	112
a. Rahman dan Gagasan tentang Ilmu Kalam....	115
b. Rahman dan Neo-Sufisme	126
5. Harun Nasution	131
a. Kritik Harun terhadap Ajaran Kalam di Indonesia..	132
b. Ilmu Tasawuf menurut Harun	137

BAB III

BADIUZZAMAN SAID NURSI DAN METODOLOGINYA DALAM MENAFSIRKAN AYAT AL- QUR'AN	145
A. Latar Belakang Pendidikan dan Sosio-Politik Said Nursi ...	146
1. Said Nursi dan Awal Pendidikannya	146
2. Nursi dan Berbagai Disiplin Ilmu.....	150
3. Kehidupan Said Lama (1876-1925).....	156
4. Kehidupan Said Baru (1925-1950).....	158
5. Gerakan Nurcu	162
6. Pengaruh Said Nursi terhadap Perkembangan Negara Turki	171
B. Badiuzzaman dan Tafsir Risalah Nur	177
1. Metode Penafsiran	178
2. Corak Penafsiran.....	184
3. Sistematika Penulisan Tafsir Risalah Nur	186
4. Sejarah dan Perkembangan Tafsir Risalah Nur dari Masa ke Masa	189
5. Kedudukan Risalah Nur dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an	192
C. Kontekstualisasi Tafsir Risalah Nur di Era Kontemporer	205

BAB IV

INTEGRASI ANTARA ILMU KALAM DAN TASAWUF PERSPEKTIF SAID NURSI.....	219
A. Ilmu Kalam dalam Perspektif Said Nursi	220
1. Sumber Ilmu	225

a.	Indra	225
b.	Akal	227
c.	Wahyu	228
d.	Kabar yang Benar	230
e.	Tamtsîl	232
f.	Kosmologi	234
g.	Fitrah Manusia	236
h.	Adatullah.....	238
2.	Perspektif Said Nursi Terhadap Ilmu Kalam Abad Ke-20	241
a.	Ilmu-ilmu Sains.....	241
b.	Ilmu-ilmu Sosial.....	242
1)	Sastra	242
2)	Filsafat	243
3)	Hukum.....	243
4)	Ekonomi	243
5)	Psikologi	245
c.	Uluhiyah.....	246
1)	Dalil Nabi Muhammad	247
2)	Dalil Alam Semesta	249
3)	Dalil Al-Quran	252
a)	Dalil Inâyah dan Ghâyah.....	252
b)	Dalil Ḥudûs dan Ihtira	253
c)	Dalil Imkân	256
4)	Dalil Nurani dan Fitrah.....	257
5)	Dalil hayat atau kehidupan	260
6)	Dalil Estetik	260
d.	Kenabian	261
e.	Akhirat	265
f.	Qadar	266
1)	Takdir Ikhtiârî.....	269
2)	Takdir Idhtirârî	270

B. Tasawuf dalam Perspektif Said Nursi	271
1. Konsep Tasawuf Menurut Nursi	273
a. Sumber Ilmu dalam Tasawuf	278
1) Ilham.....	278
2) Kasyf.....	280
3) Bashîrah.....	282
4) Musyâhadah	283
5) Ru'yah	284
b. Istilah-istilah Tasawuf Said Nursi	285
1) 'Ajz dan Fakr	285
2) Zahir dan Batin.....	287
3) Sabar dan Syukur	289
4) Fana dan Baqa	290
5) Karomah dan Istidraj	291
6) Jalal dan Jamal.....	293
7) Qanaah dan Tawakkal.....	294
8) Sahw dan Sakr	296
9) Khauf dan Rajâ'	296
10) Zuhûd dan Warâ'	298
11) Ikhlas dan Ukhuwah.....	299
12) Sair dan Suluk.....	300
13) Mahdi dan Dajjal.....	301
14) Wirid dan Zikir.....	303
15) Makna Harfi dan Ismi.....	304
16) Pandangan dan Niat.....	306
17) Wahidiyah dan Ahadiyah	307
18) Tergib dan Terhib	308
19) Dzauq dan Mauj.....	309
2. Perspektif Nursi terhadap Tarekat.....	311
a. Tarikat Naqsyabandi dan Qadiri	314
b. Waḥdatul Wujûd.....	315
c. Ma'rifatullâh	316

d. Hakikat dan Syariat.....	319
e. Maḥabbatullâh	320
C. Integrasi Ilmu Kalam dan Tasawuf (Teospiritual)	321
1. Integrasi Ilmu dan Agama	321
2. Gagasan Utama Teospiritual.....	323

BAB V

PENERAPAN INTEGRASI DALAM TAFSIR RISALAH ANNUR.....	327
A. Penafsiran tentang Iman	329
1. Melihat Wujud Allah dari Tafsir Bismillâh.....	329
2. Tafsir al-Quddûs (tentang Ke-Esaan Allah)	324
a. Melihat sifat al-Quddûs di Alam Semesta	346
b. Melihat sifat al-Quddûs dalam Tumbuh-tumbuhan dan Hewan	348
c. Melihat Sifat al-Quddûs dalam Mekanisme Tubuh Manusia	348
3. Tafsir tentang Makna Iman.....	351
a. Iman Taqlîdî dan Iman Taḥqîqî	360
b. Perbedaan Iman dan Islam menurut Nursi.....	364
4. Penafsiran tentang Ibadah	367
a. Ibadah dan Pengaruhnya terhadap Kesempurnaan Manusia	372
b. Perumpamaan Orang yang Beribadah dan Yang Tidak Beribadah.....	374
c. Allah Tidak Butuh Ibadah Manusia	376
5. Tafsir tentang Keadilan	379
6. Penciptaan Kebaikan dan Keburukan.....	384
a. Kenapa Keburukan Diciptakan.....	384
b. Sumber Keburukan: Setan	388
c. Hikmah Bencana dan Musibah	392

B. Penafsiran tentang Manusia dan Hubungannya dengan Iman	397
1. Fitrah Manusia (Indra lahiriyah dan Batiniyah)	401
a. Indra Lahiriah	405
1) Mata	405
2) Lidah (Sebagai Indra Perasa)	406
3) Telinga (Sebagai Indra Pendengaran).....	407
b. Indra Batiniyah.....	408
1) Akal	408
2) Syahwat dan Amarah	413
3) Hati.....	419
a) Pembagian Cinta Menurut Nursi	421
2. Manusia dan Asmaul Husna	431
 BAB VI	
PENUTUP	443
A. Kesimpulan	443
B. Saran	446
 DAFTAR PUSTAKA	449
 INDEKS	471
 GLOSARIUM	475
 PROFIL PENULIS	479



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tafsir sufi atau *isyâri* sampai sekarang masih diperdebatkan keabsahannya. Bagi mereka yang menolak¹ umumnya menganggap bahwa tafsir sufi berasal dari tradisi tasawuf yang mana tidak berdasar dari Nabi, tidak rasional, berlebihan dan tidak bisa diukur dengan paradigma rasional empirik. Karena itulah bagi mereka tafsir sufi patut ditolak.

Namun demikian, menolak secara penuh tafsir sufi sepertinya bertolak belakang dengan fakta sejarah awal Islam sendiri. Setidaknya terdapat bukti yang menyebutkan bahwa para sahabat—khususnya Umar—pernah disuguhi penafsiran sufi atau *Isyâri* dari Ibnu Abbas, yang kala itu memang diminta Umar untuk menjelaskan maksud dari surat *al-Nasr*. Saat itu Ibnu Abbas memaknai ayat *Idzâ jâ'a nashrullahi wa al-fath*

¹Di antara mereka adalah Imam al-Tusi, al-Suyuti, Ibnu Shalah, al-Zarkasyi, al-Nasafi, dll. Lihat Khalid Abdurrahman 'Ak, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduh*, Damaskus: Dar al-Nafais, 1986, hal. 215-216. Lihat juga Badruzzaman M. Yunus, "Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan al-Qur'an." dalam *Syifa Al-Qulub* 2, 1 Juni 2017, hal. 1-13. Penolakan dan kritikan tajam terhadap penafsiran sufistik—sekaligus mengkritik pandangan al-Ghazali—juga bisa ditemukan dalam karya Ibnu Jawzi *Kitab Talbis Iblis*. Kemudian dilanjutkan oleh pengagumnya, yakni Ibnu Taimiyah. Lihat Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, hal. 50-54. Beberapa alasan penolakan sebagian ulama' terhadap tafsir sufi bisa ditemukan dalam penjelasan-penjelasan selanjutnya.

dengan arti *wa dzâlika ‘alamatu ajalika*, “itu adalah tanda-tanda akan kematianmu (yakni ajal Nabi)”. Pendapatnya ini sangat berbeda dengan kebanyakan sahabat yang umumnya memahami ayat ini dengan penafsiran yang tidak jauh dari makna *dhohir* ayat, yakni *Umirnâ an-nahmadallah wa nastaghfirahu idzâ nasharnâ wa fataha ‘alainâ*, “kami (sahabat) diperintahkan untuk memuji Allah dan meminta ampunan kepada-Nya ketika kami mendapatkan pertolongan dan kemenangan”.²

Perbedaan pandangan di atas dapat dimaklumi, karena para ulama’ bukanlah Nabi yang setiap saat bisa mendapatkan wahyu yang pasti kebenarannya—tidak bisa diperdebatkan. Sebelum lebih jauh menyinggung tentang tafsir *Isyâri*, terlebih dahulu perlu dirunut awal mula penafsiran al-Qur’an bisa muncul di tengah masyarakat muslim periode awal. Bisa dikatakan Nabi adalah mufassir awal al-Qur’an, Ia memiliki tugas untuk menjelaskan ayat-ayat yang saat itu terkadang masih membuat para sahabat ragu akan maknanya. Hampir setiap saat, ketika sahabat “kebingungan” atas makna suatu ayat, Nabi dengan mudah menjelaskan maksudnya. Namun semuanya berubah setelah Nabi Muhammad wafat. Para sahabat pun tidak bisa lagi mendapatkan jawaban langit tersebut. Akhirnya, mereka mau tidak mau harus melakukan ijtihad untuk menjawab persoalan-persoalan yang tidak ada di masa Nabi. Dalam perkembangan berikutnya, kita akhirnya mengenal apa yang disebut dengan tafsir *bi al-Ma’tsûr* atau *bi ar-Riwâyah*. Di masa ini usaha para ulama’ dalam menafsirkan al-Qur’an masih mengacu pada penjelasan-penjelasan ayat lain (*al-Qur’an yufassiru ba’dhum ba’da*), hadist Nabi maupun *atsar* sahabat.³

² Mannâ’ Qatthân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt, hal. 348.

³ Di antara tafsir *bi ar-riwayah* adalah tafsir *Jami’ al-Bayan li al-Tabari*, tafsir *Ibnu Katsir*, *Dur al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma’tsur*, dll.

Namun, karena persoalan yang dihadapi umat Islam semakin kompleks, maka penafsiran yang hanya berbasis riwayat kurang memuaskan dan tidak bisa menjawab problem utama saat itu. Akhirnya muncullah metode lain yang kita kenal dengan tafsir *bi al-Dirâyah* (penekanan yang lebih besar terhadap akal). Tafsir *bi al-Dirayah* atau *bi ar-Ra'yi* dibagi menjadi dua: *maḥmûd* dan *madzmûm*,⁴ Berbagai karya tafsir banyak lahir dari pendekatan akal ini. Sebut saja tafsir *Mafâtiḥ al-Ghoib karya ar-Râzi* (w. 606 H),⁵ tafsir *Anwâr at-Tanzil wa Asrâr at-Ta'wîl karya Baidhawi* (w. 685 H) dan tafsir *Madârik at-Tanzîl karya al-Nasafi* (w. 710 H),⁶ dll.⁷

Ketiga tafsir *bi ar-Ra'yi* di atas digolongkan ulama' sebagai tafsir *bi ar-Ra'yi maḥmud*. Sedangkan beberapa tafsir yang digolongkan sebagai tafsir *bi ar-Ra'yi madzmun* adalah tafsir yang digunakan untuk mendukung madzhab maupun kelompoknya (*Mu'tazilah, Mutashawwifah* dan *Bathîniyyah*). Contoh tafsir berbasis akal dan mendukung kelompok Mu'tazilah adalah tafsir *al-Kassyâf karya Zamakhsyari* (w. 538 H) yang begitu mengagungkan akal sehingga muncullah istilah *al-Hasanu Mâ Hassanahu al-'Aqlu wa al-Qâbiḥu mâ Qabbahahu al-'Aqlu*.⁸ Meski demikian, para ulama' mengakui bahwa Zamakhsyari mempunyai jasa yang besar dalam jerih payahnya untuk menyingkap keindahan bahasa al-Qur'an.

Selain tafsir *bi ar-Ra'yi* di atas, terdapat juga tafsir Sufi atau *Isyâri* yang lebih mementingkan aspek batin daripada *dhohir* ayat al-Qur'an. Kebanyakan ahli sufi menjadikan hadist riwayat Ibn Mas'ud (w. 32 H) sebagai gagasan awal tentang

⁴ Al-Zarqani menggunakan istilah *jâiz* dan *ghoiru jâiz* dalam membagi tafsir *bi ar-Ra'yi*. Lihat al-Zarqani, *Manâbil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 'Isa al-Babi al-Halabi, tt, hal. 49.

⁵ Fakhruddin Muhammad bin Umar al-Tamimi ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghoib*, Beirut: Dar al-Kutub, 2000.

⁶ Abu al-Barokat Abdullah bin Ahmad bin Mahmud al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, Beirut, 2005.

⁷ Subhi Shalih, *Mabâbits fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977, hal. 292.

⁸ Subhi Shalih, *Mabâbits fi Ulum al-Qur'an*, hal. 294.

adanya banyak dimensi di dalam al-Qur'an.⁹ Namun dalam perkembangannya, tafsir kaum *Mutasowwifah* dianggap berlebihan karena terlalu mengandalkan aspek *rubiyah* yang muncul dari *syatohat* dan jauh dari pesan al-Qur'an.¹⁰ Subhi Shalih misalnya, memasukkan tafsir Ibnu 'Arabi (w. 638) dalam kategori ini.¹¹

Menurut Subhi Shalih, tafsir sufi juga sebenarnya memiliki kemiripan dengan tafsir *Isyâri*, bahkan Quraish Shihab menyamakan antara tafsir *Isyâri* dan tafsir Sufi.¹² Ciri tafsir *Isyâri* tidak hanya menakwilkan *dzohir* ayat saja, namun juga mencoba menggabungkan antara *dzohir* dan batin,¹³ sebagaimana tafsir karya al-Alusi (w.1270) *Ruh al-Ma'ani*.¹⁴ Bila antara tafsir *Isyâri* dan Sufi dipersamakan, lalu apa bedanya dengan tafsir *Batîni* yang sama-sama menggunakan aspek batin (esoteris) dalam penafsirannya? Subhi Shalih,

⁹ Al-Tabari yang notabene bukan sufi pun mengutip hadits Ibn Mas'ud dalam tafsirnya *Jami' al-Bayan*, akan tetapi dengan pemahaman yang berbeda. Hadist itu berbunyi "The messenger of God said, "The Qur'an was sent down in seven ahruf. Each harf has a back (zahr) and and belly (batn). Each harf has a border (hadd) and each border has a lookout point (muttala')." Al-Tabari memasukkan hadits ini bersamaan dengan beberapa hadits lain yang juga berbicara tentang *sab'ah ahruf*. Ia juga menyajikan berbagai pendapat kontroversial seputar makna dari kata *harf* (*jama'nya ahruf*). Kesimpulan yang ia ambil adalah bahwa kata *ahruf* bisa diartikan dua hal: dialek (*alsun*) orang Arab maupun aspek-aspek (*awjuh*) dari pewahyuan. Lihat Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, hal. 8.

¹⁰ Menurut al-Qattan, apa yang dimaksud dengan tafsir sufi di sini bukan pengertian tasawuf murni yang dimaknai sebagai cara 'abd atau hamba yang mencoba menyucikan jiwanya dan menjauhi perkara dunia (*zuhud*), ibadah, dll. Apa yang dimaksudkan di sini adalah tasawuf falsafi yang diartikan sebagai teori filsafat yang tidak ada hubungannya dengan urusan taqwa, *wara'*, dll. Sebaliknya, ia bertentangan dengan aspek-aspek Islam dan aqidah Islam dalam pemikirannya. Lihat Manna' Qattan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, 346.

¹¹ Subhi Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, hal. 294-295.

¹² Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 369.

¹³ Subhi Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, hal. 296. Tampaknya pandangan al-Qattan tentang perbedaan antara tafsir Sufi dan *Isyâri* lebih kuat. Ia berpendapat bahwa tafsir *Isyâri* ada yang baik dan tidak. Yang baik dan diterima adalah tafsir yang meski menggunakan aspek batin tetapi tidak keluar dari *dhohir* Bahasa Arab dan ada bukti lain yang mendukung akan kesahihan penafsirannya itu. Lihat Manna' Qattan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, hal. 347.

¹⁴ Muhammad al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Adhim wa Sab'u al-Mathani*, Beirut: Daru Ihya' al-Turath al-'Arabi.

begitu juga dengan Quraish Syihab, berpendapat bahwa penafsiran Batini melebihi tafsir sufi dan al-*Isyâri*. Ia semata-mata meninggalkan *dhohir* ayat demi mengutamakan makna batin ayat.¹⁵ Atau menyatakan bahwa makna lahiriah *lafadz* itu untuk orang awam, sedangkan makna batinnya untuk orang-orang khusus.¹⁶ Bila mengacu dua kategori tafsir Sufi menurut Muhammad al-Dzahabi (tafsir Sufi *Nadzori* dan tafsir Sufi *Isyâri* atau *faidhî*),¹⁷ maka tafsir Sufi *Nadzori* bisa dipersamakan dengan tafsir *Batîni*.

Ketika melihat awal mula kemunculannya—selain apa yang dicontohkan Ibnu Abbas di atas—tafsir sufi berawal dari berkembangnya paham tasawuf.¹⁸ Praktik tasawuf (upaya mendekatkan diri kepada Allah) sudah ada di abad pertama dan kedua Hijriyah. Perilaku tasawuf awal juga tidak bisa dipisahkan dari kekecewaan umat Islam ketika itu atas materialisme dan perpecahan agama dan politik.¹⁹

Memasuki abad ke-3 dan ke-4 H tasawuf mulai memiliki fungsi sebagai cara untuk mensucikan jiwa dan menghasilkan makrifat dengan jalan *kasyf* dan *isyraq*.²⁰ Dari sinilah dikenal istilah tasawuf *amali* dan tasawuf *Nadzori*. Pada masa ini ilmu tasawuf mulai bercampur dengan ilmu lain seperti ilmu kalam,

¹⁵ Subhi Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, hal. 297.

¹⁶ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 373. Al-Dzahabi membagi dua kategori tafsir sufi, yakni sufi *nadzori* dan sufi *Isyâri* (*faidi*). Baginya tafsir sufi *nadzori* sudah keluar dari inti pesan al-Qur'an, sedangkan sufi *Isyâri* masih

¹⁷ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 2, hal. 261.

¹⁸ Terdapat perdebatan mengenai awal kemunculan pemikiran Sufi. Menurut Goldziher pemikiran Sufi tidak murni berasal dari Islam (al-Qur'an), melainkan dari pemikiran Platonisme. Pandangannya ini didebat oleh sarjana Barat lain, Louis Massignon yang menemukan bahwa kosakata yang digunakan oleh kalangan Sufi awal benar-benar berasal dari al-Qur'an, yang muncul melalui bacaan, perenungan dan praktek. Lihat Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, 1.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction*, New York: Routledge, 2006, 74.

²⁰ Cecep Alba, "Pola Tafsir Ibnu 'Arabi: Studi Analisis Metodologis terhadap Tafsir yang Bercorak Tasawuf, Tafsir al-Qur'an al-Karim Ibnu 'Arabi" *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2004, hal. 3-4.

filsafat dan tradisi agama lain.²¹ Hasilnya, muncul beberapa karya seperti *al-Luma'* karya al-Tusi, *Risâlah al-Qusyairiyah* karya al-Qusyairi, *Tabaqât al-Shûfiyyah* karya al-Sulami, dll.²² Karen Armstrong, begitu juga Hasan Hanafi (sebagaimana dikutip Arsyad) mengemukakan bahwa tafsir sufi merupakan antitesis dari corak tafsir fikih yang kala itu sangat dominan. Hal ini dikarenakan para ahli fikih sering melihat persoalan dari sisi hukum dan cenderung hitam putih. Maka dari itu para ahli sufi mencoba melakukan pendekatan lain yang dalam prosesnya melampaui tafsir fikih dan cenderung menggunakan pendekatan batin (*Isyâri*).²³

Namun, mungkin karena keasikan dalam mengutamakan aspek batin, akhirnya tafsir sufi dianggap keluar jauh dari makna dasar al-Qur'an. Sehingga menyebabkan beberapa ulama' tidak sepakat dengan tafsir ini bahkan menanyakan keabsahannya. Sebut saja Ibnu Shalah, dalam menanggapi karya al-Sulami *Haqâiq at-Tafsîr* ia mengutip pendapat Abu Hasan al-Wahîdî yang mengatakan bahwa barang siapa yang meyakini bahwa karya ini adalah sebuah tafsir, maka ia kafir. Pendapatnya ini kemudian dikutip sendiri oleh az-Zarkasyi.²⁴ Apakah kritikan keras al-Wahidi ini untuk para sufi yang melebihi batas, yang dalam bahasa Subhi disebut kaum *Mutashawwifah* dan *Bathîniyyah*? Ataukah untuk kebanyakan tafsir yang menggunakan pendekatan sufi dalam penafsirannya, penulis belum menemukan jawabannya sejauh ini.

²¹ Lihat Asep Sulhadi, "Menelaah Metodologi Kaum Sufi dalam Menafsirkan al-Qur'an" dalam *Jurnal Samawat*. Volume 02 Nomor 02 Tahun 2018, hal. 44.

²² Cecep Alba, "Pola Tafsir Ibnu 'Arabi: Studi Analisis Metodologis terhadap Tafsir yang Bercorak Tasawuf, Tafsir al-Qur'an al-Karim Ibnu 'Arabi" *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2004, hal. 3-4.

²³ Arsyad Abrar, "Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sulami dan al-Qusyairi" *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2015, 1. Lihat Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, USA: Modern Library, 2002, hal. 74.

²⁴ Badr al-Dîn al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Turats, 1983, juz 2, hal. 170.

Akan tetapi hemat penulis, terlepas perdebatan yang muncul dalam menanggapi penafsiran sufistik di atas, ada baiknya bila kita melihat pandangan beberapa ulama' yang menerima penafsiran *Isyâri*/Sufi ini. Di antara ulama' yang menerima tafsir *Isyâri* adalah Manna' Qatthân, Husein Taba'taba'i,²⁵ Quraish Shihab, Husein al-Dzahabi,²⁶ dll. Setidaknya kebanyakan ulama' memberikan empat syarat utama yang harus dipenuhi oleh tafsir sufi:²⁷ (1) maknanya lurus, tidak bertentangan dengan hakikat keagamaan, tidak juga dengan lafadz ayat (2) tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya makna untuk ayat yang ditafsirkan (3) ada korelasi antara makna yang ditarik itu dengan ayat (4) ada dukungan dari sumber ajaran agama yang mendukung makna *Isyâri* yang ditarik.

al-Ghazali, yang dikenal sebagai *Hujjatul Islâm* juga tidak sependapat dengan pandangan al-Tabari yang mengharuskan para ulama' atau mufasir untuk mengikuti model penafsiran *bi al-Ma'tsûr* dan melarang penafsiran *bi ar-Ra'yi*. Dalam *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* ia menunjukkan bahwa terdapat problem dalam definisi tafsir *bi ar-Ra'yi*. Hal ini sekaligus sebagai upaya al-Ghazali untuk membela tafsir Sufi yang ditolak sebagian ulama'.²⁸ Ia menyadari bahwa pelarangan penafsiran *bi ar-Ra'yi* tidak terlepas dari perilaku kaum Batiniyah yang menafsirkan ayat al-Qur'an dengan seenaknya sendiri. Dalam mengkritik kaum Batiniyyah, al-Ghazali mengatakan bahwa seseorang yang mengaku memahami rahasia al-Qur'an tanpa menguasai aspek luar (eksoterik) ayat al-Qur'an bagaikan orang yang

²⁵ al-Tabataba'i, *al-Mizân*, vol. V (Beirut: Ismailiyan, Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), hal. 281.

²⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), juz 2, hal. 280.

²⁷ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 370.

²⁸ Menurutnya, seseorang yang mengatakan bahwa al-Qur'an tidak memiliki makna lain selain dhohir ayat berarti ia telah mengakui keterbatasannya, dan itu benar bagi dirinya. Namun pandangan ini kurang tepat bila harus diikuti oleh orang lain, karena orang memiliki level yang berbeda-beda dalam memahami maksud al-Qur'an. Lihat Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, hal. 48-51.

mengaku telah masuk rumah sebelum melewati pintunya.²⁹ Keabsahan tafsir sufi yang dikemukakan al-Ghozali dan para sufi lain seperti Abu Nasr al-Sarraj, Abu Talib al-Makki, Abdurrahman al-Sulami pun akhirnya menjadi objek kritikan Ibnu Jauzi dan Ibnu Taimiyah yang dikenal sangat anti terhadap sufi dan tasawuf.³⁰

Bila dicermati lebih jauh, tampaknya kita bisa melihat bahwa baik Ibnu Jauzi maupun Ibnu Taimiyah hampir menolak semua hal yang terkait dengan tasawuf karena tidak sesuai dengan penafsiran masa lalu (Nabi, sahabat dan tabiin). Hal ini agak berbeda dengan penilaian az-Zarkasyi dan al-Wahidi (sebagaimana dijelaskan sebelumnya).

Tafsir sufi yang berawal dari tradisi tasawuf di atas juga tidak bisa dilepaskan begitu saja dari tradisi keilmuan Islam yang lain, khususnya ilmu Kalam. Banyak yang menilai bahwa ilmu Kalam berbeda bahkan bertolak belakang dengan ilmu tasawuf.³¹ Hal ini karena tasawuf lebih mengutamakan aspek batin dan hati dalam mencari kebenaran. Sedangkan ilmu Kalam lebih mengutamakan akal dalam memperoleh kebenaran.

Dinamika perdebatan antara ahli Kalam dan ahli tasawuf (sufi) sudah berlangsung cukup lama, terutama setelah munculnya aliran Mu'tazilah (kaum rasionalis)³² dan diterjemahkannya filsafat Yunani kuno ke dalam dunia Islam.³³ Di satu sisi, perbedaan pendapat tentang peran akal

²⁹ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, hal. 48.

³⁰ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, hal. 55. Lihat juga Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 82.

³¹ Andi Eka Putra, "Tasawuf Ilmu Kalam dan Filsafat Islam: Tinjauan Sejarah tentang Hubungan Ketiganya," dalam *al-Adyan*, Vol. VII, N0.2. Juli-Desember, 2012.

³² Mereka membawa persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 38.

³³ Bisa dikatakan juga bahwa tradisi sufi adalah antitesa dari rasionalisasi teologi dan hukum. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 74.

dan hati di hadapan wahyu ini memang menimbulkan polemik berkepanjangan, baik itu di internal para teolog sendiri semisal kelompok Mu'tazilah dan Asy'ariyah maupun antara para teolog dan ahli sufi. Di sisi lain, pada era ini, khususnya masa Abbasiyah (8-13 M) dunia Islam sedang berada di puncak peradaban.³⁴ Para teolog dan filosof muslim³⁵ yang telah terpengaruh tradisi filsafat Yunani dan lebih mementingkan aspek akal dibandingkan hati (bahkan wahyu) akhirnya mendapat kritikan tajam dari al-Ghazali melalui bukunya *Tahafut al-Falâsifah*.³⁶ Karya al-Ghazali ini pun melahirkan tanggapan lain dari Ibnu Rusyd melalui karyanya *Tahâfut at-Tahâfut*³⁷ dan *Fashl al-Maqâl fî mâ bainâ as-Syari'ati wa al-Haqîqati min al-Ittishâl*.³⁸ Karya Ibnu Rusyd yang terakhir ini mencoba menunjukkan letak keserasian antara ilmu filsafat dan agama.

Namun, apakah karena kritikan al-Ghazali yang begitu keras dan tajam sehingga tanggapan Ibnu Rusyd seolah tidak berdaya dan kurang berpengaruh di masyarakat muslim, atau apakah karena dunia Islam yang saat itu sedang dalam masa kemundurannya³⁹ sehingga kaum muslimin enggan berfikir secara mendalam (filosofis)? Banyak pendapat yang

³⁴ Saiful Muzani (ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Harun Nasution* Bandung: Mizan, 1995, hal. 103.

³⁵ Tokoh-tokoh terkemuka—dari berbagai bidang—saat itu seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Biruni, al-Khawarizmi, dll.

³⁶ Mungkin al-Ghazali juga tidak mau lagi melihat teologi Mu'tazilah dijadikan madzhab resmi negara dan akhirnya memperseekusi aliran atau madzhab lain sebagaimana di masa al-Makmun. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 103.

³⁷ Ibnu Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.

³⁸ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî mâ bainâ as-Syari'ati wa al-Haqîqati min al-Ittishâl*, Beirut: Markaz Dirasah al-Da'wah al-'Arabiyah, 1997.

³⁹ Kejayaan peradaban Islam masa Abbasiyah hancur setelah Bangdad diserang Hulaghu Khan pada 1238 M. Setelah era ini tidak ada lagi kekhilafahan besar sebagaimana Umayyah dan Abbasiyah. Yang ada hanyalah beberapa kesultanan kecil di berbagai negara. Lihat Saiful Muzani (ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Harun Nasution* Bandung: Mizan, 1995, hal. 103.

mengomentari hal ini. Menurut Ibrahim Madzkur, sebagaimana dikutip Muchsin Effendi,⁴⁰ serangan al-Ghazali terhadap tradisi filsafat (yang diagungkan oleh Mu'tazilah) telah menghambat kajian keilmuan dalam Islam. Bahkan sebagian generasi belakangan menolak kajian rasional secara ekstrim. Terlepas benar atau tidak pendapat ini, faktanya memang tradisi kritis hilang dalam peta pemikiran Islam. Sebaliknya, yang muncul adalah taklid buta dan tertutupnya pintu ijtihad.

Saat dunia Islam sedang mengalami kemunduran di berbagai bidang seperti pendidikan, politik, sosial dan ekonomi, di belahan bumi yang lain, yakni Barat, sedang gencar-gencarnya mempelajari filsafat dan rasionalitas. Buku-buku karangan filosof dan pemikir muslim pun diterjemahkan besar-besaran ke dalam bahasa Latin. Masa kebangkitan inilah yang dikenal dengan *renaissance*. Harun Nasution memberi catatan penting perihal kemunduran peradaban Islam ini. Menurutnya, meski pada permulaan abad ke-16 muncul tiga kerajaan Islam baru, yakni Turki Ustmani di Istanbul, Safawi di Persia dan Mughal di India, namun ketiganya lebih fokus pada aspek ekonomi dan politik. Sedangkan aspek pendidikan dan kebudayaan kurang diperhatikan.⁴¹ Beberapa alasan inilah yang akhirnya membuat dunia Islam tetap kalah dari peradaban Barat yang sedang dalam masa keemasannya. Karena Barat menguasai hampir di segala bidang, khususnya bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, akhirnya pada abad ke-19 negara-negara muslim dijajah oleh mereka.

⁴⁰ Lalu Muchsin Effendi, "Pertautan Epistemologi Filsafat dan Tasawuf Telaan Sistem Pemikiran Abdul Halim Mahmud" dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 17 Nomor 1 (Juni) 2013, hal.159.

⁴¹ Saiful Muzani (ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), 104. Lihat juga Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid and Scientific Council for Government Policy, *Dynamism in Islamic Activism*, 26. Untuk melihat sejarah kejatuhan Khilafah Ustmaniyah secara lengkap, silahkan baca Eugene Rogan, *The Fall of Ottomans: The Great War in The Middle East*, New York: Basic Books, 2015.

Menghadapi kenyataan ini, akhirnya di era modern muncullah tokoh-tokoh muslim seperti Syah Waliyullah, Muhammad bin Abdul Wahab,⁴² Jamaluddin al-Afghani, dll—yang mulai gelisah dan mempertanyakan sebab kemunduran umat Islam.⁴³ Meski mereka memiliki tujuan yang sama, yakni membangkitkan dunia Islam dari keterpurukannya, namun respon, konsep dan cara mereka berbeda satu sama lain.⁴⁴

Dalam konteks ilmu tafsir modern, kita mengenal Sayyid Ahmad Khan (w.1898 M),⁴⁵ begitu juga yang dengan tokoh yang sangat populer setelahnya, yakni Muhammad Abduh (w.1905 M). Ia adalah ulama' asal Mesir yang berusaha membangkitkan tradisi rasional di dunia Islam.⁴⁶ Menurutnnya umat Islam telah meninggalkan tradisi pemikiran kritis rasional. Sebaliknya, mengagungkan tradisi taklid dan fatalis (Jabariyah) sehingga menghasilkan kejumudan dalam berfikir. Melalui karya tafsirnya *al-Manâr* yang ditulis dan disempurnakan oleh muridnya, Rasyid Ridha, terlihat upayanya untuk mengatasi berbagai persoalan umat. Menurut Abduh, al-Qur'an harus dijadikan *hudan* atau petunjuk—meski tidak dipungkiri bahwa penafsirannya yang terlampau rasional menimbulkan beberapa kritik.⁴⁷ Pandangan modernis Abduh pun dilanjutkan oleh

⁴² Abdul Wahab menganggap bahwa hampir semua praktek Sufi bid'ah dan bertentangan dengan Islam. Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 131.

⁴³ Hamid Enayat, *Modern Islamic Thought*, Austin: University of Texas Press, 1982, hal. 52 dan 69.

⁴⁴ Zaimul Asroor, *Ayat-ayat Politik: Studi Kritis Penafsiran Muhammad Asad (1900-1992)*, Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadist El-Bukhori (Ebi), 2019, hal. 46.

⁴⁵ Hakan Coruh, "Tradition, Reason, and Qur'anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi" *Islam and Cristian-Muslim Relations*, 2017, VOL. 28, NO. 1: hal. 85–104.

⁴⁶ Nurlaelah Abbas, "Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme dalam Islam" *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014, hal. 55.

⁴⁷ Misalnya penafsirannya atas surat al-Fil ayat 3. Ia menafsirkan *Toiron Ababil* dengan "lalat atau nyamuk yang membawa virus". Fuad Syukri, "Bias Filsafat Barat dalam Tafsir Modern Muhammad Abduh" *Journal of Qur'an and Hadist Studies*, Vol. 3, No. 2, 2014, hal. 268.

Fazlurrahman, tokoh berpengaruh abad ke-20 yang disebut Abdullah Saeed sebagai tokoh neo-modernis.⁴⁸ Rahman berpendapat bahwa penyebab utama ketertinggalan umat Islam adalah karena tradisi dan tasawuf yang klasik dan ilmu kalam yang sangat jauh dari pemahaman abad 20.⁴⁹

Namun, sebelum Rahman, telah ada tokoh modern Turki yang saat itu juga mencurahkan kemampuannya untuk membangkitkan dunia Islam, ia adalah Said Nursi (1877-1960 M).⁵⁰ Meski namanya tidak sepopuler Abduh, namun peran Nursi dalam membangun masyarakat Turki sangat diakui—terlebih di era sekarang.

Melalui usaha kerasnya untuk membangkitkan masyarakat muslim era itu, akhirnya Nursi memperkenalkan *magnum opus*-nya kepada masyarakat dunia—khususnya masyarakat Turki. Karyanya diberi nama *Risalah Nur*. Sebuah karya tafsir al-Qur'an yang berisi kurang lebih 6000 halaman. Nursi tidak menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an di dalam tafsirnya, akan tetapi ia lebih memfokuskan penafsirannya pada beberapa hal yang dianggap sangat *urgent* di masanya. Seperti misalnya pembahasan tentang eksistensi Tuhan, sifat-sifat-Nya, malaikat, kenabian, pewahyuan, hari kiamat, dll. Nursi mencoba memperkuat keyakinan (Tauhid) umat Islam dari tantangan materialisme dan positivisme dengan cara merekonstruksi Islam dari keyakinan dasarnya.⁵¹

Nursi amat mirip dengan Abduh dalam hal semangatnya untuk membangkitkan umat Islam melalui nilai-nilai al-

⁴⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 139.

⁴⁹ Ia berpendapat bahwa umat Islam harus meninggalkan tradisi dan melakukan pembaharuan dalam masalah sosial, hak asasi manusia dan fiqh yang terkait dengan perempuan. Semisal hak waris dan saksi yang harus dipersamakan dengan laki-laki. Lihat Fazlu Rahman, *Islam ve yasyans Sunnet*, Istanbul, 2002, hal. 87.

⁵⁰ Labib Syauqi Akifahadi, "Pengaruh Modernisasi di Turki terhadap Penafsiran Badi'uzzaman Said Nursi" *Refleksi*, Volume 13, Nomor 2, April 2012, hal. 220.

⁵¹ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 2.

Qur'an. Bedanya, Nursi lebih mengutamakan aspek sufistik dalam pendekatannya. Namun, penelitian terbaru yang dilakukan Machasin menyebutkan bahwa sebenarnya Nursi tidak mau menyebut pendekannya sebagai pendekatan sufistik sebagaimana al-Ghazali, melainkan pendekatan al-Qur'an. Meski demikian, Akgunduz tetap berpendapat bahwa cara yang Nursi sebut sebagai *haqîqah* dari pada *tariqah* ini—dalam beberapa aspek—memiliki kemiripan dengan Sufi.⁵²

Lebih jauh, Nursi berpandangan bahwa umat Islam seharusnya dapat memadukan antara ilmu kalam dan tasawuf dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebagaimana ungkapannya yang terkenal, “Cahaya akal adalah ilmu pengetahuan (bersumber dari logika), sementara sinar hati adalah ilmu agama. Dengan perpaduan keduanya maka hakikat akan tersingkap. Jika keduanya terpisah, akan muncul skeptisisme dan fanatisme”.⁵³ Menurutny, krisis yang dialami umat Islam dapat diatasi dengan metode yang diajukan oleh Imam Ghazali, yakni integrasi hati dan akal.

Keterkaitan antara al-Ghazali, Abduh, Nursi dan Rahman menarik untuk ditelisik lebih jauh. Terlebih, Nursi sendiri di awal kehidupannya sempat memandang bahwa sains dan filsafat Barat adalah jawaban dari permasalahan yang dihadapi umat Islam. Akan tetapi ia merasa gagal dan akhirnya beralih ke pendekatan Sufistik.⁵⁴ Di sisi lain, melacak bagaimana Nursi berupaya mengintegrasikan ilmu Kalam dan ilmu tasawuf—yang sering dipandang bertentangan—menjadi hal yang menarik dan perlu untuk dilakukan penelitian lebih dalam.

Dilandasi oleh latar belakang inilah akhirnya penulis

⁵² Machasin, “Badiuzzaman Said Nursi and Sufi Tradition” *Al-Jami'ah*, Vol. 43, No. 1, 2005, hal. 15.

⁵³ Said Nursi, *Mumazharat*, Istanbul: Altinbasak, 2012, hal. 372.

⁵⁴ Machasin, “Badiuzzaman Said Nursi and Sufi Tradition” *Al-Jami'ah*, Vol. 43, No. 1, 2005, hal. 15.

tertarik untuk meneliti secara serius bagaimana dinamika pemikiran Nursi dalam melihat ilmu Kalam dan tasawuf melalui penafsiran-penafsirannya atas ayat al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang penulis ungkapkan dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Anggapan bahwa ilmu kalam dan tasawuf bertentangan masih dipegang oleh banyak orang.
2. Dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an tidak jarang seorang mufasir terlalu menggunakan akalinya, sehingga yang muncul adalah pandangan yang menyerupai Mu'tazilah.
3. Penekanan akan aspek batin dalam memahami al-Qur'an perlu diberi batasan-batasan yang pasti agar tidak keluar dari ajaran inti agama.
4. Tidak jarang tafsir *Isyâri* menyalahi aturan-aturan umum dalam penafsiran.
5. Sampai sekarang terkadang masih terjadi perdebatan antara apakah kita patut mengambil segala hal yang datang dari Barat atau sebaliknya, anti terhadapnya.
6. Dalam upaya memajukan umat Islam, para tokoh modern saling beradu gagasan yang didasarkan terhadap al-Qur'an. Begitu pula Said Nursi melalui kitab tafsirnya.

C. Pembatasan Masalah

Untuk menjadikan penelitian ini menjadi penelitian yang jelas, terukur, tepat sasaran dan tidak melebar kemana-mana, maka penulis batasi penelitian ini dalam beberapa hal.

1. Penulis akan menyajikan analisa bagaimana metodologi Said Nursi dalam memahami al-Qur'an. Dalam hal ini penulis juga sekaligus mengkaji tentang biografi Nursi, tafsir *Risalah Nur* dan kontekstualisasi tafsir *Risalah Nur*

dalam konsep kehidupan.

2. Penulis akan mengulas integrasi ilmu kalam dan tasawuf dalam perspektif Said Nursi, yang kemudian dibatasi dalam dua hal; yakni perspektif Nursi terhadap ilmu kalam dan perspektifnya dalam ilmu tasawuf.
3. Penulis akan menganalisis bagaimana penerapan integrasi ilmu kalam dan tasawuf dalam tafsir *Risalah Nur*, hal ini khusus dalam persoalan iman (tauhid)

D. Rumusan Masalah

Masalah utama yang ingin dijawab penelitian ini adalah: Bagaimana integrasi ilmu kalam dan tasawuf dalam tafsir *Risalah Nur*?

Adapun turunan dari rumusan masalah utama di atas disarikan dalam beberapa pertanyaan, yakni:

1. Bagaimana diskursus ilmu kalam dan tasawuf?
2. Bagaimana latar belakang sosio-historis Said Nursi dan metode tafsir *Risalah Nur*?
3. Bagaimana integrasi antara ilmu kalam dan tasawuf perspektif Said Nursi dalam tafsir *Risalah Nur*?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang disebutkan di atas, maka bisa diutarakan bahwa tujuan penelitian ini setidaknya ada empat hal:

1. Menyajikan diskursus ilmu kalam dan tasawuf.
2. Menunjukkan latar belakang sosio-historis Said Nursi dan metode tafsir *Risalah Nur*.
3. Menjelaskan integrasi antara ilmu kalam dan tasawuf (teospiritual) perspektif Said Nursi dalam tafsir *Risalah Nur*.

F. Manfaat Penelitian

Penulis membagi manfaat penelitian ini dalam dua hal; manfaat teoritis dan manfaat praktis.

Di antara manfaat teoritis dari penelitian ini adalah:

1. Diharapkan penelitian ini bisa memperkuat diskursus yang menyimpulkan bahwa ilmu kalam dan ilmu tasawuf sebenarnya bukanlah dua hal yang saling bertentangan.
2. Dapat memicu penelitian-penelitian lain yang juga ingin mengkaji dan mendalami tafsir *Risalah Nur*.
3. Bisa mengembangkan khazanah keilmuan tafsir Turki bagi masyarakat maupun para akademisi di Indonesia.

Adapun manfaat praktis dari penelitian ini adalah:

1. Terciptanya masyarakat yang tidak hanya mengandalkan logika saja. Sebaliknya, diharapkan juga mereka mampu memadukan antara hati dan akal. Hati melalui ilmu tasawuf, dan akal melalui ilmu kalam.
2. Penelitian ini menjadi salah satu rujukan bila terjadi persoalan-persoalan yang berkaitan dengan tasawuf, kalam, iman dan manusia.

G. Tinjauan Pustaka

Supaya terlihat letak perbedaan antara penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya dengan penelitian ini, maka penulis membaginya berdasarkan dua kategori. *Pertama*, penelitian yang membahas tentang tafsir *Risalah Nur* Said Nursi. *Kedua*, penelitian yang membahas tentang tema utama dalam disertasi ini, yakni Ilmu Kalam dan Tasawuf.

Terdapat beberapa penelitian penting, baik di kalangan akademisi Indonesia maupun Barat yang mengkaji dari sisi penafsiran *Risalah Nur* yang patut penulis uraikan lebih rinci. Di antaranya:

Disertasi dengan judul berbahasa Turki *Said Nursiye Gore Seyr U Suluk*⁵⁵ yang dalam bahasa Indonesia bermakna “Sair Suluk dalam Perspektif Said Nursi” yang ditulis oleh Musa Hub pada tahun 2019 di Universitas *Turkiye Cumhuriyeti Ankara Üniversitesi*, pada fakultas *Sosial Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim* dengan konsentrasi *Tasavvuf Bilim*. Dalam disertasi ini penulis membuktikan bahwa Said Nursi bukan seorang modernis yang melawan tasawuf, akan tetapi Said Nursi dalam Risalah Annur ada banyak penjelasan langsung dari Said Nursi sebagai contoh: pada masa ini adalah masa untuk bertasawuf akan tetapi waktu ini adalah waktu kita untuk bersatu dalam jama’ah ukhwah Islamiyah, hal ini sering difahami sebagai kontradiksi bahwa Said Nursi melawan tasawuf. Padahal, Said Nursi dari kecil hingga dewasa sekitar berumur 20 tahunan dididik dengan ajaran tasawuf. Said Nursi tidak mendukung tasawuf secara bentuk klasik akan tetapi dia sering menggunakan unsur-unsur tasawuf untuk memperkuat iman. Sementara disertasi yang kami bahas ini berbeda dengan kajian tersebut, yakni membahas tentang tasawuf Said Nursi dan integrasinya dengan ilmu kalam, oleh karenanya disertasi kami sangat luas dan akan mengajukan sebuah terobosan dan teori baru yaitu teori spiritual.

Disertasi kedua dengan judul *Said Nursi De Ameli Ahlak Maselesi* dalam bahasa Indonesia berarti “Praktik Akhlak dalam perspektif Said Nursi”⁵⁶ yang ditulis oleh Kucuk Ali Kahveci di Universitas *Necmettin Erbakan Üniversitesi İslami İlimler* pada fakultas Filsafat dan Teologi. Disertasi ini membuktikan filsafat akhlak Badiuzzaman Said Nursi. Menurut Said Nursi akhlak yang baik harus berdasarkan pada

⁵⁵ Musa Hub “*Said Nursi’ye Göre Seyr U Sülûk*”, Ankara Üniversitesi: ANKARA, 2019.

⁵⁶ Kucuk Ali Kahveci “*SAID NURSI DE AMELI AHLAK MASELESI*”, Erbakan üniversitesi: Konya, 2015.

Agama yaitu Iman, Kesempurnaan Akhlaq tergantung pada kekuatan iman. Menurut Nursi dalam hal apapun akhlak yang baik jika tidak berdasarkan kepada iman akan kurang dan lemah, Said Nursi dalam hidupnya selalu menitik beratkan kepada kekuatan Iman, karena iman yang benar dan kokoh akan membuahkan akhlaq yang kokoh. Tetapi, pada zaman ini serangan terhadap iman akan melemahkan iman, ini juga akan menyebabkan kelemahan akhlaq, jadi Said Nursi meyakini bahwa untuk menyempurnakan akhlaq seyogyanya seseorang perlu juga menyempurnakan iman. Adapun disertasi ini, membahas tentang ilmu kalam dan filsafat teologi Islam serta relevansinya dengan tasawuf. Untuk memperkuat iman perlu argumentasi ilmu kalam, untuk menyempurnakan akhlaq perlu argumentasi unsur-unsur tasawuf. Dengan demikian, penulis akan memperlihatkan interpretasi teospritual dalam prespektif Said Nursi.

Artikel yang ditulis oleh Hakan Coruh dengan judul *Tradition, Reason, and Qur'anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi*.⁵⁷ Hakan cukup komperhensif dalam mengungkapkan bagaimana tradisi penafsiran berawal kali muncul, sampai akhirnya memasuki era modern, masa di mana Nursi hidup. Ia juga mampu menunjukkan letak persamaan dan perbedaan antara Abduh dan Nursi. Menurutnya, keterpengaruhannya Nursi atas Abduh bisa dilacak dari pengakuan Nursi Lama (*Old*)⁵⁸ sendiri. Hal yang penting dari penelitian ini adalah kemampuan Hakan untuk menunjukkan sisi perbedaan utama dalam penafsiran Nursi dan Abduh. Menurutnya, Abduh lebih rasional dan mengkritik keras tradisi lama. Sedangkan Nursi tetap mengikuti tradisi lama. Sebagai contoh, Abduh

⁵⁷Hakan Coruh, "Tradition, Reason, and Qur'anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi" *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2017, Vol. 28, NO. 1, hal. 85-104.

⁵⁸Ada tiga pembagian fase kehidupan Nursi, Nursi lama, Nursi Baru dan Nursi ketiga.

menolak kebanyakan penafsiran tradisional. Sedangkan Nursi mengakui validitas dan otoritas penafsiran lama, begitu juga relevansi penafsirannya dengan penafsiran al-Qur'an. Di sisi lain, Hakan juga menunjukkan bahwa penafsiran Abduh itu *based on text*, sedangkan penafsiran Nursi *based on theology*.

Pada tahun 2019, Hakan juga menerbitkan buku yang berjudul *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badiuzzaman Said Nursi*.⁵⁹ Hemat penulis buku ini merupakan pengembangan dari artikel yang ia tulis dua tahun sebelumnya, *Tradition, Reason, and Qur'anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi*. Hal ini bisa dilihat dari tujuan dari penulisan buku yang ia terbitkan, yakni *to analyze Said Nursi and the methodology of exegesis in his Risale-I Nur collection generally, and particularly in his two books, Isyarat al-I'jaz (Signs of Miraculousness) and the Muhakamat (Reasonings)*. Selain itu Hakan juga mengkomparasikan penafsiran Nursi dengan Abduh dan Khan—sebagaimana telah ia tulis dalam artikel sebelumnya.

Tentu penelitian Hakan di atas sangat membantu penulis dalam melacak lebih jauh sisi perbedaan antara Nursi dan Abduh. Karena bagaimanapun, keduanya memiliki masa hidup yang hampir bersamaan—meski lebih duluan Abduh. Di samping itu, keduanya menghadapi fenomena dunia muslim yang hampir sama. Keduanya juga fokus dalam meningkatkan semangat umat Islam.

Artikel karya Labib Syauqi Akifahadi *Pengaruh Modernisme di Turki terhadap Penafsiran Badi'uzzaman Said Nursi*.⁶⁰ Dalam tulisannya, Labib mencoba melihat pengaruh modernisme dalam penafsiran Said Nursi. Ada tiga tema utama yang ia jadikan bahan analisa. *Pertama*, persoalan

⁵⁹ Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019.

⁶⁰ Labib Syauqi, "Pengaruh Modernisme di Turki terhadap Penafsiran Baduzzaman Said Nursi" *Refleksi*, Volume 13, Nomor 2, April 2012.

ilmu pengetahuan. *Kedua*, hubungan agama dan negara, dan yang terakhir adalah tentang relasi gender. Secara keseluruhan Labib mampu memberikan gambaran pemikiran maupun latar sosiologis dari setiap pandangan Nursi. Ia juga mencoba mengkomparasikan berbagai macam pandangan tokoh yang sezaman dengan Nursi.

Namun demikian, ada beberapa catatan penulis untuk Labib. Di antaranya adalah bahwa meski dalam abstrak maupun pendahuluan artikelnya Labib ingin menganalisa pengaruh modern dalam penafsiran Nursi, khususnya melalui *Risalah Nur*, penjelasan maupun analisa tentang pengaruh modernisme dalam penafsiran Nursi tidaklah penulis temukan, khususnya dalam pembahasan ilmu pengetahuan. Memang ia menyatakan beberapa pandangan Nursi, Abduh dan peneliti lain seperti Vahide, namun rujukan data yang ia gunakan tidak banyak bertumpu *Risalah Nur* maupun karya Nursi yang lain. Sebaliknya, ia hanya memberikan penjelasan dari beberapa karya peneliti terdahulu—yang mana tidak diketahui juga apakah mereka mengambil dari kitab tafsirnya atau tidak. Dalam hal ini penulis melihat Labib agak sedikit memaksakan diri. Alangkah baiknya bila ia mampu memberikan penjelasan atas pandangan maupun penafsiran Nursi terkait tema-tema yang ia angkat, seperti ketika ia membahas persoalan agama dan negara, begitu juga tema tentang relasi gender.

Disertasi Sujiat Zubaidi yang berjudul *Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam Risale-i Nur, Studi Konstruksi Epistemologi*.⁶¹ Zubaidi mengkaji tentang epistemologi tafsir kontemporer Nursi, khususnya yang berkaitan dengan metodologi dan validitas kebenaran penafsirannya. Meskipun Nursi sering menyikapi persoalan keagamaan secara tekstual,

⁶¹ Sujiat Zubaidi, “Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam Risale-i Nur, Studi Konstruksi Epistemologi” Disertasi, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.

namun hasil pemikirannya kontekstual, persuasif, aplikatif, dialogis dan rasional. Menurutnya Nursi mampu melahirkan tafsir al-Qur'an secara dialektis transformatif untuk menjawab persoalan keagamaan kontemporer. Padahal Nursi menafsirkan ayat dengan pendekatan yang lekat dengan *al-Ma'tsur*, yakni *al-Quran bi al-Quran*. Meski hanya menggunakan rujukan al-Qur'an, namun hasil penafsiran Nursi dialektis dan kontekstual.

Artikel karya Isra Yazicioglu dengan judul *Perhaps Their Harmony is not that Simple: Bediuzzaman Said Nursi on the Qur'an and Modern Science*.⁶² Dalam tulisan ini Isra telah mengelaborasi bagaimana pandangan Said Nursi tentang hubungan al-Qur'an dan *science*. Menurut Isra, Nursi mengajukan tawaran penting tentang bagaimana seharusnya kita melihat hubungan antara al-Qur'an dan *science* tidak seperti hubungan yang saling menjatuhkan. Misalnya, al-Qur'an dikatakan sebagai sumber dari segala keilmuan modern yang hadir belakangan. Atau misal lain, semua temuan-temuan modern ini telah ada di dalam al-Qur'an. Sehingga yang terjadi adalah semacam klaim sepihak (pen). Menurut Nursi, kita harus melihat dengan pandangan dari dua sisi: baik dari al-Qur'an maupun dari *science* modern. Bahkan lebih dari itu, yakni apa maksud utama dari *discourse* (wacana) yang diutarakan al-Qur'an? Lalu apa bedanya dengan tujuan dari *science* itu sendiri?

Nursi berpendapat bahwa apabila terkesan terjadi kontradiksi antara apa yang diutarakan al-Qur'an dengan *science* modern, itu tidak lain disebabkan karena dua hal. *Pertama*, bisa jadi karena pemahaman kita yang salah akan al-Qur'an. *Kedua*, pemahaman kita yang salah terhadap *science*.

⁶² Isra Yazicioglu, "Perhaps Their Harmony is not that Simple: Bediuzzaman Said Nursi on the Qur'an and Modern Science," *Theology and Science*, 11:4, hal. 339-355.

Isra menambahkan bahwa Nursi dengan gamblang menjelaskan bagaimana kedua hal di atas bisa terjadi. Nursi menggunakan istilah *dictatorship in scholarship* atau seorang ilmuwan yang diktator. Maksudnya adalah bahwa terkadang seseorang yang ahli dalam bidang tertentu ternyata memaksakan diri untuk merambah bidang lain yang aslinya bukan keahliannya. Nursi memberi contoh, seorang insinyur yang sangat ahli tidak bisa seenaknya saja memberikan diagnosa terhadap pasien yang sedang terkena penyakit. Karena yang lebih *expert* dan bisa memberikan resep dalam hal ini adalah seorang dokter. Hal yang sama juga bisa terjadi antara ahli teologi dan ilmuwan. Bila terjadi perbedaan antara keduanya, maka bisa dipastikan perselisihan (*clash*) antara agama dan *science* atau ilmu pengetahuan akan terjadi.

Sejauh pembacaan penulis, penelitian ini hanya mengevaluasi bahwa *Risalah Nur* tergolong ke dalam tafsir kontemporer dan perbandingannya terhadap tafsir kontemporer lainnya. Sementara itu, penelitian yang akan penulis bahas adalah corak paling penting dari tafsir *Risalah Nur* hingga akhirnya menjadi menjadi sangat populer. Di samping melihat sisi rasionalitas Nursi, penulis juga akan memperlihatkan perspektif Spritualitas dan Inspiritualnya.

Artikel karya Dale F. Eickelman yang berjudul *Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursi*.⁶³ Dale mengatakan bahwa karya seperti *Risalah Nur* tidak jauh berbeda dengan karya-karya tokoh lain seperti Muhammad Syahrur (Syiria), Abdul Karim Soroush (Iran) dan Ahmad bin Muhammad al-Khalil (Oman). Menurut Dale, kontribusi mereka bisa dilihat dari bagaimana mereka memberikan gambaran ulang (*reinterpretation* pen.)

⁶³ Dale F. Eickelman, "Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursi" *The Muslim Worlds*, Vol. LXXXIX, NO. 3-4 July-October, 1999.

tentang batas-batas wilayah publik maupun agama, khususnya dalam negara yang mayoritas berpenduduk muslim. Apa yang ingin diungkapkan Dale mungkin adalah bahwa dalam masa kontemporer ini beberapa pemikir di atas telah mengantisipasi bahwa terkadang tanpa disadari terdapat tumpang tindih antara wilayah agama dan wilayah publik. Bahkan terkadang di antara keduanya saling menjatuhkan.

Artikel Yusuf⁶⁴ tentang *Isra'iliyyat dan Pengaruhnya terhadap Kitab Kulliyat Rasail al-Nur* Karangan Said Nursi. Ia menyimpulkan bahwa meskipun dalam beberapa kesempatan Nursi mengkritik keras karya-karya tafsir yang menukil cerita-cerita Israiliyat, akan tetapi Yusuf menemukan beberapa kutipan cerita Israiliyat di dalam kitab *Kulliyat Risalah Nur*. Seperti misalnya penyebutan Nursi atas nama wanita yang dimaksud dalam redaksi Al-Qur'an "Imra'atul Aziz" (istri penguasa Mesir).

Selanjutnya, terkait beberapa penelitian yang membahas sisi ilmu Kalam (teologis) dan tasawuf dari Said Nursi sebagai berikut:

Artikel jurnal berjudul *Eko-Teologi dalam Pemikiran Badi'uzzaman Said Nursi* yang ditulis oleh Parid Ridwanuddin.⁶⁵ Penelitian Parid ini tidak hanya menyangkut aspek ketuhanan semata, tetapi juga memiliki dimensi ekologis. Dalam perspektif teologis, krisis lingkungan yang saat ini terjadi tidak lepas dari cara pandang dan perilaku manusia yang secara sadar atau tidak telah mengubah ekosistem bumi menjadi terancam keseimbangannya. Parid menyimpulkan bahwa menurut Nursi, alam adalah *tajalli*, yakni manifestasi dari kekuasaan dan keindahan nama-nama Tuhan. Pada

⁶⁴ Yusuf Baihaqi, "Isra'iliyyat dan Pengaruhnya terhadap Kitab Kulliyat Rasail al-Nur Karangan Said Nursi" *Ijtima'iyya*, Vol. 9, No. 2 Agustus 2016.

⁶⁵ Parid Ridwanuddin, "Eko-Teologi dalam Pemikiran Badi'uzzaman Said Nursi" *Lentera*, Vol. I, No. I, Juni 2017.

saat yang sama, alam adalah tanda dari keberadaan Tuhan yang paling jelas. Adapun manusia adalah khalifah sekaligus manifesasi-Nya.

Penelitian ini sangat baik dalam memperlihatkan pandangan Said Nursi terhadap lingkungan. Dalam konteks ini penulis nantinya akan membahas tentang *tajalli* nama-nama Allah dan hubungannya dengan alam semesta dan manusia. Di sisi lain penulis nantinya juga tidak hanya menitik beratkan pembaharuan dalam ilmu kalam Said Nursi, akan tetapi juga akan mengevaluasi integrasinya dengan ilmu tasawuf.

Artikel jurnal yang ditulis oleh Zaprul Khan dengan judul *Signifikansi Revitalisasi Tasawuf Hamka dan Said Nursi bagi Kehidupan Masyarakat Kontemporer*.⁶⁶ Zaprul Khan di sini ingin menunjukkan bagaimana signifikansi revitalisasi tasawuf yang dilakukan oleh Hamka dan Said Nursi. Pemikiran tasawuf keduanya tidak bisa dilepaskan dari konteks sosiologis keagamaan di daerahnya masing-masing. Bagi Hamka, masyarakat Minangkabau telah melakukan beberapa ritual seperti berlebihan dalam berziarah, mengkramatkan kuburan, berwasilah, dll. Namun sayang, Zaprul tidak memperlihatkan perkembangan pemahaman Hamka dalam persoalan-persoalan ini (karena saat itu memang masih terjadi perdebatan cukup keras antara NU dan MD perihal amalan-amalan *furu'iyah* ini). Di sisi lain, Nursi memang dari awal sudah tidak sepatutnya dengan cara Westernisasi yang dilakukan Kemal Attaturk. Karena itu ia melakukan pendekatan tasawuf supaya masyarakat Turki tidak terlena cara Barat yang diperkenalkan Kemal. Dari sinilah Zaprul memberikan kesimpulan bahwa tasawuf keduanya mampu diterima oleh semua lapisan masyarakat.

⁶⁶ Zaprul Khan, "Signifikansi Revitalisasi Tasawuf Hamka dan Said Nursi bagi Kehidupan Masyarakat Kontemporer" *Teologia*, Volume 24, No 2, Juli-Desember, 2013

Artikel jurnal yang ditulis oleh Machasin dengan judul *Badi'uzzaman Said Nursi and The Sufi Tradition*.⁶⁷ Tulisan ini sangat bagus, mengingat Machasin mampu memberikan gambaran utuh bagaimana Nursi mencoba menawarkan satu alternatif yang menurutnya didasarkan pada al-Qur'an dalam meniti jalan sufisme, meski tanpa menafikan adanya cara-cara lain. Machasin menyatakan bahwa bagi Nursi tradisi sufi bukanlah sesuatu yang harus di buang jauh-jauh. Sebaliknya, tradisi sufi merupakan khazanah yang memiliki berbagai manfaat, meski ia mengakui bahwa ada beberapa hal dalam ajaran sufi yang sudah tidak kompatibel dengan keadaan zamannya, dan terlebih di era sekarang. Jalan sufi yang disebut oleh Nursi sebagai *haqiqah* ini terdiri dari empat langkah, bukan tujuh atau sepuluh langkah sebagaimana umum dalam ajaran sufisme. Machasin menunjukkan bagaimana usaha Nursi dalam memperkenalkan bahwa Sufisme harus dilakukan dalam bingkai syariah (tidak boleh terlepas darinya), karena syariah bukan bagian luar dari Islam. Di sisi lain, Machasin juga berhasil mengelaborasi bagaimana keterkaitan model tasawuf Nursi dengan para pendahulunya seperti al-Ghazali, Abdul Qadir al-Jailani dan Ahmad Rabbani al-Sirhindi.

Artikel dengan judul *Wahdatul Wujud dan Kewalian menurut Said Nursi Menerusi Karyanya Risale-I-Nur*.⁶⁸ Artikel ini ditulis oleh dua orang, Muhamad Faiz Khalid dan Ibnor Azri Ibrahim. Dalam penelitian yang dilakukan keduanya, ada sebuah kesimpulan yang kemungkinan sudah jamak diketahui oleh beberapa penelitian lain. Yakni terkait *Wahdatul Wujūd* dan Kewalian. Meski dalam hal ini mereka lebih memfokuskan

⁶⁷ Machasin, "Badiuzzaman Said Nursi and The Sufi Tradition" *Al-Jami'ah*, Vol. 43, No. 1, 2005/1426 H.

⁶⁸ Muhamad Faiz Khalid dan Ibnor Azri Ibrahim, "Wahdatul Wujud dan Kewalian menurut Said Nursi Menerusi Karyanya Risale-I-Nur" *Jurnal Hadhari*, 8 (2) (2016), hal, 245-258.

kajiannya pada pandangan Nursi atas dua objek di atas. Dalam kesimpulannya, mereka mengatakan bahwa ilmu tentang *Wahdatul Wujûd* tidak boleh diamalkan oleh orang awam. Keduanya berpendapat juga bahwa *Wahdatul Wujûd* seperti yang dipraktikkan Ibnu ‘Arabi tidak berlandaskan al-Qur’an dan hadist. Sebaliknya ajaran ini bisa menyesatkan masyarakat. Keduanya menyitir pandangan Nursi bahwa Ibnu Arabi telah terperdaya namun tidak sampai pada tingkatan pendusta. Ajaran Ibnu Arabi tepat untuk dirinya, akan tetapi tidak cocok untuk diamalkan oleh kalangan awam. Terkait dengan isu kewalian, Faiz dan Azri menunjukkan bahwa Nursi memberikan panduan yang amat jelas dengan mengajak kembali kepada asas al-Qur’an dan hadist. Dalam pandangan keduanya Nursi memberikan peringatan kepada umat Islam yang menempuh jalan tarekat tasawuf untuk tidak terperdaya dengan mengejar *karamah* dan *kasyaf*. Akan tetapi lebih baik mengejar pahala Allah di akhirat kelak lebih baik.

Selain penelitian-penelitian di atas, masih banyak lagi penelitian yang juga membahas tafsir *Risalah Nur* dari berbagai macam sudut pandang. Seperti misalnya Colin Turner,⁶⁹ Alkan Junaidi,⁷⁰ Muhammad Faiz,⁷¹ Ian S. Markham dan Suendam Birinci Pirim,⁷² Sukran Vahide,⁷³ dll.

Dari kajian atas penelitian-penelitian di atas, hemat penulis

⁶⁹ Colin Turner, “The Six-Sided Vision of Said Nursi: Towards a Spiritual Architecture of the Risale-i Nur” *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 19, No. 1, 53–71, January 2008. Beberapa tahun selanjutnya, Turner menulis tentang Nursi dalam sebuah buku yang berjudul *The Qur’an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi’s Epistles of Light*. Lihat Colin Turner, *The Qur’an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi’s Epistles of Light*, Gerlach Press, 2013.

⁷⁰ Alkan Junaidi, “Eksistensi Tuhan Menurut Said Nursi: Studi terhadap Kitab *Risalah al-Nur*” *Manthiq*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016.

⁷¹ Muhammad Faiz, “Konsep al-Wusul Ilallah menurut Said Nursi di dalam Karyanya *Rasail Nur*” Prosiding Seminar Nasional & Temu Ilmiah Jaringan Peneliti.tt.

⁷² Ian S. Markham and Suendam Birinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi Life, Thought, and Writings*, England: Ashgate publishing, 2011.

⁷³ Sukran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Badiuzzaman Said Nursi*, New York: New York Press, 2005.

belum ada di antara peneliti yang secara khusus membahas bagaimana integrasi antara aspek teologi dan tasawuf dalam tafsir *Risalah Nur*. Di sinilah letak *novelty* atau kebaruan dari disertasi ini. Disertasi penulis berdasarkan pada teori baru, yakni teo-spiritual. Memang teori ini sebagai konsep tidak pernah dipakai. Dengan teori ini kita diharapkan akan mendapatkan pandangan baru terhadap penafsiran al-Qur'an. Dengan teori ini para mufassir di masa mendatang akan mengevaluasi al-Qur'an dengan teori tersebut. Oleh karena itu, al-Qur'an akan ditafsirkan berdasarkan pada unsur-unsur kalam (akal) dan tasawuf (hati). Dalam pandangan penulis, seorang mufassir harus mengutamakan akal dan hati dalam penjelasan dan penafsirannya. Imam Ghazali dan Said Nursi menggunakan metode tersebut, oleh karena itu karya mereka sangat populer di kalangan masyarakat.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian pustaka (*library research*) yakni penelitian yang berbasis pada teks, baik berupa buku, jurnal, dll. yang sekiranya dapat menunjang data-data yang dibutuhkan oleh peneliti.

2. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara mengumpulkan terlebih dahulu penelitian-penelitian yang terkait dengan Said Nursi, kemudian penelitian maupun buku-buku yang membicarakan tentang tema, yakni tasawuf dan teologi. Setelah pengumpulan ini selesai, penulis uji data-data tersebut dan pilih mana di antara data-data

yang ada yang paling kuat. Penulis juga mengumpulkan data-data tokoh-tokoh terkemuka di abad modern yang berbicara tentang ilmu kalam dan tasawuf. Selanjutnya, untuk melihat aspek sosio-politik bahkan kultural yang melingkupi Said Nursi, penulis utarakan biografi singkat tentang dirinya. Hal ini sekaligus akan menyinggung latar belakang tafsir *Risalah Nur* lahir, tentu juga dengan metode yang digunakan oleh Nursi.

3. Sumber Data

Sumber data penelitian ini penulis bagi dua, yakni data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data utama yang menjadi rujukan penulis dalam menulis disertasi. Dalam hal ini adalah semua karya-karya Said Nursi, khususnya adalah karya *master piece*-nya, *Risalah Nur*.⁷⁴ Adapun data sekunder adalah data-data pendukung yang penulis gunakan untuk menunjang analisa baik dalam ranah teoritik maupun untuk menganalisa ketika penulis masuk ke dalam bab empat dan bab lima. Semisal *Ihyâ' al-'Ulûm ad-Dîn* karya al-Ghazai, tafsir *al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, lalu karya-karya Fazlurrahman. Selain itu, penulis juga membaca dan mengkaji semua karya-karya yang berkaitan dengan teologi dan tasawuf, khususnya karya yang membahas tentang Said Nursi. Sumber data sekunder ini tidak bisa penulis anggap remeh, karena tanpanya penelitian ini tidak akan pernah selesai.

⁷⁴ *Risalah Nur* sendiri memiliki beberapa bagian di dalamnya. Di antaranya adalah *al-Kalimat* (karya ini memuat 33 risalah), *al-Maktubat* (karya ini juga memuat 33 risalah), *Lama'at* (karya ini memuat 30 risalah), *As-Syu'at* yang memuat 15 risalah, dan beberapa karya lain. Lihat Labib Syauqi, "Pengaruh Modernisme di Turki terhadap Penafsiran Baduzzaman Said Nursi" *Refleksi*, Volume 13, Nomor 2, April 2012. Lihat juga Sukran Vahide, *Islam in modern Turkey: an intellectual biography of Bediuzzaman Said Nursi*, New York: New York Press, 2005.

4. Pendekatan dan Analisa data

Penulis menggunakan pendekatan sosio-historis dalam bentuk interpretasi dan juga komparatif. Pendekatan sosio-historis dimaksudkan untuk melihat apa yang menyertai kehidupan Said Nursi, baik sebelum tafsir *Risalah Nur* hadir, atau sesudahnya. Diharapkan dengan mengetahui latar belakang yang melingkupi kehidupan Nursi penulis akan terbantu dalam memahami sejatinya apa yang terjadi dalam lingkup Nursi sehingga ia mengambil sikap yang terkadang berbeda-beda. Ini didasarkan dari beberapa penelitian yang menyebutkan bahwa ada Nursi lama (*Old*) dan Nursi baru (*New*).

Adapun pendekatan komparatif penulis gunakan untuk membandingkan pemikiran maupun penafsiran Nursi dengan beberapa tokoh modernis lain. Dari perbandingan ini penulis bisa menilai bagaimana sejatinya arah dari pemikiran Nursi. Terlebih bagaimana perbedaan dan persamaan antara pemikirannya dengan pemikir lainnya. Di samping itu, apakah integrasi tasawuf dan kalam (*teosofi*) yang digagas Nursi ini benar-benar original dari dirinya atau tidak.

I. Sistematika Penelitian

Pada bab pertama, penulis membahas beberapa hal berikut: Latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metodologi penelitian (jenis penelitian, teknik pengumpulan data, sumber data, pendekatan dan analisa data), dan terakhir sistematika penelitian. Dari sistematika bab pertama ini kita akan melihat bagaimana persoalan utama yang mendasari penulis dan ingin penulis pecahkan. Begitu juga

akan diketahui apa tujuan objektif dari penelitian ini, dan lain sebagainya.

Pada bab kedua, penulis akan menyajikan landasan teori yang berkaitan dengan diskursus tentang teologi dan tasawuf. Pembahasan teori ini tidak akan penulis jelaskan secara rinci, mengingat di bab pertama sudah disinggung secara singkat bagaimana perdebatan awal tentang dua objek ini. Di sisi lain, penulis akan memberikan penjabaran terkait tasawuf dan kalam dalam perspektif tokoh-tokoh yang populer dalam hal ini, yakni Imam Ghazali, Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Fazlurrahman, dan terakhir Harun Nasution.

Pada bab ketiga, akan dijabarkan tiga hal utama. *Pertama*, biografi singkat Badiuzzaman Said Nursi, latar belakang penulisan tafsir *Risalah Nur* dan kontekstualisasi tafsir *Risalah Nur* dalam konsep kehidupan. Selain menganalisa secara menyeluruh karya tafsir dan kontekstualisasinya dalam kehidupan sekarang, hal yang mungkin juga akan penulis tekankan yakni ruang lingkup dimana Nursi hidup. Hal ini menarik karena begitu banyak faktor yang mempengaruhi Nursi sehingga ia menjadi tokoh yang terkenal di Turki. Terlebih penulis sedari kecil sudah mengenal karya *Risalah Nur* dan juga tentunya mengetahui dinamika yang terjadi di Turki.

Pada bab empat, penulis akan suguhkan bagaimana upaya Said Nursi dalam membicarakan berbagai hal terkait ilmu kalam dan tasawuf. Banyak pembahasan yang akan penulis kaji di bab ini. Dalam hal ini penulis mencoba mengelompokkan apa saja pembahasan tentang kalam dan tasawuf yang dikaji oleh Nursi dalam tafsirnya.

Pada bab kelima, akan disajikan berbagai analisis inti penulis tentang integrasi yang dilakukan oleh Nursi. Hal-hal yang dibahas meliputi dua pembahasan besar. Pertama tentang Iman, seperti bagaimana melihat wujud Allah dari tafsir

bismillâh, tafsir *al-Quddûs*, ibadah, keadilan lalu kebaikan dan keburukan. Adapun yang kedua terkait dengan persoalan manusia, yang mana mencakup dua pembahasan utama, yakni fitrah manusia dan manusia serta nama-nama Allah.

Pada bab enam ini penulis mengemukakan kesimpulan dari semua bab yang telah penulis kaji dan analisis. Selanjutnya dihadirkan beberapa saran penelitian lanjutan yang kira bisa dikaji oleh beberapa peneliti setelah ini.



BAB II

DISKURSUS TENTANG ILMU KALAM DAN TASAWUF

Sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya, ilmu kalam dan tasawuf diibaratkan seperti dua kutub keilmuan yang saling bertentangan dan terkadang terkesan saling menegasikan satu sama lain. Terkait apakah memang kedua ilmu ini tidak bisa diintegrasikan menjadi persoalan yang perlu dijawab. Namun demikian, persoalan ini tidak bisa dijawab dengan mudah tanpa terlebih dahulu memahami bagaimana awal mula ilmu kalam dan tasawuf lahir dan kemudian menjadi diskursus yang selalu hidup bahkan sampai sekarang. Oleh karena itu, penulis juga ingin menyajikan berbagai diskursus tentang ilmu kalam dan tasawuf dari sudut pandang beberapa tokoh terkemuka. Beberapa di antaranya sudah sangat dikenal dan mempunyai pengaruh yang besar dalam perkembangan kedua ilmu ini. Mereka adalah Imam al-Ghazali, Ibnu Taymiyah, Muhammad Abduh, Fazlurrahman dan Harun Nasution.

A. Gambaran Umum tentang Ilmu Kalam

1. Pengertian Ilmu Kalam

a. Secara Bahasa

Sebelum membahas tentang tasawuf, terlebih dahulu penulis ingin membahas tentang *kalam*. Ilmu kalam sering disebut sebagai teologi Islam. Dalam bahasa Arab, kata kalam memiliki beberapa arti, namun umumnya diterjemahkan dengan makna pidato, debat dan diskusi. Istilah ini digunakan untuk kajian teologi karena hubungannya dengan perdebatan dan beradu argumen antara para pakar dalam persoalan teologi.¹

b. Secara Istilah

Abdullah Saeed mendefinisikan ilmu kalam sebagai ilmu yang mempunyai keterkaitan dengan persoalan dasar atas kepercayaan agama, bukti-bukti, dan juga upaya untuk mempertahankan serangan terhadap fondasi keyakinan agama Islam. Dalam hal ini, ilmu kalam tidak ada hubungannya dengan persoalan-persoalan hukum, karena persoalan hukum (fikih) biasanya lebih berfokus pada urusan perilaku. Pendapat yang hampir sama juga diutarakan oleh Murtadha Muthahhari, menurutnya ilmu kalam adalah ilmu yang mengkaji doktrin-doktrin dasar atau akidah-akidah pokok Islam (*ushuluddin*). Ia melanjutkan, ilmu kalam juga mengidentifikasi akidah-akidah pokok dan berupaya membuktikan keabsahannya dan menjawab keraguan terhadap akidah-akidah pokok tersebut.²

Ilmu kalam klasik juga bisa dimaknai sebagai teologi Islam yang pokok pembahasannya lebih cenderung kepada

¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 60.

² Murtadha Muthohhari, *Mengenal Ilmu Kalam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002, hal. 25.

pembahasan tentang ketuhanan. Pembahasan pokok teologis yang terdapat dalam ilmu kalam klasik telah jauh menyimpang dari misinya yang paling awal dan mendasar, yaitu liberasi dan emansipasi umat manusia. Padahal semangat awal dan misi paling mendasar dari gagasan teologi islam (tauhid) sebagaimana tercermin di masa Nabi SAW sangatlah liberatif, progresif, emansipatif, dan revolutif.³ Ilmu kalam menjadi suatu rangkaian kesatuan sejarah, dan telah ada di masa lampau, masa sekarang dan akan tetap ada di masa yang akan datang. Banyak pendapat-pendapat yang timbul pada saat pemikiran kalam klasik dan pendapat inilah sebagai pijak dasar pikiran-pikiran teologi klasik, seperti khawarij, murjiah, jabariyah, qadariyah, dan aliran ini berkembang dengan berbagai bentuknya tetapi masih memperdebatkan prinsip-prinsip dasar dalam Islam seperti Asy'ariyah, Mu'tazilah, Maturidiyyah Samarkand, dan Maturidiyah Bazdawi, aliran-aliran pemikiran klasik memiliki kecenderungan ada yang lebih cenderung berpikir kepada sandaran wahyu dan ada yang lebih cenderung menyandarkan pemikirannya tersebut menyandarkan kepada akal. Hal ini kemudian berkembang dari waktu ke waktu dan senantiasa mengalami pergeseran.⁴

2. Perkembangan Ilmu Kalam

Awal mula pembahasan tentang kalam sebenarnya dapat dilacak dalam permulaan sejarah Islam, yakni ketika sebagian muslim berdebat tentang persoalan kepercayaan. Beberapa isu yang saat itu sedang diperdebatkan seperti misalnya tentang keesaan Tuhan, sifat dan eksistensi-Nya, ramalan dan kenabian, kitab

³ Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam dari Klasik hingga Modern*, CV. Pustaka Setia, 2005, hal. 33.

⁴ Faizal Amin, *Ilmu Kalam Sebuah Tawaran Pergeseran Paradigma Pengkajian Teologi Islam*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2012, hal. 47-48.

suci dan wahyu, lalu hari kebangkitan dan hari akhir. Di saat sebagian ahli kalam mulai mengembangkan argumen untuk berbagai posisi teologis dan terlibat dalam perdebatan teologis, sebagian muslim menolak untuk berdebat dan berargumen. Bagi mereka yang menolak ilmu kalam berkeyakinan bahwa perdebatan teologis tidaklah diperlukan—bahkan sama sekali. Mereka juga menganggap bahwa ajaran Islam telah termanifestasikan dalam al-Qur'an maupun sunnah Nabi. Oleh karena itulah kita tidak perlu membuktikan keyakinan seorang muslim secara rasional. Perkara seperti ini adalah sesuatu yang *bid'ah (innovation)*. Bagi mereka yang menolak pembahasan kalam umumnya berpegang pada stateman yang cukup populer dari Imam Hambali. Ia berkata bahwa “Seseorang yang terlibat dalam pembahasan ilmu kalam tidak akan selamat. Selain itu, mereka yang terlalu sibuk dengan persoalan kalam akan berkurang imannya.”⁵

Bila dilihat dari sisi sejarah pemikiran Islam, ilmu kalam termasuk ilmu yang datang belakangan.⁶ Tepatnya setelah ilmu hadist dan ilmu fikih. Ilmu kalam tidak lahir secara spontan, melainkan ia telah melalui proses dan kurun waktu yang cukup panjang, didahului oleh persoalan kalam secara parsial. Setiap persoalan kalam muncul pasti muncul pula pendapat yang berbeda bahkan saling bertentangan. Inilah yang akhirnya melahirkan aliran. Sehingga tanpa disadari aliran kalam lebih dahulu dibanding dengan ilmu kalam itu sendiri. Akan tetapi, di kemudian hari (tepatnya di masa kekhalifahan Abbasiyah) terciptalah beberapa diskusi sistematis terkait persoalan kalam. Seperti misalnya tentang iman, kufur, pelaku dosa besar, *qadha' qadar*, dll. diskusi-diskusi ini lah yang akhirnya melahirkan ilmu kalam.

⁵ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 60.

⁶ Suryan A. Jamrah, *Studi Ilmu Kalam*, Jakarta: Kharisma Putera Utama, 2015, hal. 1 dan 18.

Selanjutnya, bila dilihat dari sisi yang lebih luas, secara teologis Islam merupakan sistem nilai yang bersifat ilahiyah, tetapi dari sudut sosiologis, ia merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Ia tidak dapat menghindarkan diri dari kenyataan sosial lain, yaitu perubahan apalagi, dilihat dari pandangan ajaran Islam sendiri, perubahan adalah *sunnatullah* yang merupakan salah satu sifat asasi manusia dan alam raya secara keseluruhan. Pandangan umat Islam terhadap modernitas Barat dapat dipologikan menjadi 3 kelompok, yaitu modernis (*ashraniyyun hadatsiyun*), tradisional atau salafi (*salafiyun*) dan kaum elektis (*tadzabdzub*). Yang pertama menganjurkan adopsi modernitas Barat sebagai model yang tepat bagi masa kini. Artinya sebagai model secara historis memaksakan dirinya sebagai paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa depan. Sikap kaum salafi adalah sebaliknya, yakni berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu sebelum terjadinya penyimpangan dan kemunduran. Sedangkan yang terakhir (kaum elektif) berupaya menghadapi unsur-unsur yang terbaik, baik yang terdapat dalam model Barat modern maupun dalam Islam masa lalu, serta menyatukan diantara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut. Era modern secara umum dimulai ketika masyarakat Eropa menyadari tentang pentingnya kembali berfikir filsafat. Para pemikir Eropa kembali bergelut dalam dunia ide yang dikembangkan dalam tataran praktis menjadi gerakan penciptaan alat-alat yang mampu memudahkan segala urusan manusia. Mereka menyebutnya dengan “moda” atau “modern”. Era ini terjadi pada awal-awal abad ke-16, yang dikenal dengan istilah ‘*renaissance*’.⁷

Maka dari itu, ditandai dengan adanya kesadaran umat

⁷Karina Purnama Sari, “Perkembangan Pemikiran Kalam Klasik dan Modern,” *Jurnal Ad-Dirasab: Jurnal Hasil Pembelajaran Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 1, No. 1, 2018, hal. 66.

Islam untuk bangkit dari ketepurukan pasca keruntuhan Bani Abbasiyah. Maka muncullah dalam konteks dunia muslim apa yang dinamakan periode modern. Periode ini terjadi sejak tahun 1800-an hingga sekarang. Pada periode ini, muncul banyak tokoh yang menyerukan ide-ide sekaligus gerakan pembaharuan yang bermuatan visi peradaban Islam. Mereka ini adalah para pendakwah rasional. Dari sini pula muncul corak pemikiran kalam modern.⁸ Tentu saja kemunculan ilmu kalam modern akan sangat bervariasi, sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakatnya. Pada masyarakat yang maju, barangkali pemikiran kalamnya cenderung ke arah rasional, yang mengharuskan segala sesuatu dapat bersifat logis dan empiris. Pada masyarakat berkembang, kemungkinan besar berada pada garis tengahnya. Sementara pada masyarakat tertinggal, pemikiran kalam akan cenderung mengarah pada konsep jabariyah yang pasrah pada segala sesuatu yang saat itu ada di hadapannya.

Hal ini dapat dilihat dari corak pemikiran kalam para tokoh muslim di abad modern, seperti Muhammad Abduh,⁹ Sayyid Ahmad Khan, Ismail Raji Al-Faruqi, Hasan Hanafi dan lain sebagainya. Masing-masing menunjukkan corak yang berbeda dalam memahami teks-teks agama, yang kemudian melahirkan paham kalamnya sendiri. Salah satu tokoh kunci yang namanya tidak pernah luput dari perhatian umat muslim adalah Muhammad Abduh, yang diperkenalkan oleh muridnya yang terkenal, yaitu Rasyid Ridha. Tokoh yang satu itu, juga banyak disorot terkait dengan pemikiran kalamnya. Ajaran Islam, yang kristalnya berupa al-Qur'an dan sunnah Nabi, diyakini oleh

⁸ Faizal Amin, *Ilmu Kalam Sebuah Tawaran Pergeseran Paradigma Pengkajian Teologi Islam*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2012, hal. 89-90.

⁹ Pembahasan tentang tokoh-tokoh modern-kontemporer seperti Abduh, Fazlurrahman begitu juga Harun Nasution yang juga berbicara banyak tentang ilmu kalam atau teologi perspektif modern akan dibahas di pembahasan selanjutnya.

umat Islam dapat mengantisipasi segala kemungkinan yang diproduksi oleh kurun zaman. Modernitas yang telah menjadi arus utama peradaban dunia di abad 19 dan seterusnya telah menawarkan berbagai janji-janji kebahagiaan. Namun dalam praktiknya modernitas justru banyak menimbulkan persoalan baru. Peradaban modern justru banyak melakukan dehumanisasi kehidupan manusia itu sendiri. Dengan cita-cita kemajuan, peradaban modern banyak melakukan kerusakan dan bencana yang menyangsarakan orang banyak. Manusia hanya dipandang sebagai entitas fisik yang tak berdimensi spritual, maka peradaban modern justru menjadikan makhluk yang teralienasi, dilanda kebingungan dan kemapanan makna akibat modernisasi yang lepas dari dimensi spiritual, maka seperti yang dikatakan oleh Doni Gahril Adian, manusia dihadapkan pada kenyataan bahwa ia kehilangan kontrol atas hidupnya di mana ia terdeterminasi oleh hukum-hukum biorkasi, mekanisme pasar dan lain sebagainya.¹⁰

3. Beberapa Aliran Kalam dan Awal Kemundurannya

Di sini penulis tidak akan menjelaskan secara terperinci tentang beragam ajaran dalam setiap aliran yang muncul dalam sejarah Islam. Akan tetapi penulis akan memberikan gambaran sekilas tentang setiap aliran disertai latar belakang penyebab kemunculannya. Aliran kalam juga tidak bisa dikategorikan dengan mudah dari satu masa ke masa yang lain,¹¹ hal ini karena kemunculan aliran kalam lebih disebabkan karena faktor politik dan perdebatan antara keyakinan dari setiap tokoh-tokoh penting saat itu.

a. Khawarij

Setelah Nabi wafat dan sempat mengagetkan banyak

¹⁰Karina Purnama Sari, "Perkembangan Pemikiran Kalam Klasik dan Modern," *Jurnal Ad-Dirasab: Jurnal Hasil Pembelajaran Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 1, No. 1, 2018, hal. 67.

¹¹ Sebagaimana perkembangan tasawuf yang akan dijelaskan nanti.

sahabat, umat Islam “diuji” dengan persoalan lain yakni pemilihan pengganti (khalifah) beliau. Sejarah membuktikan bahwa dua pengganti Nabi (Abu Bakar dan Umar) telah sukses sebagai suksesor Nabi yang saat itu sudah sempat terjadi perselisihan antara mereka. Akan tetapi, kesuksesan kepemimpinan dua khalifah sebelumnya tidak diikuti oleh khalifah ketiga maupun keempat (Ustman dan Ali). Masyarakat sudah cenderung termakan isu perebutan kekuasaan antara para sahabat. Kekacauan pun terjadi di masa Ustman dan akhirnya ia dibunuh. Wafatnya Ustman juga menimbulkan luka yang dalam bagi para pengagumnya dan kemudian menuntut Ali untuk menghukum pembunuh Ustman. Fitnah umat Islam pun dimulai dengan terjadinya perang Jamal (36 H)¹² dan Siffin (37).¹³ Dalam perang Siffin inilah Mu’awiyah yang hampir kalah akhirnya bisa mengelabui Ali dengan peristiwa *tahkîm* atau arbitrase. Posisi Ali semakin terdesak, pengikut setianya pun berontak dan berbalik menyalahkan Ali karena menerima arbitrase ini. Kelompok yang berontak dan keluar dari barisan Ali inilah yang akhirnya dikenal dengan Khawarij. Tetapi ada pula pendapat yang mengatakan bahwa pemberian nama itu didasarkan atas ayat 100 surat an-Nisâ’, yang di dalamnya disebutkan: “ke luar dari rumah lari kepada Allah dan Rasul-Nya”. Dengan demikian kaum khawarij memandang diri mereka sebagai orang yang meninggalkan rumah dari kampung halamannya untuk mengabdikan diri kepada Allah dan Rasul-Nya.¹⁴

Selanjutnya, mereka menyebut diri mereka *Syûrah*, yang berasal dari kata *Yasyri* (menjual), sebagaimana

¹² Perang ini pun diakhiri Ali dengan kemenangan.

¹³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 61.

¹⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 11.

disebutkan di dalam surat al-Baqarah ayat 207: “ada manusia yang menjual dirinya untuk memperoleh keridhaan Allah”. Maksudnya, mereka adalah orang yang bersedia mengorbankan dirinya untuk Allah. Nama lain yang diberikan kepada mereka adalah Harura, satu desa yang terletak di dekat kota Kufah, Irak. Di tempat inilah, mereka yang berjumlah dua belas ribu orang berkumpul, setelah sebelumnya memisahkan diri dari barisan Ali. Di sini mereka memilih Abdullah bin Wahb ar-Rasyidi menjadi imam mereka sebagai ganti dari Ali. Dalam pertempuran dengan kekuatan Ali mereka mengalami kekalahan besar, tetapi akhirnya seorang Khariji bernama Abdurrahman ibnu Muljam dapat membunuh Ali. Di sisi lain, meski mengalami kekalahan, kaum Khawarij menyusun barisan kembali dan meneruskan perlawanan terhadap kekuasaan Islam resmi baik di zaman Dinasti Bani Umayyah maupun di zaman Dinasti Abbas. Pemegang-pemegang kekuasaan pada waktu mereka anggap telah menyeleweng dari Islam dan oleh karena itu mesti ditentang dan dijatuhkan.

Dalam perkembangan selanjutnya, menurut as-Syahrastani, kaum Khawarij ini terpecah menjadi delapan belas sub sekte dan menurut al-Baghdadi dua puluh sekte. Sedangkan al-Asy’ari menyebutkan sub sekte Khawarij yang lebih banyak lagi. Mereka pada umumnya memang terdiri dari orang-orang Arab Badawi. Hidup di padang pasir yang serba tandus membuat mereka hidup sederhana dalam cara hidup dan pemikiran, tetapi keras hati serta berani, bersikap merdeka dan tidak bergantung kepada orang lain. perubahan agama tidak mengubah sifat-sifat kebadawian mereka. Mereka tetap bersikap keras dan tidak gentar mati. Sebagai orang Badawi, mereka juga jauh dari ilmu pengetahuan. Ajaran-ajaran Islam sebagai terdapat

di dalam al-Qur'an dan hadist mereka artikan menurut lafadznya dan harus dilaksanakan sepenuhnya. Oleh karena itu, iman dan paham mereka merupakan iman dan paham orang yang sederhana dalam pemikiran lagi sempit akal serta fanatik. Iman yang tebal, tetapi sempit, ditambah lagi dengan sikap fanatik ini membuat mereka tidak bisa mentolelir penyimpangan terhadap ajaran agama Islam menurut mereka, walaupun hanya penyimpangan dalam bentuk kecil.

Di sinilah, menurut Harun Nasution, bagaimana mudahnya kaum Khawarij terpecah belah menjadi golongan-golongan kecil serta dapat pula dimengerti tentang sikap mereka yang terus menerus mengadakan perlawanan terhadap penguasa-penguasa Islam dan umat Islam yang ada di zaman mereka.¹⁵

Ada beberapa inti keyakinan dari Khawarij yang perlu kiranya dijelaskan di sini:

Pertama, mereka menolak kepemimpinan Ali dan Mu'awiyah, karena mereka telah melakukan arbitrase yang mana diambil bukan berdasarkan hukum Allah. Karena itu, mereka mengangkat pemimpin mereka sendiri.

Kedua, mereka berkeyakinan siapa saja yang membunuh seorang muslim dihukumi kafir dan masuk ke neraka.¹⁶ Inilah kenapa kemudian para pemimpin Umayyah dihukumi kafir oleh mereka dan wajib masuk neraka.

Ketiga, Mereka mengadopsi sikap tanpa kompromi terhadap penerapan perintah dan larangan Al-Qur'an.

¹⁵Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 13.

¹⁶Persoalan ini (tetap mukmin atau kafir) kemudian memunculkan dua aliran lain, yakni Murji'ah dan Mu'tazilah. Murji'ah mengatakan bahwa masalah dosa terserah Allah. Dalam arti, apabila diampuni maka masuk syurga dan apabila tidak diampuni maka masuk neraka. Adapun Mu'tazilah akan dijelaskan nanti. Lihat Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2016, hal. 12.

Keempat, menurut mereka setiap muslim yang tidak mengakui kepemimpinan mereka adalah kafir dan patut dibunuh.

Kelima, Mereka percaya bahwa kepemimpinan komunitas Muslim tidak didasarkan pada kekerabatan suku, dan bahwa Muslim yang paling sadar akan Tuhan dan saleh di antara mereka harus menjadi pemimpin komunitas. Selain itu, mereka berpendapat bahwa seorang pemimpin yang tidak benar—yang tidak secara ketat mengikuti hukum suci—dapat digulingkan.¹⁷

b. Murji'ah

Sebagaimana dengan kaum Khawarij, kaum Murji'ah juga ditimbulkan oleh persolan politik, tegasnya persoalan khilafah yang membawa perpecahan di kalangan umat Islam setelah Ustman bin Affan mati terbunuh. Seperti telah dilihat, kaum Khawarij pada awalnya adalah penyokong Ali yang akhirnya berbalik memusuhinya. Begitu juga nantinya kelompok Syi'ah yang sangat mencintai Ali, bahkan saking cintanya kemudian mengkafirkan sahabat-sahabat sebelumnya karena dianggap merebut hak Ali sebagai pengganti Rasul. Maka, kemudian muncul pula kelompok yang mencoba bersikap netral dalam melihat persoalan-persoalan yang sedang melanda umat Islam kala itu. Mereka inilah yang dikenal dengan Murji'ah. Mereka tidak mengeluarkan pendapat siapa yang sebenarnya salah dalam perselisihan Ali dan Mu'awiyah misalnya, akan tetapi mereka lebih bersikap menunda (*arja'a*) penyelesaian persoalan ini ke hari perhitungan di depan Tuhan.

Karena itu, bisa dikatakan bahwa kaum Murji'ah pada mulanya merupakan golongan yang tidak mau ikut campur

¹⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 62.

dalam pertentangan-pertentangan yang terjadi ketika itu dan mengambil sikap menyerahkan penentuan kafir dan tidak kafirnya seseorang kepada Allah. *Arja'a* selanjutnya juga dapat diartikan sebagai memberi pengharapan. Orang yang berpendapat bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar bukanlah kafir tetapi tetap mukmin dan tidak akan kekal dalam neraka, memang memberi pengharapan bagi yang berbuat dosa besar untuk mendapat rahmat Allah.

Kaum Murji'ah selanjutnya dibagi menjadi dua golongan besar, golongan moderat dan golongan ekstrim. Golongan moderat berpandangan bahwa orang yang melakukan dosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal di dalam neraka, tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan besarnya dosa yang dilakukannya, dan ada kemungkinan bahwa nanti Tuhan akan mengampuni dosanya dan karena itu tidak akan masuk neraka sama sekali.¹⁸ Golongan yang termasuk dalam kategori moderat misalnya Hasan Ibn Muhammad ibn Ali ibn Abi Talib, Abu Hanifah, Abu Yusuf dan beberapa ahli hadist. Sedangkan yang termasuk dalam Murji'ah ekstrim seperti Jahm ibn Safwan atau disebut juga *al-Jahmiyah*. Baginya, orang Islam yang percaya pada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufurannya secara lisan tidaklah menjadi kafir, karena iman dan *kufir* tempatnya hanya berada di dalam hati. Bahkan menurutnya, orang yang demikian juga tidak menjadi kafir, sungguh pun ia menyembah berhala, menjalankan ajaran-ajaran agama Yahudi atau agama Kristen dengan menyembah salib, menyatakan percaya pada trinity dan kemudian mati. Orang yang demikian menurutnya masih merupakan mukmin yang sempurna

¹⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 25.

imannya.¹⁹

Dalam perkembangannya, golongan Murji'ah moderat, dalam arti sebagai golongan yang berdiri sendiri telah hilang dalam sejarah dan ajaran mereka tentang iman, kufr dan dosa besar dapat dimasukkan ke dalam aliran Ahlussunnah wal Jama'ah. Adapun Murji'ah ekstrim juga telah hilang dalam arti aliran yang berdiri sendiri. Akan tetapi, di dalam prakteknya, masih terdapat sebagian orang Islam yang menjalankan ajaran-ajaran ekstrim ini, mungkin juga tidak sadar bahwa dalam hal ini masuk dalam kategori kelompok Murji'ah.

c. Qadariyah

Madzhab Qadariyah muncul sekitar tahun 70 H/689 M. Tokoh utama madzhab Qadariyah adalah Ma'bad al-Juhani dan Ghailan al-Dimashqi. Ma'bad pernah berguru pada Hasan al-Basri bersama Wasil ibn Ata', jadi beliau termasuk tabi'in atau generasi kedua setelah Nabi. Sedangkan Ghailan semula tinggal di Damaskus. Ghailan seorang yang ahli dalam berpidato sehingga banyak orang yang tertarik dengannya. Kedua tokoh ini yang menyebarkan paham-paham Qadariyah kepada umat Islam pada masa itu, sehingga mengalami perkembangan ke berbagai daerah terutama Iraq dan Iran. Ma'bad menyebarkan pemahannya di Iraq dalam waktu yang relatif singkat tetapi dengan hasil yang sangat gemilang. Banyak orang yang tertarik dan menganut pemahannya. Ghailan al-Dimashqi melanjutkan penyebaran paham Qadariyah di Sham tepatnya di daerah Damaskus, sehingga mengalami perkembangan yang cukup pesat. Namun sebelumnya masih mendapat tantangan dari Khalifah Umar Ibn Abd

¹⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 26.

al-‘Azis. Banyak sekali pengikut dari paham ini sampai kedua tokoh tersebut wafat yang kemudian digantikan oleh para pengikut-pengikutnya.

Penganut Qadariyah menganut paham kebebasan berkehendak dengan meniadakan kekuasaan Tuhan baik dalam perbuatan moral manusia, keadilan maupun dalam menanggapi pemaafan terhadap pelaku dosa. Jadi paham Qadariyah menolak penisbatan kepada Tuhan terlepas apakah yang berhubungan dengan dasar hukum dan perbuatan. Orang yang pertama kalimengeluarkan pendapat tentang takdir dalam dunia Islam adalah seorang Nasrani dari Iraq yang masuk Islam, namun kemudian kembali pada agamanya semula. Ia bernama Abu Yunus Sansawaih. Pendapatnya membuat Ma’badal-Juhani terinspirasi untuk kemudian mengikuti pendapat-pendapatnya. Selanjutnya diteruskan oleh Ghulaim al-Damashqi, sehingga dalam sejarah ketiga orang tersebut dinyatakan sebagai tiga serangkai yang menjadi pioner berkembangnya paham Qadariyah. Menurut Qadariyah, segala tingkah laku manusia dilakukan atas kehendak sendiri. Manusia mempunyai kewenangan untuk melakukan segala perbuatannya atas kehendaknya sendiri baik itu perbuatan baik maupun berupa perbuatan jahat. Karena itu manusia berhak mendapatkan pahala atas kebaikan yang dilakukannya dan juga berhak memperoleh hukuman atas kejahatan yang dilakukannya. Pahala atas kebaikan yang dilakukan tersebut berupa surga dan hukuman atau balasan atas pelaku kejahatan adalah neraka. Hal ini merupakan manifestasi dari pilihan manusia itu sendiri tidak ada hubungannya dengan takdir Allah Swt.²⁰

²⁰ Suhaimi, “Integrasi Aliran Pemikiran Keislaman: Pemikiran Qadariyah Dan Jabariyah Yang Bersandar Dibalik Legitimasi Al-Qur’an,” *el-Furqania*, Volume 04/No 0 2/Agustus 2018.

Ditinjau dari segi politik, kehadiran mazhab Qadariyah sebagai isyarat menentang politik Bani Umayyah. Karena itu, kehadiran Qadariyah dalam wilayah kekuasaannya selalu mendapat tekanan, bahkan pada zaman Abdul Malik bin Marwan pengaruh Qadariyah dapat dikatakan lenyap tapi hanya untuk sementara saja, sebab dalam perkembangan selanjutnya ajaran Qadariyah itu tertampung dalam Muktazilah.²¹ Harun Nasution menjelaskan pendapat Ghailan tentang ajaran Qadariyah bahwa manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya. Manusia sendirilah yang melakukan perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaan sendiri dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri. Tokoh an-Nazzham menyatakan bahwa manusia hidup mempunyai daya, dan dengan daya itu ia dapat berkuasa atas segala perbuatannya.²²

Beberapa pandangan dari faham Qadariyah di atas bertumpu pada ayat-ayat seperti:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الكهف: ٢٩)

أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾ (فصلت: ٤٠)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ (الرعد: ١١)

d. Jabariah

Secara bahasa Jabariah berasal dari kata jabara yang artinya terpaksa. Sedangkan menurut para ahli kalam, istilah jabariah diartikan sebagai aliran atau paham kalam yang berpendapat bahwa manusia itu dalam perbuatannya serba

²¹ Edi Sumanto, "Akal, Wahyu, Dan Kasb Manusia Menurut Jabariah Dan Qadariyah," *Manthiq*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016.

²² Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 31.

terpaksa (*majbur*). Perbuatan manusia pada hakikatnya adalah perbuatan Allah.²³

Tokoh yang pertama kali memperkenalkan faham jabariyah adalah Ja'd bin Dirham dan Jahm bin Shafwan. Az-Dzahabi dalam *Mizân al-I'tidâl* dan Ibnu Hajar dalam *Lisân al-Mîzân* saat menyebutkan biografi Ja'd bin Dirham mengatakan, “dia termasuk generasi *tabi'in*, seorang ahli *bid'ah*, sesat, dia mengatakan bahwa Allah tidak menjadikan Nabi Ibrahim sebagai *khalîl*, tidak juga berbicara kepada Nabi Musa. Karena dianggap sesat, maka al-Qasri, gubernur Irak pada masa Mu'awiyah dijatuhi hukuman mati pada hari Idul Adha”. Setelah kematiannya inilah kemudian ajarannya dilanjutkan oleh Jahm bin Safwan.²⁴

Adapun beberapa pendapat dari kelompok Jabariah misalnya:

- 1) Iman itu adalah pengetahuan mengenai kepercayaan belaka. Oleh sebab itu, iman itu tidak meliputi tiga oknum keimanan yakni kalbu, lisan dan karya. Maka tidaklah ada perbedaan antara manusia satu dengan yang lainnya dalam bidang ini, sebab ia adalah semata pengetahuan belaka, sedangkan pengetahuan itu tidak berbeda tingkatnya.
- 2) Tidak memberi sifat bagi Allah yang mana sifat itu mungkin diberikan pula kepada manusia, sebab itu berarti menyerupai Allah dalam sifat-sifat itu. Maka Allah tidak diberi sifat sebagai satu zat atau sesuatu yang hidpu atau alim/mengetahui atau mempunyai keinginan, sebab manusia memiliki sifat-sifat yang demikian itu. Tetapi boleh Allah disifatkan dengan

²³ Tim Penyusun, *Ensiklopedia Islam 2*, Jakarta: Van Hoeve, 2003, hal. 293.

²⁴ Elmansyah, *Formula Meluruskan Keyakinan Umat di Era Digital*, Pontianak Press, 2017, hal. 96.

Qadir/Kuasa, Pencipta, Pelaku, Menghidupkan, dan Mematikan, sebab sifat-sifat itu hanya tertentu untuk Allah semata dan tidak dapat dimiliki oleh manusia.

Jabariyah sendiri dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu ekstrim dan moderat. Di antara ajaran Jabariyah ekstrim adalah yang berpendapat bahwa segala perbuatan manusia bukan merupakan perbuatan yang timbul dari kemauannya sendiri, tetapi perbuatannya yang dipaksakan atas dirinya. Sebagai penganut dan penyebar paham jabariyah, banyak usaha yang dilakukan Jahm yang tersebar ke berbagai tempat, seperti ke Tirmidz dan Balk. Pendapat lengkapnya mengenai persoalan teologi adalah sebagai berikut:

- 1) Manusia tidak mampu untuk berbuat apa-apa, ia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri dan tidak mempunyai pilihan,
- 2) Surga dan neraka tidak kekal. Tidak ada yang kekal selain Tuhan,
- 3) Iman adalah ma'rifat atau membenarkan dalam hati. Dalam hal ini, pendapatnya sama dengan konsep iman yang dimajukan kaum Murji'ah,
- 4) Kalam Tuhan adalah makhluk Allah mahasuci dari segala sifat dan keserupaan dengan manusia seperti berbicara, mendengar dan melihat. Begitu pula Tuhan tidak dapat dilihat dengan indera mata di akhirat kelak.²⁵

Adapun jabariah moderat, sebagaimana diungkapkan as-Syahrasatani, faham ini diwakili oleh al-Husein Ibn Muhammad an-Najjar. Menurutnya, Tuhanlah yang

²⁵ Edi Sumanto, "Akal, Wahyu, Dan Kasb Manusia Menurut Jabariyah Dan Qadariyah", *Manthiq*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016.

menciptakan perbuatan-perbuatan manusia, baik perbuatan jahat maupun yang baik, akan tetapi manusia mempunyai mempunyai bagian dalam pewujudan perbuatan-perbuatan itu. Tenaga yang diciptakan manusia mempunyai efek untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dan inilah yang dimaksud dengan *kasb* atau *acquisition*. Faham yang sama juga diberikan oleh Ibnu ‘Amir ketika ia katakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia pada hakikatnya diciptakan Tuhan, dan diperoleh pada hakikatnya oleh manusia.²⁶

Beberapa ayat yang sering dijadikan oleh kelompok ini seperti misalnya:

مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (الأنعام : ٣٣)

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (٣٦)

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (الحديد : ٢٢)

e. Syi’ah

Di awal telah dijelaskan bahwa setelah terjadi arbitrase (tahkim) antara Ali dan Mu’awiyah, para pendukung Ali kemudian berbalik dan memisahkan diri dari barisan bahkan memusuhi dan mengkafirkannya, aliran ini dikenal dengan Khawarij. Di sisi lain, terdapat pula pengikut Ali yang masih sangat setia—apapun yang terjadi, aliran inilah yang kemudian dikenal dengan Syi’ah. Kelompok sendiri kemudian memusuhi khawarij karena dianggap haus akan keduniaan (motif politik yang kuat). Akan tetapi keduanya sama dalam memusuhi Mu’awiyah yang telah berbuat curang.²⁷

²⁶Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 35.

²⁷Elmansyah, *Formula Meluruskan Keyakinan Umat di Era Digital*, Pontianak Press, 2017, hal. 83

Menurut Saeed, terdapat bukti kuat bahwa walaupun Ali masih hidup, loyalitas para pengagumnya akan tetap berlebihan. Hasan dan Husain pun dianggap sebagai bukan manusia biasa. Bahkan beberapa kelompok Syi'ah awal meninggalkan beberapa praktek dasar Islam dan menggunakan penafsiran esoterik untuk menjustifikasi pandangannya. Kelompok ini kemudian dimasukkan sebagai kelompok Syi'ah ekstrim (*ghulat*) oleh para ulama' Sunni. Akan tetapi terdapat Syi'ah yang dianggap lebih moderat, yakni Syi'ah Imamiyah (dua belas Imam). Syi'ah Imamiyah juga memiliki beberapa pandangan yang dekat dengan Sunni. Adapun terkait nasib para pemberontak pemerintahan Umayyah sudah dipastikan tidak akan selamat. Beberapa peristiwa ini pula yang menjadikan Sunni-Syi'ah selalu diliputi sejarah yang berdarah-darah.²⁸

f. **Mu'tazilah**

Salah satu pandangan Mu'tazilah adalah perihal nasib iman seseorang yang melakukan dosa besar. Pandangannya bisa dikatakan berbeda jauh dengan pandangan kelompok sebelumnya (Khawarij dan Murji'ah). Menurut Mu'tazilah orang yang melakukan dosa besar berarti berada dalam kondisi antara mukmin dan kafir (*manzilah bain al-manzilatain*).²⁹ Mu'tazilah sendiri bisa dikatakan sebagai kelanjutan dari aliran Qadariyah yang lebih mementingkan free will atau kebebasan kehendak.³⁰ Bahkan lebih dari itu, konsep kebebasan kehendak yang diyakini Mu'tazilah sudah sangat maju dan mengagungkan aspek rasionalitas

²⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 62.

²⁹ Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2016, hal. 12.

³⁰ Aliran Qadariyah sangat bertolak belakang dengan Jabariyah yang mengatakan bahwa manusia ini tidak mempunyai kehendak bebas karena semua hal sudah ditetapkan Allah.

untuk mempertahankan keyakinannya.³¹

Relasi antara Mu'tazilah dan Qadariyah dapat dijelaskan bahwa pada hakikatnya Qadariyah merupakan bagian dari paham Mu'tazilah. Akan tetapi paham Qadariyah sering dibicarakan secara tersendiri karena sepanjang sejarahnya persoalan ini merupakan persoalan yang besar, yang pembahasannya terdapat dalam literatur sejarah ilmu kalam. Dengan kata lain, keduanya dapat dilihat dari kesamaan pandangannya dalam persoalan perbuatan manusia dengan menafikan kekuasaan Tuhan. Paham inilah yang kemudian menjadi bagian tertentu dari prinsip dasar Mu'tazilah, sebagaimana kita kenal dengan *Ushûl al-Khamsah*.³²

Beberapa pandangan-pandangan besar mu'tazilah di atas (Lima Asas Dasar) terdiri dari *At-Tauhîd* (Keesaan Allah), *Al-'Adl* (Keadilan), *Al-Wa'ad Wa al-Wa'îd* (Janji baik dan ancaman), *Al-Manzilah Baina al-Manzilatain* (Posisi di antara dua posisi), *Al-Amr bi al-Ma'ruf Wa Annahyu 'An al-Munkar* (Perintah berbuat baik dan larangan berbuat mungkar). Menurut Khayyat, orang boleh disebut sebagai pengikut Mu'tazilah apabila ia mengikuti kelima prinsip dasar di atas, apabila tidak diyakini salah satunya, maka ia tidak diakui sebagai Mu'tazilah.

Adapun perincian dari ajaran *Ushûl al-Khamsah* sebagai berikut:³³

Pertama, at-Tauhîd atau Ke-Maha Esaan Tuhan. Tuhan dalam pandangan mereka akan benar-benar Maha

³¹ Wasil bin 'Atho' (w. 748 M), teman dari Hasan al-Basri, dianggap sebagai peletak dasar Mu'tazilah bersama dengan 'Amr bin 'Ubaid (w. 761). Lihat Tim Winter (ed), *Classical Islamic Theology*, New York: Cambridge University Press, 2008, hal. 47.

³² Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam: Dari Tauhid Menuju Keadilan*, Prenada Media, tt, hal. 91

³³ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 52-56.

Esa kalau Tuhan merupakan satu dzat yang unik, tidak ada yang serupa dengan Dia. Karena itu, mereka menolak faham Antropomorfisme yang mana menggambarkan Tuhan dekat menyerupai makhluknya. Selanjutnya, Mu'tazilah juga menolak *beatific vision*, yakni Tuhan dapat dilihat manusia dengan mata kepalanya. Satu-satunya sifat Tuhan yang betul-betul, tidak mungkin ada pada makhluk-Nya adalah sifat *qadîm*. Faham ini, mendorong kaum Mu'tazilah untuk meniadakan sifat-sifat Tuhan; yaitu sifat-sifat yang mempunyai wujud sendiri di luar zat Tuhan. Ini tidak berarti bahwa Tuhan tidak diberi sifat-sifat oleh kaum Mu'tazilah. Tuhan bagi mereka tetap Maha Tahu, Maha Kuasa, Maha Hidup, dan lain sebagainya. Akan tetapi semua ini tidak dapat dipisahkan dari zat Tuhan. Dengan kata lain, sifat-sifat itu merupakan esensi Tuhan. Selanjutnya, Mu'tazilah membagi sifat Tuhan menjadi dua bagian:

- 1) Sifat-sifat yang merupakan esensi Tuhan dan disebut sifat *zatih*.
- 2) Sifat-sifat yang merupakan perbuatan-perbuatan Tuhan, yang disebut sifat *fi'liyyah*.

Faham mu'tazilah yang pertama ini timbul karena mereka ingin benar-benar menjaga kemurnian dari Ke-Maha Esaan Tuhan, atau disebut juga *tanzih*.

*Kedua, al-'Adl.*³⁴ *Al-'Adl* ini ada hubungannya dengan *at-Tauhid*. kalau *at-Tauhid* kaum Mu'tazilah ingin mensucikan diri Tuhan dari persamaan dengan makhluk, maka dengan *al-'adl* mereka ingin mensucikan perbuatan tuhan dari persamaan dengan perbuatan makhluk. Bagi mereka, hanya Tuhan lah yang berbuat adil; Tuhan tidak

³⁴ Lihat juga Mawardy Hatta, "Aliran Mu'tazilah dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Islam," Ilmu Ushuluddin, Januari 2013, hal. 87-104 Vol. 12, No. 1.

bisa berbuat dzalim. Dengan kata lain, kalau *at-Tauhid* membahas keunikan diri Tuhan, *al-‘Adl* membahas keunikan perbuatan Tuhan.

Apabila disebut Tuhan adil, maka menurut abd al-Jabbar berarti bahwa semua perbuatan Tuhan bersifat baik.³⁵ Tuhan tidak berbuat buruk dan tidak melupakan apa yang wajib dikerjakan-Nya. Dengan demikian, Tuhan tidak berbuat dzalim, berdusta, tidak menyiksa anak-anak yang politeist karena dosa orang tuanya, tidak menurunkan mu’jizat kepada pendosa dan tidak memberi beban yang tidak bisa ditanggung manusia. Di sisi lain, apabila Tuhan memberi siksaan, maka penyiksaan itu adalah untuk kemaslahatan manusia. Karena apabila siksaan itu bukan untuk kepentingan dan maslahat manusia, Tuhan dengan demikian akan melalaikan salah satu kewajiban-Nya.³⁶

Tuhan, dalam pemahaman mereka, tiadk boleh berbuat buruk, bahkan menurut salah satu golongan, tidak bisa berbuat buruk (*dzulm*) karena perbuatan yang demikian timbul hanya dari seorang yang tidak sempurna. Sedangkan Tuhan bersifat sempurna.

Ketiga, al-Wa’du Wa al-Wa’id (janji dan ancaman). Ajaran yang ketiga ini bisa dibilang kelanjutan dari kedua ajaran yang pertama. Maksudnya, Tuhan tidak dapat disebut adil jika ia tidak memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan jika tidak menghukum orang yang berbuat buruk. Keadilan menghendaki supaya orang yang berbuat salah diberi hukuman dan orang yang berbuat baik diberi upah, sebagaimana dijanjikan Tuhan.

Keempat, al-Manzilah Baina al-Manzilatain. Posisi

³⁵ Kādī Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* (nşr. Tâhâ Hüseyin – İbrâhim Medkûr v.dğr.), I-XX, Kahire, ts. (eş-Şeriketü’l-Misriyye); Kahire 1380-85/1960-65

³⁶ Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü’t-teklif ârâ’ü’l-Kādî ‘Abdilcebbâr el-kelâmiyye*, Beyrut 1971, I, hal. 90-107.

menengah bagi orang yang berbuat dosa besar, juga erat hubungannya dengan keadilan Tuhan. Pembuat dosa besar bagi Mu'tazilah bukanlah orang kafir, karena ia masih percaya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad. Tetapi ia bukanlah mukmin, ia tidak dapat masuk syurga dan karena bukan kafir pula maka ia sebenarnya tidak mesti masuk neraka. Ia seharusnya ditempatkan di luar surga dan di luar neraka. Inilah yang dimaksud Mu'tazilah dengan keadilan.³⁷ Akan tetapi, karena di akhirat tidak ada tempat selain surga dan neraka, maka pembuat dosa besar, harus dimasukkan ke dalam salah satu tempat ini. Penentuan tempat itu banyak hubungannya dengan faham Mu'tazilah tentang iman. Iman bagi mereka bukan hanya digambarkan bukan hanya oleh pengakuan dan ucapan lisan, tetapi juga oleh perbuatan-perbuatannya. Dengan demikian pembuat dosa besar tidak beriman dan oleh karena itu tidak dapat masuk surga. Tempat satu-satunya adalah neraka. Tetapi tidak adil juga menurut Mu'tazilah apabila mereka mendapat siksaan sama berat dengan kafir. Oleh karena itu, pembuat dosa besar betul masuk neraka, tetapi mendapat siksaan yang lebih ringan. Inilah yang menurut Mu'tazilah maksud dari posisi menengah antara mukmin dan kafir, dan itu juga yang dimaksud mereka dengan konsep keadilan.

Kelima, perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat, dianggap sebagai kewajiban bukan hanya oleh kaum Mu'tazilah saja, akan tetapi juga bagi seluruh umat Islam lain. Yang membedakan pandangan Mu'tazilah dengan golongan lain dalam konteks ini adalah terkait pelaksanaannya. Apakah perintah dan larangan cukup dijalankan dengan penjelasan dan seruan saja? Kaum

³⁷ Kâdî Abdülcebâr, el-Muġnî, *el-Muhtaşar fi uşûli'd-dîn* (nşr. Muhammed İmâre, Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde), Kahire 1971, I, tür.yer.

Khawarij memandang bahwa itu perlu kekerasan. Keum Mu'tazilah berpendapat bahwa kalau cukup dengan seruan, maka tidak perlu menggunakan kekerasan. Akan tetapi, kalau dengan ucapan tidak cukup, maka menggunakan kekerasan dibenarkan.

Inilah sekilas tentang gambaran lima ajaran dasar yang diyakini kalangan Mu'tazilah di era awal-awal berdirinya. Mu'tazilah memang sempat menemukan momentum dan menjadi madzhab resmi sebuah negara, khususnya di masa al-Ma'mun (813-833). Sejak saat itulah kemudian aliran Mu'tazilah menjadi satu-satunya madzhab resmi yang boleh dianut umat islam dalam wilayah kekuasaan Abbasiah.³⁸

Ketika Mu'tazilah mendapat pengakuan resmi dari pemerintah, maka otomatis aliran ini mendapat dukungan sekaligus perlindungan dari penguasa waktu itu. Selanjutnya aliran ini pun dengan leluasa dan berani menyebarkan paham-pahamnya secara terbuka kepada publik. Penyebaran tersebut mereka lakukan mulai cara lemah lembut sampai pemaksaan dan kekerasan. Puncak kekerasan dan pemaksaan itu berkenaan dengan paham "Al-Quran makhluk".³⁹ Masalah ini sampai menimbulkan peristiwa al-Mihnah yaitu pemeriksaan terhadap para ulama' ahli Hadits dan ahli fikih oleh Khalifah Al-Makmun pada Dinasti Abbasiyah. Mula-mula Khalifah Al-Makmun mengirimkan surat kepada Ishaq ibn Ibrahim (gubernur Bagdad) agar memerintahkan kepada para pejabat untuk mengakui paham bahwa Al-Qur'an makhluk. Ada tiga langkah yang harus diambil, pertama memberhentikan pejabat-pejabat yang tidak mau mengakui kemakhlukan

³⁸ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, juz III, Cairo Al-Nahdhah al-Mishriyah, 1966, hal. 8.

³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî*, Şerhu'l-'Akâ'id, İstanbul 1315.

Al-Quran. Kedua memerintahkan untuk melakukan pemeriksaan terhadap para ulama ahli fikih dan ahli Hadits serta yang terkait dengan urusan fatwa tentang makhluk tidaknya Al-Quran. Bila upaya kedua ini tidak membawa hasil (mereka tawaqquf), maka perlu dilakukan langkah ketiga yaitu mereka harus disiksa bahkan diancam hukuman mati.⁴⁰ Persoalan tentang *mihnah* ini pada akhirnya tidak dilanjutkan oleh khalifah al-Muatawakkil.⁴¹

Mu'tazilah secara aliran memang sudah hilang ditelan sejarah, aliran ini juga masih dianggap sebagai aliran yang menyimpang dari Islam dan dengan demikian tidak disenangi oleh sebagian masyarakat muslim. Akan tetapi, tidak sedikit pula di era modern bahkan kontemporer sekarang yang mencoba melihat sisi positif dari pemikiran dan semangat rasional yang dibawa oleh Mu'tazilah.

g. Asy'ariyah dan Maturidiyah

Sebagaimana disinggung sekilas di atas, bahwa setelah Mu'tazilah sempat berjaya dan dijadikan madzhab resmi negara, khususnya di masa al-Ma'mun, maka setelah kepemimpinan kekhalifahan dipegang al-Mutawakkil, madzhab ini sudah tidak diakui negara. Peristiwa *mihnah* pun hilang. Terlebih, kelompok Mu'tazilah, dalam analisa Yunan Yusuf, pandangan Mu'tazilah kemudian mendapat tantangan keras dari masyarakat muslim tradisional. Tantangan inilah yang kemudian membuat Abu Hasan Al-Asy'ari (w. 330 H) keluar dari kelompok Mu'tazilah dan mengembangkan pandangannya secara lebih sistematis sampai akhirnya melahirkan aliran Asy'ariyah. Berbagai

⁴⁰ Abu Zahrah, *Tarikh Mazahib al-Islamiyah* (Cairo Mesir: Dar al-Fikr al-Araby, t.th), hal. 180-181.

⁴¹ Eş'arî, el-İbâne (Arnaût) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, el-İbâne 'an usûli'd-diyâne (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût), Dimaşk-Beyrut 1401/1981; Riyad 1400.

sumber menyebutkan bahwa alasan utama kenapa al-Asy'ari keluar dari Mu'tazilah adalah karena ketidakpuasannya atas jawaban gurunya (Abu Ali al-Jubba'i) ketika menjawab pertanyaan tentang persoalan tiga laki-laki (orang yang beriman, orang kafir dan seorang anak), dan nasib ruh mereka di hari akhir.⁴² Jawaban-jawaban dari gurunya inilah yang meruntuhkan prinsip *Al-Wa'd Wal Wa'id* yang selama ini Asy'ari yakini sampai akhirnya ia meragukan semua doktrin Mu'tazilah.⁴³

Setelah kelompok Asy'ariyah mulai berkembang, tidak lama kemudian muncul juga aliran Maturidiyah yang diusung oleh Abu Mansur Al-Maturidi (w. 333 H).⁴⁴ Pada intinya beberapa konsep Maturidi tentang ilmu Kalam sangat mirip dengan Asy'ari dalam menentang Mu'tazilah, akan tetapi dalam beberapa hal, menurut beberapa tokoh seperti Ayyub Ali, sebagaimana dikutip Abdullah Saeed,⁴⁵ Maturidi lebih dekat dengan Mu'tazilah dalam urusan kebebasan kehendak, sumber pengetahuan, dll. Berbeda dengan Asy'ari yang lebih dekat dengan Jabbariyah.

Dalam perkembangan selanjutnya, aliran kalam Asy'ari dan Maturidi begitu mendominasi alam pikiran masyarakat muslim Ahlussunnah Wal Jama'ah. Hal ini bisa dilihat dengan dianutnya kalam Asy'ari oleh kedua madzhab besar Islam; Maliki dan Syafi'i. Di sisi lain, meski kalangan

⁴² A. S. Tritton, *Islâm Kelâmu* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, hal. 140-146. "Cübbâi", IA, III, 237.

⁴³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 67. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 65. Menurut riwayat lain diceritakan bahwa pada suatu malam Al-Asy'ari bermimpi, dan dalam mimpinya itu Nabi Muhammad saw memberitahu Al-Asy'ari bahwa mazhab Ahli Sunnah lah yang benar, dan mazhab Mu'tazilah itu salah. Lihat Hasan Basri, dkk, *Ilmu Kalam: Sejarah dan Pokok Pikiran Aliran-aliran*, Bandung: Azkia Pustaka Utama, 2006, hal. 51.

⁴⁴ Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2016, hal. 13.

⁴⁵ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 70.

Hanafiah kebanyakan mengikuti kalam Maturidi, akan tetapi secara umum tidak ada perbedaan yang signifikan antara kedua kalam ini—sebagaimana telah dijelaskan. Adapun kelompok lain seperti Syi’ah Imamiyah dan Zaidiyah lebih banyak yang mengadopsi kalam Mu’tazilah (meski jumlahnya tidak sebanyak pengikut kalam Asy’ari). Dalam analisa Saeed,⁴⁶ dunia sunni (khususnya para ulama’ tradisional) kurang menerima perdebatan teologi dan pemikiran rasional. Hal inilah yang pada akhirnya membawa kemunduran ilmu kalam dalam tradisi mereka. Terlebih pandangan ini didukung oleh figur-figur yang sangat berpengaruh di kalangan sunni seperti Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), pengikut madzhab Syafi’i, melalui serangannya terhadap filsafat,⁴⁷ begitu juga Ibnu Taimiyah (w. 728H/1328 M), pengikut madzhab Hambali, yang dalam hampir setiap pandangan-pandangannya sangat anti terhadap kalam.

Memang dalam perkembangannya aliran Kalam Mu’tazilah sempat menjadi madzhab resmi dalam Dinasti Abbasiyah, khususnya di masa kepemimpinan Al-Ma’mun dengan peristiwa yang begitu terkenal, yakni Inkuisisi (*mihnah*).⁴⁸ Akan tetapi setelah Al-Ma’mun lengser, pengaruh kalangan tradisional yang terwakili oleh kalam Asy’ari dan Imam Hambali menjadi sejarah baru dalam

⁴⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 71.

⁴⁷ Akan tetapi, meski kritikan Al-Ghazali terhadap filsafat membuat dunia Islam “lenyap”, Majid Fakhri berpendapat bahwa Al-Ghazali telah memberikan alasan yang tepat bahkan bisa menjadi penengah terhadap beberapa persoalan kontroversial dalam ilmu Kalam. Di samping itu ia juga mampu membedakan persoalan filsafat yang bertentangan dengan prinsip dasar Islam dan yang tidak. Lihat Majid Fakhri, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, OneWorld, 2000, hal. 101.

⁴⁸ John Abdallah Nawas, *Al-Ma’mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*, Lockwood Press, 2015. Lihat juga John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Religious and Political Authority in the Abbasid Empire*, London: I.B. Tauris, 2013.

dunia Islam abad tengah.

Ajaran-ajaran al-Asy'ari dapat diketahui dari buku-buku yang ditulis olehnya, terutama kitab *al-Lumâ' fî ar-Rad 'alâ Ahl az-Ziyâgh wa al-Bida'* dan *al-Ibânah 'an Ushûl ad-Diyânah*. Secara lebih spesifik, beberapa pandangan kalam Asy'ari bisa dipaparkan sebagai berikut:⁴⁹

- 1) Sebagai penentang Mu'tazilah, sudah barang tentu Asy'ari berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat. Menurutnya mustahil bahwa Tuhan mengetahui dengan dzat-Nya. Karena bila demikian maka dzat-Nya adalah pengetahuan. Tuhan bukanlah pengetahuan ('ilm) akan tetapi ('Âlim). Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya bukanlah zat-Nya. Demikian juga dengan sidat-sifat seperti hidup, berkuasa, mendengar, melihat, dll.
- 2) Al-Qur'an, berbeda dengan Mu'tazilah, bukan diciptakan. Sebab kalau ia diciptakan, maka sesuai dengan ayat:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Melalui ayat ini, Asy'ari menjelaskan bahwa untuk penciptaan itu perlu kata *kun*, ini perlu pula *kun* yang lain. Begitulah seterusnya sehingga terdapat rentetan kata-kata *kun* yang tidak berkesudahan. Dan ini tidak mungkin. Karena itu al-Qur'an tidak diciptakan.

- 3) Tuhan dapat dilihat di akhirat. Alasan yang ia kemukakan adalah bahwa sifat-sifat yang tidak dapat diberikan kepada Tuhan hanyalah sifat-sifat yang akan membawa kepada arti diciptakannya Tuhan. Sifat dapatnya Tuhan dilihat tidak membawa kepada

⁴⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 69.

hal ini. Karena apa yang dapat dilihat tidak mesti mengandung arti bahwa ia mesti bersifat diciptakan. Dengan demikian, bila dikatakan bahwa Tuhan dapat dilihat, itu tidak mesti berarti bahwa Tuhan harus bersifat diciptakan.

- 4) Perbuatan manusia, bagi Asy'ari, bukanlah diwujudkan oleh manusia sendiri, sebagaimana pendapat Mu'tazilah, tetapi diciptakan Tuhan. Dari pemahaman inilah maka muncul konsep *kasb* al-Asy'ari. Yang menurut beberapa tokoh, sebagaimana dijelaskan, lebih dekat dengan aliran Jabariah.
- 5) Mengenai anthropomorphisme, Asy'ari berpandangan bahwa Tuhan mempunyai muka, tangan, mata, dan sebagainya dengan tidak ditentukan bagaimana (*bilâ kaifa*) yakni dengan tidak mempunyai bentuk dan batasan (*lâ yukayyaf wa lâ yuhad*).
- 6) Tentang konsep iman. Al-Asy'ary dalam *al-Ibânah* mengatakan bahwa iman itu menyangkut ucapan dan perbuatan yang kadarnya bisa bertambah dan berkurang. Memperhatikan pandangan ini maka Al-Asy'ari sebenarnya mengakui bahwa amal itu penting bagi pembinaan kualitas iman seseorang, dan iman itu akan mencapai kesempurnaannya bila didukung oleh amal shalih. Akan tetapi ketika Al-Asy'ari dihadapkan pada persoalan pendosa besar, seperti para pelaku zina, pencuri dan peminum arak, maka ia berpendapat bahwa mereka itu tetap tidak dapat dikatakan kafir, selama masih berkeyakinan bahwa apa yang dilakukan itu merupakan perbuatan yang diharamkan.⁵⁰

⁵⁰ Fathul Mufid, "Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari Dan Almaturidi," *Fikrah*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013.

Pokok pemikiran Asy'ari di atas sedikit banyak memiliki kesamaan dan perbedaan dengan Maturidi.⁵¹ Beberapa pemikiran inti dari Maturidi sebagai berikut:

- 1) Tentang al-Qur'an. Al-Maturidi sependapat dengan Al-Asy'ari demikian juga dengan Abi Hanifah bahwa Kalam Allah adalah *qadîm*. Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah Kalam Allah yang *qadîm*, tidak dirubah, tidak diciptakan, tidak baru dan tidak ada permulaannya. Adapun huruf-huruf *muqattha'ah* bentuk-bentuk, warna-warna, suara-suara dan segala sesuatu yang tertentu dan segala sesuatu yang ada di alam dari *al-Mukaffayat*, adalah makhluk yang berpermulaan dan diciptakan. Dan sesungguhnya Kalam Allah SWT adalah sifat yang ada dengan dzat Allah Ta'ala, yang tidak tersusun dari huruf-huruf dan suara-suara.
- 2) Iman dan Islam. Ibn 'Idzbah menjelaskan adanya perbedaan pendapat antara keduanya dalam masalah "*Istitsna fi al-Iman*" dan "*Iman taqlîd*". Syaikh Zadah menjelaskan sesungguhnya *al-Iman* menurut Al-Maturidi adalah "*al-Iqrâr wa at-Tashdiq*", yakni ikrar dengan lisan dan *tashdiq* dengan hati. Sementara orang-orang Al-Asy'ariah mensyaratkan iman dengan membaca dua kalimah syahadat sebagai bukti adanya membenaran. Argumentasi Al-Maturidi sesungguhnya iman secara bahasa adalah membenaran (*at-Tashdiq*), sementara *tashdiq* kadang dengan hati, kadang dengan lisan. Sementara orang-orang Asy'ariah berpandangan

⁵¹ Lihat juga Adnin Adnin, Muhammad Zein, "Epistemologi Kalam Asy'ariyah Dan Al-Maturidiyah," *Al-Hikmah : Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam*, Vol 2, No 1 (2020). Amat Zuhri, "Kecenderungan Teologimaturidiyah Samarkand," *Religia*, Vol. 13, No. 1, April 2010, hal. 103-122.

sesungguhnya tempat membenaran (*at-Tashdiq*) adalah hati, sementara tempat *ikrar* adalah lisan dengan membaca dua kalimah syahadat. Jadi keduanya merupakan rukun iman. Mereka ini pada dasarnya mengembalikan argumentasinya kepada QS. Al-Mujadalah ayat 22, sebagai dalil bahwa iman adalah membenaran dengan hati saja.

- 3) Terkait dengan orang yang melakukan dosa besar. Al-Maturidi tidak sefaham dengan yang pertama Khawarij maupun yang Mu'tazilah. Dalam hal ini ia lebih cenderung kepada pendapat Murji'ah, Asy'ariyah, demikian juga dengan maha gurunya, Abu Hanifah. Bagi Maturidi orang yang berdosa besar (seperti zina dan membunuh) tetap dikatakan sebagai seorang mu'min. Adapun bagaimana nasibnya kelak di akhirat, terserah kepada Tuhan.
- 4) Melihat Allah (*ru'yatullâh*). Dalam hal ini Al-Maturidi tampaknya sejalan dengan golongan Asy'ari, bahwa Tuhan kelak dapat dilihat oleh manusia. dalam dimensi suatu keadaan (*al-hulûl*), batas-batas (*al-hudûd*) atau dalam dimensi bentuk. Sebagaimana kita melihat, Dia bukan sesuatu yang dibatasi dan tidak dibentuk, maka demikianlah, kita melihat-Nya, bahwa Dia tidak dibatasi dan tidak dibentuk. Tetapi yang jelas, bagi Al-Maturidi melihat Allah adalah sesuatu yang mesti ada (terjadi) tanpa adanya penawaran atau interpretasi, yaitu tanpa mempunyai bentuk.⁵²

⁵² Fathul Mufid, "Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari Dan Almaturidi," *Fikrah*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013.

B. Gambaran Umum tentang Ilmu Tasawuf

1. Pengertian Ilmu Tasawuf

a. Secara Bahasa

Terkait dengan ilmu tasawuf (*sufism*),⁵³ baik secara bahasa maupun istilah, para ulama' memiliki pandangan yang cukup berbeda-beda dalam memberikan pengertiannya. Abdul Fattah Sayyid setidaknya telah merangkum berbagai macam pandangan ulama' tentang makna tasawuf dari sisi bahasa.⁵⁴ Di antaranya adalah sebagai berikut:

Kata sufi diambil dari kata *shafa'* (jernih, bersih) atau *shuf* (bulu domba). Menurut Mustafa Hilmi,⁵⁵ pendapat ini benar, jika dilihat dari sisi makna yang dikandung tasawuf, tetapi kurang tepat jika dilihat dari sisi akar katanya. Meskipun kata sufi berdekatan secara makna dengan kata *shafa'*—yang dikandung dalam diri seorang sufi—tetapi menurut kaidah bahasa penisbatan kata sufi terhadap kata *shafa'* tidak tepat. Nisbat kata *shafa'* adalah *shafa'i*, bukan sufi. Sedangkan nisbat kata *shuf* adalah *shafawi*, bukan sufi.

⁵³ Ayman Shihadeh (ed), *Sufism and Theology*, Edinburg: Edinburg University Press, 2007. Dalam dunia Barat, istilah tasawuf juga sering dikenal dengan nama muslim *mysticism*. Terlebih, dalam tradisi kristen, *mysticism* bermakna pasif, dan ia lebih diartikan dalam beberapa kasus yang bersifat sangat individual. Sedangkan sufi, bagaimanapun juga secara aktif melakukan usaha dan kerja keras untuk mencapai realitas spiritual. Istilah *mysticism* yang disamakan dengan tasawuf juga telah menimbulkan beragam pendapat. Di antara mereka yang kurang sepakat dengan istilah *mysticism* adalah Ali Masyhar. Menurutnya, *mysticism*—yang awalnya muncul dari tradisi Barat—tidak cukup mewakili makna tasawuf yang lebih luas yang tidak hanya bersifat mistis atau klenik. Dalam hal ini, penulis mengambil jalan tengah dan lebih sependapat dengan mereka yang mengatakan istilah muslim *mysticism* sebagaimana diungkapkan Geofroy. Hal ini karena dengan adanya tambahan kata “muslim” otomatis berimplikasi pada aspek Islam, aspek Islam dalam persoalan mistisisme berarti tasawuf itu sendiri. Lihat Eric Geofroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetany, USA: World Wisdom, 2020, hal. 2. Lihat juga Ali Mashar, “Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya,” *Al-A'raf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, hal.102.

⁵⁴ Abdul Fattah Sayyid Ahmad, *Tasawuf: Antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah* (terj), Khalifa, tt, hal. 9.

⁵⁵ Dr. Muhammad Mustala Hilmi, *Al-Hayah Ar-Ruhiyah fi al-Islam, Hai'ah 'Ammah Li at-Ta'lif Wa an-Nasr*, 1970, 86-87.

Sebagian orang berpendapat bahwa kata sufi dinisbatkan pada *Ahlu as-shuffah*. Kata *Ahlu as-shuffah* dipakai untuk menyebut orang-orang fakir dari kalangan Muhajirin dan Anshar. Mereka dihibur oleh Rasulullah, dan beliau juga menganjurkan para sahabatnya untuk menghibur *Ahlu as-shuffah* ini. Meski jika dilihat dari sisi makna pendapat ini benar, tetapi tidak tepat jika dilihat dari sisi kaidah bahasa, karena nisbat kata *shuffah* adalah *shuffi*, bukan sufi.

Pandangan berbeda pun datang dari Imam al-Qusyairi, ia berpendapat bahwa sufi adalah *laqab* atau julukan. Menurutnya sebutan sufi diberikan kepada kelompok (yang mengamalkan ajaran tasawuf). Sedangkan kelompok tasawuf disebut *sûfiyah*. Di sisi lain, ada istilah lain seperti mutashawwif yang dilekatkan kepada orang yang baru belajar tasawuf. Adapun mutashawwifah adalah nama yang disematkan pada kelompok yang baru belajar tasawuf.⁵⁶ Dan masih banyak lagi perbedaan pandangan ulama' tentang asal kata tasawuf.

Abdul Fattah Sayyid memberikan catatan bahwa ia lebih cenderung untuk sepakat dengan pandangan yang mengatakan bahwa kata sufi sebenarnya diambil dari kata *suhuf* (bulu domba kasar). Hal ini karena menurutnya secara bahasa maknanya sudah sangat dekat dan sesuai.⁵⁷ Selain Sayyid, terdapat beberapa ulama' yang memiliki pandangan yang serupa juga. Sebagai misal as-Saraj at-Tusi dalam *al-Lumâ'*, Ibnu Khaldun dalam *al-Muqaddimah*, Ibnu Taimiyah dalam *Majmû' al-Fatâwâ*, begitu juga Hamka dalam bukunya *Tasawuf: Perkembangan dan*

⁵⁶ Imam Qusyairi, *Ar-Risâlah al-Qusyairiyah*, Maktabah Shabih wa Auladihi, tt,tp, hal. 216.

⁵⁷ Abdul Fattah Sayyid Ahmad, *Tasawuf: Antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah (terj)*, Khalifa, tt, hal. 11.

*Pemurniannya.*⁵⁸

b. Secara Istilah

Dari segi istilah, tasawuf juga memiliki berbagai definisi yang berbeda. Bahkan Eric Geofroy mengatakan bahwa terdapat ribuan definisi tentang makna tasawuf.⁵⁹ Abdul Fattah memberikan penjelasan bahwa perbedaan ini disebabkan oleh beberapa hal, di antaranya adalah karena banyaknya madzhab dalam tasawuf, perbedaan *dzauq* dan kecenderungan di kalangan sufi, begitu juga karena perbedaan fase tasawuf yang dilalui oleh kalangan sufi. Menurutnya, orang yang jeli dalam mengawasi tasawuf akan menjumpai bahwa setiap definisi mempunyai tujuan dan arah tertentu. Dengan demikian adalah hal yang wajar jika para sufi mempunyai pengalaman khusus dalam bertasawuf.⁶⁰

Di antara definisi tasawuf sebagai berikut:

- 1) Ma'ruf al-Karkhi (200 H) mendefinisikan tasawuf sebagai “menempuh hakikat dan memutuskan harapan kepada sesama makhluk.”
- 2) Abu Hasan Ats-Tsauri mengatakan bahwa tasawuf adalah membenci dunia dan mencintai Allah.
- 3) Al-Kittani (w.322 H) mendefinisikan tasawuf sebagai akhlak. Maka barangsiapa yang menambah akhlaknya,

⁵⁸ Sebelum akhirnya Hamka berpegang pemahaman ini (yakni bahwa tasawuf diidentikkan dengan ahli sufi yang menggunakan pakaian kasar dari bulu), ia mengkritisi beberapa pandangan yang mengatakan bahwa tasawuf itu diambil dari bahasa Yunani kuno, yakni theo dan sofas. Untuk lebih jelasnya lihat Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, 1978, hal. 80-81. Pandangan yang sama juga diutarakan beberapa peneliti lain, seperti Ajay Kumar Ghosh dan Sumer Ahmed. Lihat Ajay Kumar Ghosh dan Sumer Ahmed Mir, “A Short Introduction to Origin, Beginning and History of Sufism or Tasawwuf,” *International Journal of Management and Applied Science*, Volume-2, Issue-12, Dec. 2016.

⁵⁹ Eric Geofroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetany, USA: World Wisdom, 2020, hal. 1.

⁶⁰ Abdul Fattah Sayyid Ahmad, *Tasawuf: Antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah (terj)*, Khalifa, tt, hal. 12.

berarti ia telah menambah kesucian dirinya.

- 4) Asy-Syibli mengatakan bahwa tasawuf adalah memulai dengan mengenal (*ma'rifat*) Allah dan mengakhiri dengan mengesakan Allah.⁶¹
- 5) Junaid berkata bahwa tasawuf adalah ingat kepada Tuhan walaupun beramai-ramai, rindu kepada-Nya, sudi mendengarkan dan beramal dalam lingkungan mengikuti contoh yang ditinggalkan Rasul.

Selain beberapa tokoh klasik yang disebutkan di atas, Hamka juga memberikan catatan atas beberapa pengertian ilmu tasawuf yang dijabarkan ulama' klasik di atas. Menurutnya, memang begitulah tasawuf, mereka lebih banyak berhubungan dengan perasaan (*dzauq*). Dan memang seperti itulah perasaan itu, dapat dirasakan dengan halus, tetapi tidak dapat dipegang barangnya dan tidak dapat ditentukan tempatnya. Menurutnya, semua pengertian tasawuf yang diutarakan oleh ulama' klasik adalah penuh dengan perasaan tinggi, penuh keindahan (estetika) dan budi (etika).⁶² Salah satu sarjana Barat, Eric Geofroy juga mengatakan bahwa tasawuf dapat dimaknai sebagai *living heart* (hati yang hidup) dalam Islam, dimensi batin dari wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad, dan bukan pula seperti ilmu ghaib yang tak berdasar. Tasawuf adalah sebuah aspek dari kebijaksanaan atau kearifan. Dalam beberapa contoh, al-Qur'an menggunakan istilah *Immutable Religion* (*ad-Dîn al-Qayyim*), yakni agama primordial—tanpa menyebut nama—yang mana semua sejarah agama berawal.⁶³

Menanggapi berbagai pengertian tasawuf (sufism) yang berbeda-beda di atas, William C. Chittick sepertinya lebih

⁶¹ Abdul Fattah Sayyid Ahmad, *Tasawuf: Antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah* (terj), Khalifa, tt, hal. 12.

⁶² Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, 1978, hal. 80-81.

⁶³ Eric Geofroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetany, USA: World Wisdom, 2020, hal. 1.

sependapat dengan kesimpulan yang dijabarkan oleh H. A. R. Gibb yang mengatakan bahwa *sufism is equivalent to "authentic religious experience*, atau tasawuf adalah sebuah pengalaman keagamaan yang otentik atau murni. Dengan kata lain, para guru Sufi awal berpendapat bahwa apa yang mereka bicarakan adalah untuk menghidupkan semangat atas tradisi Islam. Dan di mana pun semangat ini berkembang, Islam akan tetap hidup dengan cita-cita spiritual dan moral idealnya. Akan tetapi bila sebaliknya, yakni semangat Islam yang layu, maka ia akan menjadi agama yang kering dan tandus.⁶⁴ Identifikasi tasawuf sebagai "spirit" Islam ini bisa dilacak dalam salah satu "hadist Jibril" yang terkenal.⁶⁵ Menurut Chittick, merefleksikan hadist Jibril—yang isinya antara lain menjelaskan tentang makna Iman, Islam dan Ihsan—akan membantu kita untuk meletakkan realitas tasawuf dengan realitas lain dengan berbagai istilahnya dalam perjalanan sejarah Islam. Ia menambahkan bahwa kedua kategori pertama (Islam dan iman) sudah sangat familiar bagi masyarakat muslim. Akan tetapi, dalam kategori ketiga (*ihsan*) yang bermakna berlaku baik (*doing the beautiful*) masih belum jelas. Karena itulah Chittick berpendapat bahwa dalam sejarah Islam para ulama' terlalu sibuk dengan dua kategori pertama dan hampir "melupakan" makna *Ihsân*.⁶⁶ Misalnya, *fuqahâ'*

⁶⁴ William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guides, A One world Book*, 2008, hal. 4.

⁶⁵ Hadist itu berbunyi:

حَسْبُ خَيْرِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ تُحَمَّدَ رَسُولَ اللَّهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتُحِجَّ النَّبِيَّ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قَالَ: صَدَقْتَ. فَعَجِبْنَا لَهُ بِسَعْلِهِ وَبُصْدُقِهِ. قَالَ: فَأَخْبِرُنِي عَنِ الْإِيمَانِ. قَالَ: أَنْ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَأَخْبِرُنِي عَنِ الْإِحْسَانِ. قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.

Hadist ini begitu populer di kalangan ahli hadist dan ulama'-ulama' pada umumnya. Lihat Abi Zakaria An-Nawawi, *Riyadus Shalihin*, Mu'assasatur Risalah, 2001, 52. Abul Husain Muslim, *Shohih Muslim*, Beirut: Darul Jil, tt. Juz 1, hal. 28. Yahya Syarafuddin An-Nawawi, *Syarh al-Matn al-Arba'in an-Nawawiyah*, Damaskus: Maktabah Darul Fath, cet ke-4, 1984, hal. 17.

⁶⁶ Lihat William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guides, A One world Book*, 2008, hal. 5. Namun demikian, Chittick bukan satu-satunya tokoh yang lebih menekankan pentingnya hadist Jibril di atas dalam kaitannya dengan ilmu tasawuf. Muhammad Shahdiq al-Ghumari dalam Al-Intishar littoriq As-Sufiyah juga menyinggung hadist Jibril dalam

lebih sibuk dengan persoalan syariah (Islam), begitu juga *Mutakallimûn* (ahli kalam) yang lebih sibuk dengan urusan keyakinan. Dari sinilah para Sufi mencoba mengisi posisi *Ihsân*.

Dari berbagai macam pengertian yang telah dijabarkan oleh para ahli di atas, terdapat satu kesimpulan penting yang bisa digaris bawahi. Bahwa tasawuf, *sufism* atau *muslim mysticism* pada intinya sebuah ilmu yang lebih mementingkan aspek keindahan, batin dan pembersihan diri dari setiap muslim untuk lebih mendekatkan diri pada sang Khalik.

2. Sejarah Perkembangan Ilmu Tasawuf

Sebagaimana ilmu Kalam, tradisi tasawuf juga dapat dikatakan sudah ada di awal-awal periode Islam.⁶⁷ Agaknya pembagian tasawuf berdasarkan periode yang dilakukan oleh Amin Syukur bisa membantu kita dalam memahami perkembangan tasawuf.⁶⁸ Menurutnyanya ada beberapa masa dalam perkembangan tasawuf. Di antaranya adalah masa pembentukan, masa pengembangan, masa konsolidasi, masa falsafi dan pemurnian.

Pertama, masa pembentukan. Di masa awal Islam (Nabi dan Khulafaur Rasyidin), istilah tasawuf belum dikenal oleh masyarakat muslim. Meski demikian, bukan berarti praktek seperti puasa, zuhud, dan semisalnya tidak ada. Hal ini dibuktikan dengan perilaku Abdullah ibn Umar yang banyak melakukan puasa sepanjang hari dan shalat atau membaca al-Qur'an di malam harinya. Sahabat lain yang terkenal dengan hal itu antara lain Abu al-Darda', Abu Dzar al-Ghiffari, Bahlul

kaitannya dengan ilmu tasawuf. Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakikat Tasawuf (terj)*, Jakarta: Qisti Press, 2005, hal. 11.

⁶⁷ Umat Islam meyakini bahwa ajaran tasawuf itu bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Dalam perkembangannya di era modern sampai sekarang, tasawuf juga menjadi salah satu subjek yang cukup diminati para cendekiawan Barat. Lihat Farhat Gill, "The Ascetic Phase in the", *Development of Tasawwuf Pakistan Journal of History and Culture*, Vol. XXXII, No.1, 2011, hal. 132.

⁶⁸ Sebagaimana dikutip oleh Aly Masyhar. Aly Mashar, "Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya", *Al-A'raf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, hal.103-108.

ibn Zaubaid, dan Kahmas al-Hilali. Pada paruh kedua Hijriah, Hasan Basri (w. 110 H/728 M), seorang tokoh zahid pertama dan termasyhur dalam sejarah tasawuf. Hasan Basri tampil pertama dengan mengajarkan ajaran *khauf* (takut) dan *rajâ'* (berharap), setelah itu diikuti oleh beberapa guru yang mengadakan gerakan pembaharuan hidup kerohanian di kalangan muslimin. Kemudian pada abad II Hijriyah, muncul *zahid* perempuan dari Basrah-Irak Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H/801 M). Dia memunculkan ajaran cinta kepada Tuhan (*Hubbullâh*). Dengan ajaran ini dia menghambakan diri sepenuhnya kepada Allah Swt tanpa atau menghilangkan harapan imbalan atas surga dan karena takut atas ancaman neraka.⁶⁹

Yang pasti dan yang perlu digaris bawahi di sini adalah bahwa pada awal abad pertama tidak ada kelompok muslimin yang dikenal sebagai *urafâ'* atau sufi. Berbagai sumber menyebutkan bahwa orang pertama yang disebut dengan istilah sufi adalah Abu Hasyim al-Kufi (hidup di abad ke-2 H). ia adalah orang pertama yang membangun rumah persinggahan di Ramlah, Palestina, bagi sekelompok muslim yang ingin bertapa. Kehidupan sehari-hari Abu Hasyim memang mencontoh kesederhanaan Nabi dan sahabat-sahabatnya. Tidak memperdulikan ikatan-ikatan kemegahan dan kemewahan duniawi, yang batasnya tidak ada kecuali di dalam hati itu. Meski informasi terkait kapan wafatnya Abu Hasyim masih diperdebatkan,⁷⁰ namun ia adalah guru dari Sufyan as-Tsauri yang diyakini meninggal pada tahun 161 H. Dalam analisa Murtadha Muthohhari, disebutkan bahwa jika Abu Hasyim al-Kufi adalah orang pertama yang disebut sufi (karena ia adalah guru dari Sufyan as-Tsauri), maka istilah

⁶⁹ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. II, 2002, hal. 30.

⁷⁰ Hamka berpendapat bahwa Abu Hasyim meninggal pada tahun 150 H. Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, Yayasan Nurul Islam, 1978, hal. 80.

ini pertama kali digunakan pada paruh pertama abad ke-2 H, bukan akhir abad itu (sebagaimana pendapat Nicholson dan lainnya).⁷¹

Kedua, Masa pengembangan, masa ini terjadi pada kurun antara abad ke-3 dan ke-4 H. Pada paruh pertama abad ke-3, wacana tentang *zuhud* mulai digantikan dengan tasawuf. Ajaran para sufi ini juga tidak terbatas pada promosi gaya hidup *zuhud* belaka. Banyak konsep maupun terminologi baru seperti *maqâm*, *hâl*, *ma'rifah*, *fanâ'*, *hulûl* dan lain sebagainya. Tokoh-tokohnya termasuk Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulaiman ad-Darani (w.254 H), Dzun Nun al-Mishri (w. 245 H) dan Junaid al-Baghdadi.⁷² Pada kurun ini juga muncul dua tokoh terkemuka, yakni Abu Yazid al-Bushthami (w. 261 H.) dan Abu Mansur al-Hallaj (w. 309 H.) yang dalam ajaran tasawufnya lebih berorientasi pada kemabukan (*sukr*). Abu Yazid berasal dari Persia, dia memunculkan ajaran *fanâ'* (lebur atau hancurnya perasaan), *Liqa'* (bertemu dengan Allah Swt) dan *Waḥdatul Wujûd* (kesatuan wujud atau bersatunya hamba dengan Allah Swt). Sementara Al-Hallaj menampilkan teori *hulûl* (inkarnasi Tuhan), Nur Muhammad dan *Waḥdat al-Adyân* (kesatuan agama-agama). Selain itu, para sufi lainnya pada kurun waktu ini juga membicarakan tentang *Waḥdat as-Syuhud* (kesatuan penyaksian), *Ittishâl* (berhubungan dengan Tuhan), *Jamâl wa al-Kamâl* (keindahan dan kesempurnaan Tuhan), dan *Insân al-kâmil* (manusia sempurna). Mereka mengatakan bahwa kesemuanya itu tidak akan dapat diperoleh tanpa melakukan latihan yang teratur (*Riyâdhah*).⁷³ Sebagaimana dikutip oleh Syamsun Ni'am, beberapa istilah dan

⁷¹ Murtadha Muthohhari, *Mengenal Tasawuf: Pengantar Menuju Dunia 'Irfan* (terj), Jakarta: Pustaka Zahra, 2002, 35.

⁷² Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Mizan, 2006, hal.100.

⁷³ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. II, 2002, hal. 31-36.

kaifiyyah baru yang dimunculkan oleh tokoh terkemuka di atas membuat Hamka berkesimpulan bahwa pada era ini tasawuf sudah menjadi sebuah ilmu baru.⁷⁴

Ketiga, masa konsolidasi (abad ke-5). Masa ini bisa dikatakan merupakan kelanjutan dari perdebatan dua madzhab di masa sebelumnya. Pada kurun ini pertarungan dimenangkan oleh madzhab tasawuf Sunni dan madzhab saingannya tenggelam. Madzhab tasawuf Sunni yang mengalami kegemilangan ini juga dipengaruhi oleh kemenangan madzhab teologi Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah yang dipelopori oleh Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H). Dia melakukan kritik pedas terhadap teori Abu Yazid dan al-Hallaj sebagaimana yang tertuang dalam *syathahiyiyat* mereka yang dia anggap melenceng dari kaidah dan akidah Islam. Singkatnya, kurun ini merupakan kurun pemantapan dan pengembalian tasawuf ke landasan awalnya, al-Qur'an dan al-Hadis. Tokoh-tokoh yang menjadi panglima madzhab ini antara lain Al-Qusyairi (376-465 H), Al-Harawi (w. 396 H), dan Al-Ghazali (450-505 H).

Keempat, pada abad ke-6 dan ke-7 muncul dua hal penting yakni; *Pertama*, kebangkitan kembali tasawuf semi-falsafi yang setelah bersinggungan dengan filsafat maka muncul menjadi tasawuf falsafati, dan *kedua*, munculnya orde-orde dalam tasawuf (*thariqah*). Tokoh utama madzhab tasawuf falsafati antara lain ialah Ibnu 'Arabi dengan *Wahdatul Wujûd*, Shuhrawardi dengan teori *Isyraqiyyah*, Ibn Sab'in dengan teori *Ittihad*, Ibn Faridh dengan teori *cintan, fana'* dan *Wahdatus Syuhud*-nya.⁷⁵ Sementara orde-orde tasawuf yang muncul pada kurun ini (terutama pada abad ke-7 H) antara lain (1) Tarekat Qadiriyyah, didirikan oleh Abdul Qadir Jilani (w. 1166 M) dan

⁷⁴ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014, 120.

⁷⁵ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. II, 2002, hal. 40.

berpusat di Baghdad. (2) Tarekat Naqshabandiyah, didirikan oleh Muhammad ibn Baha'udin (w.791 H.) dan didirikan di Asia Tengah. (3) Tarekat Maulawiyah (Rumiyah) yang didirikan oleh Jalaluddin Rumi, Persia. (4) Tarekat Bekhtasyiyah yang didirikan oleh Bekhtasyi, Turki. (5), Tarekat Tijaniyah, didirikan oleh at-Tijani pada tahun 1781 di Maroko. Dan beberapa tarekat lain yang menurut penelitian Ja'far Sodiq ada sekitar tiga belas tarekat.⁷⁶

Kelima, masa pemurnian (abad ke-7). Kategori yang terakhir digolongkan oleh Amin Syukur ini (sebagaimana ia kutip dari A. J. Arberri) adalah upaya kritik yang mendalam atas perkembangan tasawuf sebelumnya. Tokoh-tokoh seperti Ibn 'Arabi, Ibn Faridh, dan ar-Rumi memang mempunyai pengaruh yang sangat besar dalam penyebaran model tasawufnya. Bahkan para sultan dan pangeran tidak segan-segan lagi mengeluarkan perlindungan dan kesetiaan pribadi kepada mereka. Meski demikian, lama kelamaan timbul penyelewengan-penyelewengan dan skandal-skandal yang berakhir pada penghancuran citra baik tasawuf itu sendiri. Singkatnya, pada waktu itu tasawuf dihindangi, menurut pandangan Arberry, bid'ah, khurafat, klenik, pengabaian Syariat, hukum-hukum moral, dan penghinaan ilmu pengetahuan.⁷⁷

Memang sepeninggal al-Ghazali (w. 505), tasawuf telah mengalami distorsi. Tasawuf mulai bergeser bahkan bercampur baur dengan filsafat-filsafat Yunani, Hindu, Persia, dll. Dari sini lah kemudian muncul Ibnu Taimiyah (661-728 H) sebagai tokoh yang mencoba memurnikan ajaran Islam yang menurutnya telah diselewengkan tersebut. Selanjutnya

⁷⁶ Aly Mashar, "Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya," *Al-A'raf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, hal. 106-107. Lihat juga Ja'far Shodiq, *Pertemuan Tarekat dan NU*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 31.

⁷⁷ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. II, 2002, 41-43.

semangat pemurnian itu juga dilanjutkan oleh beberapa tokoh seperti Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751 H), Muhammad bin Abdul Wahab (1112-1198 H), Sidi Muhammad As-Sanusi (1206-1275 H), Jamaluddin al-Afghani (1839-1897 M), Syeh Muhammad Abduh (1849-1905 M) dan Muhammad Iqbal (1878-1938 M).⁷⁸

Melihat kategorisasi dan perkembangan tasawuf dari masa ke masa dapat membawa satu kesimpulan awal bahwa tasawuf yang awalnya hanya sebuah upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah, lalu disertai hidup yang menjauhi dunia, ternyata kemudian banyak para tokoh yang akhirnya mengalami pengalaman batin yang berbeda-beda dan akhirnya memunculkan konsep maupun istilah yang berbeda pula. Hal ini tentu disebabkan oleh banyak faktor, apakah karena faktor batin subjektif seorang sufi atau juga karena dipengaruhi oleh perkembangan politik dan latar belakang kehidupan mereka.

C. Pandangan Beberapa Tokoh tentang Ilmu Kalam dan Tasawuf

Perkembangan ilmu kalam dan tasawuf bisa dikatakan saling berkelindan bahkan terkadang saling bergesekan. Keduanya juga terkadang dianggap berbeda dan tidak bisa diintegrasikan.⁷⁹ Akan tetapi, menurut Marechal, sebagaimana dikutip Sangkot Sirat, kedua ilmu ini sebenarnya saling berkaitan, yang membedakan keduanya hanya dalam persoalan epistemologinya untuk “menemukan” hakikat Tuhan. Dalam ilmu kalam (*theology*) kebenaran bisa didapat melalui bahasa atau sebuah pertanyaan dan jawaban. Sedangkan dalam tasawuf (*misticism*) kebenarannya didapat melalui meditasi,

⁷⁸ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014, hal. 133.

⁷⁹ Andi Eka Putra, “Tasawuf Ilmu Kalam dan Filsafat Islam: Tinjauan Sejarah tentang Hubungan Ketiganya,” dalam *al-Adyan*, Vol. VII, N0.2. Juli-Desember, 2012.

tafakkur dan dzikir.⁸⁰

Abuddin Nata berpendapat bahwa pertanyaan-pertanyaan tentang Tuhan dan manusia akan sulit terjawab jika hanya berlandaskan pada ilmu kalam saja. Biasanya, yang membicarakan tentang penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah ilmu tasawuf.⁸¹ Nampaknya apa yang diungkapkan Abuddin ini berkaitan erat dengan alasan kenapa kemudian al-Ghazali akhirnya mengkritik keras ilmu kalam (sebagaimana telah dijelaskan di awal). Oleh karena itu juga ia lebih dikenal sebagai sufi daripada seorang teolog. Di sisi lain, apabila tasawuf adalah jalan menuju hakikat Tuhan, pada kenyataannya tidak sedikit juga yang mengkritik tasawuf—baik dari kalangan sufi atau di luar sufi—karena dianggap menyimpang dari prinsip dasar Islam.⁸² Elizabeth Sirriyeh mencatat beberapa tokoh modern yang menolak tasawuf seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Abdul Hamid al-Zahrawi (1871-1916 M),⁸³ Thahir al-Jazairi (1852-1920 M) dan Jamaluddin al-Qasimi (1866-1914 M). Di antara mereka ada yang menolak tasawuf secara keras dan hampir menyeluruh, seperti al-Zahrawi. Namun ada juga yang menolak tasawuf dengan cara yang lebih moderat, seperti Abduh, Thahir dan al-Qasimi.⁸⁴

Dikarenakan pembahasan tasawuf dan kalam tidak bisa terlepas dari tokoh-tokoh yang sangat berpengaruh di

⁸⁰ Sangkot Sirat, "Dialectic of Theology and Mysticism in Islam: A Study of Ibnu Taymiyya," *Kans Philosophia*, Vol. 6, 1 Juni 2016, hal. 54.

⁸¹ Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001, hal. 17

⁸² Al-Hallaj (w. 922 M) adalah satu tokoh yang terkena dampak dari perdebatan ini. Ia disiksa dan akhirnya dieksekusi karena pandangan-pandangannya yang dianggap menyimpang oleh para ulama'. Lihat Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Routledge, 1999, hal. ix. Lihat juga Eric Geofroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetany, USA: World Wisdom, 2020, hal. 74.

⁸³ Ia adalah teman baik Rasyid Ridha, Damaskus.

⁸⁴ Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Routledge, 1999, 104.

masanya, maka penulis di sini akan menyajikan beragam dialektika dan perbedaan yang muncul dari setiap pandangan para tokoh terkemuka dalam ilmu kalam dan tasawuf. Meski banyak tokoh yang mempunyai pengaruh besar dalam dua keilmuan ini, namun penulis hanya menyajikan beberapa tokoh saja seperti al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Fazlurrahman dan Harun Nasution. Pandangan dari tokoh-tokoh Islam abad tengah dan modern-kontemporer ini menjadi sangat urgen untuk diketahui mengingat dalam pembahasan inti penulis akan mengaitkan pandangan mereka dengan Said Nursi—objek utama penelitian penulis—dengan harapan supaya dapat dilihat distingsi atau bahkan keistimewaan Said Nursi dibanding dengan tokoh-tokoh ini.

1. Imam al-Ghazali (1058-1111 M)

Imam Al-Ghazali adalah seorang tokoh abad pertengahan yang sangat berpengaruh di dunia Islam. Cakupan keilmuannya sangat luas dan tidak hanya di satu bidang saja. Ia mendalami keilmuan fikih, kalam, filsafat, tasawuf, tafsir, dll.⁸⁵ Tidak heran bila kemudian Philip K. Hitti berkomentar bahwa al-Ghazali adalah orang yang paling menentukan jalannya sejarah Islam dan bangsa-bangsa muslim.⁸⁶ Di awal-awal fase kehidupannya, al-Ghazali sangat mengagumi filsafat dan ilmu kalam. Akan tetapi pada akhirnya ia sendiri yang mengkritik filsafat. Hal ini bisa dilihat misalnya dalam kitab *Tahafut al-Falasifah*.⁸⁷ Di sisi lain, *Master piece*-nya yang berjudul *Ihya' Ulumuddin* juga telah membawanya menjadi tokoh yang lebih dikenal sebagai

⁸⁵ Frank Griffel, “al-Ghazali,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysic’s Research Lab, 2019.

⁸⁶ Nurcholish Madjid, *al-Ghazali dan Ilmu Kalam*. tt, tp, hal, 4.

⁸⁷ Karyanya ini dianggap oleh kebanyakan peneliti modern sebagai sebab awal mula hilangnya sikap kritis-rasional di kalangan umat Islam. Akan tetapi pandangan ini tidak seluruhnya dapat diterima. Karya *Tahafut al-Ghazali* juga sempat dikritik balik oleh Ibnu Rusyd, meski pengaruhnya tidak sebesar karya al-Ghazali. Lihat Rizal Mubit, “Pembelaan Ibnu Rusyd terhadap Pemikiran Filosof,” *Miyah*, Vol. XI NO. 01 Januari, 2016.

sufi daripada seorang *mutakallimin* atau filosof. Kitab *Ihya'* memang sangatlah populer, karena itulah tidak heran bila pengaruh dan pemikirannya telah menyebar ke seluruh dunia Islam bahkan ke Eropa.

Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad At-Thusi, Abu Hamid Al Ghazali, adalah nama lengkap dari Imam al-Ghazali. Beliau dilahirkan di kota Thusi⁸⁸ tahun 450 H dan memiliki seorang saudara yang bernama Ahmad. Imam al-Ghazali memulai pendidikannya di kala masih kecil. Ia mempelajari fikih dari Syaikh Ahmad bin Muhammad ar-Razakani di kota Thusi. Kemudian berangkat ke Jurjan untuk berguru dengan Imam Abu Nashr al-Isma'ili dan kemudian menulis buku *al-Ta'liqat*.⁸⁹ Al-Ghazali muda juga mengunjungi kota Naisabur dan *nyantri* dengan Imam Haramain al-Juwaini⁹⁰ pada tahun 474 H di Nidzomiyah sampai akhirnya ia menguasai dengan sangat baik fikih mazhab Syafi'i, ilmu jadal, ushul, manthiq, hikmah dan filsafat. Al-Ghazali juga menyusun tulisan yang membuat kagum al-Juwaini.

Setelah Imam Haramain meninggal, Imam Ghazali berangkat ke perkemahan *wazir* Nidzamul Maluk. Karena keilmuannya yang begitu dalam, akhirnya membuat al-Ghazali dikenal Nidzamul Muluk. Pada tahun 484 H, al-Ghazali mulai mengajar dan kemudian menjadi rektor di Universitas Nidzamiyah, tepatnya di usianya yang masih sangat muda (28 tahun).⁹¹ Di sinilah ia sangat dikenal oleh kebanyakan

⁸⁸ Kota Thus adalah salah satu kota di Khurasan (Iran) yang diwarnai oleh berbagai macam paham keagamaan serta dihuni oleh golongan Islam Sunni, Syi'ah dan orang-orang Kristen. Sulaiman Dunya, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971 M, cet. Ketiga, hal. 93.

⁸⁹ Abd. Wahid, "Tafsir Isyâri dalam Pandangan Imam Ghazali," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI No. 2, Juli 2010.

⁹⁰ Al-Juwaini dikenal sebagai ulama' pendukung kalam Asy'ari yang sangat terkenal di masanya.

⁹¹ Che Zarrina Sa'ari, "A Chronology of Abu Hamid al-Ghazali's Life and Writings," *Jurnal Ushuluddin*, Jun 30, 1999, hal. 61.

masyarakat Islam. Akan tetapi, gejolak batin al-Ghozali membuatnya hanya bertahan empat tahun dalam jabatan ini.⁹² al-Ghazali kemudian meninggalkan Baghdad, mengembara selama sepuluh tahun menjalani kehidupan sebagai layaknya para sufi. Ia berhaji, menyendiri dan mengembara menuju dunia Islam menuruti kemauan hatinya untuk mencari kepastian ilmu hakiki. Ia berjalan ke Damaskus dan Jerusalem, ke Iskandariah dan Kairo, ke Makkah dan Madinah; Selama tinggal di Syria inilah al-Ghazali mengajar di salah satu pojok Masjid Umawi, Damaskus dan menulis karyanya yang terbesar, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Setelah “krisis kepribadian” ini memuncak dan keraguannya telah hilang ia kembali lagi ke desanya, mengajar lagi beberapa tahun di Nisapur dan sempat merampungkan sebuah karya di bidang *fiqh*, *al-Mustashfa*. Akhirnya ia meninggal dunia di Thus, 19 Desember, 501 H/1111 M.⁹³

a. al-Ghozali tentang Ilmu Kalam

Terdapat sementara pandangan tokoh yang mengatakan bahwa al-Ghazali adalah orang yang turut bertanggung jawab atas kemunduran umat Islam, sebagai akibat dari penolakannya atas tradisi spekulatif-rasional sebagaimana para filosof. Akan tetapi, Nurcholis Madjid menolak pandangan ini.⁹⁴ Menurutnya, al-Ghazali memang menolak falsafah, akan tetapi penolakannya sesungguhnya hanya bagian dari metafisikanya saja (*falsafah al-ula*). Sedangkan bagian-bagian lain seperti logika formal (logika Aristoteles, silogisme) tidak saja ia terima, bahkan ia ikut mengembangkannya.

⁹² Gejolak batinnya ini dituliskannya dalam *al-Munqid Min al-Dholal*. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, England: One World Publications, First Asian Edition, 2006, hal. 116.

⁹³ Baidhowi, “Tasawuf Sebagai Pilihan Menuju Kebenaran,” *Millah*, Vol. II No. 2, Januari, 2003.

⁹⁴ Budi Munawar Rachman (peny), *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 1*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 144.

Ada ungkapan menarik dari Hamka terkait posisi ilmu kalam bagi al-Ghazali. Menurutnya, ketika al-Ghazali mendalami ilmu kalam ia laksana Thomas Edison yang mendapatkan ilmu-ilmu kecil dalam mencari ilmu yang besar. Ilmu besar inilah yang dimaksudkan oleh Hamka sebagai ilmu tasawuf. Masih dalam komentar Hamka, meski akhirnya ilmu kalam tidak mampu memuaskan al-Ghazali, akan tetapi ia berjasa besar dalam memperbaiki dan memperteguhnya.⁹⁵ Jadi bisa dikatakan bahwa ilmu kalam—sebelum beralih ke ilmu tasawuf—adalah salah satu tingkatan keilmuan yang memang benar-benar al-Ghazali lalui dan kuasai. Meski ilmu kalam akhirnya tidak memuaskan al-Ghazali, akan tetapi fase ini juga sangat penting untuk dikemukakan. Lalu seperti apa pandangan al-Ghazali tentang ilmu kalam?

Dalam analisa Watt, dari semua ulama' yang al-Ghazali temui, hanya al-Juwaini lah yang sangat berjasa dalam mentransfer ilmu kalam atau teologi kepada al-Ghazali.⁹⁶ Dan ini tentunya berada pada tahun-tahun sebelum al-Juwaini meninggal (1085 M). Setelah al-Juwaini, tidak ada lagi ulama' yang benar-benar memberi pengaruh dalam hal teologi kepada al-Ghazali.⁹⁷ Sebaliknya, sepeninggal gurunya ini, al-Ghazali malah berbalik mengkritisi ilmu kalam melalui beberapa kitabnya seperti *al-Munqidz min al-Dholal*⁹⁸ dan *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*.⁹⁹ Kitab yang

⁹⁵ Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad*, Jakarta: Pustaka Keluarga, Cetakan Pertama, 1952, hal. 120.

⁹⁶ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Chicago: Edinburg University Press, 1963, hal. 117.

⁹⁷ Al-Ghazali sendiri di awal masa mudanya bisa dikatakan menjadi pengagum Ibnu Sina. Meski pada akhirnya ia juga berbeda pandangan dengan Ibnu Sina. Lihat Frank Griffel, "Theology Engages with Avicennan Philosophy: al-Ghazali's Tahafut al-Falasifa and Ibn al-Malahimi's Tuhfat al-Mutakallimin fi l-Radd 'ala al-Falāsifa," *The Oxford Handbook of Islamic Theology, Religion, Islam, Theology and Philosophy of Religion*, 2014, hal. 2.

⁹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dolal*, Maktabah Taufiqiyah, tt.

⁹⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Damaskus, 2003.

terakhir ini lebih terlihat upaya al-Ghazali untuk *revive* (membangkitkan).

Dalam karya menjelang wafatnya, *al-Munkidz min al-Dholal*, ada dua kritikan utama yang al-Ghazali ungkapkan terkait ilmu kalam waktu itu. *Pertama*, tujuan dari para *mutakallimin* waktu itu tidak lain hanyalah upaya mereka untuk mempertahankan dogma terhadap penyimpangan dan beberapa inovasi (*bid'ah*). *Kedua*, para *mutakallimin* juga telah gagal dalam memenuhi tuntutan logis orang-orang yang telah belajar logika Aristoteles.¹⁰⁰

al-Ghazali juga mengajukan beberapa pandangannya yang bisa dikatakan berbeda dengan para pendahulunya semisal al-Farabi dan Ibnu Sina. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:¹⁰¹ *Pertama*, sifat Tuhan. Bagi al-Ghazali, Tuhan adalah sesuai dengan prinsip Islam, menganggap Tuhan sebagai Pencipta yang aktif berkuasa dan menjadikan alam ini dengan *qudrah*-Nya. Al-Ghazali sama sekali tidak sepakat dengan prinsip filsafat klasik Yunani, yang menganggap bahwa Tuhan sebagai kebaikan yang tertinggi, tetapi pasif menanti, hanya menunggu pendekatan diri manusia, dan menganggap materi sebagai pangkal keburukan sama sekali. Wujud Allah menurut al-Ghazali berbeda dengan semua yang *maujud*, dari keadaan makhluk tersebut yang baru atau dari sifat-sifat yang menyifatinya yang menunjukkan kebaruannya atau karena terdapat pertentangan dengan sifat-sifat ketuhanan, ilmu, *qudrah*, dan lain sebagainya. Segala hal yang sesuai dengan keberadaannya maka hal tersebut sesuai dengan-Nya

¹⁰⁰ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Chicago: Edinburg University Press, 1963, hal. 118.

¹⁰¹ Pandangan al-Ghazali ini terdapat dalam *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, dan *Tahafut al-Falasifah*. Sahidi Mustafa, "Kritik al-Ghazali terhadap Kekekalan Alam," *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 13, N. 2, September 2015.

selama hal tersebut tidak menunjukkan akan kebaruannya ataupun bertentangan dengan sifat-sifat-Nya. Pandangan al-Ghazali ini sesuai dengan kalam *Asy'ariyah*.

Kedua, tentang kekekalan Alam. Al-Ghazali sangat gigih dalam menentang konsep eternalitas alam. Bagi al-Ghazali, bila alam itu dikatakan *qadim*, mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi paham *qadim*-nya alam membawa kepada simpulan bahwa alam itu ada dengan sendirinya, tidak diciptakan Tuhan. Ini berarti bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam. Argumentasi al-Ghazali ini tentu bertolak belakang dengan teori emanasi yang digagas oleh al-Farabi dan Ibnu Sina yang mengatakan bahwa alam itu kekal. Ini karena dalam teori emanasi, sesuatu yang tumpah dari *al-Qadim* adalah *qadim* juga.

Tentang persoalan kekekalan alam ini memang sempat menjadi perhatian dan kritikan serius al-Ghazali. Bahkan ia juga sempat mengkafirkan bagi mereka yang berpendapat demikian. Beberapa kritikkannya ini masuk dalam kategori kritikkannya atas ilmu kalam sekaligus para filsuf. Setidaknya tercatat dalam *Tahafut al-Falasifah* dua puluh persoalan yang ia kritik keras, baik yang kemudian ia sebut para filsuf sebagai ahli bid'ah atau disebut kafir (yang dia anggap sebagai kafir di sini mencakup tiga hal: kezaliaman alam, Tuhan tidak mengetahui yang rinci dan tidak adanya kebangkitan jasmani).¹⁰² Secara lebih rinci, persoalan-persoalan itu sebagai berikut:

1) Pendapat tentang kezaliaman atau ke-*qudum*-an alam.

¹⁰² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 260-265. Lihat juga Sahidi Mustafa, "Kritik al-Ghazali terhadap Kekekalan Alam," *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 13, N. 2, September 2015.

- 2) Pendapat tentang kekekalan alam.
- 3) Kerancuan pemikiran tentang Allah sebagai pencipta alam dan alam sebagai ciptaan-Nya.
- 4) Ketidakmampuan mereka untuk membuktikan adanya pencipta alam.
- 5) Ketidakmampuan mereka untuk menunjukkan ketidakmungkinan adanya dua tuhan.
- 6) Pendapat mereka tentang peniadaan sifat Allah.
- 7) Pendapat tentang Zat Pertama (Tuhan) yang tidak dapat dibagi menjadi *jins* (jenis) dan *fasl* (diferensia).
- 8) Pendapat tentang Tuhan yang tidak memiliki māhiyah (hakekat).
- 9) Ketidakmampuan mereka untuk menjelaskan bahwa Tuhan tidak memiliki tubuh (*jism*).
- 10) Ketidakmampuan mereka membuktikan bahwa alam mempunyai pencipta.
- 11) Ketidakmampuan mereka membuktikan bahwa Tuhan mengetahui yang ada di luar diri-Nya.
- 12) Ketidakmampuan mereka membuktikan bahwa Tuhan mengetahui esensi-Nya sendiri.
- 13) Pendapat mereka bahwa Tuhan tidak mengetahui yang rinci (*juz'iyat*).
- 14) Pendapat mereka bahwa langit adalah bintang yang bergerak dengan kemauan.
- 15) Pendapat mereka tentang adanya tujuan yang menggerakkan langit.
- 16) Pendapat mereka bahwa jiwa-jiwa langit mengetahui semua *juz'iyat*.
- 17) Pendapat mereka tentang ketidakmungkinan terjadinya peristiwa yang luar biasa.
- 18) Pendapat mereka bahwa jiwa manusia merupakan

substansi yang terdiri sendiri, bukan *jism* bukan *'ard* (*accident*).

- 19) Pendapat mereka tentang ketidakmungkinan hancurnya jiwa-jiwa manusia.
- 20) Pendapat mereka tentang tidak adanya kebangkitan jasmani, beserta kesenangan dan kesengsaraan di surga dan neraka dengan kesenangan dan siksa jasmaniah.¹⁰³

Terlepas dari berbagai pandangan al-Ghazali tentang ilmu kalam, banyak pengamat yang menilai bahwa sikap al-Ghozali terhadap ilmu kalam tidaklah konsisten.¹⁰⁴ Akan tetapi banyak juga yang melihat bahwa ketidakkonsistenan al-Ghazali justru merupakan petunjuk kehebatan intelektualnya yang selalu mencari dan terus-menerus ingin tahu itu.

Nurcholis Madjid misalnya,¹⁰⁵ memberi catatan penting tentang sikap al-Ghazali yang terkadang dianggap tidak konsisten ini. Salah satu ketidakkonsistenan al-Ghazali menurutnya ialah terhadap ilmu kalam. Mungkin karena menganut mazhab Syafi'i, al-Ghazali, dalam bukunya, *Ijlam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam* (Menghalangi Orang Awam dari Ilmu Kalam), tampak menentang ilmu kalam. Tetapi bukunya yang lain, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Moderasi dalam Akidah), al-Ghazali memberi tempat kepada ilmu kalam al-Asy'ari. Dan dalam karya utamanya yang cemerlang,

¹⁰³ al-Ghazali, *Tabafut al-Falasifah*, disunting oleh Sulaiman Dunya, Qahirah: Dar al-Ma'arif bi Miṣra, 1966, hal. 77-132. Lihat juga Ghazali Munir, "Kritik Al-Ghazali Terhadap Para Filosof," *Teologia*, Volume 25, Nomor 1, Januari-Juni 2014.

¹⁰⁴ Mungkin karena menganut mazhab Syafi'i, al-Ghazali, dalam bukunya, *Ijlam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam* (Menghalangi Orang Awam dari Ilmu Kalam), tampak menentang ilmu kalam. Tetapi bukunya yang lain, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Moderasi dalam Akidah), al-Ghazali memberi tempat kepada ilmu kalam al-Asy'ari. Dan dalam karya utamanya yang cemerlang, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama), al-Ghazali dengan cerdas menyuguhkan semacam sinkretisme kreatif dalam Islam, sambil tetap berpegang pada ilmu kalam al-Asy'ari. Lihat Nurcholish Madjid, *al-Ghazali dan Ilmu Kalam*. tt, tp, hal. 5.

¹⁰⁵ Nurcholish Madjid, *al-Ghazali dan Ilmu Kalam*. tt, tp, hal. 5.

Ihya' 'Ulum al-Din (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama), al-Ghazali dengan cerdas menyuguhkan semacam sinkretisme kreatif dalam Islam, sambil tetap berpegang pada ilmu kalam al-Asy'ari.

Mungkin hal itu tidak perlu mengherankan. Sebab, al-Ghazali yang dilahirkan di Kota Tus itu, pada usia mudanya, dikenal sebagai murid utama al-Juwaini yang juga dikenal sebagai Imam al-Harmain, 1028-1085 M), salah seorang terbesar dari kalangan para Mutakallimun Asy'ari. Al-Ghazali kemudian aktif mengembangkan Asy'arisme ketika selama delapan tahun (1077-1085) menjabat sebagai guru besar pada Universitas al-Nizhamiyah, Baghdad. Jabatan al-Ghazali sebenarnya ialah guru besar ilmu fiqh mazhab Syafi'i, sedang Universitas al-Nizhamiyah mengikuti mazhab pendiri dari sponsornya, Nizam al-Mulk, dan menjadi partisan mazhab Syafi'i. Di samping menganut mazhab Syafi'i di bidang fiqh, Nizam al-Mulk juga menganut, malah mengagumi ilmu kalam al-Asy'ari. Ada yang mengatakan bahwa hal ini terjadi mungkin karena Abu al-Hasan al-Asy'ari sendiri adalah seorang penganut mazhab Syafi'i yang baik.

Juga, lanjut Nurcholis Madjid, dengan melihat tema utama pikiran al-Ghazali, yang merupakan sinkretisme kreatif—barangkali bisa dibenarkan mengapa ia menganut ilmu kalam al-Asy'ari. Sebagaimana dimaksudkan oleh pendirinya, Asy'arisme bertujuan mengambil jalan tengah di antara paham Jabariah dan Qadariah, serta di antara ketegaran kaum Hanbali dan kebebasan berpikir para filosof. Menurut Fazlur Rahman, penyelesaian teologis yang diajarkan oleh al-Asy'ari (dan al-Maturidi)—lepas dari berbagai nuktah pada sistem mereka yang menjadi sasaran kritik kaum Hanbali, seperti Ibn Taimiyah—benar-

benar merupakan “definisi menyeluruh tentang Islam, yang membungkam paham Khawarij dan Mu’tazilah, dan menyelamatkan umat dari bunuh diri”. Yang dimaksud bunuh diri ialah tak berdayanya Islam untuk bertahan karena ketidakmampuan intelektual para pemimpin Islam dalam menghadapi dan menjawab tantangan gelombang Hellenisme yang melanda Islam saat itu. Fazlur Rahman juga mengatakan bahwa Asy’arisme merupakan titik puncak gerakan hadis yang telah berlangsung beberapa dasawarsa, dan berhasil menciptakan “rasa keseimbangan yang barangkali unik dalam sejarah umat manusia, dilihat dari segi dimensinya yang raksasa itu”.¹⁰⁶

b. Al-Ghozali dan Tasawuf

Dalam kaitannya dengan pandangan al-Ghazali terhadap tasawuf, beberapa tokoh seperti Montgomeri Watt¹⁰⁷ dan Amin Abdullah¹⁰⁸ mengungkapkan bahwa ambivalensi dan beda pendapat tentang warna pemikiran pemikiran al-Ghazali adalah hal yang sangat wajar. Sebab kalau orang mengkaji pemikiran al-Ghazali dari pintu gerbang karyanya *Maqâsid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah* atau *Mi’yâr al-‘Ulûm*, maka orang akan berkesimpulan bahwa al-Ghazali adalah seorang filosof tulen. Akan tetapi kalau orang mengkaji pemikiran al-Ghazali lewat pintu gerbang *al-Munqidh min ad-Dhalâl, Misykat al-Anwâr, ar-Risâlah al-Ladunniyyah, Ihÿâ’ ‘Ulum ad-Dîn* atau lewat *Minhaj al-Âbidin*, maka orang akan berkesimpulan al-Ghazali adalah seorang sufi (mistik). Dua karya yang disebut terakhir ini bahkan telah begitu diakrabi dalam pengkajian tasawuf di

¹⁰⁶ Nurcholish Madjid, *al-Ghazali dan Ilmu Kalam*. tt, tp, hal, 6.

¹⁰⁷ Lihat W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Chicago: Edinburg University Press, 1963.

¹⁰⁸ Baedhowi, “Tasawuf Sebagai Pilihan Menuju Kebenaran: Kajian Pemikiran al-Ghazali,” *Millah* Vol. II No. 2, Januari 2003.

pesantren-pesantren di Indonesia.

Perbedaan sikap al-Ghozali juga nampak dari sisi historis, lebih tepatnya yakni ketika ia dihubungkan dengan penguasa waktu itu. Hal ini bisa dilihat misalnya ketika al-Ghazali belum masuk dalam “ruang” khalwat dan mendalami hakikat ilmu melalui jalan sufi, beberapa pandangannya cenderung mendukung penguasa. Akan tetapi, ketika al-Ghazali sudah mendalami ilmu tasawuf, ia dengan gamblang mengkritisi pemerintahan waktu itu melalui kitabnya *At-Tibr Masbûk fî Nashîhatil Mulk*.¹⁰⁹

Di atas telah dijelaskan bahwa terkesan ada ambivalensi sikap al-Ghazali ketika dilihat dari kitab-kitab yang ia tulis. Namun bila dilihat dari runtutan sejarah pengembaraan keilmuan yang Al-Ghazali lalui, akan ditemukan bahwa setelah berkhalwat ia menjadikan tasawuf sebagai ilmu yang paling dekat untuk mencapai hakikat, yakni Tuhan.¹¹⁰ Menurutnya, jalan para sufi adalah paduan ilmu dengan amal, sementara sebagai buahnya adalah moralitas. Ia juga menambahkan bahwa mempelajari ilmu para sufi lewat karya-karya mereka ternyata lebih mudah daripada mengamalkannya. Selain itu, baginya keistimewaan khusus yang dimiliki para sufi tidak mungkin tercapai hanya dengan belajar, tapi harus dengan ketersingkapan batin, keadaan rohaniah, serta penggantian tabiat-tabiat. Dengan demikian, menurutnya, tasawuf adalah semacam pengalaman maupun penderitaan yang nyata.¹¹¹

Selanjutnya, untuk mengetahui beberapa pandangan

¹⁰⁹ Al-Ghazali, *Al-Tibr al-Masbuk fî Nashihat al-Mulk*, Kairo: Syirkah al-Taba’ah al-Famiyyah, 1967. Lihat Baedhowi, “Tasawuf Sebagai Pilihan Menuju Kebenaran: Kajian Pemikiran al-Ghazali,” *Millah* Vol. II No. 2, Januari 2003.

¹¹⁰ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, England: One World Publications, First Asian Edition, 2006, hal. 122.

¹¹¹ Abu al-Wafa’ al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar tentang Tasawuf (terj)*, Bandung: Pustaka, 2003, hal. 165.

tasawuf al-Ghazali, penulis sajikan beberapa konsep tasawuf menurutnya.

Pertama, konsep ma'rifat. Menurut al-Ghazali, ilmu sejati atau ma'rifat tidak bisa didapatkan hanya melalui akal semata. Sebaliknya, ma'rifat yang sebenarnya adalah mengenal Tuhan. Mengenal *Rubûbiyyah* atau wujud Tuhan yang meliputi segala yang wujud. Tidak ada yang wujud selain Allah dan perbuatan Allah. Allah dan perbuatannya adalah dua hal berbeda, bukan satu yang menyatu. Pernyataan al-Ghazali inilah yang berbeda dengan ahli sufi lain seperti al-Hallaj, yang mengatakan bahwa wujud itu adalah kesatuan semesta. Alam beserta isinya ini adalah makhluk dan bukti adanya *khalik*.¹¹²

Kedua, tingkatan manusia. Al-Ghazali mengatakan bahwa kecerdasan manusia itu berbeda-beda. Ada orang dengan kecerdasan biasa, yakni orang awam. Ada juga orang yang *khawas*, yakni orang yang kecerdasannya melebihi orang awam. al-Ghazali memberi nasehat kepada orang awam untuk tidak memasuki persoalan-persoalan yang mendalam. Karena menurutnya hal ini dapat menyebabkan hatinya ragu. Al-Ghazali pun membagi derajat iman dan yakin menjadi tiga tingkatan; *pertama*, orang awam, yakni mereka yang mempercayai kabar yang dibawa orang yang dipercaya. *Kedua*, orang alim, yakni mereka yang mendapatkan keyakinannya melalui penelitian, observasi, dan perbandingan dengan segenap kemampuan akalnya (intelektual). *Ketiga*, *Arifin*, yakni orang yang tumbuh keyakinannya setelah menyaksikan sendiri akan kebenaran itu karena tidak ada dinding-dinding yang menghalanginya. Dari ketiga tingkatan inilah, al-Ghazali meyakini bahwa

¹¹² Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad*, Jakarta: Pustaka Keluarga, Cetakan Pertama, 1952, hal. 125.

jalan *sufiyah* saja lah yang mampu mencapai derajat **arifin** yang biasanya dimiliki oleh para wali.¹¹³

Ketiga, konsep kebahagiaan.¹¹⁴ Bagi al-Ghazali, setelah melewati berbagai macam keilmuan, *ma'rifatullâh* (mengetahui Allah) adalah kebahagiaan paling hakiki yang bisa didapatkan manusia. Menurutnya, tingkat kesenangan itu ada dua; *lazdzat* (kesenangan) dan *sa'âdah* (kebahagiaan). Dalam hal ini, semakin banyak yang diketahui manusia, maka akan semakin puas dan lebih bahagialah ia daripada orang yang kurang pengetahuannya. Lalu, bagaimana cara mencapai *ma'rifatullâh*? Al-Ghazali menjelaskan, apabila kepuasan mata adalah melihat yang indah, kepuasan telinga adalah mendengar yang merdu, maka dalam hatinya akan timbul keinginan untuk mencari sumber keindahan itu dan mencari tahu siapa penciptanya. Dari sini ia menyimpulkan bahwa puncak dari puncaknya segala keindahan adalah mengetahui pangkal segala keindahan, itulah Allah.

Konsep kebahagiaan di atas merupakan titik puncak dari segala pengembaraan dan pencarian al-Ghazali atas segala hal yang ia lalui selama masa hidupnya. Ia memang menguasai berbagai macam keilmuan dan menempati jabatan yang tinggi di universitas Nidzomiyah. Akan tetapi semua kenikmatan itu tidak ada artinya bagi hati al-Ghazali yang masih sangat kering demi menemukan hakikat Tuhan. Maka, dari sinilah ia menjadikan tasawuf sebagai pilihan paling utama, sebagai ilmu yang paling besar.

Keempat, konsep tentang akhlak. Menurut al-Ghazali, akhlak ialah merupakan syariah atau penuntun yang mencakup seluruh aspek kehidupan. Ia memiliki ide-ide

¹¹³ Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad*, Jakarta: Pustaka Keluarga, Cetakan Pertama, 1952, hal. 125-127.

¹¹⁴ Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad*, Jakarta: Pustaka Keluarga, Cetakan Pertama, 1952, hal. 128-130.

dan tujuan-tujuan luhur yang menjulang tinggi ke langit. Meski ia hidup di atas bumi, namun ia berhubungan kuat dengan ruh, akal, kalbu dan badan.¹¹⁵

Pandangan al-Ghazali tentang sumber-sumber akhlak ialah berkaitan dengan pemikirannya tentang ilmu, sebab menurutnya akhlak adalah bagian dari ilmu. Sementara itu dalam memahami ilmu, al-Ghazali mendasarkan pemikirannya pada ajaran Islam dan sebagai respon terhadap pemikiran yang berkembang saat itu.

Kemampuan indera dan akal bagi al-Ghazali bersifat terbatas dalam mengungkap kebenaran. Namun keberadaan indera dan akal tidak dapat diabaikan begitu saja. Dalam pandangannya, kebenaran itu bukan hanya pada kebenaran inderawi (kongkrit), tetapi dibalik itu terdapat kebenaran abstrak. Kebenaran kongkrit adalah kebenaran yang dapat dipantau oleh panca indera, dapat dilihat, dirasa, didengar, bahkan dicerna akal pikiran. Kebenaran itu disebut kebenaran pengetahuan (*mu'âmalah*), yaitu pengetahuan yang dapat ditulis secara sistematis dan berhubungan dengan kata-kata yang dapat diterima dan dipelajari orang lain.¹¹⁶

Adapun kebenaran abstrak berada dalam ide, transenden yang ia disebut pengetahuan (*mukâsyafah*). Pengetahuan ini sulit ditembus kata-kata dan tidak dapat dijangkau akal. Untuk memahami ilmu *mukasyafah* tidak ada jalan lain kecuali jalan al Quran dan hadis; karena *mukasyafah* merupakan kebenaran yang bersifat vertikal dan bermuara langsung dari Allah. Bahkan kebenaran *mukasyafah* itu adalah kebenaran tentang Allah. Dengan

¹¹⁵ al-Baqi Surur. *Ilmu dalam Perspektif Al-Ghazali*, Bandung: Karisma, 1996, hal. 120

¹¹⁶ Agus Salim Lubis, "Konsep Akhlak dalam Pemikiran al-Ghazali," *HIKMAH*, Vol. VI, No. 01 Januari 2012, 61.

sampai pada tingkat *mukasyafah* berarti manusia telah mendekati kepada pemahaman Ilahi. Dalam *Ihyâ' Ulumuddin al-Ghazali* menjelaskan bahwa pengetahuan mukâsyafah ialah ilmu yang hanya untuk mengetahui sesuatu yang perlu diketahui dan tidak perlu diamalkan. Ilmu itu dapat dicapai dengan jalan mengolah batin. Inilah letak perbedaannya dengan para filosof muslim yang sebagian besar mengandalkan akal, bahkan para filosof itu yakin bahwa akal bisa sampai pada pengetahuan tentang Ilahi. Hal ini seperti al-Farabi dan Ibnu Sina yang melahirkan teori sepuluh intelegensia, yang merupakan perpaduan antara teori Aristoteles dan emanasi Neo Platonisme dengan Islam. Hal ini merupakan rasionalisasi semua ajaran agama, termasuk masalah-masalah rahasia kebenaran Ilahi. Padahal pada prinsipnya tidak semua kebenaran itu mampu dijangkau oleh akal, melainkan semua anasir itu tetap dapat bisa diterima oleh akal.¹¹⁷

2. Ibnu Taimiyah (1263-1328 M)

Ibnu Taimiyah dilahirkan tanggal 10 Rabi' al-Awwal 661 H/22 Januari 1263 M di kota Harran dekat Damaskus. Ayahnya, Shaykh Shihab al-Din, adalah seorang ulama' di kalangan bangsanya. Ia mengajar, memberikan petunjuk dan fatwa di masjid Jami' Damaskus. Kakeknya, Majd al-Dîn, merupakan seorang ahli fikih mazhab Hambali pada masanya. Latar belakang ini memungkinkan Ibn Taimiyah untuk menuntut ilmu sejak usia dini. Alhasil di usia mudanya ia telah hafal al-Qur'an. Setelah itu ia mulai mempelajari hadist, fiqh, bahasa dan ilmu pasti. Ia dengan tekun mempelajari fikih Hambali karena ayahnya termasuk pemuka mazhab itu. Pada kesempatan lain,

¹¹⁷ Agus Salim Lubis, "Konsep Akhlak dalam Pemikiran al-Ghazali," *HIKMAH*, Vol. VI, No. 01 Januari 2012, 62.

ia mendalami ilmu tafsir dan akidah.¹¹⁸

Ibnu Taimiyah menghabiskan masa kecilnya di Harran selama enam tahun. Namun, karena adanya invasi dari bangsa Tatar di daerahnya akhirnya ia dan keluarganya terpaksa pindah ke Damaskus, Syam. Di sinilah ia berguru dengan Syamsuddin Abdurrahman al-Maqdisi, seorang Qadi yang bermadzhab Hambali. Di sini pula Ibnu Taimiyah akhirnya dipercaya untuk mengajar tafsir al-Qur'an di masjid Umayyah.¹¹⁹ Di usianya yang ke-30, Ibnu Taimiyah menulis kitab *Manâsik al-Hajj* sebagai kritik atas praktik-praktik yang dianggapnya bid'ah sewaktu ibadah haji.¹²⁰

Adapun madzhab Hambali yang diikuti Ibnu Taimiyah memang tidak bisa terlepas dari konteks sosio-politik negara-negara Islam saat itu yang sedang tidak dalam kondisi yang baik. Beberapa bangsa dijajah oleh semisal Mongol, Armenia, dll. Dalam kondisi seperti ini penganut madzhab Hambali mencoba mengatasinya dengan kembali kepada sunnah dan akidah salaf, karena banyak masyarakat muslim yang diliputi keputusan. Ibnu Taimiyah termasuk ulama' yang sering keluar-masuk penjara karena karya-karyanya dianggap dapat menimbulkan keresahan dan kekisruhan di masyarakat.¹²¹

Di antara pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah tentang nama dan sifat-sifat Allah telah menyebabkan polemik di Damaskus maupun Mesir saat itu. Alhasil, pada tahun 1305 ia pun dipenjara. Tidak lama setelah dikeluarkan dari penjara, ia kembali melancarkan kritiknya kepada kaum Sufi Mesir

¹¹⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyah Ayatuh wa 'Ashruh wa Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., 17-20.

¹¹⁹ Izzauddin Wasil dan Ahmad Khoiril Fata, "Pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Syari'ah sebagai Tujuan Tasawuf," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 7, Nomor 2, Desember 2017, hal. 325.

¹²⁰ Syamsul Rijal, "Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Tarekat," *Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam*, Februari 2015. Vol.2. No.1.

¹²¹ Syamsul Rijal, "Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Tarekat," *Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam*, Februari 2015. Vol.2. No.1, hal. 60.

seperti Ibnu Athaillah, Karim al-Din Ibn Jama'ah dan murid-murid Abu al-Hasan al-Mursi terkait dengan interpretasi atas doktrin tawassul. Hal ini kembali mengantar Ibnu Taimiyah ke penjara selama beberapa bulan. Memang beberapa pandangannya tentang tawassul, pengkultusan sufi, dll. membuatnya sering keluar masuk penjara.¹²² Dan akhirnya Ibn Taimiyah meninggal tidak lama berselang ia keluar dari penjara pada malam Senin 20 Dzulkaidah tahun 728 H.¹²³

a. Komentarnya tentang Ilmu Kalam

Bisa dikatakan bahwa secara umum memang Ibnu Taimiyah sangat terpengaruh dengan Hambali—sesuai dengan latar belakang pendidikan dan daerah dimana ia hidup. Adapun dalam wilayah dogma, ia memfokuskan perhatiannya pada al-Qur'an dan sunnah. Menurutnya, dengan keduanya lah manusia dapat mengenal Tuhan dan mengenal Nabi Muhammad secara baik. Beberapa pandangannya yang selalu menitik beratkan kepada al-Qur'an dan sunnah ini pula yang di kemudian hari menjadi sumber inspirasi bagi Muhammad bin Abdul Wahab¹²⁴ untuk melakukan purifikasi (pemurnian) agama di daerah Arab Saudi, atau sekarang lebih dikenal sebagai kelompok Wahabi atau salafi.

Terkait dengan ilmu kalam, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa setidaknya ilmu ini tidak bisa keluar dari dua unsur utama. *Pertama*, ilmu kalam mencoba melegitimasi ajaran agama melalui rasionalitas. *Kedua*, penggunaan alasan

¹²² Sukimin, dkk "Pandangan Ibnu Taimiyah terhadap Wali," *Jurnal Diskursus Islam*, Volume 06 Nomor 1, April 2018 hal. 160-162.

¹²³ Lalu Supriadi, "Studi Komparatif Pemikiran Tasawuf al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah," *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 17 Nomor 2, Desember, 2013, hal. 432.

¹²⁴ Ibnu Taimiyah bisa dikatakan sebagai "bapak" dari Salafi dan Wahabi. Keyvan Ehsani, dkk. "A Study and Critique of Ibn Taymiyyah Theological Principles on the Question of The Visibility of God," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding (IJMMU)*, Vol. 6, No. 6, December 2019. Lihat juga Ajhar A. Hakim, "The Forgotten Rational Thinking in the Hanbalite Thought With Special Reference to Ibn Taymiyya," *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14 (2014), hal. 137-154.

ini tidak lain untuk menarik kesimpulan dan konsekuensi baru dari keyakinan yang ada.¹²⁵ Memang menurut Ibnu Taimiyah ilmu ini telah berjasa dalam mengajarkan manusia untuk mengenali Tuhan, mendorong manusia untuk percaya dan mempertahankan keberadaan Tuhan melalui penalaran akal. Akan tetapi, baginya teologi atau ilmu kalam tidak bisa membuat orang-orang untuk mengenali unsur tauhid (pilar iman), memiliki kondisi mental (*ahwal*), rasa takut dan cinta kepada Allah, lalu apa yang harus dilakukan seorang mukmin untuk menjaga keyakinannya dan apa implikasi akibat dari pengakuan tersebut. Hal ini karena mutakallimun membatasi peran akal untuk mempertahankan agama (*faith*) semata. Akan tetapi menolak penggunaan akal dalam hal di luar syariah.¹²⁶

Secara lebih terperinci, beberapa pandangan Ibnu Taimiyah tentang ilmu kalam bisa dilihat sebagai berikut:

Pertama, sifat-sifat Allah. Ibnu Taimiyah tidak mempersoalkan hubungan antara sifat dan dzat Allah sebagaimana pernah menjadi perdebatan panjang antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Akan tetapi, bisa dikatakan bahwa Ibnu Taimiyah lebih dekat dengan Asy'ariyah dalam urusan sifat Allah yang bersifat antropomorfisme (keserupaan sifat ketuhanan dan manusia). Dalam arti, sifat-sifat Allah itu tidak sama dengan yang dipunyai oleh manusia dan ini tidak boleh ditanya mengapa (*bi lâ kaifa*).¹²⁷

Kedua, terkait dengan persoalan kehendak dan

¹²⁵ Ismail Abdullah, "Between Theology and Religion: Ibn Taymiyyah's Methodological Approach and its Contemporary Relevance," *Journal Of Islam In Asia*, Special Issue, 0.1 March 2011, hal. 381

¹²⁶ Laouay Safi, *The Fondation of Knowledge Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Malaysia: International Islamic University and International Institute of Islamic Thought, 1996, 112.

¹²⁷ Izzudin Washil dan Ahmad Khoirul Fata, "Pemikiran Teologis Kaum Salafi: Studi atas Pemikiran Kalam Ibnu Taimiyah," *Ulul Albab*, Volume 19, No.2 Tahun 2018, hal. 326.

kebebasan manusia, Ibnu Taimiyah—dalam analisa Izzudin—terkesan mempunyai sikap ambivalen. Hal ini bisa dilihat dari pernyataannya bahwa Allah pencipta sesuatu, termasuk perbuatan hamba-Nya. Akan tetapi, di sisi lain ia mengatakan bahwa manusia adalah pelaku sebenarnya. Meskipun demikian, ia tetap tidak mau disamakan dengan penganut Jabariah karena kelompok ini menafikan sama sekali menafikan peran manusia dalam perbuatannya, atau sebaliknya paham Qadariyah yang mengatakan bahwa semua perbuatan datangnya dari usaha manusia sendiri.¹²⁸

Ketiga, tentang peran akal.¹²⁹ Ibnu Taimiyah menyalahkan para teolog yang menurutnya merusak (*distorting*) ajaran Islam yang murni dengan logika Yunani dan meninggalkan salah satu cabang keilmuan Islam, yakni fikih. Gagasan Ibnu Taimiyah tentang rasionalitas faktanya sangat berbeda dengan para ahli kalam dan filosof yang menurutnya menggunakan logika Yunani tetapi tanpa batas-batas yang sesuai dengan ajaran al-Qur'an. Menurut Ibnu Taimiyah, apa yang ada dalam al-Qur'an (wahyu) tidak semuanya dapat dirasionalkan. Apabila harus selalu sesuai dengan akal, ini berarti bukanlah wahyu. Karena ukuran kebenaran bagi akal adalah alasan yang logis. Karena itu pula, akal tidak boleh ditempatkan dalam posisi yang lebih tinggi dibanding dengan wahyu.¹³⁰

Keempat, tentang Tauhid Ibadah. Di sebagian besar karya-karyanya, Ibnu Taimiyah cukup sering menjelaskan persoalan tentang tauhid ibadah. Menurutnya, “tauhid yang

¹²⁸ Izzudin Washil dan Ahmad Khoirul Fata, “Pemikiran Teologis Kaum Salafi: Studi atas Pemikiran Kalam Ibnu Taimiyah,” *Ulul Albab*, Volume 19, No.2 Tahun 2018, hal. 326-329.

¹²⁹ Pandangan Ibnu Taimiyah ini bisa dilihat dalam kitabnya *ar-Rad 'Ala Mantiqiyyin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, hal. 101-110.

¹³⁰ Ismail Abdullah, “Between Theology and Religion: Ibn Taymiyyah’s Methodological Approach and its Contemporary Relevance,” *Journal of Islam In Asia*, Special Issue, No.1 March 2011, hal. 386.

diwajibkan kepada para hamba adalah tauhid *ulûhiyyah* (tauhid ibadah) yang juga mengandung makna tauhid *rubûbiyyah*, perintah untuk menyembah Allah semata dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu. Sehingga secara keseluruhan, targetnya adalah agar memurnikan agama untuk Allah, misalnya; tidak takut melainkan hanya pada-Nya, tidak berdoa kecuali hanya kepada Allah, tidak mencintai melainkan hanya karena Allah, beribadah hanya kepada-Nya dan bertawakkal hanya kepada-Nya.

Kebalikan dari tauhid ibadah adalah syirik. Apabila kita telah mengetahui konsep ibadah Ibnu Taimiyah, maka konsep syiriknya akan terlihat lebih jelas. Menurutnya, orang-orang musyrikin di masa lampau mengakui Dia adalah *Rabb* segala sesuatu, namun mereka memiliki tuhan, dengannya mereka—konon—mendapatkan berbagai kebaikan, dengannya pula mereka menolak bala, menjadikan tuhan tersebut sebagai perantara untuk menolong mereka. Ia pun membagi syirik menjadi dua (*rubûbiyyah* dan *ulûhiyyah*). Syirik pada *rubûbiyyah* adalah menjadikan selain Allah mampu berpartisipasi mengatur sesuatu (baik itu bumi, urusan rejeki, urusan ajal dan semisalnya). Sedangkan syirik pada *ulûhiyyah* adalah menjadikan tandingan-tandingan bagi Allah dalam hal ibadah, cinta, takut, harapan, dan taubat. Menurutnya, itulah syirik yang tidak diampuni oleh Allah kecuali pelakunya bertaubat. Kedua model syirik tersebut menurut Ibnu Taimiyah hukumnya haram, pelakunya tidak diampuni sebelum bertaubat. Sebab kesyirikan seperti itu dipraktekkan juga oleh orang-orang musyrik terdahulu, mereka meyakini adanya tandingan-tandingan bagi Allah pada urusan *rubûbiyyah* dan *ulûhiyyah*-Nya. Padahal inilah bentuk kesyirikan yang diharamkan oleh Allah dalam banyak firman-Nya

dan hadits-hadits Nabi. Sebab kedua model syirik tersebut adalah merupakan keistimewaan dan hak prerogatif Allah yang tidak boleh diganggu-gugat.¹³¹

b. Kritiknya terhadap Tasawuf

Ibnu Taimiyah, seorang tokoh yang sering disebut sebagai ‘bapak’ dari reformasi Islam. Ibnu Taimiyah, meski seorang sufi, akan tetapi sangat anti sekali dengan sufisme populer. Bahkan polemik-polemiknya kebanyakan diarahkan kepada usaha-usaha untuk menghancurkan sufisme populer.¹³² Sebelumnya telah dijelaskan beberapa hal yang akhirnya menyebabkan Ibnu Taimiyah dipenjara berkali-kali, yakni dikarenakan polemiknya dan penentangannya dengan pendapat masyoritas ulama’ waktu itu yang menurut Ibnu Taimiyah kurang tepat kerana membolehkan beberapa hal yang sangat dekat dengan syirik, seperti ziarah dan tawasul. Selanjutnya penulis hidangkan beberapa pandangannya tentang tasawuf sebagai berikut.

Pertama, pandangannya tentang tasawuf secara umum. Ibnu Taimiyah dibagi menjadi dua: Tasawuf sunni dan tasawuf bid’ah.¹³³ Tasawuf sunni atau sering disebutnya *tasawuf masyrû’*, yaitu yang diperbolehkan mengikutinya yang sudah muncul embrionya sejak masa awal mula Islam yaitu generasi para sahabat, yang kemudian dikembangkan oleh Junaid Bin Muhammad al-Bagdadi (w. 297 H) di Bagdad, Abu Sulayman al-Darani (w. 210) di Syam, Dhu al-Nûn al-Misri (w. 245 H) di Mesir, al-

¹³¹ Bisri Tujang, “Pengaruh Pemikiran Ibnu Taimiyah Terhadap Pemikiran Ibnu Abdulwahhaab Tentang Syirik (Studi Komparasi),” *al-Majalis*, Volume 3, No. 2, Mei 2016.

¹³² Budi Munawar Rachman (peny), *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 4*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 3311.

¹³³ Lalu Supriadi, “Studi Komparatif Pemikiran Tasawuf al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah,” *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 17 Nomor 2, Desember, 2013, hal. 433.

Harits al-Muhasibi (w 243 H)¹³⁴ di Bagdad di mana dalam teori dan prakteknya mereka semua menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber. Mereka ini disebut *Syuyûkh al-Shûfiyyah* oleh Ibn Taimiyah. Sebaliknya, ia sangat mengecam model atau ajaran yang tidak bersumber pada ketiga sumber di atas. Dalam ini ia menamakannya sebagai tasawuf bid'ah, yakni tasawuf yang sudah kemasukan unsur-unsur asing dalam teori dan prakteknya. Salah satu ulama' yang menjadi sasaran kritik Ibnu Taimiyah adalah Ibnu 'Arabi. Dalam mengomentari pemikiran Ibn Arabi ia berkata: "Ibn Arabi bukanlah tipe ahli sufi yang memiliki spirit intelektual apalagi mengikuti al-Qur'an dan Sunnah. Ia juga berkata: mereka ini tercela di sisi Allah, Rasul-Nya dan para wali Allah".¹³⁵

Lebih lanjut, ia juga membuat klasifikasi yang lebih rinci lagi mengenai tipologi penganut tasawuf; *Pertama*, para sufi Ahlu as-Sunnah generasi awal yang dalam teori dan praktek tasawufnya merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah. *Kedua*, para sufi Ahlu as-Sunnah yang mencampuradukkan tasawuf dengan ilmu Kalam tetapi tidak dipengaruhi filsafat. *Ketiga*, para sufi yang mencampur-adukkan tasawuf dengan filsafat.

Kedua, kritiknya terhadap tarekat. Ibnu Taimiyah mengakui bahwa wali mempunyai *karamah*, tetapi hal tersebut tidak menjamin orang tersebut *ma'shûm* dari kesalahan, dan tidak terbebas dari *syari'ah*. Baginya *karamah* tidak lebih utama dari *istiqomah*. Karena

¹³⁴ Abdülhalîm Mahmûd, *Üstâzü's-sâ'irîn el-Hâris b. Esed el-Muḥâsibî*, Kahire 1973; Hüseyin Aydın, *Muḥâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976; Nâcî Ma'rûf, *Târîḫü 'ulemâ'i'l-Müstansiriyye*, Kahire 1396/1976, I, 217-218. Aidit Ghazali, "Economic Thought of 'Abd Allah Harith al-Muhasibi", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. Abu'l-Hasan M. Sadeq – Aidit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, hal. 59-65;

¹³⁵ Takîyyüddin İbn Teymiyye, *el-Furqân* (nşr. Abdurrahman b. Abdülkerîm el-Yahyâ), Beyrut 1420/1999, hal. 64-68.

itu ia sangat menentang praktek meminta-minta di kuburan Nabi dan orang-orang sholeh. Hal ini tidak lain karena dalam pemikiran Ibnu Taimiyah tidak sesuai dengan konsep ibadah. dimana seharusnya orang yang memerlukan pertolongan kepada Allah, langsung berdo'a kepadanya, tanpa perantara siapapun. Demikian juga ziarah kubur dengan maksud *taqarrub* kepada Allah. Menurutnya *taqarrub* kepada Allah dapat dilakukan dengan mengamalkan amalan-amalan wajib maupun sunnah. Mengenai cinta pada Allah, ia memberikan konsep adanya beberapa tingkatan cinta, mulai dari Hubungan hati, curahan hati, pengorbanan, rasa rindu, dan terakhir adalah penghambaan.

Untuk mendapatkan cinta Allah, lanjutnya, maka jalan satu-satunya adalah dengan melaksanakan perintah dan meninggalkan larangannya. Di sinilah letak arti penting dari jihad sebagai konsekuensi cinta Allah. Dalam kaitan ini Ibnu Taimiyah mengemukakan adanya *mahabbah* yang sesat, yakni dengan menghilangkan kewajiban *ubudiyah*, serta meminta sesuatu pada Allah yang tidak layak. Dalam kerangka pembersihan jiwa, maka cara yang ampuh adalah dengan menundukkan pandangan (fungsi pengekangan), serta menjauhi perbuatan-perbuatan keji.¹³⁶

Selain dua hal di atas, pandangan Ibnu Taimiyah tentang tasawuf dijelaskan dengan cukup terperinci oleh Sangkot Sirait.¹³⁷ Menurutnya, setidaknya ada tiga hal penting dalam konsep tasawuf yang dikomentari Ibnu Taimiyah. Lebih tepatnya sesuai yang tertera dalam *Fusus al-Hikam*-nya Ibnu 'Arabi. *Pertama*, konsep *hulûl* (*God's*

¹³⁶ Syamsul Rijal, "Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Tarekat," *Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam*, Februari 2015. Vol.2. No.1, hal. 63.

¹³⁷ Sangkot Sirait, *Dialectic of Theology and Mysticism in Islam: A Study of Ibnu Taimiyah*, *Kanz Philosophia*, Volume 6, Number 1 June, 2016, hal, 62-64.

Incarnation). Kedua, konsep *Waḥdatul Wujûd* (*Unity of Existence*) oleh Ibnu ‘Arabi. Ketiga, *ittihâd* (*union with God*) oleh Umar Ibnu Farid. Secara umum, konsep-konsep ini memiliki perspektif yang sama. ketiganya tidak secara eksplisit membedakan Tuhan dan manusia. Bentuk manusia adalah bentuk pencipta atau Tuhan yang berinkarnasi dalam manusia atau Tuhan bersatu dengan manusia. Menurut Ibnu Taimiyah, konsep-konsep di atas sangat jauh dari ajaran Islam ortodoks. Menurutnya, tidak ada konsep seperti di atas untuk mencapai hakikat Tuhan (*truth of God*). Karena itulah, Ibnu Taimiyah menyebut para pendukung doktrin ini sebagai orang-orang kafir atau ateis.¹³⁸

Merujuk pada salah satu konsep dalam mistisisme Islam, *ḥulûl* merupakan infusion, berdiamnya Tuhan di dalam makhluk, dan sering kali merupakan sinonim dari *ittihâd* (persatuan dengan Tuhan). Ini mengacu untuk inkarnasi Tuhan atau bercampur dengan esensi-Nya. Al-Hallaj (858-922) menggunakan istilah *ḥulûl* untuk menggambarkan jalan mistik. Dia mengaku beberapa kali menyatu dengan kehadiran Tuhan. Dia Selama periode ini, al-Hallaj mengucapkan “Aku adalah Kebenaran” (*Ana al-Haq*). Doktrin *Waḥdat al-Wujûd* mengatakan meskipun keberadaan itu satu, ia memiliki aspek dalam dan luar.¹³⁹ Aspek dalam dari keberadaan adalah cahaya yang ada roh alam semesta, dan seluruh alam semesta dipenuhi dengan cahaya itu. Cahaya inilah yang memberi kehidupan pada segala sesuatu, termasuk hal-hal yang kita miliki kita anggap sebagai benda mati.

¹³⁸ Tuduhan-tuduhan kafir dan keluar dari Islam sayangnya diikuti oleh pengagum Ibnu Taimiyah. Dan hal ini membuat masyarakat

¹³⁹ İsmail Fenni [Ertuğrul], *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, İstanbul 1928, hal. 10-40.

Ittihâd berarti bersatu menjadi satu. Tingkat *ittihâd* lebih tinggi dari tingkat tauhid karena yang pertama hanya ada pengertian tentang Tuhan sebagai satu, sedangkan yang terakhir ada pengertian menjadi satu dengan Tuhan. Secara umum konsep-konsep tersebut memiliki sudut pandang yang serupa. Mereka tidak secara eksplisit membedakan Tuhan dan manusia. Bentuk manusia adalah bentuk pencipta atau Tuhan yang berinkarnasi dalam manusia atau Tuhan bersatu dengan manusia.

Dalam menanggapi konsep-konsep inilah Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwa sistem ini sangat kebalikan dari ajaran Islam ortodoks. Menurutnya, tidak ada tempat untuk konsep seperti itu ada dalam ajaran Islam, khususnya terkait cara mencapai kebenaran Tuhan. Ibn Taymiyyah pada akhirnya menyebut para pendukung doktrin ini sebagai orang kafir atau ateis. Baginya, kematian memang ada, tetapi hal ini didasarkan pada kepercayaan pada dualitas, yaitu makhluk dan pencipta sebagai paradigma dalam teologi.

Ide tasawuf lainnya adalah *fanâ'* atau hilangnya kesadaran atau kehancuran di dalam Tuhan. Itu bukan disebabkan oleh benda terlarang, boleh saja muncul, tapi kondisinya tidak berarti apa-apa selain kenikmatan sesaat dan itu bersifat individual. *fanâ'* seharusnya berarti kesadaran, bukan kehilangan kesadaran (ekstasi). Klimaks dalam tasawuf atau mistisisme adalah saat seseorang mencapai keadaan ekstasi.

Dalam mengomentari perihal *fanâ'*, Ibnu Taimiyah mengklasifikasikan *fanâ'* menjadi tiga jenis.¹⁴⁰ *Pertama*,

¹⁴⁰ Mustafa Hilmi, *Ibn Teymiyye ve't-taşavvuf*, İskenderiye 1403/1982, hal. 303-490. Lihat juga Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *er-Red 'alâ Ibn Teymiyye min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-'Arabî*, Dimaşk 1413/1993, hal. 1-10.

ibadah seseorang tidak boleh kepada yang lain kecuali kepada Tuhan. Artinya ibadah itu harus hanya untuk Tuhan. Ketakutan, harapan, kepercayaan, cinta, semua itu ditujukan hanya untuk Tuhan. Karenanya, inilah intinya dari tauhid (keyakinan) dan kesempurnaan ketulusan dan kenikmatan. Atas ini kefanaan para nabi dan tab suci dikirim. *Kedua, shuhûd al-Qalb*, bahwa tidak ada visi lain selain Tuhan. Seorang sufi menyebut ini *ahwâl* (kondisi mental) atau jama (asosiasi). Orang-orang ini, menurut Ibn Taymiyyah, melihat nama-nama Ilahi, atribut dan hukum baik dalam menciptakan dan mengatur. Orang-orang ini diklaim sebagai orang dengan ma'rifat yang tinggi, penglihatan hatinya sempurna, iman yang kuat, kefanaan dalam kesaksian, kesatuan dalam pemisahan, dan jarak dalam kesatuan. Ini adalah doa namakan sebagai *shuhûd* yang sempurna. *Ketiga*, tidak ada makhluk, yang ada hanya Tuhan (*mortal being other than God*). Hal menurut Ibnu Taimiyah mungkin pandangan dari seorang ateis dan pemuja *madzhab wahdat al-wujûd*, mirip dengan apa yang telah dinyatakan oleh Ibn 'Arabi dan yang sejalan dengannya—wujud pencipta adalah wujud makhluk. Dapat disimpulkan bahwa mereka tidak percaya pada makhluk lain selain Tuhan.

Namun demikian, dari ketiga hal di atas Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa ada orang yang kehilangan ingatan karena emosi mereka dikuasai oleh akal sehat mereka. Selain itu, orang yang rasional pun kehilangan akalnya karena mereka terlalu banyak melakukan praktik ritual. Orang ini kemudian disebut *muqarrabîn* (orang yang dekat dengan Tuhan). Dengan mengacu pada beberapa ulama', Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa alasan mereka adalah anugerah Tuhan dan kemudian Tuhan mengambilnya

melalui kematian. Namun demikian, orang-orang ini menurut Ibnu Taimiyah bukanlah orang yang ideal. Mereka bisa disebut *siddîq*, yaitu orang yang tidak bisa mengendalikan emosinya, bukan orang yang melanggar aturan agama. Dan juga, mereka lebih baik dari orang yang keras kepala, tidak lebih dari itu.¹⁴¹

Hamka, dalam salah satu bukunya *Tasawuf dari Abad ke Abad*, mengakui bahwa Ibnu Taimiyah ini adalah seorang ulama' besar yang sangat menentang *wahdatul wujûd*, *hulul* dan *Ittihâd*—sebagaimana telah dijelaskan. Pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah juga akhirnya diterjemahkan dengan baik salah satu muridnya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah. Menurut Hamka, Ibnu Qayyim itu laksana Plato ketika menjadi murid Socrates. Melalui buku-buku Ibnu Qayyim inilah kita mengenal pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah.

Dalam kitab *Talbîs al-Iblîs Ibnu Qayyim* mengutarakan kritik kerasnya pada faham-faham sufi yang menurutnya melenceng. Sedangkan kitab *at-Tawasul wa al-Washîlah* membantah dengan keras upaya-upaya yang menurutnya membesarkan-besarkan kuburan yang sudah merusak kepercayaan semenjak abad ke-7.¹⁴²

3. Muhammad Abduh (1849-1905 M)

Muhammad Abduh adalah salah satu modernis Muslim yang paling banyak dipelajari. Dia memulai karirnya di Mesir, pusat intelektual terpenting bagi umat Islam saat itu. Abduh sangat dipengaruhi oleh Jamal al-Din al-Afghani, pendiri gerakan pan-Islam modern yang berusaha menyatukan dunia Muslim

¹⁴¹ Sangkot Sirait, *Dialectic of Theology and Mysticism in Islam: A Study of Ibnu Taimiyah*, *Kanz Philosophia*, Volume 6, Number 1 June, 2016, hal. 65-66.

¹⁴² Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad*, Jakarta: Pustaka Keluarga, Cetakan Pertama, 1952, hal. 184.

di bawah panji-panji iman.¹⁴³ Pada 1289/1872, Abduh dan Afghani bertemu di Azhar di Kairo dan membentuk hubungan yang berlanjut untuk waktu yang cukup lama, yang sebagian dihabiskan di Paris, yakni waktu pengasingan. Belakangan, Abduh menjauh dari pandangan Afghani, meninggalkan pandangan radikal yang ia pegang pada tahun 1870-an dan 1880-an,¹⁴⁴ dan mulai mengemukakan berbagai pandangan yang memberikan dasar bagi banyak modernisme Muslim di Mesir pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Dia diangkat sebagai Mufti (otoritas agama tertinggi) Mesir pada tahun 1899¹⁴⁵ dan menggunakan posisinya untuk menganjurkan reformasi pendidikan Islam serta hukum. Namun pandangannya ditentang oleh sejumlah besar ulama di Mesir.¹⁴⁶

a. Muhammad Abduh dan Teologi Rasional

Sudah jamak diketahui bahwa Muhammad Abduh menjadikan sisi rasionalitas Mu'tazilah dalam beberapa pandangan teologi rasionalnya. Abduh tidak serta merta mengambil semua pemikiran dari Mu'tazilah, akan tetapi hanya sebagian darinya saja. Pandangan Abduh juga berangkat dari bukti filosofis eksistensi Tuhan. Menurutnya, kita dapat mengetahui eksistensi Tuhan melalui akal dan tidak harus melalui wahyu. Seseorang dapat menemukan analogi dari pendekatan

¹⁴³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 137.

¹⁴⁴ Tahun 1888 adalah pertama kalinya Abduh kembali ke Mesir setelah sebelumnya ia diasingkan. Di tahun yang sama ia diangkat sebagai hakim di Pengadilan Daerah di Banha. Walaupun ketika itu Abduh sangat ingin mengajar, akan tetapi pemerintah Mesir agaknya sengaja merintanginya agar pikiran-pikirannya yang bertentangan dengan pemerintah tidak diteruskan oleh putra-putri Mesir. Lihat Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, Tangerang: Lentara Hati, cetakan ke-3, 2008, hal. 12.

¹⁴⁵ Posisinya ini ditempatinya sampai akhirnya meninggal dunia. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. IX, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 62.

¹⁴⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 137-138.

filosofis ini dalam wacana teologis Kristen dan Muslim abad pertengahan, yang mana telah sesuai dengan teori keberadaan Aristoteles untuk membuktikan keabsahan dari kedua wahyu Kristen atau Islam secara universal, yakni melalui alasan (*reason*). Baginya, logika memberikan aturan dasar yang universal untuk pengetahuan yang aman dan obyektif. Ia menggunakan gagasan logis-filosofis ini untuk membuktikan bahwa pendekatannya ini terbukti rasional dan valid.¹⁴⁷

Karya Abdul *Risâlah at-Tauhîd* mungkin menjadi rujukan utama bagi kita dalam melihat usaha Abdul untuk penggaparan baru ilmu kalam.¹⁴⁸ Salah satu contoh dari pandangan teologi rasional yang diyakini Abdul adalah:¹⁴⁹

Pertama, Abdul sangat mendorong umat Islam untuk kembali ajaran ke Islam yang awal (*salaf*) yang masih murni sebagaimana diajarkan Nabi dan para sahabatnya. Sebagaimana Ibnu Taimiyah, Abdul juga menolak adanya taklid buta terhadap pandangan para ulama' terdahulu melebihi ajaran utama Islam; al-Qur'an dan hadist.¹⁵⁰ Nurkholis Madjid menilai bahwa—setelah enam abad sepeninggal Ibnu Taimiyah—karya-karya Abdul adalah yang pertama dalam kalam Islam dengan pandangan moderat.¹⁵¹

¹⁴⁷ Oliver Scharbrodt, "Theological Responses to Modernity in the Nineteenth-century Middle East: The examples of Bahâ'u'llâh and Muhammad Abdul," *Lights of Irfan*, Book 3, Wilmette, IL: Irfan Colloquia, 2002, hal. 140.

¹⁴⁸ Abdul mencoba menelusuri kembali sejarah pemikiran teologis Islam, disertai penilaian tentang hal-hal yang secara positif ataupun negatif mempengaruhi jalan pikiran kaum Muslim. Lihat Budi Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 1*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 15.

¹⁴⁹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 138.

¹⁵⁰ Lihat juga Zen Amiruddin, "Rasionalitas dan Pembaharuan Muhammad Abdul," *Sosio-Religia*, vol. 8, No. 3, Mei 2009, hal. 679.

¹⁵¹ Budi Munawar Rachman (peny), *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 1*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 15.

Menurutnya syariat itu ada dua macam yaitu *qat'i* (pasti) dan *zhanni* (tidak pasti). Hukum syariat pertama wajib bagi setiap muslim mengetahui dan mengamalkan tanpa interpretasi, karena dia jelas tersebut dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits. Sedangkan hukum syariat jenis kedua datang dengan penetapan yang tidak pasti. Jenis hukum yang tidak pasti inilah yang menurut Abduh menjadi lapangan ijtihad para mujtahid. Dengan demikian, berbeda pendapat adalah sebuah kewajaran dan merupakan tabiat manusia. Keceragaman berpikir dalam semua hal adalah sesuatu yang tidak mungkin diwujudkan. Menurut Abduh bencana akan benar-benar timbul ketika pendapat-pendapat yang berbeda tersebut dijadikan tempat berhukum dengan "taklid buta" tanpa berani mengkritik dan mengajukan pendapat lain. Sikap terbaik yang harus diambil umat Islam dalam menghadapi perbedaan pendapat adalah kembali kepada sumber aslinya, Al-Qur'an dan al-Sunnah. Setiap orang yang memiliki ilmu yang mumpuni maka dia wajib berijtihad, sedang bagi orang yang awam, bertanya kepada orang yang ahli dalam agama adalah sebuah kewajiban.

Ada dua hal yang mendorong Muhammad Abduh untuk menyerukan ijtihad, yaitu tabiat hidup dan tuntunan manusia. Kehidupan manusia ini berjalan terus dan selalu berkembang, dan didalamnya terdapat kejadian dan peristiwa tidak dikenal oleh manusia sebelumnya. Ijtihad adalah jalan yang ideal dan praktis bisa dijalankan untuk menghubungkan peristiwa-peristiwa hidup yang selalu timbul itu dengan ajaran-ajaran Islam Kalau ajaran Islam tersebut harus berhenti pada penyelidikan ulama terdahulu, maka kehidupan manusia dalam masyarakat Islam akan menjadi jauh dari tuntunan Islam, sesuatu hal yang akan menyulitkan mereka, baik dalam kehidupan beragama

maupun dalam kehidupan bermasyarakat. Akibatnya ialah nilai Islam akan menjadi berkurang dalam jiwa mereka, karena kehidupan mereka dengan segala persoalannya lebih berat tekanannya (timbangannya), atau mereka tidak akan sanggup mengikuti arus hidup dan selanjutnya mereka akan terasing dari kehidupan itu sendiri, serta berlawanan dengan hidup dan hukum hidup juga.¹⁵²

Kedua, ia mencoba meminimalkan terjadinya intoleransi di kalangan umat Islam. Sebaliknya, ia menekankan pentingnya persatuan umat Islam.

Ketiga, Kebebasan manusia. Penekanan pada kekuatan akal yang begitu tinggi, pada akhirnya membawa Muhammad Abduh kepada faham yang mengatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan. Dalam teologi dan falsafah terdapat dua konsep mengenai hal tersebut. *Pertama*, pendapat mengatakan bahwa semua perbuatan manusia telah ditentukan semenjak azali, sebelum ia lahir, dan faham ini dalam teologi Islam disebut jabariah (sebagaimana telah dijelaskan di pembahasan yang lalu). Dalam teologi Barat pendapat ini disebut fatalisme atau *predestination*. *Kedua*, bahwa manusia mempunyai kebebasan sungguh pun terbatas sesuai dengan keterbatasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Faham ini dalam Islam disebut qadariyah, dan dalam teologi Barat disebut *free will and free act*.

Dalam *al-Urwah al-Wustqâ* Abduh bersama-sama dengan Jamaluddin al-Afghani menjelaskan bahwa sebenarnya faham *qada'* dan *qadar* telah diselewengkan

¹⁵² Nurlelah Abbas, "Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme Dalam Islam," *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014, hal. 51 – 68. Hanafi, Pengantar Theologi Islam, Jakarta : PT. Al-Husna Zikra, 2001, cet. 7, hal. 158.

menjadi fatalisme, sedang paham itu sebenarnya mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islam di zaman Klasik dapat membawa Islam sampai di Spanyol dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi. Paham fatalisme yang terdapat di kalangan umat Islam perlu dirubah dengan faham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Inilah yang menimbulkan dinamika umat Islam kembali.¹⁵³

Keempat, dalam hal baik dan buruk, Abduh berkeyakinan bahwa akal (*reason*) dapat membedakan keduanya—sebagaimana Mu'tazilah pernah katakan.

Kelima, pandangannya bahwa tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu. Ia percaya bahwa penemuan saintifik tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Sebagai konsekuensi dari penekanannya yang begitu besar terhadap akal ini, Abduh berpendapat bahwa mu'jizat (*miracles*) dalam al-Qur'an kompatibel dengan fenomena alam. Pandangannya ini bisa dilihat ketika ia menafsirkan kata jinn di dalam al-Qur'an sebagai mikroba. Persoalan akal dan wahyu dijelaskan dengan rinci oleh Abduh dalam *Risâlah at-Tauhîd*. Ia mengatakan, “Sesungguhnya agama Islam adalah agama yang satu (tauhid) dalam akidahnya, tidak ada satu agama yang berbeda dalam kaidahnya, akal adalah alat penopangnya, sedangkan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan hadsit) adalah yang menguatkan rukun-rukunnya. Selain keduanya adalah tipudaya setan dan hawa nafsu para penguasa”.¹⁵⁴

Menurut Abduh, akal mempunyai daya yang kuat. Akal dapat mengetahui adanya Tuhan dan adanya kehidupan

¹⁵³ Nurlelah Abbas, “Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme Dalam Islam,” *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014, hal. 51 – 68.

¹⁵⁴ Muhammed Abduh, *el-Islâm ve'n-Naşrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye* (nşr. M. Reşid Rizâ), Kahire 1373, hal, 56-61, 113-115, 138-139

dibalik kehidupan dunia ini. Dengan akal, manusia dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, kebaikan adalah dasar kebahagiaan dan kejahatan adalah dasar kesengsaraan di akhirat. Akan tetapi, kekuatan akal manusia itu berbeda. Perbedaan itu, tidak hanya disebabkan oleh perbedaan latar belakang pendidikan, tapi juga perbedaan pembawaan alami, suatu hal yang terletak di luar kehendak manusia. Oleh karena itu, ia membagi manusia ke dalam dua golongan: *khawwâsh* dan *'awâm*.

Dia juga menambahkan para ulama sepakat (kecuali yang tidak percaya kepada akal dan agamanya) bahwa akal adalah dasar dari agama. Ia pun menulis:

“Sesungguhnya beberapa persoalan agama tidak akan dapat diyakini kecuali dengan akal, seperti pengetahuan terhadap esensi Tuhan, kekuasaannya mengutus seorang Rasul, ilmu yang diwahyukan kepada Rasul-Nya, dan kehendak-Nya mengutus mereka dengan membawa risalah-Nya kepada kaum tertentu.”

Begitu juga dengan sesuatu yang digunakan untuk memahami risalah tersebut tidak akan bertentangan dengan akal. “Sebagaimana mereka sepakat sesungguhnya agama jika di datangkan dengan sesuatu untuk memahami agamanya, maka tidak akan mungkin di datangkan dengan pemikiran yang bertentangan dengan akal.”¹⁵⁵

b. Abduh dan Kritikanya terhadap Tasawuf

Bisa dikatakan bahwa awal dari ketertarikan Abduh terhadap tasawuf dimulai ketika ia diminta ayahnya untuk belajar dengan pamannya sendiri, Syaikh Darwish

¹⁵⁵ Muhammad Abduh, *Risalah at-Tawhid*, Kairo: Maktabah al-Usrah, 2005, hal. 14-21. Hadi Ismail, “Teologi Muhammad ‘Abduh: Kajian Kitab Risalat Al-Tawhid,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 2 Nomor 2 Desember 2012.

Khadir.¹⁵⁶ Syaikh Darwish tidak butuh waktu lama untuk menarik hati Abduh terhadap ilmu tasawuf. Karena hanya dalam beberapa hari saja—tepatnya ketika Syaikh Darwish menerangkan maksud dari salah satu kitab yang sedang dipelajari Abduh—Abduh langsung untuk mendalaminya. Abduh pun menuturkan, “Beberapa lembar dari buku ini berisi pengetahuan sufi (*ma’arif*) dan berbicara banyak hal tentang kedisiplinan diri (*an-Nafs*) dan latihan agar berperilaku mulia, pemurnian dari kotoran keburukan tidak menyukai kepalsuan penampilan luar dari kehidupan dunia.”

Buku yang dibaca Abduh di atas tidak lain adalah karya dari Sayyid Muhammad Madani (w. 1846), guru Syaikh Darwish. Akan tetapi suatu hari Abduh sangat kaget dengan jawaban Syeh Darwish terkait apa *tariqah* yang sebenarnya ia ikuti. Abduh mengungkapkan:

Syekh Darsiwh menjawab, ‘*Tariqah* yang kita ikuti adalah Islam,’ Abduh pun bertanya, ‘Bukankah semua orang ini (sufi) Islam?’ Syekh Darwish menjawab ‘Jika mereka muslim, aku tidak akan pernah lihat mereka menentang perkara yang sepele atau berbohong pada Tuhan, baik dengan atau tanpa alasan.’ Di sinilah Abduh merasa terguncang. Ia menuturkan, ‘Jawabannya seperti membakar bagasi lamaku. Bagasi yang dipenuhi dengan persangkaan bahwa kita akan mendapatkan keselamatan, meski kita lalai terhadap-Nya.’ Abduh kembali bertanya, ‘Apa dzikir panjangmu setelah sholat?’ Syekh Darwish menjawab ‘aku tidak memilkli wirid selain membaca al-Qur’an setiap setelah sholat dengan memahami maknanya.’¹⁵⁷

¹⁵⁶ Sebelumnya ia telah dikirim ayahnya untuk belajar di Masjid Ahmadi di Tanta, akan tetapi ia melarikan diri.

¹⁵⁷ Muhammad Amara (ed), *al-A’mal al-Kamilah Lil Imam Muhammad Abduh*, Beirut: Mu’assasah Al-Arabiyah Liddirasah Wannasr, 1980, hal. 331.

Dalam analisa Elizabeth, ungkapan Abduh di atas menjadi titik awal pertemuannya dengan ajaran tasawuf. Lebih tepatnya tasawuf yang masih menekankan aspek moral dan penghayatan agama (sebagaimana telah memuaskannya al-Ghazali). Terdapat juga kritikan terhadap praktek-praktek tasawuf yang tidak mencerminkan ajaran Islam, seperti seorang sufi yang mengikuti sebagian tariqah—meskipun rusak ajarannya—untuk mencari keselamatan.¹⁵⁸

Selanjutnya, pada tahun 1874 Abduh menulis kitab yang berjudul *Risâlat al-Wâridât*. Dalam pendahuluan kitab ini Abduh menekankan rasa terima kasihnya kepada al-Afghani yang telah memperkenalkan pemahaman yang benar akan Islam setelah ketertarikannya akan tasawuf sangat besar dan juga membuatnya bebas dari sekat-sekat madzhab-madzhab pemikiran Islam. Akan tetapi, pada tahun 1870-an semangat Abduh terhadap tasawuf melemah setelah terjadi beberapa tekanan politik dan realitas sosial di Kairo.¹⁵⁹ Pada era ini Abduh lebih banyak terlibat dengan urusan nasional, seperti misalnya ketika ia diminta Perdana Menteri Mesir untuk menjadi pemimpin redaksi di surat kabar *Waqâi' al-Mishriyyah*. Mesir yang saat itu masih berupaya mempertahankan diri dari jajahan Inggris dan Prancis, akhirnya menyerah pada tahun 1882. Sebagai imbas dari penjajahan ini Abduh dipenjara dan diasingkan ke Paris dan Beirut.

Sekilas, kita bisa melihat betapa Abduh sangat mengagumi ilmu tasawuf. Akan tetapi, kenapa pada akhir hidupnya ia malah mengkritik tasawuf? Memang, sampai

¹⁵⁸ Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Roudledge, 1999, 89.

¹⁵⁹ Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Roudledge, 1999, 91.

akhir hidupnya Abduh tetap mengagumi tasawuf, akan tetapi pada akhirnya ia mengkritik keras praktek sufisme di Mesir abad ke-19. Ia meyakini bahwa praktek sufisme yang dilakukan di masanya itu telah jauh melenceng dari inti ajaran Islam. Kritiknya ini bisa ditemukan dalam beberapa tulisannya di surat kabar *Waqâi' al-Mishriyyah*. Dalam artikelnya tanggal 30 November 1880, secara terbuka ia mengkritik beberapa praktek berlebihan yang dilakukan oleh para tokoh sufi di Masjid Imam Husein dan Sayyidah Zainab. Ia menuliskan:¹⁶⁰

“Dalam perkumpulan dzikir Sa’diyyah yang diadakan di masjid setiap hari Selasa, nama Tuhan disebutkan hanya untuk iringan pemukulan gendang (*al-baz*). Pengunjung makam Imam Husein dan para pelajar pun akhirnya mengecam dan menentang kebiasaan ini. Mereka mengatakan itu dilarang oleh Syari’ah dan penguasa harus mencegahnya dengan mengeluarkan perintah”.

Polemik yang sempat ramai di atas akhirnya diakhiri oleh Syaikhul Azhar dan seorang mufti Kairo, Muhammad Mahdi Abbasi. Dalam pandangannya, tidak hanya memukul gendang di dalam masjid yang mengganggu para jamaah lain, akan tetapi dzikir dengan suara yang keras juga demikian. Fatwa yang dikeluarkan oleh Abbasi ini juga akhirnya disambut dengan baik oleh Abduh. Menurutnya, penyimpangan syari’ah seperti ini harus diakhiri, tidak saja para pengikut Sa’diyyah, akan tetapi bagi penganut sufi lainnya. Di sini Abduh mengkritik secara tegas praktik maulid Sayyidina Husein di Maroko yang dilakukan dengan

¹⁶⁰ Muhammad Abduh, *Ibthal al-Bida' min Nizarat al-Awqaf al-Yaumiyyah*, 2 hal. 23. Sebagaimana dikutip oleh Elizabeth. Lihat Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Roudledge, 1999, 92.

cara menanggalkan pakaiannya dan berjalan di atas api di hadapan khalayak ramai.¹⁶¹

Selain praktek sufi yang dianggap menyimpang oleh Abduh di atas, terdapat juga praktek sufi—bahkan masyarakat awam—yang tidak diterima Abduh, yakni *tawassul*. Menurut Abduh, tidak terdapat bukti dalam al-Qur'an maupun hadist dan tiga abad pertama hijriyah yang menjelaskan tentang kebolehan *tawassul* kepada para wali. Meskipun, Ia juga memberikan catatan tentang adanya hadist, meski sedikit, yang diriwayatkan al-Tirmidzi yang masih menjadi kontroversi.¹⁶²

Beberapa kritikan Abduh di atas menjadi bukti adanya usaha dia untuk para sufi yang memang dalam beberapa hal berlebihan. Jadi sedikit bisa disimpulkan bahwa memang Abduh mengkritik praktek sufisme yang dianggap menyimpang dari syari'at. Akan tetapi, keinginannya untuk memurnikan tasawuf dari segala macam bid'ah atau hal-hal baru menjadikannya dikenal sebagai tokoh yang anti tasawuf dan penyebab munculnya tradisi tasawuf.

4. Fazlurrahman (1919-1988 M)

Salah satu tokoh modern yang dikenal memberi perhatian mendalam dalam kajian teologi dan tasawuf adalah Fazlur Rahman. Sebagai tokoh modern yang lahir pada tahun 1919 di Hazara (anak benua India), yang sekarang terletak di sebelah Barat Laut Pakistan, hidup dalam suatu keluarga Muslim yang taat beragama. Dengan latar belakang kehidupan keagamaan yang demikian, maka menjadi wajar ketika berumur sepuluh tahun ia sudah dapat menghafal Al-Qur'an dengan baik.

¹⁶¹ Kritikan ini ia kemukakan sebelum ia diasingkan. Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Roudledge, 1999, 92.

¹⁶² Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, New York and London: Roudledge, 1999, 96.

Hidup di tengah keluarga bermazhab Hanafi, Rahman telah berhasil membuka sekat-sekat yang membatasi perkembangan keilmuan dan keyakinannya.¹⁶³ Atas dorongan orang tuanya pula, ia melanjutkan pendidikannya di kampus modern Lahore. Setelah mendapatkan gelar Sarjana dan Master Bahasa Arab di Universitas Punjab, Rahman pindah ke Universitas Oxford pada tahun 1946. Ia hanya butuh waktu tiga tahun untuk menyelesaikan disertasinya yang membahas tentang kumpulan kritik, terjemah dan komentar atas kajian psikologi Ibnu Sina pada tahun 1949. Penelitiannya ini pun mendapatkan pujian dari H. A. R Gibb secara langsung dengan mengatakan bahwa Rahman adalah “*the brightest Pakistani he had encountered in a long time*”.¹⁶⁴ Singkat cerita, setelah menyelesaikan studinya di Oxford, ia tidak langsung pulang ke Pakistan, akan tetapi ia sempat mengajar di Durham University dan Mc Gill Kanada dan menjabat sebagai Associate Professor pada tahun 1960-an.

Meski sempat pulang ke Pakistan, Rahman terpaksa “keluar” dari negaranya itu karena timbulnya demo besar-besaran atas beberapa pandangannya yang dianggap kontroversial. Namun demikian, banyak tokoh yang menilai protes masyarakat Pakistan tidak hanya dikarenakan Rahman, akan tetapi lebih karena urusan politik.¹⁶⁵ Sekembalinya ke Barat, ia sempat mengajar di Universitas California pada tahun 1968, akan tetapi ia akhirnya kembali ke Chicago pada 1970 sekaligus dinobatkan sebagai profesor dalam bidang pemikiran Islam. Di Chicago Rahman terus mengabdikan dirinya untuk

¹⁶³ Budi Harianto, “Tawaran Metodologi Fazlur Rahman dalam Teologi Islam.” *Kontemplasi*, Volume 04 Nomor 02, Desember 2016 280.

¹⁶⁴ Megan Brankley Abbas, “*Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the Fight for fusionism*,” Cambridge University Press, *Modern Asian Studies* 51, 3 (2017) 2017, 742.

¹⁶⁵ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 104. Lihat juga Muhammad Khalid Masud, “In Memorium: Dr. Fazlur Rahman (1919-1988),” *Islamic Studies*, Vol. 27, No. 4 (Winter 1988), hal. 390-400.

ilmu pengetahuan Islam sampai akhirnya ia meninggal pada 26 Juli 1988.¹⁶⁶

Kebangkitan dan pembaruan memang menjadi tema sentral dalam skema pemikiran Rahman. Syafi'i Maarif, sebagai salah satu murid Rahman, berpendapat bahwa dalam konteks ini—pembaruan Islam—Rahman adalah penerus kalangan modernis. Namun, berbeda dengan kalangan modernis yang lebih banyak bertumpu pada sumber-sumber modern, Rahman menyarankan pijakan yang lebih kukuh terhadap akar-akar khazanah keislaman klasik. Pandangannya juga berbeda dengan kalangan tradisionalis yang sering terjebak pada romantisme berlebihan. Ia mengajukan metodologi baru yang dapat menjadikan khazanah klasik tetap relevan dalam mengatasi problem-problem kekinian umat Islam. Ma'arif melanjutkan, metode yang ditawarkan Rahman juga menjadi kritik terhadap kalangan modernis¹⁶⁷ dan tradisionalis yang dianggapnya gagal dalam menangkap aktualitas Islam sebagai agama yang terus mampu bergumul dengan sejarah serta memenangkan pergumulan itu.¹⁶⁸ Dalam konteks ilmu kalam dan tasawuf, Rahman memberikan perhatian yang cukup besar kepada dua keilmuan ini dalam beberapa karyanya seperti *The Major Themes of The Qur'an*,¹⁶⁹ *Islam and Modernity, Revival and Reform in Islam, Prophecy in Islam: Philosophy and Ortodoxy* dan beberapa karya lain.

¹⁶⁶ Bawaihi, "Fazlurrahman dan Pembaharuan Metodologi Tafsir al-Qur'an," *Media Akademika*, Vol. 28, No. 1, Januari 2013, hal. 139.

¹⁶⁷ Ada dua kritikan utama Rahman terhadap kaum modernis: Pertama, pendekatan al-Qur'an yang dipakai kaum modernis terkesan pilih-pilih. Kedua, banyak kaum modernis yang menunjukkan kecenderungan yang berbahaya karena sifat apologetik berkenaan dengan beberapa hal penting tertentu, khususnya bila memberi tafsiran terhadap sejarah Islam. Lihat Budi Munawar Rachman (peny), *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 2*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 981.

¹⁶⁸ Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi (terj)*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 15.

¹⁶⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Bibliotheca Islamica, 1994.

a. Rahman dan Gagasan tentang Ilmu Kalam

Sebagaimana telah diungkapkan Berman,¹⁷⁰ dalam kaitannya dengan kajian teologi, Rahman memang banyak memfokuskan perhatiannya pada tokoh-tokoh yang mengkombinasikan keahlian dan minat mereka pada masalah hukum dengan pemikiran teologi dan Islam secara umum. Seperti al-Ghazali, Ibnu Taimiyah dan Syah Waliyullah. Meskipun demikian, tidak berarti ia hanya mengikuti pandangan dari beberapa tokoh di atas, dalam kenyataannya Rahman sangat serius dalam usahanya untuk memberikan “rasa baru” dalam kajian teologi agar tetap relevan dan tidak hanya bersifat teosentris. Sebagai contoh, Rahman begitu mengkritik pandangan ulama’ yang sampai sekarang masih terpaku pada pembahasan ilmu kalam dengan cara dan metode yang selama ini digunakan mutakallimin klasik. Seperti misalnya persoalan sifat Tuhan, *qadha’ qadar*, nasib pendosa besar, dll.¹⁷¹ Menurutnya, warisan teologi terdahulu sejauh menyangkut hal-hal yang positif harus dipertahankan dan sebaliknya, terhadap doktrin-doktrin yang kurang lurus dan tidak dapat ditemukan dasarnya dalam al-Qur’an perlu direkonstruksi.¹⁷²

Rahman berkeyakinan bahwa diperlukan adanya pergeseran orientasi pemikiran teologi agar tidak hanya memikirkan aspek ketuhanan semata (teosentris), akan tetapi juga memikirkan aspek manusia (antroposentris) terutama dari aspek moralitasnya. Sebagai konstruksi

¹⁷⁰ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2000, hal. 7.

¹⁷¹ Adnan Bulen Baloglu, “Fazlur Rahman in Modernizmi Ve Islam Kelami,” *Modern Dunyada Tasavvuf Ve Metafizik*, 1997, hal. 223-227.

¹⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1982, hal. 155.

intelektual, teologi harus dapat mengarahkan, membimbing dan menanamkan dalam diri manusia suatu kesadaran tanggung jawab etis sebagaimana diidealkan oleh ajaran al-Qur'an.¹⁷³ Tanpa dapat menjalankan fungsi ini, suatu teologi tidak ada gunanya sama sekali bagi agama.¹⁷⁴

Dalam menganalisis persoalan teologi Islam ini, Rahman menawarkan dua metodologi baru; metode kritis (khususnya kritik sejarah pemikiran), dan penafsiran al-Qur'an secara sistematis, yakni dengan pendekatan *double movement*. Menurutnya, masyarakat dan sejarah dalam Islam merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan atau berdiri sendiri. Sebab dalam sejarah dan masyarakat, Islam berkembang terus dalam mewarnai kehidupan. Seperti inilah Islam benar-benar mendapatkan sebuah pijakan. Rahman juga menyarankan untuk membedakan antara Islam normatif dan Islam sejarah. Dalam kaitannya dengan Islam sejarah yang mana merupakan pemahaman secara kontekstual, maka dipandang perlu dan harus selalu dikaji ulang dan selalu berpijak pada nilai-nilai al-Qur'an dan Hadith.¹⁷⁵

Fazlur Rahman dalam menelaah sejarah pemikiran Islam menggunakan historisisme dalam idiom-idiom yang secara total berpijak pada Islam. Sebagaimana dikutip Abd. A'la, Birt menyatakan historisisme Fazlur Rahman terdiri dari tiga tahap. *Pertama*, pemahaman terhadap proses sejarah yang dengan itu Islam mengambil bentuknya. *Kedua*, analisis terhadap proses tersebut untuk membedakan

¹⁷³ Dalam pandangannya terhadap al-Qur'an, Rahman sangat memberikan perhatian besar terhadap persoalan moral. Haerul Anwar, "Teologi Islam Perspektif Fazlur Rahman," *Ilmu Ushuluddin*, Volume 2, Nomor 2, Juli 2014, hal. 127.

¹⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1982, hal. 156.

¹⁷⁵ Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme Ke Islam Liberal*, Jakarta: Dian Rakyat, 2009, hal. 69.

prinsip-prinsip yang esensial dari formasi-formasi yang partikular sebagai hasil kebutuhan yang mereka bersifat khusus. *Ketiga*, pertimbangan terhadap cara yang terbaik untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip esensial tersebut. Dengan pendekatan tersebut Fazlur Rahman melihat dan menilai secara etis terhadap teologi Islam. Fazlur Rahman beranggapan salah satu aspek kelemahan teologi Islam adalah ketidaksesuaian antara pandangan dunia al-Qur'an dengan pandangan aliran teologi skolastik-spekulatif yang muncul dalam Islam.¹⁷⁶

Dengan teori tersebut Fazlur Rahman mengkritik teologi klasik baik yang terlihat rasional, seperti Mu'tazilah maupun ahl Hadits seperti Asy'ariyah. Kedua-duanya masih terdapat kekurangan dalam masalah metodologis. Walaupun Mu'tazilah terlihat rasional dan terpengaruh dengan Filsafat Yunani, namun Mu'tazilah tidak memiliki metodologi yang pasti dan masih tidak bisa beranjak lebih jauh dari teks *dalil naqli*, meminjam bahasanya Abid al Jabiri masih dalam tataran bayani.¹⁷⁷

Selain mengkritisi teologi klasik Fazlur Rahman juga mengkritik kelompok pembaru yang muncul sebelum dan pada masa modern, baik kelompok revivalisme pra modernis, modernisme klasik, atau neo revivalisme. Semisal kelompok revivalisme pra modernis yaitu Ibn Taimiyah, menurutnya Ibn Taimiyah tidak mempunyai visi intelektual yang memadai sehingga pesan-pesan al-Qur'an belum sepenuhnya dielaborasi kedalam konsep yang holistik dan komprehensif. Selanjutnya untuk kelompok revivalisme pra modernis yang muncul dan meneruskan semangat

¹⁷⁶ Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme Ke Islam Liberal*, Jakarta: Dian Rakyat, 2009, hal. 71.

¹⁷⁷ Budi Hariyanto, "Tawaran Metodologi Fazlurrahman dalam Teologi Islam," *Kontemplasi*, Volume 04 Nomor 02, Desember 2016, hal. 291.

pebaruan Ibn Taimiyah, menurut Fazlur Rahman sebenarnya berhasil menghancurkan bangunan doktrin-doktrin yang dianggap sakral selama beribu-ribu tahun, namun mereka tidak mampu menciptakan satu bangunan yang baru.

Fazlur Rahman juga mengkritisi kelompok neo fundamentalisme, dia berpendapat kehadiran pemikiran kelompok tersebut hanya didasari sebagai reaksi semata terhadap modernisme dan kemajuan Barat. Dengan kekurangan dan kelemahan teologi-teologi Islam tersebut Fazlur Rahman menginginkan reformulasi dalam teologi Islam sehingga doktrin yang ekstrim dan berat sebelah dapat diintegrasikan dalam suatu pemahaman yang utuh.¹⁷⁸

Dalam melihat pemahaman di atas, Budi Hariyanto mengatakan bahwa Fazlur Rahman menginginkan agar teologi Islam bisa membumi yang mana pembahasannya tidak hanya berkuat pada wilayah ketuhanan dan atributnya. Akan tetapi pembahasannya bisa disinergikan pada wilayah-wilayah kemanusiaan semisal *human rights*. Sehingga teologi Islam bisa bermanfaat secara langsung dan konkrit pada kehidupan manusia yakni dengan menyentuh dimensi-dimensi kehidupan sosial. Dengan begitu kajian-kajian teologi Islam tidak terasa hampa dan kering sebagaimana teologi Islam klasik dan pertengahan.

Pendekatan yang kedua dalam memahami teologi Islam menurut Rahman adalah melalui hermeneutika al-Qur'an. Hal ini dikarenakan al-Qur'an merupakan sumber yang utama dan pertama dari teologi Islam. Dia mengatakan: "Bukan hanya kembali kepada al-Qur'an dan sunnah sebagaimana yang dilakukan pada masa lalu, tetapi suatu

¹⁷⁸ Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme Ke Islam Liberal*, Jakarta: Dian Rakyat, 2009, hal. 79-82.

pemahaman terhadap keduanya yang akan memberikan pimpinan kepada kita dewasa ini. Kembali ke masa lampau secara sederhana, tentu saja kembali ke liang kubur. Dan ketika kita kembali kepada generasi muslim awal, pasti kita temui pemahaman yang hidup terhadap al-Qur'an dan sunah".¹⁷⁹

Bila ditarik sebuah garis besar, akan diketahui bahwa gagasan Rahman tentang kajian pemikiran Islam kontemporer mencakup beberapa hal berikut:¹⁸⁰

- 1) Ia menawarkan metodologi baru dalam pengembangan keilmuan Islam yakni metode kritis dengan pendekatan kritik sejarah pemikiran dan hermeneutika al-Qur'an. Dalam hermeneutika Rahman memadukan akar tradisional Islam dengan hermeneutik Barat modern. Dinamakan hermeneutik al-Qur'an karena hermeneutic ini difungsikan sebagai alat untuk menafsirkan kitab suci al-Qur'an.
- 2) Sebagaimana disinggung sekilas di atas, Rahman ingin merubah paradigma ilmu kalam yang awalnya berangkat dari metafisik-teologis dirubah kepada pendekatan etis-antropologis. Menegakkan etika sosial dalam Islam modern. Pergeseran paradigma dari wilayah metafisik-teologis ke wilayah etis-antropologis merupakan pembaharuan atas tujuan etis dan tujuan yang akan mengangkat harkat dan martabat manusia sebagai makhluk luhur.
- 3) Rahman juga berupaya mereformulasi hakikat teologi Islam dan memperluas diskursus-diskursusnya yang dapat menumbuhkan moralitas atau sistem nilai etika

¹⁷⁹ Budi Hariyanto, "Tawaran Metodologi Fazlurrahman dalam Teologi Islam," *Kontemplasi*, Volume 04 Nomor 02, Desember 2016, hal. 292.

¹⁸⁰ Budi Hariyanto, "Tawaran Metodologi Fazlurrahman dalam Teologi Islam," *Kontemplasi*, Volume 04 Nomor 02, Desember 2016, hal. 294-295.

untuk membimbing dan menanamkan dalam diri manusia agar memiliki tanggung jawab moral dan memiliki kegunaan dalam agama.

Selanjutnya, penulis ingin mengajukan beberapa contoh dari pandangannya tentang teologi secara lebih luas. Di antara pandangannya sebagai berikut.

Pertama, tentang wahyu dan kenabian.¹⁸¹ Menurut Rahman, al-Quran sebagai sesuatu yang bersifat ilahi sudah tentu dipandang dan diyakini bersifat abadi (*Qadim*), suatu pandangan yang sangat ditentang oleh kalangan Mu'tazilah dan menjadi keyakinan dan kesepakatan kalangan Sunni. Dalam hal kenabian, menurutnya para Nabi adalah manusia-manusia biasa yang karena ketabahan mereka, kepekaan mereka karena wahyu Allah yang mereka terima serta yang kemudian mereka sampaikan kepada manusia dengan ulet tanpa mengenal takut dapat mengalihkan hati nurani umat manusia. Tidaklah aneh, janggal atau tercela jika sebagai manusia biasa seorang Nabi tidak selalu konsisten. Justru sebagai manusia biasa itulah ia menjadi teladan bagi umat manusia. Muhammad tidak pernah ingin menjadi Nabi atau mempersiapkan dirinya menjadi seorang Nabi.

Pengalaman religius Muhammad terjadi secara tak terduga karena pengalaman ini bagaikan orang mati yang hidup kembali. Dalam pengertian yang naturalistik Muhammad memang mempersiapkan dirinya menjadi seorang Nabi (walupun tanpa ia sadari) karena sejak kecil ia memiliki kepekaan yang intensif dan natural terhadap moral yang dihadapi oleh manusia dan kepekaannya ini

¹⁸¹ Lihat Muhammad Ramadhan, "Pemikiran Teologi Fazlur Rahman," *Teologia*, Volume 25, Nomor 2, Juli-Desember 2014. Lihat juga Ahad M. Ahmed, *The Theological Thought of Fazlur Rahman: A Modern Mutakallim*, Islamic Book Trust, 2019.

semakin tajam karena ketika masih belia ia sudah menjadi yatim. Rahman menolak dengan tegas pandangan mengenai pewahyuan yang mekanis dan eksternal sebagaimana pandangan kalangan otrodoks, sehingga penyampaiannya terkesan seakan-akan Jibril datang dan mengantarkan risalah Tuhan kepada Nabi Muhammad, seperti seorang tukang pos yang menyerahkan surat.

Penyampaian semacam inilah yang tidak dapat diterima Fazlur Rahman karena dalam proses semacam itu sulit untuk menghubungkan antara yang transendental dan ilahi pada satu pihak, dan Nabi sebagai manusia pada pihak lain. Menurut Rahman, Jibril bukan tokoh semacam "tukang pos" yang menyampaikan wahyu secara mekanis eksternal. Jibril sebagai penyampai wahyu juga dapat diartikan sebagai spirit (Ruh). Pandangannya itu didasarkan pada al-Quran surat an-Nahal [16]: 102 yang menyebutkan bahwa Ruh al-Qudus menurunkan al-Quran kepada Nabi. Menurutnya, Ruh suci itu bukan hanya sekedar Malaikat yang berdiri sendiri. Istilah malaikat tidak tepat dikenakan kepada yang menyampaikan wahyu kepada Muhammad itu. Kepada Muhammad al-Quran tidak menyatakan penyampai wahyu itu sebagai malaikat tetapi sebagai ruh atau utusan spiritual.¹⁸²

Menurutnya mukjizat adalah sesuatu yang riil dan dan bersifat permanen, sedangkan sihir atau magis hanya merupakan hayalan yang tidak bersifat permanen tetapi semata-mata persoalan psikologis. Karena itulah sihir atau magis merupakan kejahatan dan mendistorsi realitas yang ada. Sihir hanya bersifat artifisial yang dapat dilakukan oleh siapa saja, sedangkan mukjizat karena sifatnya yang riil hanya dapat dilakukan oleh para Nabi. Mukjizat

¹⁸² Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1984, 132-139.

sebagai pertanda yang bersifat supranatural adalah untuk mendukung kebenaran risalah dan ajaran para Rasul. Mukjizat yang berbentuk keajaiban bukanlah bukti utama kerasulan seseorang, ia hanya sebagai pendukung. Sedang bukti utama kebenaran seorang Rasul adalah bukti yang lebih prinsip dan esensial dari sekededar yang bersifat supranatural. Bukti itu terkait erat dengan misi yang dibawa para Nabi.¹⁸³

Kedua, tentang kebebasan kehendak manusia. Manusia menurut Rahman merupakan makhluk yang memiliki kelebihan dibanding makhluk-makhluk lain. Analisis terhadap kelebihan yang dimiliki manusia merupakan hasil pemahamannya terhadap al-Quran. Berdasarkan ayat 30-33 surat al-Baqarah, dan surat al-Ahzab ayat 72 yang berbicara tentang penyerahan amanah Allah kepada manusia, Rahman mengungkapkan bahwa ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya potensi dan possibilities tertentu yang hanya dapat direalisasikan manusia, dan tidak dapat dilaksanakan oleh makhluk yang lain. Intinya, hanya umat manusia yang mampu berprestasi dan membangun dunia dan kehidupan. Sedangkan makhluk Allah yang lain, termasuk malaikat, tidak mempunyai kemampuan menjalankan amanat Allah tersebut.

Sebagai implikasi logis dari tesisnya tentang kebebasan manusia ini, Rahman meyakini bahwa kesesatan yang dialami manusia disebabkan oleh manusia itu sendiri. Penyesatan itu bukan dilakukan oleh Allah.¹⁸⁴ Sebab al-Quran tidak pernah menyatakan bahwa Allah menutup hati

¹⁸³ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 92. İbrahim Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, IX/2, Herndon 1992.

¹⁸⁴ Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslâmî Araştırmalar*, IV/4 (1990), hal. 232-252. Frederick M. Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *MW*, LXXIX/2 (1989), hal. 91-101. İbrahim Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, IX/2, Herndon 1992, hal. 243-261.

dan menyesatkan manusia secara semena-mena. Namun al-Quran menyatakan bahwa Allah berbuat demikian karena tindakan manusia sendiri, atau karena sebab-sebab lain yang banyak disebutkan al-Quran.

Untuk menjelaskan lebih lanjut tentang kehendak manusia ini, Rahman mengelaborasi pengertian doa. Doa menurut Rahman adalah sikap pikir yang aktif dan reseptif, dimana manusia sebagai agen ketika melakukan usaha moral, atau kognitif, ia selalu mencari pertolongan dari sumber kehidupan. Dengan demikian, energi-energi baru mengalir kedalam jiwa seseorang yang berdoa tersebut. Namun hal itu tentunya harus disertai dengan perjuangan, atau usaha yang keras dari orang yang berdoa itu. Bagi Rahman, doa memiliki nilai yang sangat positif dalam kehidupan seorang muslim. Melalui doa yang disertakan dalam setiap usaha dan tindakannya yang kongkrit, seorang muslim akan selalu bersikap optimis dalam menghadapi kehidupan yang akan dijalaninya.

Rahman mengungkapkan, meskipun kebebasan itu berasal dari Allah, manusia benar-benar bebas menentukan pilihan dan tindakannya. Sebab qadar dalam perspektif Islam bukan penentuan terhadap kejadian sesuatu, atau terhadap tindakan yang dilakukan manusia. Segala sesuatu yang ditentukan Allah bukan lah kejadian tentang sesuatu, tapi potensinya. Melalui potensi yang telah ditentukan Allah, manusia dapat mengolah sesuatu dan mengembangkannya secara bebas dan kreatif, tanpa terkait dengan adanya predeterminasi yang kaku.¹⁸⁵

Berdasarkan uraian tersebut, manusia dalam tesis

¹⁸⁵ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Islamabad 1984, hal. 1-5, 14-18, 30, 32, 106, 107-108, 118-125. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis 1980, hal. XII, XV.

Rahman adalah makhluk yang benar-benar bebas, tetapi kebebasan yang dimilikinya adalah sebagai manifestasi limpahan kasih Allah yang tidak berkeputusan, bukan kebebasan yang muncul dengan sendirinya.¹⁸⁶ Dengan kebebasan itu, manusia mempunyai tugas sebagai khalifah Allah, yaitu amanah untuk memperjuangkan dan menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral di muka bumi. Dalam konteks ini ada hubungan yang erat antara kebebasan manusia di satu sisi dan tugas moral yang harus diemban manusia pada sisi yang lain.

Jadi menurut Rahman, inti persoalan yang harus diangkat dalam wacana tentang kebebasan manusia bukan terletak pada hakekat kebebasan atau determinisme itu sendiri, tapi pada upaya menjadikan kebebasan itu sebagai pendorong bagi manusia agar selalu hidup di atas prinsip-prinsip moral yang telah digariskan agama. Pada sisi itulah tanggung jawab merupakan aspek yang tidak dapat diabaikan. Dalam ungkapan yang lain, kebebasan harus ditempatkan di atas kerangka tanggung jawab. Konsep kebebasan manusia yang dilepaskan dari tanggung jawab hanya akan melahirkan dampak negatif bagi kehidupan dan bertentangan secara diametral dengan tujuan kebebasan itu sendiri. Sebab tanpa adanya suatu tanggung jawab, tindakan manusia hanya akan melahirkan kesewenangan, kelaliman, pengrusakan dan bentuk-bentuk tindakan negatif atau destruktif yang lain.¹⁸⁷

Ketiga, tentang setan dan kejahatan. Pembahasan tentang setan mempunyai arti yang cukup signifikan bagi Fazlur Rahman. Sebab bahasan tersebut memiliki hubungan

¹⁸⁶ Muhammad Ramadhan, "Pemikiran Teologi Fazlur Rahman," *Teologia*, Volume 25, Nomor 2, Juli-Desember 2014.

¹⁸⁷ Muhammad Ramadhan, "Pemikiran Teologi Fazlur Rahman," *Teologia*, Volume 25, Nomor 2, Juli-Desember 2014.

yang sangat erat dengan kejahatan sebagai suatu realitas kehidupan yang harus dihadapi manusia sebagai khalifah Allah di atas dunia. Adanya setan menuntut manusia untuk benar-benar berjuang menuju hidup di atas jalan kebenaran, serta melawan setan sehingga terhindar dari kesesatan. Manusia yang berhasil melawan kekuatan dan godaan setan, maka ia pantas menjadi khalifah-Nya di muka bumi.

Sebagai suatu *person*, setan pada awalnya berasal dari semacam bangsa jin. Meskipun demikian, Rahman membedakan antara jin pada satu sisi dengan setan atau iblis pada sisi yang lain. Untuk menjelaskan perbedaan itu, dia mengutip beberapa ayat al-Qur'an. Diantaranya surat Saba' ayat 12 tentang adanya jin-jin yang mengabdikan kepada Sulaiman, dan surta al-An'am ayat 130 mengenai pernyataan Allah bahwa Ia telah mengutus para rasul kepada manusia dan jin, serta surat-surat lain yang sejenis. Dengan berpijak pada ayat-ayat tersebut, dia menyimpulkan bahwa pada dasarnya jin adalah makhluk yang tidak berbeda dengan manusia kecuali mereka lebih besar kecenderungannya kepada kejahatan dan kebodohan. Selain itu mereka memiliki tabiat yang panas dan kekuatan yang sangat besar. Disamping itu pula, jin- tidak seperti manusia- termasuk golongan makhluk ghaib yang berasal dari esensi api. Pengungkapan ini menunjukkan bahwa jin menurut Rahman adalah makhluk yang benar-benar bersifat *person*, bukan sekedar metafora atau simbol semata. Sedangkan setan sebagaimana dijelaskan di atas, dapat diartikan dengan dua pengertian; sebagai suatu *person*, dan juga sebagai kiasan.

Berdasarkan analisisnya itu, setan dalam peristiwa turunnya Adam dan Hawa, perlu dipahami dalam perspektif semacam itu. Dalam kisah tersebut, iblis merupakan *person*

yang bukan hanya mengingkari perintah Allah dengan menolak menghormati kepada Adam, tapi juga ia terlibat perdebatan dengan Allah dan bersumpah untuk menggoda manusia. Ketika Adam dan Hawa telah tergoda dengan memakan buah terlarang, maka yang menggoda mereka bukan lagi iblis, namun setan yang menjadi sebutan bagi prinsip kejahatan.¹⁸⁸

b. Rahman dan Neo-Sufisme

Sebagaimana halnya dengan teologi, tasawuf juga menempati posisi penting dalam perhatian Rahman. Berbeda dari para pendahulunya seperti Ibnu Taymiyyah maupun Ibn Qayyim al-Jauziyah, Rahman mempunyai pandangan tersendiri perihal tasawuf. Ia menamakan “temuan” tasawufnya dengan istilah Neo-Sufisme atau sufisme baru dalam bukunya *Islam*.¹⁸⁹ Sebelum Fazlur Rahman, Hamka—salah satu tokoh Indonesia yang juga sangat mumpuni dalam bidang tasawuf—telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*.¹⁹⁰ Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah “Neo-Sufisme”.¹⁹¹

Istilah Neo-Sufisme yang diperkenalkan oleh Rahman tidak muncul begitu saja tanpa sebab. Ia muncul dari kegelisahan Rahman melihat fenomena dunia Islam yang

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur’an*, Bandung: Pustaka, 1984, hal. 110 dan 189.

¹⁸⁹ Terkait dengan awal munculnya pandangan Neo-sufisme dalam dunia Islam juga tidak luput dari adanya kebangkitan agama yang menolak terhadap kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi selaku produk era modernis. Tita Rostitawati, “Pembaharuan dalam Tasawuf: Studi terhadap Konsep Neo-Sufisme Fazlur Rahman,” *Farabi (Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah)*, Vol. 18 No. 2, Desember 2018, hal. 68.

¹⁹⁰ Hamka, *Tawasuf Moderen*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981.

¹⁹¹ Dalam analisa Nurkholis Madjid, meski memiliki istilah yang berbeda, sebenarnya semangat pembaharuan tasawuf keduanya sama, yakni mencoba melibatkan ajaran tasawuf dengan persoalan-persoalan masyarakat (etika sosial) sehari-hari. Bukan seperti sikap ‘uzlah yang menjauh sepenuhnya dari masyarakat. Budi Munawar Rachman (peny), *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 4*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 3316.

terus “terperosok” dan tidak maju-maju. Sebagaimana diketahui bahwa ilmu kalam dan fikih telah mengalami kemerosotan jauh setelah abad ke-6, dalam arti tidak seperti perkembangan kedua ilmu tersebut di abad ke-2 sampai akhir abad ke-6. Hal ini karena ilmu kalam dan fikih terlalu stabil (tidak ada peningkatan) sehingga memunculkan perkembangan yang pesat dari ilmu tasawuf. Akan tetapi, dalam perkembangannya “nasib” tasawuf pun sama. Ini dikarenakan model tasawuf di era ini cenderung membuat masyarakat muslim menjadi pasif. Tasawuf seperti inilah yang dikritik Rahman sampai akhirnya ia memunculkan istilah Neo-Sufisme.¹⁹²

Meski Rahman diyakini sebagai tokoh yang memunculkan istilah Neo-Sufisme. Akan tetapi gerakan Neo-Sufisme sendiri bukanlah sesuatu yang sepenuhnya baru dalam dunia Islam. Gerakan ini terjadi pada paruh akhir abad ke-5 Hijrah (abad ke-11 M) ketika terjadi pendekatan kembali antara kecenderungan Islam yang bersifat spiritual (esoteris) dengan kecenderungan Islam yang bersifat syari’ah (eksoteris; dalam arti sempit Islam *fiqh*).¹⁹³ Pada masa itu terlihat perubahan sikap di kalangan ahli hukum yang menerima sepenuhnya sufisme dalam pelukan ortodoks Sunni. Sebelumnya, sejak awal pertumbuhannya sampai pada paruh pertama abad ke-11 M, sufisme—yang lebih cenderung bersifat falsafi—terlibat dalam konflik yang tajam dengan literalisme hukum, yang diwakili *fuqaha*.

Bagi Rahman, Neo-Sufisme adalah sufisme yang telah diperbaharui (*reformed sufism*), dalam arti ia lebih

¹⁹² Fazlur Rahman, “Islamda Tasavvuf (terj) Islamic Mysticism,” *Journal of Islamic Research*, Vol: 4, No: 4, October 1990.

¹⁹³ Hermansyah, “Neo Sufisme: Sejarah dan Prospeknya,” *Jurnal Khatulistiwa Journal Of Islamic Studies*, Volume 3, Nomor 2, 2013.

memusatkan perhatian pada rekonstruksi sosial moral masyarakat muslim. Ini tentu berbeda dengan sufisme awal yang lebih menekankan individu ketimbang masyarakat. sebagai contoh beberapa praktek sufi seperti *'uzlah* dan *zuhud* (asketisme).¹⁹⁴ Dalam bukunya *Islam*, Rahman mengatakan bahwa Ahli hadist adalah kelompok yang paling bertanggung jawab atas kebangkitan Neo-Sufisme. Dalam arti bahwa sebelumnya sekitar abad ke-12 dan 13 M kaum sufisme telah berhasil membangkitkan gairah masyarakat muslim baik dari sisi spiritual, emosional dan intelektual. Motivasi moral sufisme ditekankan dan beberapa teknik zikir atau *muqarabah* dan konsentrasi spiritual diadopsi. Tetapi objek dan isi konsentrasi ini diidentifikasi dengan doktrin ortodoks serta tujuannya didefinisi ulang sebagai penguat iman dalam kerangka kepercayaan dogmatik dan kesucian moral jiwa. Tipe moral sufisme ini, sebagaimana seseorang mungkin menyebut, cenderung membangkitkan kembali aktivisme ortodoks dan menekankan kembali sikap positif terhadap dunia ini. Terkait hal ini, Rahman menyebut Ibnu Taimiyah dan Ibnu Jauziyah—dalam beberapa batas tertentu—sebagai bagian dari kelompok Neo-Sufisme, meski keduanya adalah musuh besar sufisme.¹⁹⁵ Dalam analisa Azyumardi Azra, baik Ibnu Taimiyah dan Ibnu Jauzi adalah tokoh yang disalah artikan sebagai ulama' yang menolak sufisme atau tasawuf secara

¹⁹⁴ Dalam beberapa hal sikap asketisme dianggap terlalu berlebihan. Menurut Nurcholis Madjid—sebagaimana dijelaskan sekilas dalam pembahasan Ibnu Taimiyah—Rahman mencoba mengajak masyarakat supaya tidak terkungkung pada sufisme populer. Sebaliknya, dikembalikan kepada yang standar, yang mainstream. Lihat Budi Munawar Rachman (peny), *Ensiklopedi Nurkholis Madjid 4*, Jakarta: Demokrasi Project (edisi digital), hal. 3311. Lihat juga Rita Handayani, “Zuhud di Dunia Modern: Studi atas Pemikiran Sufisme Fazlur Rahman,” *Jurnal Al-Aqidah*, Volume 11, Edisi 1, Juni 2019.

¹⁹⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, New York: The Chicago University Press, 1979, hal. 195. Lihat juga Ilham Usman, “Sufisme dan Neo-Sufisme dalam Pusaran Cendekiawan Muslim,” *Tabdis*, Volume 6 Nomor 2 Tahun 2015.

menyeluruh. Padahal keduanya hanya menolak praktek tasawuf yang menyimpang. Karena ini pula Azra tidak heran kenapa kemudian Rahman menyebut keduanya sebagai perintis Neo-Sufisme.¹⁹⁶

Bila digambarkan secara umum, para pakar dalam bidang tasawuf melihat bahwa setidaknya pandangan memiliki kriteria-kriteria sebagai berikut:¹⁹⁷

Pertama, menolak praktek tasawuf yang ekstrim dan ekstatis, seperti ritual dzikir yang diiringi tarian dan musik, atau praktek dzikir yang heboh dan tidak terkendali. Dengan demikian neo-sufisme terkesan agak menyederhanakan berbagai metode dan akspresi yang dilakukan sesuai dengan konsep syari'ah.

Kedua, menolak pemujaan yang berlebihan terhadap para wali-sufi dan kuburannya atau tempat-tempat yang dianggap keramat atau suci. Fenomena ini didasari fanatisme berlebihan, yang mengakibatkan runtuhnya iman dan menghancurkan basis tauhidullah, bisa dilihat jelas terjadi di Saudi Arabia sebelum munculnya gerakan Wahabi abad ke-18. Pola sikap ini banyak diilhami oleh Ibn Taimiyyah.

Ketiga, menolak ajaran wahdah al-wujud. Pemahaman ini kontroversial dengan pemahaman orang awam dan ulama" fikih. Dalam neo-sufisme, konsep ini lebih dipahami sebagai kerangka transendensi Tuhan sehingga tetap sebagai Tuhan yang Khaliq.

Keempat, penolakan terhadap fanatisme murid kepada sang guru atau mursyid. Dalam tasawuf lama terdapat pandangan bahwa hanya dengan kepatuhan dan loyalitas

¹⁹⁶ Azyurnardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 111.

¹⁹⁷ Hemat penulis, bisa jadi tidak semua kriteria yang ada di dalam ini sejalan dengan pemikiran neo-sufismenya Rahman.

mutlak terhadap guru, sang murid akan mencapai kemajuan spiritual atau *maqam* tertinggi, hal ini sudah menjadi kepercayaan mengakar. Dalam neo-sufisme, murid tidak harus memenuhi perintah dan ajaran sang guru jika jelas-jelas bertentangan dengan syari'at, bahkan murid berhak dan harus melawannya. Dengan demikian, dalam neo-sufisme, hubungan guru dan murid berlandaskan pada komitmen sosial dan moral akhlak yang harus memiliki kesesuaian dengan al-Quran dan as-Sunnah.

Kelima, dalam dimensi neo-sufisme, yang diposisikan sebagai syekh tarekat adalah langsung Nabi Saw., bukan para awliya atau pendiri-pendiri tarekat. Dengan demikian neosufisme hendak untuk menempatkan Nabi Saw. sebagai pendiri tarekat yang kemudian dijadikan sebagai teladan dalam kegiatan berfikir, berdzikir dan suri tauladan dalam hal apapun.

Keenam, menciptakan organisasi massa yang terstruktur dan tersentralisasi secara cukup hierarkis dibawah otoritas pendiri tarekat dan para khalifah, namun masih berorientasi komunal atau sosial. Maka neo-sufisme mempelajari tasawuf berarti melakukan inisiasi atau masuk dalam organisasi massa.

Ketujuh, menitik tekankan khusus pada kajian hadist atau sunnah yang betul-betul shahih, terutama tema terkait dengan memberi pengaruh pada rekonstruksi sosial-moral masyarakat, dari pada hanya ketetapan hukum fikih.

Kedelapan, menolak taklid dan penegasan hak individu muslim melakukan ijtihad. Maka neo-sufisme berupaya mendorong orang muslim untuk mempunyai kapasitas keilmuan dan kemampuan berijtihad dari pada sekedar taklid pada ulama tanpa *reserve*.

Kesembilan, kesediaan berpolitik dan heroik patriotisme militerian untuk membela Islam.¹⁹⁸

5. Harun Nasution

Harun Nasution dikenal sebagai pencetus dan penggerak kajian filsafat Islam secara akademis di Indonesia. Selain itu, ia juga tokoh yang sangat gencar dan bersemangat dalam menyuarakan gagasan “Islam rasional”.¹⁹⁹ Harun dilahirkan pada tanggal 23 September 1919 H di Pematangsiantar, Sumatera Utara. Ia lahir dari keluarga ulama. Ayahnya, Abdul Jabbar Ahmad, adalah seorang ulama sekaligus pedagang yang cukup sukses. Ia mempunyai kedudukan dalam masyarakat maupun pemerintahan. Pemerintah Hindia Belanda lalu mengangkatnya sebagai Kepala Agama merangkap Hakim Agama dan Imam Masjid di Kabupaten Simalungun. Sedangkan ibunya adalah anak seorang ulama asal Mandailing yang semarga dengan Abdul Jabbar Ahmad.²⁰⁰

Harun Nasution sedari kecil menempuh pendidikan di HIS (*Hollandsche Indlansche School*) dan lulus pada tahun 1934. Pada tahun 1937, ia lulus dari *Moderne Islamietische Kweekschool*. Kemudian ia melanjutkan pendidikan di Ahliyah Universitas Al-Azhar pada tahun 1940. Dan pada tahun 1952, meraih gelar sarjana muda di American University of Cairo.²⁰¹ Selanjutnya, pada 1969 menjadi rektor di IAIN Syarif Hidayatullah dan Universitas Negeri Jakarta. Pada tahun 1973,

¹⁹⁸ Tita Rostitawati, “Pembaharuan dalam Tasawuf: Studi terhadap Konsep Neo-Sufisme Fazlur Rahman,” *Farabi (Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah)*, Vol. 18 No. 2, Desember 2018, hal. 76-77. Lihat juga Sartono Kartodirdjo, *Peasant's Revolt of Banten in 1888*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966

¹⁹⁹ Abdus Syakur, “Polemik Harun Nasution-H.M. Rasjidi dalam Falsafat dan Teologi,” *Ilmu Ushuluddin*, Volume 2, Nomor 4, Juli 2015.

²⁰⁰ Efrianto Hutasuhut, “Akal dan Wahyu dalam Islam: Perbandingan Pemikiran Harun Nasution dan Muhammad Abduh,” *Al-Lubb*, Vol. 2, No. 1, 2017, hal. 188.

²⁰¹ Khoiruman, “Aspek Ibadah, Latihan Spiritual dan Ajaran Moral: Studi Pemikiran Harun Nasution tentang Pokok-Pokok Ajaran Islam,” *El-Afkar*, Vol. 8 Nomor 1, Januari-Juni 2019.

menjabat sebagai rektor IAIN Syarif Hidayatullah. Harun Nasution wafat pada tanggal 18 September 1998 di Jakarta.

a. Kritik Harun terhadap Ajaran Kalam di Indonesia

Sebagaimana para ulama' sebelumnya, Harun juga berpendapat bahwa aspek tauhid atau teologi merupakan aspek yang penting sebagai dasar bagi Islam. Bagi Harun, salah satu ajaran dasar lain dalam Islam adalah bahwa manusia yang tersusun dari badan dan roh itu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tuhan adalah suci, begitu juga dengan roh, ia suci dan akan kembali kepada Dzat yang suci selama ia masih suci. Akan tetapi apabila ia menjadi kotor dengan masuknya ia ke dalam tubuh manusia yang bersifat materi itu, ia tidak akan dapat kembali ke tempat asalnya itu.²⁰² Oleh karena itu, menurut Harun kita harus terus berusaha supaya roh tetap suci dan manusia menjadi baik.

Harun membagi aliran kalam menjadi tiga bagian; *pertama*, aliran yang bercorak liberal, yaitu aliran yang banyak memakai kekuatan akal di samping kepercayaan kepada wahyu. *Kedua*, aliran yang bersifat tradisional, yaitu aliran yang sedikit memakai akal dan sebaliknya, banyak bergantung pada wahyu. *Ketiga*, aliran yang tidak terlalu liberal dan juga tidak terlalu tradisional.²⁰³ Harun tidak memberi nama atau istilah terhadap kelompok terakhir ini. Akan tetapi bila dilihat dari keterangan yang ia ajukan, setidaknya bisa diketahui bahwa aliran ketiga ini arahannya lebih kepada aliran moderat.

Menurutnya, pengetahuan Islam yang hanya didapat

²⁰² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, cetakan ke-5, jilid I, hal. 30.

²⁰³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, cetakan ke-5, jilid I, hal. 33.

melalui satu-dua aspek (dan itu pun terkadang hanya dari satu aliran atau madzhab) akan menimbulkan pengetahuan yang tidak lengkap terhadap Islam. Islam di Indonesia pada umumnya hanya dikenal melalui aspek teologi, itu pun dari aspek tradisional. Dari aspek hukum dan ibadah, masyarakat Indonesia mengikuti madzhab Syafi'i. Hal ini lah yang kemudian mendapatkan perhatian lebih dari Harun. Baginya, aspek-aspek lain seperti moral, mistisisme, filsafat, sejarah serta aliran dan madzhab lainnya kurang dikenal.²⁰⁴ Dan ini akhirnya membawa kesalahpahaman tentang Islam karena hakikat Islam tidak begitu dikenal.

Karena itulah Harun mencoba mengajukan gagasan yang ia namakan sebagai "Islam ditinjau dari berbagai aspeknya". Apa yang coba diingatkan Harun bukanlah supaya setiap muslim menguasai hampir semua aspek dalam Islam yang tentu akan sangat besar cakupannya dan akan membutuhkan waktu lama. Ia hanya menekankan bahwa masyarakat muslim, khususnya Indonesia, cukup mengetahui aspek-aspek dan aliran-aliran itu dalam garis besarnya.²⁰⁵ Kemudian, masih menurut Harun, barulah orang mengadakan spesialisasi, yakni spesialisasi dalam bidang teologi, filsafat, tasawuf, sejarah Islam dan lain sebagainya. Pendekatan yang baru seperti ini lah yang dikehendaki Harun.

Beberapa kritikan Harun terhadap pengajaran Islam di Indonesia sebenarnya memang ada benarnya, hal ini karena apabila masyarakat dan generasi setelah Harun tidak disodorkan berbagai macam perbedaan yang ada

²⁰⁴ Dan terkadang karena apa yang dikenal hanya madzhab syafi'i, menyebabkan masyarakat merasa apa yang terdapat dalam madzhab lain kurang tepat, atau terkadang sudah anti terlebih dahulu.

²⁰⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, cetakan ke-5, jilid I, hal. 34.

dalam Islam—yang mana semuanya mempunyai dasar—maka fanatisme terhadap aliran tertentu sepertinya tidak akan terhindarkan. Pandangan-pandangan Harun yang terasa “mendobrak” ini tentu menyebabkan berbagai penilaian terhadapnya. Salah satu yang paling jelas adalah terkait dengan Harun yang sangat menghormati aspek rasionalitas. Akhirnya, tak jarang pula ia disebut sebagai pengikut Mu’tazilah. Hal ini bisa dilihat misalnya melalui pandangannya akan rasionalitas.

Harun memang dikenal sangat terobsesi terhadap spirit rasionalitas Mu’tazilah. Ia pun menganggap bahwa pemikiran Mu’tazilah tidaklah keluar dari Islam. Pandangannya bisa dilihat dalam ungkapan berikut, “Ketiga aliran (Asy’ariyah, Maturidiyah dan Mu’tazilah) tidaklah keluar dari ajaran Islam. Semua masih dalam lingkungan Islam dan oleh karena itu, setiap orang Islam punya kebebasan untuk memilih aliran teologi atau filsafat hidup yang sesuai dengan jiwanya”.²⁰⁶

Rasionalitas pemikiran Harun bisa dilihat misalnya terkait dalam persoalan akal dan wahyu. Menurutny, Al-Qur’an dan hadis nabi sangat lah menghargai akal sehingga banyak sekali ayat-ayat Al Qur’an yang merangsang manusia untuk menggunakan akalnya. Dalam berbagai tulisannya Harun Nasution mengutip beberapa ayat Al Qur’an yang mengharuskan umat Islam menggunakan akal. Begitu pula dengan hadis nabi. Muktaizilah beranggapan bahwa sebelum wahyu diturunkan, akal manusia dapat mengetahui baik dan buruk suatu perbuatan dan akal dapat mewajibkan manusia mengikuti perbuatan baik dan menjauhkan dirinya dari perbuatan buruk, yang dianggap

²⁰⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 2012, Jil. II, 39.

sebagai syariat waktu itu. Hal ini, Harun Nasution sering membandingkan dengan aliran Asy'ariyah, yang hanya mengakui akal dapat mengetahui perbuatan baik dan buruk. Namun, tidak dapat mewajibkan atau melarang manusia tentang hal itu. Karena itu, Harun Nasution menegaskan bahwa Muktazilah lebih menghargai kemampuan akal ketimbang Asy'ariyah. Sehingga pendapat-pendapat Muktazilah bersifat lebih rasional ketimbang pendapat-pendapat lainnya dalam menanggapi masalah-masalah teologi Islam.²⁰⁷

Dengan penemuannya ini, Harun Nasution sering mengungkapkan, Islam sebagai agama yang sangat menghargai akal, dengan menjadikan Muktazilah sebagai prototipenya. Dia memandang umat Islam bisa maju karena menggunakan akalnyanya secara rasional dalam segala bidang, karena pada masa berkembangnya Muktazilah itu umat Islam sedang mengalami masa keemasan dalam sejarah. Begitu pula di Barat, orang sudah maju, karena mereka bersikap rasional dalam kehidupan. Sikap Muktazilah yang juga sangat dihargai Harun Nasution adalah sikapnya yang terbuka. Aliran yang dianggap sebagai pendiri hakiki ilmu kalam ini memang selalu mengadopsi berbagai hasil pemikiran asing, seperti filsafat Yunani, yang waktu itu dapat dikatakan sebagai ilmu pengetahuan umum bagi umat Islam. Mereka gunakan unsur-unsur pengetahuan itu dalam memformulasikan ajaran Islam, terutama di bidang teologi. Hampir semua tema-tema yang digunakan dalam teologi Islam sampai sekarang ini, berasal dari Muktazilah yang telah menjadikan filsafat Yunani itu sebagai salah satu referensi mereka.

²⁰⁷ Ibrahim, "Pemikiran Islam Kontemporer (Studi Kritis Terhadap Pemikiran Harun Nasution)" *Jurnal Aqidah*, Vol. II No. 2 Thn. 2016.

Selain itu, Harun Nasution juga pernah mengkritik Muktaizilah yang tidak toleran dalam berpendapat.²⁰⁸ Meskipun mereka menghargai rasio, tetapi tidak dapat mentolerir perbedaan pendapat. Banyak di antara tokohnya yang saling mengkafirkan karena perbedaan pendapat, padahal mereka diikat oleh hubungan murid dengan guru bahkan anak dengan orang tuanya. Peristiwa mihnah yang banyak menyengsarakan tokoh-tokoh ulama yang berbeda pendapat dengan Muktaizilah, yang dilaksanakan pada masa pemerintahan Khalifah al Mu'tashim, sering mendapat kritik tajam dari Harun Nasution.²⁰⁹ Tindakan tersebut dianggapnya tidak Islami, karena Islam sangat menghargai rasio yang digunakan dalam berpendapat. Di tengah-tengah kehidupan umat Islam terdapat paham yang berlawanan dalam menyikapi keberadaan akal (filsafat) dan wahyu. Ada yang memandang bahwa untuk mengejar kemajuan, kita harus menggunakan akal yang dinamis. Ajaran agama yang tidak sejalan dengan zaman harus ditinggalkan atau diubah. Namun, pada sisi lain ada yang memandang bahwa kita tidak boleh menggunakan akal dalam urusan agama atau keagamaan.

Menurut pandangannya, kini batas antara kaum modernis dan tradisional jadi kabur, sehingga bisa terjadi tokoh yang dianggap tradisional lebih berani berijtihad ketimbang tokoh modernis, suatu kenyataan yang tak perlu terjadi. Hal ini menurutnya, karena makin langkanya para mujtahid yang berwenang. Harun Nasution mendeskripsikan pandangan filosof Muslim (khususnya pandangan Ibnu Rusyd) yang menggambarkan bahwa

²⁰⁸ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisime dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta: 1978, hal. 55

²⁰⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, cetakan ke-5, jilid I, hal. 38

filosof tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam (wahyu), bahkan orang Islam diwajibkan atau sekurang-kurangnya dianjurkan mempelajari filsafat (wajib atau sunnah). Tugas filsafat tidak lain berpikir tentang wujud dalam rangka mengetahui penciptanya. Olehnya itu, tidak kurang ayat-ayat dalam Al Qur'an yang memotivasi untuk mendayagunakan akal pikiran dengan berbagai kata dan bentuknya.²¹⁰

Beberapa pandangan Harun di atas lah yang dianggap tidak sesuai dengan pandangan umum, khususnya di Indonesia. Tidak mengherankan bila salah satu tokoh di Indonesia saat itu, H. H. Rasjidi memberi tanggapan langsung terhadap pandangan Harun ini melalui karyanya yang berjudul *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.²¹¹ Menurut Rasjidi, Harun Nasution berusaha menghidupkan kembali golongan Mu'tazilah sebagaimana orang terpelajar yang menghayati Islam. Menurutnya, pemikiran semacam ini sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia.

b. Ilmu Tasawuf menurut Harun

Boleh dikatakan bahwa para peneliti lebih banyak "melihat" Harun Nasution dari sisi pandangan rasionalitas-teologisnya, akan tetapi cukup jarang dari mereka yang menaruh perhatian bagaimana sebenarnya pandangan Harun terhadap tasawuf. Padahal pandangannya tentang tasawuf juga penting untuk diketahui karena beberapa pandangannya sempat menimbulkan polemik dengan H. M. Rasjidi (sebagaimana akan dijelaskan nanti). Harun sendiri memiliki karya terkait tasawuf dengan judul *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Di dalamnya,—

²¹⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisime dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta: 1978, hal. 49.

²¹¹ H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, 107.

setelah menjelaskan tentang latar belakang munculnya tasawuf—ia membahas berbagai macam konsep tasawuf seperti *Zuhud*, *Maḥabbah*, *Maʿrifah*, *Fanâʾ Baqâʾ*, *Ittihâd*, *Hulûl* dan *Wahdatul Wujûd*. Harun menyebut beberapa konsep ini dengan istilah “stasiun”, atau bisa dimaknai dengan tingkatan-tingkatan pemberhentian seorang sufi. Dari sekian konsep yang ia telah bahas baik berdasarkan awal mula kemunculan beserta para tokoh-tokoh sufi yang muncul dan terkenal dengan konsep-konsep itu, Harun mengatakan bahwa *Zuhud* adalah “stasiun” yang terpenting bagi para calon sufi. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus menjadi seorang *zâhid*. Sesudah menjadi *zâhid*, barulah ia bisa meningkat menjadi sufi. Jadi—sebagaimana Harun menyimpulkan—tidak setiap *zâhid* itu sufi akan tetapi setiap sufi adalah *zâhid*.²¹²

Maqam terpenting yang harus dilalui seorang calon sufi dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan adalah *al-zuhd*, yakni keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi *zâhid*. Oleh karena itu, orang yang melakukan sikap *zuhud* itu disebut *zâhid* yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *ascetic*. Dengan demikian, tiap sufi ialah *zâhid*, tetapi sebaliknya tidak semua *zâhid* adalah sufi.

Namun demikian, Harun tidak memberikan komentarnya bagaimana konteks *zuhud* di era ini, dalam arti apakah masih relevan atau tidak. Yang ia jelaskan dalam buku di atas lebih kepada latar belakang kemunculan dan beberapa konsep dari setiap tokoh yang terkadang menempatkan konsep di atas dalam tingkatan yang berbeda-beda. Semisal al-Ghazali yang menempatkan posisi *maḥabbah* setelah *maʿrifat*, dan al-Kalabadi yang meyakini

²¹² Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, 64.

bahwa *ma'rifat* posisinya berada setelah *maḥabbah*.²¹³

Menurut Harun Nasution, dalam Islam mistisisme timbul dari adanya segolongan umat Islam yang belum merasa puas melakukan ibadah kepada Tuhan dengan salat, puasa, zakat, dan haji semata. Mereka ingin merasakan lebih dekat lagi dengan Tuhan. Untuk itu, mereka menempuh suatu jalan yang dinamakan tasawuf. Harun Nasution mengatakan bahwa tujuan tasawuf adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Selain itu, kata Harun Nasution, intisari dari mistisisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan melalui cara berkontemplasi.

Menurut Harun Nasution, jika seseorang ingin merasa dekat dengan Tuhan, ia harus melakukan banyak ibadah, maksimal, dan jalan panjang yang pada literatur tasawuf disebut dengan *al-maqâmât* dalam bahasa Arab. Ketika calon sufi melalui *maqam-maqam* yang banyak dan panjang itu, dia juga mengalami perubahan kondisi mental, yang merupakan kurnia dari Tuhan, yang biasa dalam tasawuf disebut dengan *al-aḥwâl*. Semakin tinggi *maqâm* yang ditempuh seorang calon sufi, maka semakin tinggi pula kondisi mental yang dia rasakan. Dengan demikian, *maqam* dapat dicapai seseorang dengan kehendak upayanya, sementara hal dapat diperoleh seseorang tanpa disengaja, ḥâl merupakan kurnia Tuhan. Al-Qusyairi mengemukakan bahwa *ḥâl* adalah makna yang datang pada kalbu tanpa disengaja. Hal diperoleh tanpa daya dan upaya, baik dengan menari, bersedih hati, bersenang-senang, rasa tercekam, rasa rindu, rasa gelisah atau rasa harap, ḥal sama dengan bakat. Sementara *maqam*, diperoleh dengan daya

²¹³ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, 74.

dan upaya, orang yang meraih *maqam* dapat tetap pada tingkatannya, *maqam* tidak bersifat sementara, tapi *hâl* bersifat sementara, kadang-datang dan kadang juga pergi. Namun, antara *maqam* dan *hâl* tidak dapat dipisahkan, keduanya ibarat dua sisi dalam satu mata uang. Karena *hâl* yang didapat seseorang dapat mengantarkannya menuju pada *maqam-maqam* tertentu.²¹⁴

Masih dalam buku yang sama, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, perhatian Harun tentang konsep-konsep di atas akhirnya sampai pada pembahasan tentang *Ittihâd*, *hulâl* dan *tauhîd*. Sebagaimana yang Harun tuliskan, bahwa para ulama' syari'at memandang ketiganya sebagai konsep yang bertentangan dengan Islam. Sejarah Islam mencatat bagaimana pertentangan ahli syari'at dan sufi sampai akhirnya menimbulkan korban, al-Hallaj (w. 922 M). Seorang sufi penganut konsep *hulâl* yang akhirnya dieksekusi mati. Karena itulah, Harun pun memberikan komentarnya bahwa setelah eksekusi ini beberapa sufi²¹⁵ tidak berani membahas ketiga konsep disebutkan di atas. *Hulul* sendiri diartikan sebagai suatu tingkatan dalam tasawuf dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Suatu tingkatan dimana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu diantara mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan berkata, "Hai aku".²¹⁶ Dalam menanggapi *ittihad*, Harun menyatakan bahwa bagi orang yang toleran, maka *ittihad* dianggapnya sebagai bentuk penyelewengan, akan tetapi bagi mereka yang berpegang keras terhadap agama, *ittihad* dianggap sebagai bentuk kekufuran.²¹⁷

²¹⁴ Solihin, Rosihin Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, Cet. I hal. 78-83.

²¹⁵ Seperti al-Kalabadi dalam *at-Ta'âruf Lima'rifati Abli at-Tashawwuf* dan *al-Qusyairiyah* dalam *ar-Risâlah al-Qusyairiyah*.

²¹⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 82.

²¹⁷ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, 86.

Pandangan Harun tentang *ittihad* juga pernah menimbulkan polemik dengan salah satu tokoh di Indonesia, yakni H M. Rasjidi pada tahun 1970-an.²¹⁸ Bagi Harun, *ittihad* adalah puncak dari perjalanan spiritual yang ditempuh oleh para sufi, dan itu bisa mengambil bentuk *hulul* dan *wahdatul wujud*. Dalam literatur tasawuf, istilah *ittihad* selalu disandarkan kepada tasawuf Abu Yazid al-Bustami, *hulul* disandarkan pada al-Hallaj dan *wahdatul wujud* dikenal sebagai konsep utama Ibnu ‘Arabi. Semua istilah ini, meski datangnya dari tokoh-tokoh yang berbeda-beda dan dengan konsep dan istilah yang berbeda, tetapi bagi Harun—yang sepertinya mencoba mensintesisasikan berbagai pendapat yang ada—mengatakan bahwa semua ajaran sufisme di atas merupakah tujuan terpenting dalam tasawuf, yakni bersatu dengan Tuhan.²¹⁹

Pandangan Harun Nasution tentang tasawuf dalam konteks keindonesiaan juga setidaknya telah memberikan sumbangsih yang cukup berharga. Setidaknya Saude melalui karyanya menyebutkan ada dua hal:²²⁰ *Pertama*, Karya Harun Nasution di bidang mistisisme Islam seperti termuat dalam bukunya Filsafat dan Mistisisme dalam Islam dan Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, memetakan pemikiran beberapa sufi klasik, terutama pada saat membahas ajaran-ajaran dari berbagai tokoh sufi, seperti *mahabbah*, *ma’rifah*, *fana’* dan *baqa’*. *Kedua*, Memasukkan Mistisisme dalam kurikulum IAIN Menurut Azyumardi Azra, dalam kapasitasnya sebagai Rektor, Harun Nasution

²¹⁸ Lihat H. M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution Tentang “Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya”*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997.

²¹⁹ Abdus Syakur, “Polemik Harun Nasution dan H. M. Rasjidi dalam Mistisisme Islam”, *Ulul Albab*, Volume 19, No.2 Tahun 2018.

²²⁰ Saude, “Pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam”, Disertasi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2011, hal. 281

ingin menjadikan IAIN Jakarta sebagai pusat modernisasi kaum muslimin. Untuk mencapai tujuan tersebut, dia melancarkan pembaruan dengan melakukan restrukturisasi kurikulum secara keseluruhan. Dia memperkenalkan mata kuliah yang selama ini belum atau tidak dikenal di IAIN, di antaranya adalah mata kuliah tasawuf. Hal ini ditegaskan oleh Darun Setiady bahwa Harun Nasutionlah yang pertama kali memasukkan mistisme atau tasawuf sebagai salah satu mata kuliah di IAIN saat itu, bahkan dia sendiri yang menyusun silabi mata kuliah ini. Bukunya yang berjudul Filsafat dan Mistisisme dalam Islam adalah bagian integral dari kurikulum tasawuf yang selanjutnya menjadi bahan ajar di seluruh IAIN saat itu.

Dari beberapa pendapat yang sudah teruraikan di atas, penulis dapat sedikit menyimpulkan menjadi beberapa point berikut. Pertama, Abduh digambarkan sebagai tokoh yang memulai gerakan pembaharuan dalam dunia Islam. Akan tetapi, bila dilihat lebih mendetail sebenarnya Abduh dalam segi ilmu Kalam tidak membawa sesuatu yang baru, ia hanya lebih mengutamakan akal dan mencoba memadukannya dengan Wahyu. Dalam arti, ia mencoba menekankan bahwa wahyu dan akal seharusnya memang tidak bertentangan. Oleh karena itu, tidak heran bila pandangan Abduh tentang mukjizat dan kisah dalam al-Quran sangat rasional. Di sisi lain, tasawuf dianggap Abduh sebagai sesuatu yang tidak ada di Islam dan sudah seharusnya ditinggalkan. Hemat penulis, pandangan-pandangan Abduh tentang berbagai persoalan Islam lebih banyak terlihat dalam perlawanannya terhadap madzhab-madzhab. Dan hampir semua juga masuk dalam kategori akademik. Oleh karena itu, karyanya kurang “mengena” langsung tengah masyarakat pada umumnya.

Kedua, tentang imam al-Gazali. Sebagai pembaharuan dalam ilmu kalam dan tasawuf, ia mentransformasikan filsafat Yunani kuno sebagai mantiq dalam Islam. Terkait dengan persoalan tasawuf, salah satu kelebihan al-Ghazali adalah bahwa ia tidak mengkritik habis tradisi Islam. Sebaliknya, ia mencoba mentransformasikannya dengan baik. Oleh karena itu, karyanya terus dipelajari tengah masyarakat dan di baca seluruh dunia.

Ketiga, Kelebihan Ibnu Taimiyah ialah bahwa pandangannya sangat konservatif terhadap salaf. Akan tetapi, pandangannya yang konservatif ini akhirnya membawa pada suatu keyakinan tentang kekurangannya semua pembaharuan dalam pemikiran Islam. Dalam arti, segala hal yang baru (*bid'ah*) cenderung ia tolak. Inilah yang menyebabkan Islam sangat tertinggal di mata dunia modern. Terkait dengan pengaruhnya, sebagaimana Abduh, karya-karya Ibnu Taimiyah lebih banyak dikaji oleh dunia akademik.

Keempat, Fazlurrahman. Rahman berusaha membentuk filsafat Islam dengan cara pandang baru. Akan tetapi, terkadang pemikirannya sangat jauh dari tradisi Islam dan menolak tradisi Islam. Bagi penulis, kekurangannya ini karena ia selalu belajar di Inggris dan Amerika sehingga terpengaruh oleh orientalis di dunia Barat, karena itulah banyak hal tentang kajian Islam ia analisis dengan kaca mata orientalis.

Kelima, Harun Nasution. Harun di Indonesia membawa pembaharuan di dalam filsafat Islam. Ia juga sangat dipengaruhi dari Muhammad Abduh dari segi rasionalitas yang ia gunakan. Akan tetapi, dia sangat menghargai tasawuf, terlebih tasawuf yang dipahami Harun memiliki kelebihan dibanding dengan Abduh.

Beberapa kesimpulan singkat ini menjadi penting untuk

dijadikan acuan pada pembahasan-pembahasan di bab selanjutnya. Terlebih ketika ingin melihat dimana posisi Said Nursi dibanding dengan mereka, tidak hanya mereka saja, akan tetapi penulis juga nanti pada bab inti mencoba mengelaborasi berbagai pendapat dan pandangan tentang tasawuf dan kalam yang sudah berkembang jauh sebelum Nursi lahir. Namun, sebelum memasuki bab selanjutnya, penulis ingin menyajikan tabel singkat dari perbedaan tokoh-tokoh di atas sebagai berikut.

Untuk memahami secara lebih detail dan lengkap perkembangan ilmu Kalam dan tasawuf kita bisa melihat tabel ini secara keseluruhan.

Tabel 1
Perbandingan Tokoh-tokoh Kalam dan Tasawuf

Tokoh	Ilmu kalam	Ilmu Tasawuf	Hubungan Akal dan Naql	Ilmu Pengetahuan
Al-Ghazali	<i>Ummul 'Ulûm</i> (sangat penting)	<i>Zuhud</i> dan manifestasi nama-nama Allah	Akal sarana, <i>naql</i> asas	Mantiq
Ibnu Taimiyah	Bid'ah	Bid'ah (tasawuf falsafi)	Akal tidak ada kedudukannya dalam agama	Bid'ah
Abduh	Mu'tazilah (rasional)	Menerima Tasawuf amali	Akal sebagai asas, <i>naql</i> dita'wilkan	Filsafat rasionalisme Eropa
Fazlur Rahman	Perlu pembaharuan	Perlu pembaharuan	Akal sangat penting untuk memahami Islam. Naql mengikuti akal	Perlu pembaharuan dalam filsafat Islam
Harun Nasution	Rasionalisme akal	Tasawuf falsafi	Neo-mu'tazilah	Pembaharuan filsafat rasionalisme Islam



BAB III

BADIUZZAMAN SAID NURSI DAN METODOLOGINYA DALAM MENAFSIRKAN AYAT AL- QUR'AN

Said Nursi adalah salah satu mufasir Turki yang karyanya terus dikaji sampai sekarang—baik oleh masyarakat Turki sendiri maupun masyarakat muslim maupun non-muslim di negara lain. Hal yang menarik dari Nursi adalah, usahanya yang begitu besar untuk membumikan pesan tauhid yang ada dalam al-Qur'an kepada mayoritas masyarakat Turki yang saat itu sedang dilanda krisis keimanan dikarenakan sekularisasi Kemal Attaturk. Pesan-pesan inilah yang ia tuangkan dengan begitu semangatnya di dalam karya tafsirnya *Risalah Nur*. Tafsir ini merupakan “*ijtihad ma'nawi*” Nursi. Ia lahir dari situasi sosial-politik yang berbeda-beda, bahkan bisa dikatakan bahwa mayoritas lahir dari cengkraman intimidasi penguasa waktu itu (khususnya di dalam pengasingan dan jeruji penjara). Karena itulah, dalam perkembangannya Nursi menamakan dirinya dengan Said Nursi Lama, Nursi Baru dan Nursi ketiga. Lebih jauh, penjelasan lebih mendetail mengenai latar belakang yang menyebabkan karya ini muncul, kemudian karakteristik darinya, begitu juga relevansi *Risalah Nur* menjadi penting untuk dijabarkan. Dari sini lah penulis mencoba untuk

merangkumnya di dalam bab tiga ini.

A. Latar Belakang Pendidikan dan Sosio-Politik Said Nursi

1. Said Nursi dan Awal Pendidikannya

Said Nursi (1876-1960) mempunyai nama asli Said bin Mirza, ia adalah sosok penting di balik munculnya gerakan Nur (murid-murid Said Nursi).¹ Gerakan yang berjumlah sekitar enam sampai sembilan juta—kebanyakan warga Turki—ini mempunyai pandangan yang sama dalam berdialog tanpa kekerasan (*non-violence*) dan mencoba mengimplementasikan ajaran-ajaran yang ada dalam al-Qur'an.² Nursi hidup di Tiga Era sekaligus; Era akhir kesultanan Turki Usmani, Era Penjajahan, dan Era Kemerdekaan.³ Nursi lahir di sebuah desa bernama Nurs, salah satu perkampungan di wilayah Bitlis yang terletak di wilayah Anatolia Timur. Ia lahir dari sebuah keluarga petani yang sederhana⁴ dan anak keempat dari tujuh bersaudara. Ayahnya bernama Mirza, seorang sufi besar yang *wara'* serta diteladani sebagai seseorang yang tidak pernah memakan barang haram dan memberikan anak-anaknya makanan yang halal. Ibu Nursi bernama Nuriye atau Nura, yang menurut beberapa pengakuan, hanya menyusui anaknya ketika dalam keadaan suci. Keluarga Nursi tinggal bersama masyarakat Kurdi yang berada dalam geografis Ustmani yang dikenal dengan masyarakat Kurdistan. Keluarga Nursi juga kemungkinan besar adalah anggota cabang Khalidiyah dari

¹ Gerakan ini kemudian dikenal dengan sebutan Nurculuk. Lihat Hasan Horkuc, "New Muslim Discourses on Pluralism in the Post-Modern Age: Nursi on Religious Pluralism and Tolerance," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2002, hal. 69.

² Ian S. Markham, *Review the Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*, Colin Turner, Gerlach Press, 2013, Virginia Theological Seminary, hal. 281.

³ Ustad Hamsah, "Membaca Pemikiran Said Nursi tentang Signifikansi Agama dan Identitas bagi Kemajuan Sosial," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 8, Nomor 2, Desember 2018, hal. 356.

⁴ Labib Syaqui Akifahadi, "Pengaruh Modernisasi di Turki terhadap Penafsiran Badi'uzzaman Said Nursi," *Refleksi*, Volume 13, Nomor 2, April 2012.

Naqsabandi yang menyebar dengan pesat di kawasan ini pada abad 19.⁵

Di usia yang masih cukup belia Said Nursi sudah memperlihatkan tanda-tanda seorang jenius. Hal ini seperti terlihat dalam kebiasaannya yang banyak bertanya dan gemar menelaah masalah-masalah yang belum dimengerti. Waktu Nursi berumur dua tahun, sifat penasarannya akan segala hal sudah sering muncul. Misalnya, ketika ia menatap makhluk-makhluk kecil seperti daun di pohon.⁶ Ia juga suka membuat pertanyaan-pertanyaan ilmiah dalam benaknya. Kisah tentang pengalaman kecil Said Nursi ini sebagaimana ia tuliskan sebagai berikut:

“Saat aku masih kecil, imajinasiku bertanya kepadaku, manakah yang dianggap lebih baik dari dua masalah ini? yakni, apakah hidup bahagia selama seribu tahun dalam kemewahan dunia dan berkuasa namun berakhir dengan ketiadaan, atau kehidupan abadi yang ada namun harus dijalani dengan penuh derita? Kemudian, aku melihat imajinasiku lebih memilih alternatif kedua daripada yang pertama dengan menyatakan 'Aku tidak menginginkan ketiadaan, bahkan aku menginginkan keabadian meskipun di dalam neraka Jahanam”.

Di usia yang masih digolongkan kecil ini, Nursi juga gemar menghadiri forum pendidikan yang diselenggarakan untuk orang-orang dewasa dan menyimak diskusi-diskusi tentang berbagai kajian, khususnya majelis ilmiah yang dihadiri oleh beberapa ulama setempat di rumah ayahnya. Selain itu ia juga terkenal sebagai seorang anak yang pandai memelihara harga diri dari perbuatan zalim. Sikap dan sifat-sifat tersebut pun

⁵ Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki (terj)*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 2-3.

⁶ Kenangan-kenangan ini masih teringat dalam ingatan Nursi ketika ia sudah menginjak usia 70 tahun. Lihat Kamaruzaman Yusoff, dkk, “Transition in Turkey: An overview of Bediüzzaman Said Nursi, His Life and Works for Medresetü’z-Zehra,” *International Journal of West Asian Studies*, Vol. 5 No. 2, hal. 6.

terus melekat dan bertambah kuat dalam kepribadiannya.⁷

Nursi memulai studinya pada usia sembilan tahun dengan belajar al-Qur'an. Meski terkenal cerdas, ia juga terkenal sebagai anak yang suka berkelahi dengan teman-temannya. Kakaknya, Molla Abdullah adalah orang yang memicu Nursi sehingga tertarik untuk belajar. Alhasil, ia berangkat dengan kakaknya untuk belajar di Madrasah Molla Mehmet Emin di Desa Tag, dekat Ispart, sekitar dua jam perjalanan kaki. Namun karena sering bertengkar dengan teman-temannya,⁸ akhirnya ia tidak lama belajar di sana.⁹ Nursi juga pernah belajar dengan syekh Muhammad Celali (baca: Jalali) di Madrasah Beyazid sampai mendapat gelar Molla Said. Meski hanya bertahan tiga bulan,¹⁰ akan tetapi itulah yang memberinya dasar menuju ilmu-ilmu agama yang kelak menjadi landasan pemikiran dan karya-karyanya. Di sini, Nursi juga menghabiskan sebagian waktu malamnya di makam seorang wali suku Kurdi dan penyair, yakni Syekh Ahmad Hani. Selain itu, ia juga mengikuti jalan filsuf Penerang (*Isyraqiyyun*) dan menjalankan praktek asketisme.¹¹ Tak puas dengan ini, ia akhirnya mengikuti penafsiran hadist mistis imam al-Ghazali, "Tinggalkanlah yang kau ragukan dan beralihkan kepada yang tidak kau ragukan". Dari jalan yang ia tempuh ini, akhirnya Nursi pernah memakan

⁷ Alkan Junaidi, "Eksistensi Tuhan menurut Said Nursi: Studi terhadap Risalah al-Nur," *Manthiq*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016, 38.

⁸ Nursi kecil adalah seseorang yang sangat menjaga harga dirinya, sehingga ia tidak mau diperintah oleh teman-temannya. Hal inilah yang menyebabkan ia sering bertengkar.

⁹ Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 6-7.

¹⁰ Biasanya gelar ini diraih dalam jangka 15 tahun. Nursi bisa melakukan "akselerasi" pendidikan ini karena ia sudah terbukti mempunyai hafalan dan pengetahuan yang luar biasa terkait teologi dan filsafat. Lihat Ian S. Markham dan Suendam Birinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi Life, Thought, and Writings*, UK: MPG Books Group, 2011, 8.

¹¹ Asketisme merupakan ajaran-ajaran yang menganjurkan pada umatnya untuk menanamkan nilai-nilai agama dan kepercayaan kepada Tuhan, dengan jalan melakukan latihan-latihan dan praktek-praktek rohaniyah dengan cara mengendalikan tubuh dan jiwa pada tradisi Islam. Syaiful Hamali, "Asketisme dalam Islam Perspektif Psikologi Agama," *Al-AdYaN*, Vol. X, No.2, Juli-Desember, 2015.

rumput, tanaman, dan jarang bicara.¹²

Dari Bitlis, Nursi pindah ke Sirvan, dimana kakaknya Abdullah mengajar di madrasahnyanya. Meski baru delapan bulan di Sirvan, ia mampu membuat takjub kakaknya. Hal ini karena menurut pengakuan Nursi, ia telah membaca delapan puluh buku. Pengakuan ini membuat kakaknya berniat mengujinya. Dan benar saja, Nursi memang membuat kakaknya takjub. Akhirnya Nursi pun diangkat sebagai gurunya. Setelah tinggal cukup lama dengan kakaknya, ia pergi ke Siirt. Di sinilah Nursi muda diuji ulama' lokal dan berhasil menjawab segala pertanyaan yang ditujukan padanya. Fethullah Efendi sebagai ulama' yang masyhur di daerah ini pun takjub dan memberinya gelar Badi'uzzaman. Gelar inilah yang nanti pada tahun 1945 (ketika di pengasingan Emirdag) disebutkan Nursi dalam salah satu suratnya.¹³

Perjalanan pendidikan Nursi berlanjut ke Van (1895-1907). Tohir Pasha, sebagai gubernur waktu itu, mempunyai sebuah perpustakaan modern di Van. Dan Van sendiri ketika itu adalah salah satu pusat pendidikan di Turki. Nursi pun tidak menyia-nyiakan kesempatan emas ini dan akhirnya belajar beberapa keilmuan modern. Dari sinilah Nursi mempunyai gagasan pembaharuan pendidikan di Madrasah dan akhirnya mempunyai mimpi besar untuk mendirikan apa yang nanti ia namakan sebagai Universitas atau Madrasah al-Zahra, sebuah Universitas yang memadukan antara ilmu modern dan ilmu agama. Diharapkan pula menjadi universitas sekaliber al-Azhar di Mesir. Bak gayung bersambut, gagasan yang telah ada di kepala Nursi pun dipermudah dengan ketertarikan

¹² Riwayat menyebutkan bahwa Nursi makan sepotong roti untuk tiga hari. Praktek ini ia yakini berguna untuk memperluas wawasan. Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 12-13.

¹³ Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 14-17.

Yahya Nuzhed Pasha, seorang penasehat kesultanan Ustmani, kepadanya. Yahya pun merekomendasikan nama Nursi kepada Sultan Abdul Hamid II untuk menempati posisi penasehat.¹⁴ Karena itulah, Nursi pergi ke Istanbul untuk mengajukan gagasannya kepada Kesultanan Ustmani.¹⁵ Meski dalam perjalanannya nanti universitas al-Zahra ini tidak terealisasi, akan tetapi tafsir *Risalah Nur* karangan Nursi ia anggap sebagai “pengganti” dari Madrasah al-Zahra.

2. Nursi dan Berbagai Disiplin Ilmu

Hakan Coruh memberi catatan bahwa meski Nursi hidup dalam lingkungan keilmuan tradisional, akan tetapi ia mengedepankan esensi dari apa yang dimasukkan disiplin ilmu Islam ke dalam bentuk yang berbeda. Oleh karena itu, karya-karya Nursi dapat dilihat sebagai sesuatu yang revolusioner. Dalam hal ini, penulis menggunakan kajian yang dilakukan oleh Hakan untuk membantu melihat berbagai disiplin yang Nursi alami. Di antaranya adalah pendekatan Nursi terhadap hadist, *fiqh* (hukum Islam), *kalam* (teologi Islam), tasawwuf (sufisme) dan filsafat. Dan terakhir, pembahasan akan difokuskan pada pendekatannya terhadap tafsir.

Nursi memang sangat mengacu pada disiplin hadist di banyak tempat, ia menekankan bahwa koleksi hadist klasik dapat dijadikan pijakan. Dia pun membagi wahyu ilahi menjadi dua kategori, eksplisit (*wayu sharih*) dan implisit (*wahy zimni*). Terkait wahyu eksplisit, rasul hanya bertugas sebagai seseorang yang memberi tahu (*tarjuman*), dan dia tidak memiliki bagian

¹⁴Qaisar Mohammad, “A Scetch of The Memoirs of The Life and Works of Bedi’uzzaman Said Nursi,” *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Volume 03 Number 02 December 2018, hal. 210.

¹⁵Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur’an: The Contribution of Badi’uzzaman Said Nursi*, hal. 22. Lihat juga Kamaruzaman Yusoff, “Transition in Turkey: An overview of Bediüzzaman Said Nursi, His Life and Works for Medresetü’z-Zehra,” *International Journal of West Asian Studies*, Vol. 5 No. 2, 2013, hal. 67-77,

dalam isinya. Al-Qur'an dan hadits diturunkan dengan cara ini. Adapun wahyu implisit, esensi dan asal-usul (*mujmal* dan *khulasa*) didasarkan pada wahyu dan inspirasi ilahi, tetapi klarifikasi (*tafsilāt*) dan deskripsi (*taswirat*) nya adalah milik Nabi. Saat Nabi memberikan interpretasinya sendiri, beliau mengandalkan daya perseptif (*ulvîkuvve-i kudsiye*) yang dianugerahkan kepadanya berdasarkan misi kenabiannya atau berbicara sebagai orang yang menyesuaikan dengan penggunaan umum pada masanya (*afkâr-ı âmme*), adat istiadat, serta jenis pemahaman.¹⁶ Seperti yang telah kita lihat di sini, dia mempertimbangkan hadits dalam kategori wahyu implisit. Selain itu, ia mengakui dan menghormati para ulama' hadits yang mempunyai otoritas dan menyusun enam koleksi hadits (*kutub as-sittah*) seperti Bukhari (w. 870 H) dan Muslim (w. 875). Dalam komentarnya, Nursi mengatakan sebagai berikut:

Tradisi apa pun (*hadsit*) yang diterima oleh para ulama' hadits yang mempunyai otoritas tersebut—setelah melakukan begitu banyak pengawasan memiliki kepastian yang tawatur, bahkan jika hanya memiliki satu rantai perawi, karena orang-orang seperti itu sangat akrab dengan tradisi Nabi dan gaya luhur (*uslub 'ali*) sehingga mereka dapat langsung menemukan dan menolak satu tradisi palsu (*mawdu' hadist*) di antara 100 laporan. Hal ini seperti seorang ahli perhiasan yang mengenali berlian murni, mereka tidak dapat mengacaukan kata-kata lain dengan kata-kata yang benar-benar dari Nabi. Rantai perawi (*an'aneli sened*) memiliki banyak manfaat, seperti menunjukkan konsensus dari perawi yang jujur dan dapat diandalkan (*ehl-i hadîs*), begitu juga kebulatan suara dari otoritas yang membedakan (*ehl-i taḥqîq*) yang disebutkan. Ini

¹⁶Nursi, *Mektubat*, hal. 137–8. Lihat juga Nursi, *The Letters*, hal. 122.

juga menunjukkan bahwa setiap sarjana dalam rantai tersebut memberkan cap atau segelnya atas keasliannya (*hadist*).¹⁷

Di sisi lain, menarik untuk dicatat bahwa Nursi mengacu pada beberapa hadist, yang sering kali dianggap lemah tetapi sering digunakan dalam adab (literatur etika) dan tasawwuf. Selain itu, ia berpendapat bahwa beberapa hadist yang berhubungan dengan kejadian yang tidak biasa di akhir zaman melibatkan beberapa pesan sebagai ayat-ayat yang ambigu di dalam Al-Qur'an. Karena itu, menurut Nursi ayat-ayat tersebut harus ditafsirkan (dalam pengertian *ta'wil*).¹⁸ Singkatnya, ia sering mengacu pada tradisi kenabian dalam analisisnya tentang subjek, dan dia tidak bersikap skeptis terhadap beberapa hadist seperti beberapa pemikir modernis yang lain.

Nursi juga membahas beberapa topik yang berkaitan dengan *fiqh*, seperti poligami, perbudakan, warisan dan gagasan ijtihad. Akan tetapi, dia tidak menulis buku khusus terkait tentang *fiqh*. Lebih lanjut, ia memaparkan tentang pentingnya makna ibadah dan kehidupan Islam di berbagai tempat dalam kitabnya. Dia secara khusus membahas ijtihad, dengan alasan bahwa meskipun terbuka, tetapi ada beberapa kendala untuk melakukannya hari ini.¹⁹ Karena kita akan menganalisis secara rinci pendekatannya terhadap ijtihad di bab sebelumnya, kami mencatat satu argumennya di sini dalam hal ini. Misalnya, dia menyatakan:

Hakikat Islam (*daruriyat*) tidak lah tunduk pada ijtihad. Ia terperinci (*mu'ayyan*) dan pasti (*qat'i*), seperti makanan dasar dan rezeki, tanpanya kehidupan tidak mungkin ada. Akan tetapi, saat ini ia ditinggalkan dan diabaikan (*tazalzul*). Kita harus berusaha (*iqama*) untuk memulihkan dan merevitalisasinya (*ihya'*). Generasi awal

¹⁷ Nursi, *The Letters*, 123-134.

¹⁸ Açıkgenç, "Said Nursi," *Diyanet Islam Ansiklopedisi*, Istanbul: Diyanet V, 2008, hal. 568.

¹⁹ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hal. 142.

Islam (*salaf*) melakukan ijtihad dalam bidang masalah teoritis Islam (*nazariyat*), yang bisa sesuai untuk segala waktu dan tempat, dari sumber-sumber hukum utama yang sempurna dan niat murni (*sâfiyâne ve hâlisâne*). Meninggalkan aturan-aturan ini dan mencari ijtihad baru dengan cara yang mudah dan khayalan (*heveskârâne*) adalah inovasi yang berbahaya (*bid'akârâne*) dan pengkhianatan terhadap Islam (*hıyanat*).²⁰

Nursi memprioritaskan topik-topik dasar-dasar keimanan dan etika di atas persoalan-persoalan detail perihal *fiqh*. Dengan kata lain, prioritas utamanya adalah menjaga keimanan Islam melalui penjelasan tentang prinsip-prinsip agama. Namun, perlu dicatat bahwa pendekatannya mungkin cocok dengan pemahaman cendekiawan Muslim awal tentang *fiqh* karena Abu Hanifah (w. 150/767) menamai risalahnya yang terkenal “*al-fiqh al-akbar*”, meskipun kitab ini sebenarnya sebagian besarnya juga membahas tentang rukun iman.

Nursi juga membahas *kalam*, taşawwuf dan filosofi dalam risalahnya, dan dia memberikan komentar terhadap beberapa ilmu ini (sebagaimana nanti akan dibahas lebih rinci). Dalam analisa Özervarlı, ia mengatakan bahwa metodologi yang didasarkan pada Al-Qur'an dalam menjelaskan keyakinan Islam membuatnya kadang-kadang menyalahkan semua tradisi klasik pemikiran Islam, seperti filsuf, mistik dan teolog karena mereka dinilainya telah menjauh dari pendekatan Al-Qur'an dalam beberapa hal.²¹ Dalam hal ini, pendapat Nursi adalah sebagai berikut:²²

Dalam suratnya kepada Fakhr al-Din ar-Razi, Muhyiddin Ibnu al-'Arabi (w. 1240 M) menyatakan “Pengetahuan tentang

²⁰ Nursi, *Sözler*, hal. 646–647.

²¹ Özervarlı, “*Said Nursi's Project of Revitalizing*,” hal. 322.

²² Mohammed Rustom, “Ibn ‘Arabi’s Letter to Fakhr ad-Dîn al-Râzî: A Study and Translation,” *Journal of Islamic Studies* 25, no:2 (2014), hal. 113–137,

Tuhan berbeda (*ghayr*) dari pengetahuan tentang keberadaannya.” (Atau Pengetahuan tentang Tuhan bertentangan dengan pengetahuan keberadaan Tuhan)”. Apa artinya? ... Ibn al-‘Arabi menulis apa yang dia lakukan kepada ar-Razi karena dia percaya bahwa penjelasan para teolog (*bayanat*) mengenai prinsip-prinsip Keberadaan dan Kesatuan Tuhan (*vujūd-u Vâjibu’l-Vujūd* dan *tawhid-i Ilâhî*) tidak bisa menetapkan realitas esensial dan tidak memuaskan (*kâfi*). Pengetahuan tentang Tuhan (*marifet-i Ilâhiye*) yang diperoleh melalui teologi (*ilm-i kalâm*) adalah tidak sempurna dan tidak memuaskan serta tidak memberikan ilmu yang sempurna (*marifet-i kâmile*). Sedangkan mengikuti jalan Al-Qur’an akan menghasilkan ilmu yang sempurna (*marifet-i tamme*) dan kepuasan yang lengkap (*huzur-u etemm*). Sama seperti (dalam pandangan Ibn al-‘Arabi) ar-Razi terkait dengan ilmu yang diturunkan dari Tuhan (*ma’rifatullah via ilm-i kalâm*) tidak sempurna (*nuqsân*), ilmu yang diperoleh melalui sufisme (tasawwuf) tidak lengkap jika dibandingkan dengan ilmu yang diperoleh langsung dari Qur’an. Beberapa pengikut Ibnu ‘Arabi menyangkal keberadaan alam semesta, mengatakan bahwa hanya Dia yang ada (*La mawjuda illa hu*), untuk mendapatkan kepuasan permanen (*huzur-u daimî*). Yang lain, juga mencari kepuasan permanen, mengabaikan penciptaan dalam proposisi mereka (nisyanî mutlak) bahwa “tidak ada yang menyaksikan selain Dia” (*La mashhuda illa hu*).

Dalam pandangan Nursi, ilmu pengetahuan Al-Qur’an mengarah pada kepuasan yang sempurna, permanen dan tidak menganggap alam semesta menjadi tidak ada. Dengan ilmu al-Qur’an, alam semesta akan jauh dari kekacauan dan ketika seseorang akan memanfaatkannya, maka ia menggunakannya dengan nama Tuhan. Melalui cara Al-Qur’an inilah, setiap hal menjadi cermin dari ilmu Tuhan.²³

²³ Açıkgenç, “Said Nursi,” 568.

Berdasarkan informasi di atas mengenai ilmu *kalam*, taṣawwuf dan filsafat, maka dapat disimpulkan dari pemikiran Nursi bahwa setiap disiplin ilmu berkaitan dengan satu aspek manusia menuju realitas hakiki. Filsafat dan *kalam* berhubungan dengan aspek akal manusia, sedangkan tasawwuf berhubungan dengan aspek hati (spiritual) kemanusiaan. Menurut Nursi, realitas dapat dipahami hanya dengan menggabungkan dua aspek tersebut (alasan atau logika dan hati) karena Al-Qur'an membahas kedua aspek umat manusia. Pada titik ini, perlu ditunjukkan bahwa beberapa ahli sufisme, seperti Ekrem Demirli, menggambarkan koleksi tersebut sebagai kombinasi dari tasawwuf, fikih dan *kalam*.²⁴ Dari sini pula Hakan menilai bahwa koleksi tersebut memadukan spiritualitas dengan aspek aktual dan teologis Islam.

Secara umum perlu ditekankan bahwa Nursi berpandangan bahwa disiplin ilmu Islam harus direvitalisasi dengan cara yang seimbang dan berlandaskan pada tradisi. Dalam hal ini, ia menggambarkan Mustafa Sabri Efendi (w. 1954 M) dan Musa Jar Allah (w. 1949 M) sebagai kurang (*tafrıt*) dan berlebihan (*ifrat*), masing-masing. Alasan dari penilaian Nursi ini adalah bahwa Mustafa Sabri Efendi mengkritik Ibnu al-'Arabi dan Musa Jarullah memiliki beberapa ide modernis yang melampaui pemahaman arus utama tradisional, dan Jarullah telah merusak beberapa kebenaran Islam dengan interpretasinya yang salah.²⁵ Disimpulkan bahwa Nursi memiliki keterkaitan yang kuat dengan tradisi Islam, dan ia menekankan pada pendekatan Islam arus utama (moderat).

²⁴Nuriye Akman, *Oğlum İbni Arabiye İbrahim Abi diyor istanbul yayinlari*, 2014, hal:24

²⁵ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal. 34.

3. Kehidupan Said Lama (1876-1925)

Said Lama bisa diartikan sebagai sebuah fase dimana Nursi sudah masuk dalam gelanggang politik di kesultanan Ustmani²⁶ dan mencoba menyebarkan gagasan dan pengaruhnya. Penting untuk dicatat bahwa Said Lama sangat aktif dalam mendukung upaya konstitusionalisasi. Konstitusionalisasi ini adalah sebuah upaya untuk menyelamatkan Turki Ustmani yang pada saat itu sudah mengalami berbagai macam kemunduran. Tujuan dari upaya yang dilakukan Nursi tidak lain adalah untuk memajukan peradaban Islam dengan cara menjadikan syari'at Islam (dalam arti nilai-nilai ajaran Islam. pen) sebagai inti dasar dari konstitusi. Bahkan tidak hanya menguatkan kesultanan Ustmani, akan tetapi menguatkan dunia Islam.²⁷

Upaya konstitusionalisasi Nursi di atas sebenarnya terjadi setelah sebelumnya muncul *Tanzimat* (1839-1876),²⁸ konstitusionalisasi pertama (1876-1877) dan konstitusionalisasi yang kedua (1909-1922). Konstitusionalisasi kedua ini ditandai dengan semakin populernya semangat nasionalisme Turki dan Turkification yang mendorong Turki menjadi sebuah negara nasional republik. Setelah perang dunia pertama pecah dan kemudian berakhir, berdirilah republik Turki sekular yang dipimpin Mustafa Kemal, hal ini sekaligus menandai runtuhnya

²⁶ Bukan dalam arti ingin menjadi pemimpin negara atau mendirikan atau terlibat dalam politik praktis. Lihat Rahmah Bt. Ahmad H. Osman, "Imam Badi'uzzaman Said Nursi's Concept of Tolerance as A Pillar of Moderation and Unity," *The Journal of Risale-i Nur Studies* 1:1 (2018), 23.

²⁷ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal, 22-23.

²⁸ Tanzimat adalah sebuah upaya modernisasi dan reformasi kesultanan Ustmani dengan cara penghapusan sistem monarki dan pendirian sebuah parlemen untuk membatasi kekuatan absolut (*absolute power*) dari Sultan. Saat masyarakat, khususnya intelektual, sudah siap dengan perubahan ini, *concern* utamanya adalah sebuah perwakilan dari seluruh etnis dan agama tanpa adanya perbedaan. Lihat Ian S. Markham dan Suendam Birinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi Life, Thought, and Writings*, UK: MPG Books Group, 2011, hal. 5.

kesultanan Ustmani.²⁹

Nampaknya upaya konstitusionalisasi yang dikehendaki Nursi jatuh pada masa dimana konstitusionalisasi kedua juga menggema di Turki. Ini diperkuat dengan data dimana pada tahun 1910—setelah Nursi pergi ke Damaskus untuk memberikan khotbahnya yang terkenal “*khutbah al-Syamiyah*” di Masjid Umayyah—ia kembali ke Istanbul untuk mendapatkan dukungan dari negara dalam mendirikan Madrasah al-Zahra (Universitas Timur). Namun mimpinya ini tidak terwujud karena beberapa sebab. Di antaranya dikarenakan dana yang dijanjikan tidak kunjung dikucurkan. Pembangunan padahal ketika itu pondasi bangunan sudah dirayakan dengan jamuan makan dan upacara disertai beberapa sambutan, yang salah satunya oleh pendukung dan teman lama Nursi, Tahir Pasha. Pada Juli 1913, penggantinya, Tahsin Pasha, mengambil alih masalah ini. Ia mengirimkan sejumlah telegraf ke kantor Perdana Menteri dan Kementerian Dalam Negeri memohon agar dana dibayarkan.

Dalam salah satu dokumen itu, bertanggal 17 Juni 1913, gubernur tersebut menulis kepada Kantor Perdana Menteri bahwa semua ulama, semua tokoh masyarakat dan pemimpin suku daerah tersebut agar pembayaran uang yang cukup segera dilakukan dari anggaran kesultanan. Namun, tampaknya memang pihak kesultanan sedang dalam kesulitan keuangan. Setelah menerima jawaban positif dari Kantor Perdana Menteri dan Kementerian Dalam Negeri, akhirnya datanglah telegraf dari Kementerian Yayasan dan Waqaf tertanggal 2 Agustus 1913, yang memberi tahu gubernur bahwa kementerian itu tidak mempunyai dana untuk membiayai pembangunan universitas tersebut.³⁰ Hal ini akhirnya diperparah dengan terjadi perang

²⁹ Ian S. Markham dan Suendam Birinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi Life, Thought, and Writings*, UK: MPG Books Group, 2011, hal. 6.

³⁰ Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki (terj)*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 158.

dunia pertama (1914-1918). Nursi bersama muridnya pun juga menjadi sempat tentara perang melawan Rusia. Uniknya, di masa-masa ini karyanya yang berjudul *Isyarat al-I'jaz* lahir.³¹ Nursi pun ditangkap tentara Rusia selama dua tahun namun akhirnya ia bisa kabur dan sampai di Istanbul pada tahun 1918.³²

Di Istanbul, Nursi disambut seperti pahlawan oleh masyarakat Turki, sehingga ia diangkat menjadi pegawai di Darul Hikmah al-Islamiyah, sebuah institusi yang digunakan sebagai kantor Syeikhul al-Islam atau ulama' di Istanbul.³³ Di sela-sela kesibukannya di Darul Hikmah, Nursi mampu menyelesaikan 19 karya. Masa kembalinya Nursi dari Rusia ke Istanbul inilah yang menandai lahirnya Said Baru.

4. Kehidupan Said Baru (1925-1950)

Setelah sebelumnya Nursi ikut andil dalam internal pemerintahan, pada paruh tahun 1920-1921 ia mengalami sebuah krisis spiritual—Sebuah fenomena yang mempunyai kemiripan dengan al-Ghazali. Krisis inilah yang akhirnya yang membuat Nursi mundur dari keramaian masyarakat dan mengisolasi dirinya. Ia pun mundur dari kehidupan politiknya di Istanbul. Hal pertama yang Nursi cari adalah meminta bantuan (*wasilah*.pen) kepada Syeikh Abdul Qadir al-Jilani, lebih tepatnya melalui karangannya, *Futuh al-Ghoib*.³⁴ Saat ia membuka kitab itu, pandangannya langsung tertuju pada

³¹ *Isyârât al-I'jâz* adalah sebuah karya tafsir yang lebih menekankan aspek *balaghoh* dan keindahan bahasa al-Qur'an. Karya ini hanya mencakup penafsiran dari dua surat, al-Fatihah dan al-Baqarah. Terpaksa tidak diteruskan karena berbagai alasan. Di antaranya adalah terlalu panjang, menghabiskan banyak waktu dan kurang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Turki waktu itu. Lihat Said Nursi, *Isyârât al-I'jâz fî Madzân al-îjâz*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, cetakan ke-3, 2002.

³² Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal. 23.

³³ Tujuan utama dari Darul Hikmah ini adalah untuk mengatasi berbagai macam problem yang dihadapi dunia Islam.

³⁴ Ada salah satu cerita unik di masa muda Nursi terkait hal ini, yakni ketika dia kehilangan sesuatu lalu menyebut dan kirim fatimah kepada Syeikh Abdul Qadir, barang yang hilang dari pun kembali.

kalimat “Kamu yang ada di Darul Hikmah, carilah dokter untuk mengobati hatimu.” Adapun karangan kedua yang sangat berpengaruh dalam transformasi Nursi Lama ke Nursi Baru adalah sebuah kitab berjudul *al-Maktubat* karangan Ahmad al-Sirhindi, yang lebih dikenal sebagai Imam Rabbani. Setelah Nursi membuka kitab tersebut, pandangannya tertuju pada dua surat yang berjudul “Dua surat untuk Mirza Badi’uzzaman”. Di dalamnya, Imam Rabbani menyarankan supaya ia cukup mengambil satu tujuan (*qiblah*), yakni mengambil satu guru kemudian mengikutinya. Alasan dari adanya rekomendasi ini adalah bahwa Nursi memang sedang mencari esensi dari sebuah realitas. Dan cara untuk mendapatkannya pun bermacam-macam, ada yang melalui kehidupan sufi (yang lebih menekankan aspek hati), atau melalui jalan mistisisme, yakni sebuah jalan yang mencoba memadukan antara hati dan pikiran. Akhirnya, Nursi menemukan obat penawar hatinya. Bukan melalui jalan sufi atau mistisisme, melainkan melalui jalan al-Qur’an.³⁵

Di masa-masa ini Nursi juga diundang ke Ankara oleh pemerintahan nasional dikarenakan peran besarnya dalam menjaga kemerdekaan. Tujuan utama Nursi adalah untuk membantu membuat pusat pemerintahan yang baru sebagai pusat peradaban Islam, akan tetapi ia menyadari bahwa pendukung Westernisasi dan sekularisasi telah mengendalikan pemerintahan. Akhirnya ia pun pergi dari Ankara dan menetap di Van (17 April 1923) untuk mengajarkan Islam kepada beberapa muridnya dan menjauhi politik. Namun sayangnya, setelah dua tahun di Van, ia diasingkan oleh pemerintah di Burdur, sebuah kota di Anatolia Barat atas tuduhan upaya revolusi Nursi. Di kota inilah Nursi memulai karya *master-piece*

³⁵ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur’an: The Contribution of Badi’uzzaman Said Nursi*, hal, 24.

nya, *Risalah Nur*. Masa-masa ini sekaligus menandai awal mulanya berbagai macam cobaan yang dilalui Nursi, apakah pengasingan, pemenjaraan ataupun pengadilan. Nursi pun pernah diasingkan ke desa Barla selama delapan tahun, sebuah desa di provinsi Isparta. Di sinilah ia banyak menyelesaikan karyanya. Di tahun 1935 ia dipindahkan ke penjara Eskisehir bersama lebih dari seratus murid-muridnya. Lalu pada tahun 1943 ia dipindahkan ke Denizli.³⁶

Dalam analisa Hakan Coruh,³⁷ terdapat perbedaan mencolok antara Said Lama dan Said Baru yang perlu ditekankan di sini. *Pertama*, dilihat dari cara atau metodologi Nursi dalam mengabdikan kepada agama Islam. Kehidupan Said Lama dipenuhi dengan jalan *khalwat* dan lebih fokus dalam mengajarkan teologi berdasarkan al-Qur'an dan kepercayaan dasar seperti keesaan Tuhan dan hari kebangkitan. Sedangkan dalam diri Said Baru ditandai dengan gairah Nursi dalam merevitalisasi kesultanan Ustmani dan dunia Islam secara keseluruhan di masa awal hidupnya. Di masa ini ia hanya mendedikasikan dirinya untuk menjelaskan makna ayat al-Qur'an.

Selain dua masa Said Lama dan Said Baru, ada satu fase lagi dalam kehidupan Nursi yang ia sebut sebagai Said Ketiga (1950-1960). Dalam sepuluh tahun kehidupan Nursi ini, meski sudah tua, akan tetapi semangatnya belum juga padam.³⁸

³⁶ Apa yang penulis sajikan di atas tidak semua mewakili daerah-daerah pengasingan yang telah Nursi alami. Bisa dikatakan Nursi selalu diintimidasi pemerintah untuk mengakui kesalahan yang sebenarnya tidak ia lakukan, seperti misalnya ia dituduh mau melakukan pemberontakan, melakukan politisasi agama, mendirikan tarekat dan lain sebagainya. Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki (terj)*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 426.

³⁷ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal. 24.

³⁸ Edi Amin, "Dakwah Komunitarian Ummatic Transnasional: Studi Konsepsi Dakwah Said Nursi dan Penerapannya di Indonesia," *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2017, hal. 91.

Bedanya, terkadang ia merasakan rasa sakit akibat berbagai macam perlakuan tidak mengenakkan saat di penjara, begitu pengaruh beberapa racun yang sudah mendiami tubuhnya.

Munculnya Said Ketiga kira-kira berbarengan dengan kekalahan Cumhuriyet Halk Partisi (Partai Rakyat Republik) dalam pemilu tahun 1950 dan mulai berkuasanya Partai Demokrat di bawah pimpinan Adnan Mederes, meskipun sebenarnya ketika masih di penjara Nursi sudah menduga bahwa “Said Ketiga” akan muncul.³⁹ Dengan berakhirnya kekuasaan Partai Republik yang represif, dicabutkan pelarangan terhadap gerakan-gerakan Nursi dan dia melewati sebagian besar dari masa ini di Emirdag dan Isparta, namun demikian, sesekali ia berkunjung ke Istanbul, Ankara dan tempat-tempat lain yang diperlukan untuk kegiatan *Risalah Nur*.⁴⁰ Penting untuk dicatat bahwa meski Partai Republik telah kalah dalam pemilu dan pemerintah sudah berganti, akan tetapi birokrasi dan struktur pemerintahan negara masih benar-benar dipegang pendukung rezim terdahulu.

Said Ketiga juga ditandai dengan beberapa hal, seperti semakin menyebarnya karya *Risalah Nur* di tengah masyarakat dan dilawannya ideologi komunisme. Nursi pun akhirnya juga memberikan perhatian lebih besar terhadap perkembangan politik. Dia memberikan bimbingan kepada pemerintah melalui surat-surat, murid-murid serta hubungan personalnya dengan beberapa wakil rakyat dari Partai Demokrat. Di sisi lain, dengan diperkenalkannya kebijakan-kebijakan yang mendukung dan memperkuat Islam, jurang antara Turki dan Dunia Islam dapat terjembatani. Nursi mengisyaratkan kepada

³⁹ Sebelum tahun 1950, selalu terdapat hegemoni satu partai. Baru di tahun inilah dimulai sistem multi partai. Lihat Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal. 25.

⁴⁰ Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki (terj)*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 440-441.

pemerintah tentang perlunya membangun kembali hubungan yang sudah ada, karena hal ini akan mendatangkan (bagi negara) kekuatan cadangan di dalam lingkup persatuan Islam. Sikap Nursi terhadap Barat juga berubah setelah Perang Dunia Kedua, karena negara-negara seperti Inggris, Prancis, dan Amerika tak lagi tampak membahayakan Islam.⁴¹

Perlu juga digaris bawahi bahwa meski Nursi memberi dukungan dan panduan terhadap partai ini, akan tetapi ia tidak mengizinkan murid-muridnya untuk aktif terlibat dalam hal politik. Alasannya, Nursi melihat bahwa partai ini hanya sebatas “membantu” murid-murid dan pengikutnya dalam perjuangan melawan komunisme dan ateisme. Harus juga diingat bahwa komunisme dalam konteks Turki hampir sama dengan anarkisme dan ateisme. Akhirnya, perlu disebutkan bahwa meski Nursi terlibat dalam tingkat yang lebih besar dalam masalah sosial dan politik dalam periode ini, tujuan utamanya masih sama, yakni untuk melayani Al-Quran dan keyakinan Islam melalui publikasi dan penyebaran karya-karyanya. Setelah melakukan berbagai macam perjuangan, Nursi akhirnya menghembuskan nafas terakhirnya di Urfa, sebuah provinsi di Anatolia timur, pada 23 Maret 1960.⁴²

5. Gerakan Nurcu

Salah satu konflik yang cukup panjang dalam konteks Turki modern adalah tensi yang begitu tinggi (tidak harmonis) antara masyarakat dan negara. Tensi ini semakin meningkat dalam hal konflik antara gerakan sosial (social movement) dan ideologi negara, Kemalisme. Alberto Melucci berpendapat bahwa masyarakat pada saat itu melakukan resistensi

⁴¹ Sukran Vahide, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki (terj)*, Jakarta: Anatolia, 2013, hal. 442.

⁴² Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal. 25.

untuk mendapatkan kebebasan sehari-hari dari pengaruh “kolonialisme” dari pemerintah pusat. Karena itulah mereka sadar bahwa yang mereka butuhkan adalah identitas kolektif. Hal ini secara jelas menggambarkan posisi gerakan Nurcu, sebuah gerakan keimanan Islam yang didasarkan pada tulisan Said Nursi (1876-1960). Nursi mengalami penganiayaan di tangan elit Kemalis dan akhirnya diasingkan. Bahkan mayatnya menjadi “ancaman keamanan”. Setelah kematiannya, tubuhnya digali oleh para pemimpin kudeta militer pada tahun 1960 dan dimakamkan kembali di lokasi yang tidak diketahui.⁴³

Martin Van Bruinessen mencatat bahwa gerakan Nurcu ini adalah salah satu gerakan kebangkitan Islam di Turki mungkin juga yang terkuat, dan tentunya yang paling asli berasal dari Kurdistan. Gerakan ini memiliki hubungan erat dengan tarekat Naqsybandi, meskipun ia menyatakan dirinya anti-tarekat. Gerakan ini dikenal di Turki sebagai nurculuk atau gerakan nurcu; “nurcu”, demikian sebutan para pengikutnya, berarti “pengikut Nur, cahaya ilahi”. Nama ini berasal dari banyak sekali tulisan Said Nursi, pendiri spiritual gerakan tersebut, yang secara kolektif kita kenal sebagai *Risalah Nur* (Risalah tentang Cahaya Ilahi). Baik penulis maupun karyanya—dalam banyak hal—terkenal luar biasa. Martin telah mendengar penentang kuat dari gerakan Nurcu lalu berbicara dengan kagum tentang keberanian, kejujuran dan karakter terhormat Said Nursi. Bagi para pengikutnya, dia tidak lebih dari seorang suci yang agung, yang dapat muncul di tempat yang berbeda secara bersamaan dan melakukan “kejaiban” lainnya. Nursi yang merupakan sarjana terbesar pada masanya dan juga penafsir Al-Qur'an yang paling menginspirasi.⁴⁴

⁴³ Hakan Yavuz, “Being Modern in the Nurcu Way,” *Isim Newsletter*, tt, tp.

⁴⁴ Meski maksud anti tarekat ini perlu diperjelas. Dalam arti, Nursi tidak menolak begitu saja tarekat secara keseluruhan.

Nurcu adalah salah satu gerakan Islam yang paling tua dalam sejarah Turki modern. Ada yang mengatakan bahwa bibit gerakan Nurcu ini mula-mula muncul pada tahun 1930-an. Akan tetapi, menurut Ali, Nurculuk sudah didirikan oleh Said Nursi sendiri pada tahun 1926.⁴⁵ Pada tahun 1930-an westernisasi yang sedang berada di tangan pendiri Turki modern, Mustafa Kemal Atatürk yang “dipaksakan dari atas”, mendapat perlawanan ideologis dan kultural. Perlawanan bersenjata dipimpin oleh Shaykh Said al-Kurdi (1865-1925), sementara perlawanan kultural digerakkan oleh Said Nursi (1873-1960). Berbeda dari Shaykh Said al-Kurdi, Nursi memilih berjuang melalui jalur dakwah, kepenulisan dan intelektual. Pengikut Nursi—kebanyakan kalangan bawah dan petani yang kemudian menjadi cikal bakal gerakan Nurcu—menyebarkan pemikirannya ke seantero negeri. Para pengikut generasi awal ini berasal dari masyarakat pedesaan. Saat itu jumlah mereka terbilang masih sedikit. Para pengikut pemikiran Nursi—yang dikenal dengan istilah Nurculuk—berubah menjadi gerakan sosial di kemudian hari. Mereka tidak melakukan penentangan secara frontal melawan rezim sekuler Kemalis, namun menjalankan perlawanan kultural.⁴⁶

Gerakan Nurcu lambat laun muncul saat pengikut Nursi mulai menyalin tulisannya (awalnya dengan tangan), dan mengatur sesi membaca dalam kelompok kecil. Dalam beberapa tahun, jaringan yang mencakup seluruh negeri dibangun. Di bawah kekuasaan Partai Demokrat (1950-60) Said Nursi dan para pengikutnya, seperti kelompok Islam lainnya, diberi kebebasan berekspresi yang lebih besar, dan gerakan Nurcu mengalami pertumbuhan yang pesat. Wilayah ini tidak memiliki

⁴⁵ Ali Mermer, “Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today,” *Dissertation*, Durham University, 1985.

⁴⁶ Ahmad Rizqon Khamami, “Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 10, Nomor 1, September 2015; hal. 3. Lihat juga John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, 2003, hal. 237.

pusat regional yang jelas, tetapi Kurdi tampaknya terlalu terwakili di antara Nurcus. masih dalam pengakuan Martin, terdapat juga jaringan Nurcu yang sangat mapan di Kurdistan Turki, dan bahkan banyak Nurcu yang ia temui di Turki Barat tampaknya adalah orang Kurdi. Jumlah total Nurcus di Turki sulit diperkirakan, tetapi mungkin ada lebih dari satu juta.⁴⁷

Martin melanjutkan, bahwa ada sebuah penerbit dan surat kabar di Istanbul yang terkait dengan gerakan, akan tetapi tidak berarti bahwa gerakan ini terpusat atau bahkan bersatu. Di provinsi Kurdi, sebagian gerakan dikaitkan dengan jaringan Naqsyabandi, yang agak mencengangkan mengingat penolakan eksplisit Nursi atas perintah tersebut. Dan meskipun Nursi menolak nasionalisme Kurdi di hari kemudian, banyak nasionalis Kurdi yang berpikiran tradisional tampaknya tertarik pada gerakan Nurcu karena Nursi adalah seorang ulama' yang "sangat Kurdi". Menurut kabar yang ada, di antara Nurcus Kurdi terdapat sebuah kelompok minoritas yang memelihara ide-ide bangsa Kurdi dan yang lebih tertarik pada Said Lama, yaitu aktivitas dan tulisannya sebelum tahun 1925, daripada Said baru yang lebih "pendiam" (sebagaimana nanti dijabarkan lebih lanjut. pen). Gerakan Nurcu sejauh ini merupakan gerakan religius paling penting di antara Kurdi Turki. Gerakan ini juga tampaknya menarik berbagai jenis kalangan karena alasan yang berbeda, di antaranya: kecenderungan karena adanya kualitas visioner dan mistis dari kitab *Risalah Nur*, sisi intelektual religius dan sikap positif gerakan terhadap sains modern, Kurdi nasionalis karena terdapat "Said Lama", dan konservatif untuk gerakan anti-komunisme. Ia juga memperoleh simpati yang lebih luas karena penentangannya terhadap kekuasaan militer. Namun pada akhirnya gerakan ini dilarang karena secara

⁴⁷ Martin Van Bruinessen. Agha, *Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992, hal. 259.

terbuka menolak konstitusi buatan militer tahun 1982,⁴⁸ dan secara lebih spesifik Nurculuk juga ingin membebaskan Turki dari pengaruh sekularisme Attaturk.⁴⁹

Dalam disertasi yang ditulis Ali Mermer, dijelaskan secara terperinci bagaimana awal mula Nurculuk ini awalnya didirikan, bagaimana perannya dan perkembangannya di berbagai kota di Turki, minimal sampai terakhir penelitian ini ditulis, yakni tahun 1985. Beberapa perkembangan Nurculuk periode awal sebagai berikut:

- a. Nurculuk Konya. Sebagaimana dikemukakan Ali dari informan yang ia dapatkan di Konya, ia menyatakan bahwa ia sudah mengenal *Risalah Nur* ketika di Diyarbakir. Akan tetapi, ketika ia kembali ke kotanya, Konya pada 1957, ia menemukan hanya ada enam sampai tujuh anggota Nurcu di sana. Pada tahun 1958, mereka mulai mencoba menyebarkan pesan dari orang per orang baik para pedagang, pengrajin dan akademisi. Akan tetapi hasilnya mengecewakan. Menghadapi persoalan seperti ini, akhirnya para Nurculuk mencoba membacakan *Risalah Nur* di masjid Konya baik sebelum maupun sesudah shalat maktubah. Dalam pengakuan Dursun, beberapa orang ada yang mendengarkan, ada yang tidak peduli, ada juga yang kelihatannya ragu untuk mendengarkan. Beberapa hari berselang, otoritas setempat mengirim surat kepada Nurcus untuk tidak membacakan *Risalah Nur* di masjid, sebaliknya, di rumah saja. Akan tetapi karena para Nurcus tetap membacanya di masjid, akhirnya mereka dibawa ke polisi dan diinterogasi. Kemudian, apa yang diperjuangkan

⁴⁸ Martin Van Bruinessen. Agha, *Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992, hal. 259.

⁴⁹ Ali Mermer, "Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today," Dissertation, Durham University, 1985. Metin Karabaşoğlu, "Said Nursi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* (haz. Yasin Aktay), İstanbul 2004, VI, hal. 270-289.

Nurcus cukup berhasil, salah satunya adalah bahwa mereka mampu membangun *dersane* pada tahun 1975.⁵⁰

- b. Nurculuk Ankara. Beberapa informan yang ditanya Ali saat itu di antaranya seperti Hayri dan Bayram Agabey. Keduanya menceritakan bahwa mereka melaksanakan *ders* setiap hari di beberapa *dersane*. Hayri mengatkan bahwa siapapun yang mampu membaca *Risalah Nur* dipersilahkan membacanya selama *ders* berlangsung. Biasanya juga bila *ders* berlangsung lama, mereka bermalam di *dersane*. Seperti Nurculuk Konya, keuangan Nurculuk Ankara pada tahun 1970-an juga tidak bisa dikatakan memadai, lebih tepatnya kurang. Adapun relasi Nurcus dengan kelompok muslim lain sepertinya tidak begitu banyak terjadi di antara Nurcus. Hal ini sebagaimana diungkapkan Hayri.⁵¹

Adapun perkembangan Nurculuk di ankara selanjutnya bisa dianggap positif. Menurut Alper (informan), ada dua faktor yang menyebabkan hal ini bisa terjadi. *Pertama*, semenjak di Ankara didirikan berbagai universitas, begitu juga beberapa gedung birokrasi. Banyak di antara mereka yang kebanyakan terdiri dari para intelektual bisa dengan mudah belajar *Risalah Nur*.⁵²

- c. Nurculuk Erzuham. Nurculuk pertama kali muncul di Erzuham atas iniasi Sergil Agabey, yakni seseorang yang mendistribusikan *Risalah Nur* ke beberapa *hoja* (guru) di beberapa kota pada tahun 1950-an. Akan tetapi, hampir

⁵⁰ U. Spuler, "Nurculuk: Die Bewegung des Bediüzzaman Said Nursi in der Modernen Türkei", Studien zum Minderheitenproblem im Islam (ed. T. Nagel v.d.gr.), Bonn 1973, hal. 100-182. Ali Mermer, "Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today," Dissertation, Durham University, 1985. Şerif Mardin, "Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation", *Religious Organization and Religious Experience* (ed. J. Davis), London-New York 1982, hal. 65-79.

⁵¹ Necmeddin Şahiner, *Son Şâhitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor*, İstanbul 2003, I, 318; III, 40.

⁵² Ahmet Turan, "*Said-i Nursi ve Nurculuk*", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Samsun 1998, s. 15-24.

dari para *hoja* yang dikirim *Risalah Nur* tidak ada yang tertarik satu pun kecuali *hoja* Kirkinci. Ia mulai tertarik setelah mencoba membaca *Risalah Nur* dan pada akhirnya mencoba mengajak masyarakat untuk mempelajarinya juga (sepuluh tahun sebelum *dersane* pertama didirikan). Pada tahun 1972, beberapa *dersane* berkembang pesat dan kemudian Nurcus di Erzuham mampu mengadakan *ders* di beberapa *dersane* setiap hari. Di hari senin, para *hoja* tidak hanya mengajar *Risalah Nur*, akan tetapi juga mengajari para murid terkait dengan persoalan sosial dan politik.⁵³ Tentunya masih banyak lagi beberapa kota yang mulai diperkenalkan Nurculuk, seperti misalnya di Istanbul, Gaziantep dan Isparta.

- d. Hayrat. Yayasan ini didirikan oleh murid pertama Said Nursi yakni Ahmad Husrev Altinbasak. Ia dikenal sebagai ustadz as-Tsani. Ia juga selama tiga puluh tahun (1930-1960) bersama Said Nursi di Isparta dan di beberapa penjara di Turki. Keistimewaan Ahmad Husrev adalah bahwasanya ia penulis mushaf *tawâfuq* (nama-nama Allah yang ada di dalam al-Qur'an semuanya tersusun di dalam satu baris). Mushaf ini juga terkenal di dunia. Setelah wafatnya Nursi (1960) yayasan Hayrat didirikan pada 1974 di Istanbul oleh Ahmad Husrev. Tujuan dari yayasan ini di antaranya adalah mencetak al-Qur'an *tawâfuq* dan menerbitkan *Risalah Nur* dengan bahasa Ustmani yakni bahasa Turki yang ditulis dengan huruf Arab. Yayasan ini adalah yayasan yang paling besar dan sistematis berdasarkan pada pemikiran Nursi. Cabangnya terdapat di beberapa negara muslim maupun non-muslim.⁵⁴

⁵³ Ali Mermer, "Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today," *Dissertation*, Durham University, 1985, hal. 51-78.

⁵⁴ Ahmad Husrev Altinbasak, *Tarihce-I hayat*, cild 2, Istanbul: Altinbasak: 2018, hal. 106-250.

Memasuki tahun 1980-an, gerakan Nurcu mengalami transformasi besar, keanggotaannya melebar hingga meliputi para pembisnis, pelajar dan kaum intelektual. Gerakan Nurcu merupakan salah satu gerakan dakwah Islam di Turki yang sangat dinamis, berkembang pesat, tertata dengan baik dan memiliki struktur gerakan yang cukup kuat. Dalam waktu relatif singkat gerakan ini menyebar ke seluruh dunia, bahkan tidak terkecuali Indonesia.⁵⁵

Fenomena Nurcu yang paling menarik untuk dicermati adalah lahirnya orang kaya baru dari kalangan pengikut Nurcu. Hal ini yang kemudian coba dijawab oleh Rizqon Khamami. Menurutnya, faktor yang paling mempengaruhi fenomena ini adalah karena asal sosial, sikap kultural dan dorongan agama menjadi dasar pilihan tersebut. Kemunculan kelompok kaya baru ini sejalan dengan kebangkitan ekonomi Turki yang dipicu kebijakan liberalisasi ekonomi oleh Turgut Özal, perdana menteri Turki pada tahun 1980-an dan menjadi presiden pada tahun 1990-an, yang berusaha membangun ekonomi pasar bebas, melepaskan perdagangan dengan luar negeri dan menghapus kontrol harga. Hasil kebijakan tersebut adalah bahwa saat ini ekonomi Turki meroket bersama-sama dengan sejumlah negara kaya baru yang kita kenal dengan istilah BRICIn (Brazil, Rusia, India, China, Turki, Indonesia).

Orang kaya baru ini muncul bukan di kota-kota besar Turki, tetapi justru muncul di kota-kota kecil di wilayah Anatolia yang selama ini jarang mendapat perhatian pemerintah. Mereka lahir di wilayah periferi yang jauh dari pusat kekuasaan. Mereka bukan tipe kelompok kaya yang menjadi hartawan berkat sokongan penguasa seperti kredit murah, bantuan modal, atau mendapat proyek dari pemerintah. Namun mereka menjadi

⁵⁵ Ahmad Rizqon Khamami, "Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 10, Nomor 1, September 2015; hal. 11.

kaya berkat kerja keras bergelut dengan bisnis yang tidak ada kaitannya dengan negara, seperti tekstil, pembuatan karpet, pakaian, sepatu, alat rumah tangga, penerbitan dan pengolahan kulit.

Kebanyakan orang kaya baru ini berasal dari wilayah timur Turki. Latar belakang orang kaya baru tersebut tidak jauh berbeda dari penduduk daerah Anatolia pada umumnya, terutama dalam budaya dan agama. Mereka memiliki hubungan yang erat dengan budaya lokal. Mereka berasal dari keluarga dengan warna keagamaan yang kental. Mereka inilah yang pada akhirnya menjadi penyokong gerakan Nurcu. Dengan menjadi pengikut gerakan Nurcu, mereka menempatkan diri sebagai bagian dari mesin dakwah.⁵⁶

Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan Nurcu memang terpecah menjadi beberapa kelompok. Hakan Yavuz menilai bahwa beberapa faktor seperti perbedaan asal daerah, etnik, identitas dan kelas lah yang membuat gerakan ini terpecah menjadi beberapa sub-komunitas dengan interpretasi dan posisi yang berbeda tentang masalah politik—dari yang moderat sampai yang radikal. mulai dari Fethullah Gülen hingga kelompok-kelompok Aczmendi. Sejak 1983, gerakan tersebut telah mengalami perpecahan di sepanjang garis etnis Turki dan Kurdi. Kurdi Nurcus cenderung memperlakukan Said Nursi sebagai seorang nasionalis Kurdi, sedangkan Turki menekankan pan Islamismenya. Banyak nasionalis Kurdi menafsirkan pengasingan dan penganiayaan Nursi sebagai contoh penganiayaan terhadap identitas Kurdi. Namun, kasus pengadilan menunjukkan bahwa penganiayaannya adalah hasil

⁵⁶ Ahmad Rizqon Khamami, "Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 10, Nomor 1, September 2015; hal. 21-22. Şerif Mardin, "Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation", *Religious Organization and Religious Experience* (ed. J. Davis), London-New York 1982, hal. 65-79.

dari perjuangannya untuk memperbaharui Islam melawan rekayasa sosial reformasi Kemalis.

Selain itu, beberapa Nurchus Turki, seperti misalnya Yeni Asya dari Mehmet Kutlular menata ulang gerakan tersebut sebagai “Islam Turki” dan menasionalisasikannya. Ketika sebuah gerakan keagamaan mencari legitimasi di mata negara, yang mengecualikan agama dari struktur negara atau berusaha mengontrolnya melalui inklusi, satu-satunya metode untuk mendapatkan legitimasi dan dukungan dari negara adalah nasionalisme. Dengan kata lain, kelompok agama berupaya mempertahankan relevansi dan legitimasi mereka di hadapan negara dengan menekankan kontribusi mereka terhadap nasionalisme dan budaya nasional.

6. Pengaruh Said Nursi terhadap Perkembangan Negara Turki

Nursi bisa dianggap sebagai salah satu tokoh terpenting dalam gerakan pembaharuan yang berpengaruh dalam masa-masa akhir kekuasaan Ustmani.⁵⁷ Hal ini bisa dilihat dari bagaimana upaya besarnya dalam menjaga agama Islam supaya tetap menjadi panduan kehidupan masyarakat muslim Turki, khususnya di tengah berbagai macam larangan pemerintah yang saat itu memiliki sentimen tinggi terhadap agama. Di sisi lain, dalam konteks daerah asalnya (Kurdi) ia adalah tokoh yang mampu mendongkrak perkembangan pendidikan dan sosial masyarakat. Akan tetapi, Nursi bukanlah bagian dari kelompok Kurdi yang ingin memisahkan diri dari Turki dan mendirikan negara sendiri.⁵⁸

Peran Nursi bisa dilihat misalnya di awal periode

⁵⁷ Bahkan pengaruh Nursi bisa terasa sampai sekarang di Turki. Colin Turner, “The Six-Sided Vision of Said Nursi: Towards a Spiritual Architecture of the Risale-i Nur,” *Islam and Christian– Muslim Relations*, Vol. 19, No. 1, 53 –71, January 2008.

⁵⁸ Yusuf Cevik, “The Reflections of Kurdish Islamism and Everchanging Discourse of Kurdish Nationalists Toward Islam in Turkey” *Turkish Journal of Politics*, Vol. 3 No. 1 Summer 2012, hal. 90.

pengesahan Undang-Undang “Huruf Turki” pada 3 November 1928, kewajiban penggunaan huruf Latin dalam segala bentuk tulisan di Turki, dan juga larangan penggunaan huruf Arab pada akhir tahun 1928. Imbas dari berbagi kebijakan ini adalah bahwa penyebaran risalah dan buku-buku bahasa Arab turut dilarang, dan tempat percetakan buku pun ditutup. Pada masa sulit inilah *Risalah Nur* memainkan peran penting dalam menjaga naskah al-Qur’an dan huruf Arab supaya tidak hilang atau lenyap di Turki—khususnya di dalam kehidupan masyarakatnya. Pasalnya, tulisan tangan *Risalah Nur* yang berbahasa Arab ini berhasil disebarkan secara sembunyi-sembunyi oleh murid-murid Nursi.⁵⁹

Pada tahun 1950, gerakan *Risalah Nur* berubah menjadi kekuatan yang cukup besar di Turki setelah kemenangan Partai Demokrat yang dipimpin oleh Adnan Menderes.⁶⁰ Menderes adalah Perdana Menteri dan pendiri partai Demokrat waktu itu yang memberikan ruang besar terhadap dakwah Islam. Nursi selalu menekankan bahwa perjuangan yang ia pelopori dan ia lakukan bukanlah perjuangan politik, akan tetapi perjuangan ide dan keyakinan, meskipun pada akhirnya Nursi tetap dibuang dan diasingkan, karena dianggap sebagai ancaman bagi penguasa.⁶¹ Nursi sebenarnya hendak membuktikan keunggulan al-Qur’an dan peradaban yang dibawanya dapat memberikan kepuasan dan kebahagiaan hidup hakiki. *Risalah Nur* memainkan peran penting dalam menjelaskan hakikat

⁵⁹ Muhammad Faiz, “Risalah Nur Dan Gerakan Tarekat Di Turki: Peran Said Nursi dalam Pemerintahan Republik,” *al-A'raf*, Vol. XIV, No. 1, Januari – Juni 2017, hal. 41.

⁶⁰ Bahkan semenjak periode ini, beberapa murid Nursi mulai tersebar di belahan dunia seperti Pakistan, Finlandia, Jerman Washington DC, dll. Edi Amin, “Dakwah Komunitarian Ummatic Transnasional: Studi Konsepsi Dakwah Said Nursi dan Penerapannya di Indonesia,” *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2017, hal. 95. Lihat juga Saifullah Kamalie, *Biografi Badiuzzaman Said Nursi (terj)*, Ciputat: Risalah Nur Press, 2020, hal. 957.

⁶¹ Mogens Pelt, “Adnan Menderes, Islam, and His Conflict with the One-Party Era Establishment,” *Religion, Politics, and Turkey’s EU Accession*. New York: Palgrave Studies in Governance, Security, and Development. Palgrave Macmillan, 2008, hal. 91-113.

iman untuk meningkatkan kesadaran umat dalam beragama. Metode dakwah yang digunakan adalah dengan menjelaskan isi kandungan al-Qur'an, menolak doktrin filsafat materialistik dan naturalistik (*al-Falsafah at-Tabi'iyah*). Nursi lebih memilih untuk menggunakan metode tafakkur (pengamatan), yang seringkali lebih menekankan pada penggunaan majaz (*Darb al-Amthal*) dan perbandingan (*Muqaranah*) untuk menjelaskan suatu kebenaran.⁶²

Peran Nursi di Turki juga diutarakan Vahide. Menurutnya, Nursi adalah ulama' yang sangat mempertahankan doktrin sunni ortodox. Dalam beberapa karyanya ia mengkritik Mu'tazilah dan Jabariyah. Akan tetapi pandangannya ini bukanlah hal yang original darinya. Adapun pemikiran yang benar-benar original dan inovatif dari Nursi dan sangat berpengaruh terhadap masyarakat Turki adalah pendapatnya tentang revitalisasi keyakinan untuk muslim Turki pada umumnya, begitu pula metodenya dalam menjalankan pemikirannya ini. Bisa dikatakan bahwa beberapa karya awal Nursi terpengaruh oleh semangat modern khususnya penekanannya terhadap aspek sains dan rasionalitas. Misalnya, perbedaan nyata terlihat dari diri Said Muda dengan Said Lama adalah penekanannya atas wahyu melebihi akal dan usahanya dalam membuktikan sisi mu'jizat al-Qur'an.⁶³

Secara lebih spesifik, Vahide mengungkapkan bahwa salah satu dari pembaruan Nursi yang akhirnya sangat berpengaruh di Turki adalah pandangannya tentang etika dan moral. Pembaruan moral adalah pertanyaan yang menurut Nursi paling penting, keduanya pada periode awal hidupnya,

⁶² Muhammad Faiz, "Risalah Nur Dan Gerakan Tarekat Di Turki: Peran Said Nursi dalam Pemerintahan Republik," *al-A'raf*, Vol. XIV, No. 1, Januari – Juni 2017, hal. 42.

⁶³ Sukron Vahide, "Bediuzzaman Said Nursi's Approach to Religious Renewal and its Impact on Aspects of Contemporary Turkish Society," dalam *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, USA: Blackwell Publishing, 2006, hal. 58.

33 tahun dan sebagai Said Baru setelah berdirinya Republik. Namun, dalam hal itu ia memperlakukan etika sebagai dimensi kosmologi atau kosmiknya sistem, dalam periode kedua ini pendekatannya sangat berbeda. Dia memang membahas etika dan pertanyaan moral dalam berbagai konteks lain, tetapi pada dasarnya pendekatannya adalah untuk menyajikan ajaran dan nilai moral sebagai bagian dari seluruh tatanan Al-Qur'an (holistik) atau sistem. Petunjuk tentang "keadilan, hemat, dan kebersihan" dapat diambil sebagai contoh.

Untuk menunjukkan betapa mendasar ketiga kualitas ini bagi kehidupan manusia, Nursi menunjukkan bagaimana mereka dimanifestasikan dalam kosmos sebagai hukum universal dan mengatur semua makhluk. Secara singkat, kebijaksanaan (*hikmet*) yang tampak di seluruh alam semesta "menghidupkan ekonomi dan kekurangan sia-sia, "memerintah manusia untuk hemat. Dan keadilan dan keseimbangan dalam segala hal memerintahkan keadilan padanya. Sedangkan pembersihan konstan "membersihkan dan mempercantik semua makhluk di alam semesta. Selama manusia tidak mengganggu, tidak ada kekotoran atau keburukan sejati dalam segala hal." Dengan cara ini Nursi menunjukkan betapa erat kaitannya dengan Al-Qur'an ini perintah dan prinsip-prinsip Islam ada di alam semesta, dan itu tidak mungkin untuk mencabut mereka sebagaimana akan mengubah bentuk alam semesta. Artinya, dia secara meyakinkan menunjukkan bahwa jika seseorang bertindak berlawanan dengan mereka, dia melakukannya dengan berlawanan dengan seluruh alam semesta.⁶⁴

Dalam konteks pendidikan, meski masyarakat Turki terkesan sebagai masyarakat sekuler. Akan tetapi sebuah

⁶⁴ Sukron Vahide, "Bediuzzaman Said Nursi's Approach to Religious Renewal and its Impact on Aspects of Contemporary Turkish Society," dalam *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, USA: Blackwell Publishing, 2006, hal. 63.

penelitian lapangan dan literatur Nursi yang dilakukan oleh Ismail dan Tekke⁶⁵ menunjukkan bahwa masyarakat Turki mampu melestarikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari. Namun, karena sering meningkatnya problem antara sesama muslim di Turki, Ismail dan Tekke melihat perlunya integrasi pendidikan antara ajaran Islam dan praktek. Penelitian keduanya juga menyimpulkan bahwa sekularisme menjadi alasan negatif yang paling utama dalam pendidikan agama bagi masyarakat muslim Turki. Hal ini sebagaimana statemen yang pernah diutarakan Nursi, *“If one Muslim is out of circle of Islam, he or she turns into an apostate and anarchist and become a poison to the society.”*⁶⁶ Yang jika diartikan secara sederhana, Nursi mengingatkan bahwa jika seorang muslim keluar dari lingkungan Islam, dia (baik laki-laki maupun perempuan) cenderung jatuh pada kemurtadan, anarkisme dan menjadi “racun” bagi masyarakat.

Bila dibandingkan dengan pendidikan Turki di era Ustmani, tentu akan terlihat perbedaannya. Pendidikan di masa Turki Ustmani, khususnya di masa pemerintahan Ustman I sampai pra mahmud II (1300-1808), Turki Ustmani merupakan perpaduan budaya dari berbagai negara, seperti Persia, Bizantium dan Arab. Dari kebudayaan Persia mereka menerima ajaran-ajaran tentang etika atau tata krama dalam kehidupan di Istana. Dari Bizantium mereka mendapatkan ilmu tentang organisasi pemerintahan dan prinsip-prinsip kemiliteran. Sedangkan dari kebudayaan Arab mereka mengambil ilmu-ilmu yang berkaitan dengan prinsip ekonomi, kemasyarakatan dan ilmu pengetahuan. Sebagai bangsa yang berdarah militer, pendidikan pada masa kerajaan ini juga banyak dikonsentrasikan kepada pendidikan pelatihan

⁶⁵ Nik Ahmad Hisham Ismail & Mustafa Tekke, “The Relations between Islam and Secularism: The Impact on Social Behavior in Turkey,” *International Education Studies, Canadian Center of Science and Education*, Vol. 9, No. 8, 2016, hal. 71.

⁶⁶

militer, sehingga melahirkan tentara Yenissari dan menjadikan Ustmaniyah mempunyai mesin perang yang tangguh.⁶⁷ Maka dari itu, tidak heran bila selama masa berkuasa kurang lebih tujuh abad, Turki Ustmani tidak banyak melahirkan ilmuwan yang berpengaruh dalam dunia Islam. Memasuki abad ke-19 dan 20, Sultan Mahmud II akhirnya membuat reformasi dalam bidang pendidikan. Hal ini karena ia menyadari bahwa berbagai kemunduran dalam pemerintahan kerajaan Ustmani adalah karena sikap fatalisme yang mereka pegang. Dalam pandangannya, kemandegan ilmu pengetahuan waktu itu dikarenakan cara berfikir yang kolot serta cara pandangan beberapa ulama' yang menurut diri dari kemajuan Barat.⁶⁸

Dari dinamika perkembangan dan kemunduran pendidikan di Turki inilah Nursi akhirnya selalu mengingatkan dengan apa yang ia sebut sebagai upaya perpaduan antara ilmu agama dan ilmu sains—sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya—yakni “Cahaya akal adalah ilmu pengetahuan (bersumber dari logika), sementara sinar hati adalah ilmu agama. Dengan perpaduan keduanya maka hakikat akan tersingkap. Jika keduanya terpisah, akan muncul skeptisisme dan fanatisme.” Pernyataan ini secara tidak langsung menjadi bukti bahwa sebenarnya Nursi sudah tidak puas dengan pola pendidikan Islam yang ada di masa Ustmani yang lebih mengutamakan pendekatan fatalistik (karena kebanyakana masyarakat muslim ketika itu mengikuti tarekat dan ajaran tasawuf) dan anti terhadap perkembangan Barat. Namun, di sisi lain, bisa terlihat dengan jelas bagaimana upaya Nursi supaya Turki yang mencoba untuk maju dan menandingi Barat jangan sampai tercerabut dari tradisi keagamaannya, dalam hal ini Islam.

⁶⁷ Mukarom, “Pendidikan Islam pada Masa Kerajaan Turki Usmani 1300-1922 M,” *JURNAL TARBIYA* Volume: 1 No: 1 2015, hal. 114.

⁶⁸ Sulaiman Saat, “Pendidikan Islam di Kerajaan Turki Ustmani,” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No.1, Juni 2011, hal. 139-152.

Pengaruh *Risalah Nur* sendiri, menurut Yavuz, juga sangat besar terhadap masyarakat Turki modern. Hal ini diperkuat oleh Mardin, seorang sosiolog Turki yang menyatakan dalam *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* bahwa pengaruh Nursi harus dipahami dalam konteks revolusi global dalam komunikasi sosial, atau sering disebut modernisasi yang berasal dari Eropa dan menyebar ke Kekaisaran Ottoman pada abad ke-19. Meskipun Turki telah mengakomodasi berbagai macam praktik dan nilai-nilai Barat, serta menerapkan demokrasi sekuler yang unik di antara budaya Muslim, tidak dapat dilupakan bahwa 99 persen populasinya adalah Muslim dan bahwa identitas Islam masih memiliki posisi yang esensial dan berdampak pada semua segi kehidupan di Turki.⁶⁹

B. Badiuzzaman dan Tafsir *Risalah Annur*

Menurut Hakan Coruh, Nursi adalah salah satu ulama' besar abad 20, bahkan bisa dikatakan ia adalah ulama' yang paling berpengaruh dalam perkembangan sosial dan intelektual Islam di masa Turki modern.⁷⁰ Dalam menghadapi tantangan modernitas, ia mencoba mengatasinya melalui penafsiran al-Quran. *Magnum opus-nya, Risalah Nur* merupakan sebuah penafsiran atas ayat al-Qur'an yang terdiri dari sekitar 6000 halaman. Dalam tafsir ini, Nursi tidak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an, akan tetapi ia hanya menafsirkan beberapa

⁶⁹ Nik Ahmad Hisham Ismail & Mustafa Tekke, "The Relations between Islam and Secularism: The Impact on Social Behavior in Turkey," *International Education Studies, Canadian Center of Science and Education*, Vol. 9, No. 8, 2016, hal. 72. Terkait dengan pandangan Nursi yang sesuai dengan perkembangan ekonomi berkelanjutan silahkan merujuk pada Murtala Bala Umar Suraya Ismail & Mohammad Sani Abdullahi, "Sustainable Economic Development Through View of Said Nursi: The Challenge of The West," *Conference: International Conference on Empowering Islamic Civilization in 21st Century: Reflection on Bediuzzaman Said Nursi's Thoughts*. At: Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia, Volume: 1, 2015.

⁷⁰ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal. 2.

ayat yang dirasa sangat penting dan sesuai dengan kebutuhan pada saat itu.

Nursi memulai penafsirannya dari titik yang paling krusial saat itu, lebih tepatnya pada suatu periode ketika pendidikan dan ajaran agama telah menurun. Secara lebih terperinci, penafsirannya banyak membahas tentang topik-topik seperti keberadaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, Malaikat, kitab suci, kenabian,⁷¹ wahyu dan lain sebagainya.⁷² *Risalah Nur* adalah tafsir yang secara umum menjelaskan tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan dasar-dasar kepercayaan, yang merupakan topik disiplin ilmu teologi Islam. Hal ini ia gunakan untuk mengklarifikasi dan membuktikan kebenaran al-Qur'an terkait dengan keyakinan dengan argumen yang kuat. Dalam karyanya, Nursi mengungkapkan masalah utama yang dihadapi dunia Islam (khususnya Turki), yakni melemahnya fondasi kepercayaan. Dia berusaha untuk memperkuat kepercayaan terhadap “serangan” yang terus datang dari ilmu positivistik dan materialisme dengan merekonstruksi dasar kepercayaan Islam.

Oleh karenanya, *Risalah Nur* bisa mempunyai distingsi tersendiri ketika dibandingkan dengan penafsiran lain, baik dari segi metode, corak maupun sistematika penulisan yang ada di dalamnya. Lebih jelasnya sebagai berikut.

1. Metode Penafsiran

Secara umum mayoritas ulama' tafsir membagi kategori penafsiran menjadi dua; tafsir *bi al-ma'thur* (tafsir yang menitik beratkan pada ayat al-Qur'an, hadist dan riwayat sahabat)

⁷¹ Salah satu penelitian tentang kenabian, khususnya kenabian Isa, dilakukan oleh Largen. Dalam konteks pandangan Nursi, ia menyimpulkan bahwa pemahaman Yesus dalam Islam (sebagaimana dijelaskan Nursi) sebagai Nabi dapat membantu umat Kristen untuk mendapatkan penjelasan yang mendalam bahwa Yusuf atau Isa itu seorang Nabi. Lihat Kristin Johnston Largen, “Jesus’ Prophethood and Islam: Insights from the Risale-i Nur Dialog,” *A Journal of Theology*, Volume 53, Number 3 Fall, 2014.

⁷² Parid Ridwanuddin, “Ekoteologi dalam Pemikiran Badiuzzaman Said Nursi,” *Lentera*, Vol 1, No 1, 2017, hal. 48.

dan *bi ar-ra'yi* (tafsir yang lebih berbasis pada akal).⁷³ Ali Iyazi mengategorikan kedua model di atas sebagai sumber penafsiran, atau dalam bahasa dia adalah *manhaj*.⁷⁴ Terkait istilah *manhaj* sendiri terkadang dimaknai sebagai sumber—sebagaimana Iyazi—Namun, terkadang juga *manhaj* dimaknai sebagai metode, seperti yang diutarakan al-Farmawi dan beberapa ulama'.⁷⁵ Akan tetapi perbedaan istilah bukanlah hal yang terlalu signifikan di sini. Karena ditelusuri lebih jauh keduanya hampir sepakat bahwa baik *bi al-ma'tsur* maupun *bi ar-ra'yi* merupakan sumber penafsiran yang digunakan oleh seorang mufasir dalam rangka memahami pesan al-Qur'an secara lebih komperhensif. Namun demikian, memang banyak diakui beberapa peneliti bahwa tafsir *bi al-ma'tsur* atau tafsir tradisional memiliki beberapa kekurangan. Di antaranya adalah terlalu bergantung pada teks dan melupakan konteks sosial dan politik yang ada.⁷⁶

Ali Iyazi sendiri mengenalkan empat istilah berkaitan dengan metodologi penafsiran al-Qur'an, yakni: *manhaj*, *thoriqah*, *laun* dan *ittijah*. Sebagaimana telah dijelaskan, ia memaknai *manhaj* sebagai sumber, sedangkan *thoriqah* sebagai metode. Sedangkan al-Farmawi mengenalkan istilah *manhaj* sebagai metode dalam penafsiran, yang kemudian ia klasifikasikan menjadi empat, yakni: *tahlili*, *ijmali*, *muqaran*, *maudhu'i*. Jadi, baik *thoriqah* dan *manhaj* terkadang memang diartikan sebagai metode dalam konteks penafsiran.

⁷³ Lihat Subhi Salih, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Darul 'ilmi li al-Malayin, 1977, 291. Lihat juga Muhammad Abdul 'Adzim al-Zarqani, *Manâbil al-'Irfân*, (Kairo: Dar al-Salam, 2015), cetakan ke-4, hal. 387. Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt, hal. 337.

⁷⁴ Muhammad Ali 'Iyazi, al-Mufasssirun Hayatuhum wa *Manhajuhum*, Teheran: Mu'assasah al-Tiba'iyah wa al-Nasr Wizarat al-Tsaqafah al-Irsyad al-Islami, 1373 H, hal. 31-33.

⁷⁵ Abdul Hayy al-Farmawi, al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudu'î, *Dirâsah Manhajiyah Maudû'iyah. t.tp. tp.*

⁷⁶ Dale F. Eickelman, "Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in The Writings of Said Nursi," *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 July-October, 1999, hal. 263.

Lebih jauh, bila mundur ke belakang, Ibnu Qayyim (w. 751 H/ 1350 M) membagi model penafsiran menjadi tiga kategori: tafsir *bi al-lafdzi*, tafsir *bi al-ma'na*, dan tafsir *al-Isyâri* atau sufi—yang mana dalam konteks ulama' modern, tafsir *isyâri* ini masuk dalam kategori corak atau *laun* penafsiran.⁷⁷ Dalam konteks ini, Nursi sendiri juga membagi model penafsiran. Baginya, tafsirnya bisa diidentifikasi menjadi dua bagian: tafsir *lafdzi* dan tafsir *ma'nawi*. Kemudian dia mengategorikan tafsirnya termasuk tafsir *ma'nawi*. Ia mengatakan:

Ada dua jenis tafsir Al-Quran: Yang pertama adalah jenis tafsir yang terkenal. Tafsir semacam ini menguraikan dan menjelaskan fraseologi, kata-kata, dan kalimat Al-Qur'an. Adapun jenis kedua menjelaskan, membuktikan, dan menjelaskan kebenaran Al-Qur'an (*Kur'an'ın hakikatlerini*) terkait dengan keyakinan (imani) dengan argumen yang kuat (*kuvvvetli hüccetlerle*). Jenis ini sangat penting (*ehemmiyet*). Terkadang tafsir literal yang terkenal (*Zahir malum tefsirler*) memasukkan jenis ini meski dalam bentuk yang ringkas (*mücmel*). Akan tetapi, *Risalah Nur* menjadikan ayat al-Qur'an sebagai dasar secara langsung, dan ia adalah tafsir *ma'nawi* (*manevi tefsir*) yang mana membungkam filsuf-filsuf yang keras kepala (*muannid feylesoflari*) dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya (*emsalsiz*).⁷⁸

Dari pernyataan di atas terlihat bahwa Nursi memang fokus pada makna dan pesan tafsir Al-Quran daripada tafsir ayat per ayat dari awal sampai akhir surat (*tahlili*) sebagaimana tafsir klasik.⁷⁹ Orang mungkin bertanya mengapa tafsir *Risalah* ditulis dengan cara khusus ini. Dalam pandangan Nursi, hal ini memang sesuai dengan kebutuhan yang ada waktu itu (di

⁷⁷ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssîrûn*, Maktabah Wahbah, 2000, hal. 364.

⁷⁸ Said Nursi, *Maktubat*, Istanbul: Altinbasak, 2012, hal. 250-253.

⁷⁹ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 377.

waktu Nursi hidup dan dalam konteks sosio-politik Turki.pen). Selain mengategorikan tafsirnya sebagai tafsir *ma'nawi*, ia juga menamakannya sebagai tafsir *syuhudi*. Hal ini bisa ditemukan dalam karyanya *al-Matsnawi al-Nuri*. Ia menyatakan sebagai berikut:

Ketahuilah bahwa tulisan ini adalah semacam penafsiran transempiris (tafsir *shuhudi*) dari beberapa ayat Al-Qur'an. Hal-hal yang ada di dalamnya, memang, seperti bunga yang telah dipetik dari kebun Al-Qur'an yang paling bijaksana. Jadi, cobalah untuk tidak membiarkan diri Anda terhambat oleh ketidakjelasan, atau ringkasan dari ungkapannya. Teruslah membacanya sampai salah satu rahasia di balik pengulangan Al-Qur'an, seperti dalam ayat yang berulang, "Allah memiliki kerajaan langit dan bumi" (Q. 2: 107; 5:40; 7: 158 dll.) diungkapkan kepada anda.⁸⁰

Dalam analisa Coruh, sumber dan metode yang Nursi gunakan *dalam* menafsirkan al-Qur'an tidak berbeda jauh dari kebanyakan mufasir modern yang lebih menekankan pada akal—akan tetapi tanpa lepas seutuhnya dari tradisi (*al-ma'tsur*).⁸¹ Sebagaimana diketahui bahwa penekanan pada akal (*bi ar-ra'yi*) memang sangat banyak digunakan oleh ulama' modern. Tafsir *Syuhûdi* (*transempirical* dalam bahasa Coruh) yang diperkenalkan oleh Nursi adalah sebuah upaya untuk meyakinkan bahwa ada sebuah harmoni antara wahyu al-Qur'an dengan alam semesta (*universe*). Dalam pandangannya, Alquran datang langsung dari perkataan (*kalam*) Tuhan yang abadi, sedangkan alam semesta dan segala yang ada di dalamnya turunan langsung dari sifat *qudrah* atau kekuasaan-Nya. Dengan

⁸⁰ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal, 53.

⁸¹ Lihat juga Muhammad Labib Syauqi, "Mengenal Risalah Nur Karya Said Nursi dan Metodologi Penafsirannya," *Maghza*, Vol. 2 No. 1 Januari - Juni 2017, hal. 114.

kata lain, Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat (tanda-tanda) yang merupakan manifestasi sifat *kalam* Allah, sementara alam semesta adalah cerminan dari sifat *qudrat*-Nya.⁸² Untuk lebih jelasnya, bisa dilihat ungkapan dari Nursi berikut:

Dalam beberapa ayat, Allah menunjukkan perbuatan yang menakjubkan (*acaib efal*). Apa yang Dia tunjukkan di dunia ini adalah untuk mengesankan hati manusia tentang apa yang akan Dia lakukan di akhirat kelak, serta untuk mempersiapkan pikiran manusia supaya mampu menerima dan memahaminya. Dalam ayat-ayat lain, Dia menyebutkan perbuatan mengagumkan (*ef'al-i acibe-i Ilahiye*). Dia akan tampil di masa depan (*istikbali*) dan akhirat (*uhrevi*) dengan analogi beberapa perbuatan serupa yang kita lihat (*meshud*) di dunia ini. Salah satu contoh adalah ayat yang berbunyi 'Tidakkah manusia melihat bahwa Kita (Allah) telah menciptakannya dari tetesan sperma? Kemudian, manusia adalah musuh yang nyata (36:77)', begitu juga ayat-ayat lain. Al-Qur'an membuktikan hari kebangkitan dengan tujuh atau delapan bentuk yang berbeda. Pertama-tama mengarahkan perhatian kita ke asal kita sendiri (*neşe-i ala*), sebagai mana firman-Nya, 'Kamu melihat bagaimana kamu berkembang biak dari awalnya setetes sperma (tetesan darah) ke setetes darah (*alaka*), ke bekuan darah yang tergantung di dinding rahim, dari bekuan darah yang ditanggihkan menjadi gumpalan daging yang tidak berbentuk (*mudghah*), dan dari segumpal daging yang tidak berbentuk menjadi manusia (*hilkat-i insaniye*). Bagaimana kamu bisa menolak penciptaanmu yang kedua (hari kebangkitan) atau *nes'e-i uhra*. Hal itu adalah sama dengan yang pertama, atau bahkan lebih mudah (*ehven*).

⁸² Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal, 55-56.

Dari penjelasan di atas bisa dipahami bahwa Nursi memang mencoba memadukan bunyi wahyu Ilahi dengan realitas alam. Keduanya seperti sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan dan tidak bertentangan. Model penafsiran seperti inilah yang ia sebut sebagai tafsir *syuhudi*. Tafsir yang menggunakan akal untuk memahami maksud dari wahyu Tuhan melalui ayat-ayat al-Qur'an. Nursi tidak saja menggunakan akal lalu mengeliminasi wahyu, sebaliknya, ia mampu memadukan keduanya.

Metode yang Nursi gunakan di atas tentu berbeda dengan apa yang pernah dilakukan oleh Ahmad Khan dalam memahami al-Qur'an. Baginya, wahyu Tuhan (al-Qur'an) tidak boleh kontradiksi dengan alam (*nature*). Ia tidak segan-segan untuk mengeliminasi ayat-ayat al-Qur'an yang dalam pandangannya tidak sesuai dengan pendekatan sains yang ia gunakan. Tidak mengherankan jika terdapat ayat yang berbicara tentang fenomena supranatural yang sekiranya—dalam pandangan Khan—bertentangan dengan gagasannya, ia tolak.⁸³ Hal yang sama juga bisa kita lihat ketika Abduh menafsirkan ayat tentang penyebab hancurnya tentara Habasyah ketika akan menyerang Ka'bah. Ia menafsirkan bahwa yang menyebabkan hancurnya Habasyah adalah virus.⁸⁴ Dalam konteks inilah Nursi memiliki pandangannya sendiri. Ia memang menghormati sains dan penggunaan akal, akan tetapi ia tidak menegasikan ayat-ayat yang sekilas bertentangan dengan akal (supranatural atau wahyu). Lebih jauh, ia mencoba memadukannya.

Sebelum masuk pada pembahasan tentang corak penafsiran, perlu diketahui bahwa sebelum Nursi menulis tafsir *Risalah Nur* (1926), ia telah menuliskan karya tafsirnya yang berjudul

⁸³ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal, 56.

⁸⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Juz 'Amma*, Matba'ah Misriyah, 1341 H. hal, 156.

Isyarat al-I'jaz (1916-1918 M).⁸⁵ Dalam karyanya yang berbahasa Arab ini, ia lebih menitik beratkan penafsirannya terhadap analisa bahasa (*linguistic*), *balaghoh* dan *uslub* (gaya bahasa), dll. Ia juga mendiskusikan pandangan Zamakhsyari, ar-Razi, pandangan *fuqahâ'*, teolog, dasar-dasar filsafat dan hubungan antara mu'jizat Nabi dan penemuan saintifik.⁸⁶ Dari sini bisa dilihat mengapa Nursi sendiri mengalihkan haluannya—karena kebutuhan saat itu, dan ini menunjukkan bahwa Nursi sangat fleksibel dalam menyikapi konteks saat itu—yang awalnya menginginkan sebuah tafsir yang utuh (*tablili*), akan tetapi pada akhirnya ia merubah pendekatannya dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*) dalam menafsirkan al-Qur'an.⁸⁷

2. Corak Penafsiran

Sebelumnya telah disinggung sekilas tentang apa itu corak penafsiran (*laun al-tafsir*). Corak tafsir bisa dibagi menjadi beberapa pembagian, ada yang bercorak kebahasaan, hukum, sosial budaya, filsafat/sains dan ilmu pengetahuan, tasawuf/*isyâri*, dll.⁸⁸ Karenanya, *laun al-tafsir* secara ringkas bisa diartikan sebagai ciri khas dari sebuah karya tafsir. Lalu, seperti apa ciri dari *Risalah Nur*? Berikut ulasannya.

⁸⁵ Tafsir ini mengikuti model *tablili*, yakni dimulai dari surat al-Fatihah dan runtut per ayat. Akan tetapi karya ini tidak selesai (hanya sampai di ayat ke-30 surat al-Baqarah) karena Nursi lebih memikirkan kebutuhan masyarakat Turki waktu itu sehingga sangat sulit bila menafsirkan ayat per ayat dan menghabiskan waktu yang panjang. Yang menarik adalah, kitab tafsir ini berhasil ia tulis selama ikut terlibat dalam pertempuran melawan Rusia. Penyusunannya dikerjakan dengan cara didiktekan kepada muridnya yang bernama Habib. Sa'id Nursi, *Isyarat al-I'jaz* (Qahirah: Sözler, 2002). Lihat juga Kasim Salih, *Said Nursi; Pemikir & Sufi Besar Abad 20 (terj)*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 29.

⁸⁶ Hakan Coruh, "Tradition, Reason, and Qur'anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi," *Islam and Cristian-Muslim Relations*, 2017, Vol. 28, No. 1, hal. 85–104.

⁸⁷ Lihat juga Sujiat Zubaidi, "Contemporary Qur'anic Interpretation of Bediuzzaman Said Nursi in the Risale-i Nur, an Epistemological Study," *Disertasi*, UIN Sunan Ampel, 2015, hal. 172.

⁸⁸ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, 387.

Bisa dikatakan bahwa dalam *Risalah Nur*, Nursi sering menggunakan *allegorical*, *majaz*, atau perumpamaan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dalam berbagai macam topik. Seperti penafsiran tentang hubungan Tuhan dan hamba-Nya, begitu juga kekuasaan dan kehendak Tuhan. Sebagai contoh, Nursi mencoba menjelaskan kedekatan Allah dengan semua makhluk-Nya meskipun Dia memiliki sifat transenden yang tak terbatas. Begitu juga dengan Keesaan-Nya. Meskipun Dia Esa, akan tetapi semua hal tidak bisa terlepas dari kendali-Nya. Ia bandingkan hal ini dengan hakikat matahari. Meski matahari hanya satu, ia dibuat universal oleh semua benda transparan. Dan itu memenuhi bumi dengan gambar dan pantulannya (pembahasan terperinci tentang hal ini akan dijelaskan nantinya di bab 5).

Namun demikian, dalam beberapa kesempatan, Nursi juga mengategorikan tafsirnya sebagai "*the work of kalam*". Penting juga untuk dicatat bahwa dalam berbagai topik yang ia bahas, Nursi menyajikan penjabaran terhadap beberapa tema tentang eksistensi Tuhan, sifat Tuhan, malaikat, kitab suci, kenabian, wahyu, hari kebangkitan, dll. Terkait hal ini, harus ditekankan bahwa sebuah karya yang menjelaskan tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan dasar-dasar kepercayaan terhadap Tuhan bisa dimasukkan dalam kategori ilmu *kalam* atau teologi. Terlebih, memang Nursi sangat tertarik dengan pembahasan *kalam* dan pendekatan al-Qur'an terhadapnya. Dalam hal ini, ia memperkenalkan pendekatannya sebagai teologi berbasis al-Qur'an. Dalam hal ini Coruh mendeskripsikan Nursi sebagai ulama' yang mencoba "mengkalamisasi" (*kalamisation*) tafsir. Berbeda halnya dengan Abduh yang mencoba "mentafsirisasi" disiplin ilmu lain.⁸⁹

⁸⁹ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, hal, 56. Lihat juga Resid Haylamaz, "Islam's Universality and the Risale-i Nur's Method of Interpreting the Qur'an's Universality," *al-Tsaqofah*, Vol. 10, No. 2, November 2014.

Risalah Nur juga tidak terlepas dari pembahasan tentang aspek tasawuf dengan pendekatan sufi—meskipun ia tidak mau disebut sufi. Pembahasan tentang moral yang cenderung mendekati kesufian ini ia elaborasi dengan konteks sosio-kultural masyarakat Turki waktu itu. Tidak heran bila karya ini sangat mudah dimengerti oleh murid-muridnya. Jika demikian, karya Nursi ini juga bisa dimasukkan dalam tafsir sufi dan adab ijtima'i sebagaimana kategori yang dijabarkan oleh al-Farmawi, Quraish Shihab dan beberapa ulama' modern. Akan tetapi, memang yang paling dominan dari tafsir ini adalah persoalan *kalam* dan tasawuf.

Salah satu contoh penafsiran *isyâri* bisa dilihat ketika ia menafsirkan ayat 29 dalam surat al-fath, "*Tarohum rukka'an sujjadan yabtaghuna fadlan minallahi wa ridwana*". Yang bila diartikan bermakna, "Kami saksikan mereka ruku', sujud karena mencari karunia dan keridhaan Allah". Ayat ini secara *isyâri* menurut Nursi mengarah kepada Sayyidina Ali.⁹⁰ Meskipun ia melaksanakan tugas kekhalifahan dengan layak dan sempurna, beliau adalah seorang *zahid*, ahli ibadah, *faqir* dan memilih untuk terus bersujud kepada Allah. Ayat di atas menurut Nursi juga menginformasikan bahwa Ali tidak bertanggung jawab atas berbagai peperangan yang terjadi di masa kekhalifahannya. Karena yang ia cari adalah karunia dan ridha dari Allah.

3. Sistematika Penulisan Tafsir Risalah Annur

Sistematika atau runtutan dari sebuah karya, dalam hal ini tafsir, merupakan suatu hal yang juga sangat penting diketahui oleh seorang peneliti ketika ia ingin mendalami sebuah karya. Dalam konteks tafsir *Risalah Nur*, ia tidak lahir dari suatu kondisi yang ideal seperti ulama' lain ketika menyusun tafsirnya. Karena

⁹⁰ Muhammad Labib Syaqui, "Mengenal Risalah Nur Karya Said Nursi dan Metodologi Penafsirannya," *Maghza*, Vol. 2 No. 1 Januari - Juni 2017, hal. 121.

tidak jarang beberapa penafsirannya merupakan pertanyaan dari beberapa muridnya baik ketika dalam masa pengasingan maupun ketika di dalam penjara. *Risalah Nur* merupakan manifestasi dari sebuah mimpi yang sempat tidak terwujud, yakni universitas al-Zahra (sebagaimana telah dijelaskan di awal). Dengan *Risalah* ini, Nursi sudah mencoba membuktikan ijtihadnya untuk masyarakat Turki agar tidak keluar jauh dari batas-batas aqidah Islam di tengah sistem negara yang sekuler dan kungkungan materialisme.

Kulliyat Risalah Nur (Koleksi *Risalah Nur*) merupakan tafsir yang terdiri dari beberapa jilid yang memiliki judul tersendiri dari setiap jilidnya. Beberapa risalah di dalamnya ditulis sampai tahun 1950 dan jumlahnya lebih dari 130 risalah. Seri utama dari koleksi ini terwakili dalam kitab *al-Kalimat*, *al-Maktubat*, *al-Lamaat* dan *asy-Syu'aat*. Nursi sendiri yang mengawasi hingga semuanya selesai tercetak.⁹¹ Akan tetapi, penulis tidak hanya membatasi empat kitab di atas saja. Karena pada dasarnya, beberapa kitab juga bisa dimasukkan dalam kategori penafsiran Said Nursi. Secara terperinci, penulis uraikan beberapa kitab yang merupakan bagian dari *Risalah Nur* berikut:

Pertama, Muhakamat atau dalam bahasa Turki *Muhakemat* (terbit pertama pada 1911). Di dalamnya Nursi menjelaskan tentang prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an. *Muhakamat* terdiri dari tiga bagian: *Hakikat*, *Balaghoh*, dan *Aqaid*.

Kedua, Isyarat al-I'jaz. Sebagaimana telah disinggung, kitab ini adalah kitab tafsir Nursi yang masih menggunakan metode *tahlili*. Akan tetapi penafsirannya hanya sampai ayat

⁹¹ Lihat kata pengantar Badi'uzzaman Said Nursi, *al-Lama'at*, Banten: Risalah Nur Press, 2018. Cetakan ke-2, hal. x. Lihat juga Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an: The Contribution of Badi'uzzaman Said Nursi*, 36. Muhammad Labib Syauci, "Mengenal Risalah Nur Karya Said Nursi dan Metodologi Penafsirannya," *Maghza*, Vol. 2 No. 1 Januari - Juni 2017, hal. 112.

ke-33 dari surat al-Baqarah (sebagaimana telah dijelaskan di pembahasan yang lalu). Secara umum tafsir ini mencoba menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang setiap ayat-ayatnya tidak dapat diritu dan ditandingi.

Ketiga, al-Matsnawi al-Arabi al-Nuri. Ketika masih di masa Said Baru, Nursi menulis sekitar 11 risalah dalam Bahasa Arab. Kemudian, ia gabungkan risalah-risalah ini dalam satu kumpulan dengan judul *al-Matsnawi al-Arabi al-Nuri*. Dalam pengantar kitabnya ini, Nursi mengakui bahwa karyanya ini adalah embrio dari *Risalah Nur*. Ia menggambarkan *al-Matsnawi* sebagai persemaian dan *Risalah Nur* sebagai tamannya. Pada tahun 1955, Abdulmecit Nursi, saudara Nursi, menerjemahkan karya ini bersamaan dengan *Isyarat al-I'jaz* menjadi ke dalam bahasa Arab.

Keempat, al-Kalimat atau *Sozler*. Kitab ini terdiri dari 33 bab yang secara keseluruhan membahas tentang prinsip keyakinan dasar kepada Tuhan. Seperti misalnya tentang Keesaan Tuhan, Hari Kebangkitan dan Ibadah yang didekati Nursi dengan menggunakan perumpamaan maupun kiasan. Ketika membaca, kita akan mengetahui gaya penulisan Nursi yang original serta pemikirannya yang sudah matang.

Kelima, al-Maktubat atau *Mektubat*. Kitab ini memuat 33 risalah. Dimulai dengan masalah-masalah seputar Nabi Hidr As. tentang hikmah kematian dan tentang neraka Jahannam, perjalanan hidup Nursi dan perenungannya tentang pentingnya keimanan, kisah pernikahan Nabi Muhammad Saw. dengan Zainab, dan juga tentang bagaimana memahami syariat dan hikmahnya. *al-Maktubat* juga berisi tentang macam-macam do'a dan rahasianya. Di akhir kitab terdapat risalah tentang tasawwuf dilihat dari sisi positif dan negatifnya. Secara historis, kitab ini adalah hasil korespondensi antara Nursi dengan murid-muridnya, begitu juga dengan masyarakat Muslim Turki

secara umum. Yang mana ditulis pada saat-saat kehidupan dan aktifitas keberagamaan di Turki yang cukup berat.

Keenam, al-Lama'at atau *Lem'alar*. Kitab ini terdiri dari 33 judul. Termasuk di antaranya beberapa topik tentang kenabian, sunnah dan bid'ah, hikmah dari Ibadah, kemustahilan (untuk hanya percaya.pen) pada naturalisme-materialisme, serta penyakit dan hari tua.

Ketujuh, as-Syu'aat atau *Su'alar*. Kitab ini membahas beberapa topik seperti al-Qur'an yang tidak dapat ditiru, hikmah dari ayat-ayatnya, eksistensi Tuhan, manifestasi nama-nama Tuhan, karakteristik *Risalah Nur* dan usaha Nursi dalam mempertahankan diri di depan pengadilan.⁹² Kitab ini adalah salah satu karya penting dari *Risalah Nur* yang di dalamnya disajikan pembahasan mendalam tentang pemikiran metafisika Nursi.

4. Sejarah dan Perkembangan Tafsir *Risalah Nur* dari Masa ke Masa

Seperti disebutkan di bagian sebelumnya, Said Nursi menghabiskan banyak kehidupan berikutnya—setelah pemberontakan Sheikh Said tahun 1925—di penjara atau di berbagai tempat pengasingan di Turki. Meskipun ia tidak memiliki hubungan yang jelas dengan Pemberontakan, Nursi dituduh menghasut orang Kurdi untuk memberontak. Hal ini mengakibatkan dirinya diasingkan dari Van ke Burdur di Anatolia Barat.⁹³ Hal ini juga yang membuatnya terlepas seutuhnya dari aktifitas politik. Dari Burdur, kemudian Nursi pindah ke Barla. Di Barla ini lah ia menulis karya

⁹² Sebagaimana diketahui bahwa Nursi sudah berkali-kali keluar masuk penjara dan pengasingan dikarenakan tuduhan-tuduhan dari aktor politik di Turki waktu itu yang tidak suka dengannya. Kenyataan sejarah menyebutkan bahwa segala tuduhan yang ditujukan kepada Nursi tidak dapat dibuktikan.

⁹³ Martin Van Bruinessen. Agha, *Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992, hal. 258.

monumentalnya *Risalah Nur*. Risalah pertama yang Nursi tulis adalah *Saiq al-Islam* yang masih menggunakan Bahasa Arab. Kitab ini berisi tentang beberapa isu sebagaimana *Muhakemat*. Kemudian juga ia menulis *Sunubat* (manifestasi), *Munadzarat* (berisi tentang gambaran perdebatan sosio-politik Turki Ustmani sebelum perang dunia ke-1), kemudian juga terdapat kitab *Divan-I Harbi Orfi* (bukti yang terang), *Khutwat-i Sitte* (Enam Langkah), kitab ini ditulis dalam rangka melawan pendudukan Inggris dengan tujuan untuk menginformasikan bahwa keberadaan Inggris tidak dapat membahayakan daerah Ustmani, akan tetapi juga persatuan Islam.

Selain beberapa risalah di atas, terdapat juga *Khutbah al-Syamiyah*, yakni pidatonya semasa berada di masjid Damaskus pada tahun 1911, yang mana sebagian darinya dimasukkan dalam *Sirat al-Dzati* atau *Tarihce Hayat* yang dikumpulkan beberapa muridnya semasa hidup Nursi. Adapun *Tulu'at*, *Qatre*, *Zerre*, *Qizil I'jaz* dan *Ta'liqat* adalah selebaran yang ditulis Nursi dengan menggunakan bahasa Arab.⁹⁴ Pada masa Nursi Baru (1925-1949) ia mulai lebih serius menulis, meskipun yang menulis adalah muridnya yang bernama Shamla Hafidz. Akan tetapi, di awal tulisannya dalam *al-Kalimat*, Nursi menulis dengan tangannya sendiri. Selanjutnya, beberapa kitab yang termasuk dalam kumpulan *Risalah Nur* sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

Popularitas Nursi semakin naik meski beberapa tulisannya ditantang rezim Kemalis. Di masa ini ia mulai menarik minat murid-muridnya (baik laki-laki maupun perempuan)⁹⁵ untuk

⁹⁴ Qaisar Muhammad, "A Brief Scetch of The Memoirs of The Life and Works of Bediuzzaman Said Nursi," *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Volume 03 Number 02 December 2018, hal. 215.

⁹⁵ Dale F. Eickelman, "Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in The Writings of Said Nursi," *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 July-October, 1999, hal. 265.

menulis ulang beberapa kitabnya kemudian didistribusikan ke seluruh Anatolia. Beberapa salinan dari tulisannya, yang mana secara ilegal ditulis menggunakan Bahasa Arab, juga didistribusikan ke seluruh Turki. Penting untuk dicatat bahwa beberapa bagian *Risalah Nur* disalin dan dibaca sampai kemudian ia mengizinkannya untuk dicetak menggunakan bahasa Latin pada tahun 1956. Selama periode 1920-an, beberapa tulisan Nursi telah dicetak tanpa kesulitan yang berarti. Pada pertengahan tahun 1930-an, beberapa desa di sekitar Isparta, dekat dengan tempat pengasingan pertama Nursi di Anatolia Barat, telah menjadi pusat reproduksi manuskrip. Beberapa tulisannya ini sangat berpengaruh terhadap literasi masyarakat sekitar, khususnya pandangan mereka akan Islam. Beberapa sumber menyebutkan bahwa terdapat sekitar 600.000 salinan tulisan tangan atas manuskrip Nursi. Turner dan Horkuc berkomentar bahwa jika hal ini benar, maka ini adalah salinan manuskrip terbanyak yang ada di abad ke-20.⁹⁶

Lebih jauh, akhirnya karya Nursi diproduksi massal dan dibagikan secara gratis pada tahun 1956. Ini menyebabkan karyanya semakin menyebar dan memunculkan berbagai macam terjemahan.⁹⁷ Nursi sendiri menyebutkan periode ini sebagai “*Festifal Risalah Nur*”. Kemudian, setelah mencoba sekitar 434 kali, akhirnya Nurchus (gerakan Nursi) mampu membeli mesin cetak yang mana kemudian publikasi *Risalah Nur*, baik dalam bentuk tulisan Arab Ustmani maupun huruf Latin semakin berkembang.⁹⁸ Tepatnya sekitar tahun tahun 1946

⁹⁶ Qaisar Muhammad, “A Brief Scetch of The Memoirs of The Life and Works of Bediuzzaman Said Nursi,” *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Volume 03 Number 02 December 2018, hal. 216.

⁹⁷ *Risalah Nur* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Sukran Vahide. Adapun dalam Bahasa Arab diterjemahkan oleh Ihsan Qasim al-Salih.

⁹⁸ Qaisar Muhammad, “A Brief Scetch of The Memoirs of The Life and Works of Bediuzzaman Said Nursi,” *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Volume 03 Number 02 December 2018, hal. 217.

atau 1947.⁹⁹ Seperti itulah sejarah singkat dari perkembangan tafsir *Risalah Nur*. Nursi sendiri pernah mengatakan bahwa beberapa perilaku tidak mengenakkan telah ia terima selama ini. Ia dipenjara, diasingkan, diracuni dan sampai di akhir masa hidupnya pun masih dicurigai rezim saat itu. Akan tetapi, Nursi berkeyakinan bahwa *Risalah Nur* ini tidak akan pernah ditinggalkan oleh masyarakat muslim, khususnya Turki, dalam menghadapi berbagai tantangan yang ada di setiap masa, baik sekarang maupun yang akan datang.

5. Kedudukan *Risalah Nur* dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an

Sebagaimana dilakukan oleh beberapa peneliti tentang pentingnya mengetahui “posisi” tafsir *Risalah Nur* dalam tradisi penafsiran al-Qur'an, salah satunya adalah penelitian yang dilakukan oleh Hakan Coruh,¹⁰⁰ maka dalam hal ini penulis juga akan menyajikan bagaimana dan dimana posisi *Risalah Nur* secara umum. Yakni, di mana “posisi” *Risalah Nur* dalam kaitannya dengan kategorisasi penafsiran yang beragam dan tidak kalah pentingnya adalah bagaimana posisinya di dalam khazanah tafsir Al-Qur'an modern. Penulis juga secara khusus akan mengkaji kitab tafsirnya Isyarat al-I'jaz. Penting untuk dicatat bahwa para ulama tafsir membagi tafsir al-Qur'an ke dalam beberapa kategori. Seperti disebutkan dalam beberapa kitab 'Ulum Al-Qur'an bahwa berdasarkan kategorinya, tafsir dibagi menjadi dua kategori besar: tafsir *bi-al-ma'tsur* (tafsir berbasis tradisi/ riwayat) dan tafsir *bi-ar-ra'yi* (tafsir berbasis akal).¹⁰¹

⁹⁹ Dale F. Eickelman, “Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in The Writings of Said Nursi,” *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 July-October, 1999, hal. 265.

¹⁰⁰ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 52.

¹⁰¹ Lihat Muhammad Abdul 'Adzim al-Zarqani, *Manâbil al-'Irfân*, Kairo: Dar al-Salam, 2015, cetakan ke 4, hal. 387, 415. *Manna'Khalil Qattan, Mabâith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt, hal. 337. Subhi Salih, *Mabâith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'ilmi li al-Malâyin, 1977, hal. 291.

Dalam kategorisasi lain, Ibn Qayyim (751/1350) membagi tafsir menjadi tiga kategori: tafsir yang menjelaskan fraseologi dan kata-kata Al-Qur'an (tafsir literal-tafsir *lafdzi*), tafsir tentang makna dan pesan Al-Qur'an (tafsir *ma'nawi*); dan tafsir sufi (*isyâri*). Di antara contoh tafsir yang masuk kategori terakhir ini adalah Tafsir *al-Alusi* oleh Imam al-Alusi (w. 1270 H).¹⁰² Dalam konteks ini, perlu dicatat bahwa Nursi juga secara umum membagi tafsir menjadi dua kategori, tafsir literal dan tafsir *ma'nawi*. Kemudian dia mendefinisikan koleksi atau risalahnya sebagai tafsir *ma'nawi*. Salah satu perkataan Nursi mengenai tafsir *ma'nawi* bisa dilihat melalui ungkapannya sebagai berikut:

Ada dua jenis tafsir Al-Qur'an: Yang pertama adalah jenis tafsir yang terkenal. Tafsir semacam ini menjelaskan berbagai frasa, kata, dan kalimat yang ada di dalam Al-Qur'an. Jenis kedua adalah tafsir yang menjelaskan, membuktikan, dan menjelaskan kebenaran Al-Qur'an (*Kur'anin hakikatlerini*) yang terkait dengan keyakinan (imani) dengan menggunakan argumen yang kuat (*kuvvetli hüccetlerle*). Jenis ini (yang kedua) sangat penting (*ehemmiyet*). Kadang-kadang penafsiran literal yang terkenal (*Zahir malum tefsirler*) memasukkan jenis ini dalam bentuk ringkasan (*mücmel*). Akan tetapi, *Risalah Nur* telah menjadikannya sebagai dasar secara langsung dan merupakan penafsiran atas makna Al-Qur'an (*manevi tefsir*) yang mana dapat membungkam para filsuf yang keras kepala (*muannid feylesofları*) dengan cara yang belum pernah dilakukan sebelumnya (*emsalsiz*).¹⁰³

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam *Risalah Nur* karya Nursi berfokus pada makna dan pesan Al-

¹⁰² Subhi Salih, *Mabâith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'ilmi li al-Malâyîn, 1977, hal. 296.

¹⁰³ Said Nursi, "On Dördüncü Suâ," dalam *Sualar*, Istanbul, Söz Basım Yayın, 2012, hal. 638

Qur'an daripada tafsir ayat demi ayat seperti tafsir di masa klasik. Orang mungkin mempertanyakan mengapa tafsir yang ditulis Nursi ini menggunakan cara atau pendekatan khusus ini? Dapat dikatakan bahwa Nursi sendiri menganggapnya sebagai bentuk atau model tafsir yang paling diinginkan pada waktu tertentu.

Untuk melihat secara lebih jauh dinamika perkembangan pendekatan atau metode tafsir, maka akan lebih menarik lagi bila penulis menyajikan pembagian metode tafsir modern dari para ahli dalam bidang Al-Qur'an lalu dikaitkan dengan tafsir *Risalah Nur*. Misalnya, ketika seorang membaca pembagian metode yang dipopulerkan Abdul Hayy al-Farmawi dalam *al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'î*, maka akan ditemukan bahwa ia membagi metode tafsir menjadi empat: *Tahlîlî*, *Mujmâl*, *Muqâran* dan *Maudhû'î*.¹⁰⁴ Secara singkat, penulis dalam hal ini lebih cenderung memasukkan *Risalah Nur* dalam kelompok tafsir yang menggunakan metode maudu'i. Alasannya adalah bahwa ketika mengkaji *Risalah Nur* secara lebih seksama, penulis menemukan berbagai macam tema dari setiap yang Nursi bahas. Terkadang ia juga membahas satu ayat dengan memberi judul pembahasan apa dalam ayat tersebut (mengenai hal ini telah dijelaskan di pembahasan sebelumnya).

Apa yang penulis utarakan di atas juga sesuai dengan pandangan Beki, ia mengatakan bahwa “Berkenaan dengan tren modern dalam penafsiran Al-Qur'an, sumber-sumber dasar dari kumpulan seperti *al-Kalimat*, *al-Maktubat*, *al-Lama'at* dan *as-Syua'at* dapat dianggap sebagai semacam tafsir tematik karena mereka membahas topik di bawah judul ayat tertentu, umumnya mempertimbangkan kesatuan topik dan menyajikan tema sebagai penafsiran dari banyak ayat yang berhubungan

¹⁰⁴ Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'î*: Dirasah Manhajiyah Maudu'iyah. t.tp. tp. Lihat juga Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.

dengan pembahasan yang sama. Beki menganggap bentuk ini sebagai pendekatan baru untuk tafsir tematik.¹⁰⁵ Sebagai contoh, dalam “Kata Kesepuluh”, berjudul “Risalah tentang Kebangkitan”,¹⁰⁶ Nursi membahas perihal kebangkitan secara menyeluruh. Risalah ini juga bersamaan dengan bagian lain dalam kaitannya dengan topik yang sama dapat dikumpulkan dengan judul “Kebangkitan dalam Al-Qur’an”. Contoh lain, dalam “Kata Kedua Puluh Lima” dijelaskan di dalamnya Risalah atau pembahasan tentang mu’jizat Al-Qur’an yang tidak dapat ditiru. Oleh karena itu, hal ini dapat digambarkan sebagai “Inimitabilitas dalam Al-Qur’an”.¹⁰⁷ Terlihat jelas dari contoh ini bahwa setiap risalah memiliki bentuk dan struktur sendiri.

Setelah meneliti seluruh *Risalah Nur* secara umum, perlu juga untuk melihat kembali tafsirnya yang sempat ditulis satu jilid secara spesifik, yakni *Isharat al-I’jaz* (Tanda-tanda Mu’jizat). Penting untuk dicatat bahwa tidak seperti kebanyakan risalah yang lain (misal seperti di dalam *al-Kalimat*, *al-Maktubat*, dll.), *Isyarat al-I’jaz* ditulis pada periode awal hidupnya, Nursi menjelaskannya sendiri sebagai periode “Said Lama”. Nursi menulis tafsir ini di awal tahun pertama Perang Dunia I tanpa menggunakan buku atau sumber apa pun. Dia menulisnya dengan singkat dan ringkas. Seperti yang dia garis bawahi dalam Tenbih, perhatian utamanya dalam tafsir ini adalah untuk menjelaskan urutan kata dalam Al-Qur’an (*i’caz-ı nazmi*) yang tidak dapat ditiru, yang merupakan salah satu aspek dari *I’jaz*-nya. Dia juga menyatakan bahwa jika rintangan tidak muncul, seperti Perang Dunia I, maka sebuah tafsir yang berjilid-jilid yang bagus (*tefsir-i cami*) akan ditulis.¹⁰⁸ Jelas dari informasi dapat dipahami bahwa ia sangat fokus pada *i’jaz*, yang merupakan sub-disiplin ilmu

¹⁰⁵ Beki, *Kur’an’ın Yüksek ve Parlak Bir Tefsiri*, hal. 25.

¹⁰⁶ Nursi, *al-Kalimat*, hal. 67–130.

¹⁰⁷ Beki, *Kur’aan’ın Yüksek ve Parlak Bir Tefsiri*, hal. 26–27.

¹⁰⁸ Nursi, *Işarātü’l-I’caz*, hal. 17–8,

penting dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an dalam tradisi ilmu tafsir.

Patut disebutkan bahwa *Isyarat al-I'jaz* adalah penafsiran berbasis akal (tafsir *bi-ar-ra'yi*), dan Nursi menggunakan metode penafsiran klasik dalam penafsirannya kecuali untuk hubungan antar bab. Beki secara khusus menganggapnya sebagai sebuah penafsiran ilmiah dan sastra yang penafsirannya berbasis pada akal.¹⁰⁹ Seperti yang telah ditunjukkan sebelumnya, salah satu ciri penafsiran berbasis nalar adalah sangat bergantung pada analisis linguistik dan menyelidiki implikasi penggunaan bahasa yang berbeda pada makna. Nursi juga meneliti teori tentang urutan kata (*naẓm*) dalam tafsirnya.¹¹⁰ Dalam konteks ini, Muhsin 'Abd al-Hamid mencatat:

Tampak bagi saya bahwa Nursi mempelajari teori urutan kata ini secara menyeluruh dan kemudian menjadi jelas baginya bahwa para mufassir sebelumnya seperti az-Zamakhsyari, ar-Razi dan Abu Su'ud tidak berusaha untuk menerapkannya sebagai sistem yang lengkap yang diterapkan dalam semua surat, ayat, dan kata-kata satu demi satu secara detail. Jadi, Nursi ingin meniru atau mengikuti para mufassir di atas namun dengan caranya sendiri, dalam arti ia ingin menyusun tafsir di mana teori itu diterapkan secara rinci dan komprehensif sehubungan dengan struktur dan makna, kata-kata, serta ilmu-ilmu yang terkait baik yang berupa intelektual atau intuitif, universal maupun partikular. Ia bergantung pada semua ini (teori) sekaligus mengungkapkan adanya tatanan sistematis di dalam Al-Qur'an. Dari sini akan diketahui dan tampak keajaiban Al-Qur'an sebagai firman Allah yang tidak dapat ditiru. Dia juga mengungkapkan dan menjelaskan kualitas yang begitu "lembut" dalam gaya sastra dan perangkat yang digunakan Al-Qur'an, yang

¹⁰⁹ Beki, *Kur'ān'm Yükses ve Parlak Bir Tefsiri*, hal. 25.

¹¹⁰ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 56.

mana ketika pertama kali muncul menentang beberapa penggunaan bahasa Arab saat, dan mengejutkan para orator Arab dan sekaligus membungkam mereka yang dikenal sangat fasih dalam berbahasa... Hal ini (upaya untuk menjelaskan teori urutan kata Al-Qur'an) tidak hanya untuk membuktikan keajaiban Al-Qur'an dalam hal kefasihan dan retorika saja. Sebaliknya, ini untuk menekankan makna ayat-ayat dan menguraikannya secara rinci melalui cahaya akal untuk mengemukakan keyakinan utama Islam dan menunjukkan hubungan mereka dengan kebenaran sebuah eksistensi.

Dari kutipan di atas terlihat jelas bahwa penafsiran Nursi haruslah ditempatkan di antara tafsir yang berbasis pada akal (*bi ar-ra'yi*). Selain itu, karena perhatian utamanya adalah mengembangkan teori tatanan kata (*nazm*), maka tafsirnya dapat dianggap sebagai tafsir literal. Terakhir, kutipan di atas juga sekaligus menjadi pendukung tambahan atas argumen sebelumnya, yaitu *kalamisasi* tafsir.¹¹¹

Suat Yıldırım (lahir 1941) menegaskan bahwa tafsir Nursi adalah sebuah cabang keilmuan yang mulai berkembang dari tradisi dan kemudian meluas hingga saat ini. Karyanya ini (*Isyarat al-I'jaz*) memberikan contoh secara rinci dalam kaitannya dengan kekhasan *nazm* (urutan kata, komposisi), balaghah (retorika) dan *uslub* (gaya sastra) yang merupakan aspek utama dari adanya bukti bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab yang tidak bisa ditiru. Selain itu, tafsir ini juga berbicara tentang landasan filosofis dari beberapa keilmuan, seperti *tashri i'jāz*, penafsiran ilmiah moderat, dan aspek-aspek tafsir sosiologis dan psikologis dalam Al-Qur'an.¹¹² Dapat disimpulkan bahwa *tafsirini* memiliki latar belakang tradisional, dan berbagai bacaan terhadap Al-Quran yang

¹¹¹ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 58.

¹¹² Suat Yıldırım, "Said Nursi'nin İsharatü'l-I'caz Tefsiri," *Yeni Ümit* 89, Juli, 2010.

muncul di seluruh teks (tafsir *Isyaratul I'jaz*).

Selain itu, Yıldırım juga meyakini bahwa karya Nursi ini mencakup beberapa kelebihan yang dapat menjadi model keilmuan dalam tafsir Al-Qur'an. Ia juga mencantumkan pokok-pokok bahasan yang didiskusikan Nursi seperti: memperkenalkan Al-Qur'an secara singkat, tujuan pokok Al-Qur'an, perbandingan iman dan kafir, mengedepankan bukti keesaan Tuhan untuk melawan gerakan naturalis dan materialis, merevitalisasi tujuan *balaghah* (retorika), menganalisa ciri-ciri kemunafikan, landasan filosofis ibadah, filsafat ilmu, kebutuhan *nubuat* dan wahyu, bukti rasional adanya hari kebangkitan, takdir, bukti bahwa Al-Qur'an tidak dapat ditiru, tujuh langit dan bumi, keberadaan para malaikat, dan hubungan antara mukjizat para nabi dan penemuan ilmiah.

Namun demikian, Nursi juga memberikan istilah lain dalam tafsirnya, ia mendiskripsikan juga tafsirnya sebagai "tafsir *shuhudi*". Sebagai contoh, dia menyatakan dalam al-Mathnawi al-Nuri:

Ketahuilah bahwa tafsir ini adalah sejenis penafsiran trans-empiris (tafsir *shuhudi*) dari ayat-ayat Al-Qur'an. Beberapa hal yang dibahas di dalamnya memang seperti bunga yang dipetik dari taman Al-Qur'an yang paling bijak. Jadi, cobalah untuk tidak membiarkan diri Anda terganggu oleh ketidakjelasan, atau ringkasan dari ekspresi tersebut. Tetaplah membacanya (al-Qur'an. pen) sampai salah satu rahasia di balik pengulangan Al-Qur'an, seperti dalam ayat yang berulang "Baginya mencapai langit dan bumi" (QS. 2: 107; 5:40; 7: 158 dll) diungkapkan (disingkapkan.pen) kepada Anda .¹¹³

Bisa dikatakan bahwa tafsir *syuhudi* merupakan salah satu metode penafsiran dalam tafsir al-Qur'an meskipun tidak

¹¹³ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 61.

dinyatakan sebagai istilah teknis di kalangan mufassir. Ia dapat didefinisikan sebagai klarifikasi atas ekspresi Al-Qur'an yang komprehensif melalui fenomena dan pengalaman yang terlihat. Seperti yang ditekankan Nursi bahwa waktu juga merupakan penafsir (*müfessir*), ia menambahkan penafsirannya sendiri, begitu juga peristiwa, keadaan, dan perkembangan (*ahval ve vukuat*) mengarah pada makna yang akan ditemukan (*keşşâf*). Dengan kata lain, tafsir atas realitas Al-Qur'an yang disebutkan secara literal dalam teks melalui manifestasinya di dunia nyata. Dalam konteks ini, Nursi menggarisbawahi bahwa *Risalah Nur*-nya adalah pengalaman persaksian (*şehadet, shuhud*).

Beberapa hal berikut adalah salah satu contoh tentang apa yang dimaksud dengan tafsir *syuhudi* menurut Nursi.¹¹⁴ Ia mencatat:

Lihatlah “cap” yang ditunjukkan di dalam ayat-ayatnya: “Maka perhatikanlah bekas-bekas rahmat Allah, bagaimana Allah menghidupkan bumi setelah mati (kering). Sungguh, itu berarti Dia pasti (berkuasa) menghidupkan yang telah mati. Dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu.” (Q.S: 30:50). Kebangkitan bumi (*arżın ihyası*) adalah “kebangkitan” yang menakjubkan atau kembali hidup (*haşır ve neşir*) lagi. Tidak terhitung jumlah spesies hewan dan tumbuhan yang dibangkitkan (lagi). Terdapat banyak sekali spesies non-manusia daripada jumlah manusia. Namun demikian, untuk memenuhi tujuan tertentu, kebanyakan tanaman tidak dibesarkan dalam identitas aslinya yang sebenarnya, tetapi dalam bentuk yang memiliki kemiripan yang sangat dekat dan substansial (*ayniyete karib*). Bagaimanapun mereka dihidupkan, kebangkitan mereka menunjukkan mudahnya sebuah kebangkitan

¹¹⁴Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 53.

... Mereka yang menyangkal kebangkitan harus mengamati contoh yang tak terhitung jumlahnya dalam bumi ini.¹¹⁵

Penjelasan di atas cukup jelas bahwa Nursi menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan kejadian dan eksperimen yang terlihat di dunia nyata (alam semesta.pen). Selain itu, sebagaimana terlihat di dalam ayat (QS. 30.50) yang kutipan di atas, metode ini merupakan metode Al-Qur'an untuk membuktikan dalil tersebut. Selain itu, ia juga melakukan observasi dan penyelidikan terhadap alam semesta untuk menafsirkan teks Al-Qur'an.

Lebih dari itu, berdasarkan fakta bahwa manusia lebih dari sekedar makhluk rasional, dan bahwa ada aspek penting dari realitas manusia yang melampaui akal, perhatian utama Nursi dengan tafsir *syuhudi* adalah menghasilkan sebuah penafsiran yang membahas semua aspek umat manusia. Misalnya, dia menyatakan:

“*Al-Maktubat*”—bagian dari tafsir *Risalah Nur*—yang bersumber dari Al-Quran tidak terbatas pada hal-hal ilmiah yang berbicara tentang akal (*aklî mesâil-i ilmiye*), tetapi juga mencakup soal keyakinan yang terkait dengan hati dan jiwa, kondisi spiritual (*kalbî, ruhî, hâlî mesâil-i imaniye*), dan memberikan pengetahuan tentang Tuhan (*maarif-i Il âhiye*) pada tingkat tertinggi.¹¹⁶

Mempertimbangkan pendekatan Nursi di atas, penting untuk diperhatikan bahwa penafsiran modernis memang kebanyakan didasarkan pada kekuatan akal. Kekuatan nalar telah sangat mengesankan modernisme Muslim.¹¹⁷ Kemudian, dari sini dapat dikatakan bahwa penekanan Nursi pada bentuk

¹¹⁵ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 67

¹¹⁶ Nursi, *al-Mektubat*, hal. 365.

¹¹⁷ Baljon, *Modern Muslim Koran*, hal. 21, Albayrak, *Klasik Modernizmde*, hal. 35.

penafsiran ini sangat penting dalam hubungannya dengan pendekatannya terhadap tafsir Al-Qur'an.

Lebih jauh, tafsir *syuhudi* adalah tafsir yang berupaya untuk menunjukkan bahwa ada keselarasan antara wahyu Al-Qur'an dan kebenaran di wilayah (terjauh) bumi, dan dalam jiwa kita sendiri. Dalam konteks ini, perlu diperhatikan bahwa Nursi menyoroti bahwa ada perpaduan antara Al-Qur'an dan alam semesta. Dalam pandangannya, Al-Qur'an bersumber langsung dari sifat *kalam* (ucapan) Tuhan yang kekal, sedangkan alam semesta dan segala isinya bersumber langsung dari sifat *qudrah* (kekuatan)-Nya. Dengan kata lain, Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat (tanda) yang merupakan manifestasi dari sifat *kalam* (ucapan) Tuhan sedangkan alam semesta adalah refleksi dari sifat *qudrah* (kekuatan)-Nya. Jika salah satu dari mereka berubah menjadi yang lain, yang berubah akan mengambil bentuk yang lain. Karena itu, bisa dipahami bahwa tafsir *syuhudi* adalah interpretasi Al-Qur'an, manifestasi dari sifat *kalam* Tuhan, dengan tanda-tanda kosmik (ayat) yang mengelilingi semua orang di alam semesta.¹¹⁸ Contoh-contoh berikut ini akan memudahkan kita untuk memahami dengan benar bentuk tafsir ini. Nursi menulis:

Dalam beberapa ayat, Allah SWT menyebutkan perbuatan yang menakjubkan (*acaib ef'âl*) yang Dia lakukan di dunia ini untuk memberi kesan pada hati (manusia) apa yang akan Dia lakukan di akhirat, dan untuk mempersiapkan pikiran manusia agar menerima dan memahaminya. Dalam ayat-ayat lain, Dia menyebutkan perbuatan-perbuatan indah (*ef'âl-i acîbe-i Il'âhiye*) yang akan Dia lakukan di masa depan (*istikbalî*) dan di akhirat (*uhrevî*) kelak yang dianalogikan dengan perbuatan serupa yang kita lihat (*meşhud*) di dunia ini. Semua ini agar kita yakin. Salah satu contohnya

¹¹⁸ Özgel, "Said Nursî'nin Tefsîre," hal. 6-7.

adalah: “Dan tidakkah manusia memperhatikan bahwa Kami menciptakannya dari setetes mani, ternyata dia menjadi musuh yang nyata! (36:77)”, dan ayat-ayat berikutnya. Al-Qur’an juga membuktikan adanya hari kebangkitan dalam tujuh atau delapan bentuk yang berbeda. Hal ini, pertama-tama akan mengarahkan perhatian kita pada asal usul kita sendiri (*neş’ei ûlâ*): “Kamu lihat bagaimana kamu berkembang dari setetes sperma (*nutfe*) menjadi setetes darah (*alaqa*), menjadi gumpalan darah yang tergantung di dinding rahim, dari bekuan darah menjadi gumpalan daging (*mudga*) yang tidak berbentuk, dan dari segumpal daging yang tidak berbentuk menjadi bentuk manusia (*hilkat-i insaniye*). Bagaimana kamu bisa menyangkal penciptaan kedua kamu (*neş’e-i ubra*)? Ini sama (*misl*) dengan yang pertama, atau bahkan lebih mudah (*ehven*).”¹¹⁹

“Dan apabila lembaran-lembaran (catatan amal) telah dibuka lebar-lebar,” Ayat ini menyiratkan bahwa “Di Hari Kebangkitan, perbuatan setiap orang akan diungkapkan di lembaran yang tertulis.” Sekilas, ini tampak agak aneh dan tidak bisa dimengerti. Akan tetapi, seperti yang ditunjukkan di dalam surat, sebagaimana adanya regenerasi musim semi yang serupa dan bersamaan dengan kebangkitan lainnya, “lembaran-lembaran (catatan amal) telah dibuka” memiliki paralel atau hubungan yang sangat jelas. Setiap pohon yang menghasilkan buah dan tumbuh-tumbuhan yang berbunga, semuanya memiliki pekerjaan dan fungsinya masing-masing. Ia melakukan ibadahnya menurut jenis pemuliaannya kepada Tuhan (yaitu, memanasifasikan nama-Nya). Semua perbuatan dan catatan hidupnya tertulis di setiap benih yang akan muncul musim semi mendatang di sebidang tanah lain.¹²⁰

¹¹⁹ Said Nursi, zulfikar, altinbasak, istanbul,2009,hal 56

¹²⁰ Nursi, Sözler, hal. 172-173,

Dari keterangan di atas jelas bahwa Nursi meyakini ada kesatuan dan harmoni antara Al-Qur'an dan alam semesta, dan mereka adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Penafsirannya mencerminkan pandangannya dan apa yang dia maksud dengan tafsir *syuhudi*. Dalam konteks ini, menarik untuk dicatat bahwa Ahmad Khan juga menekankan bahwa firman Tuhan, wahyu, tidak dapat bertentangan dengan karyanya, yaitu alam. Namun, pendekatannya membawanya pada penghapusan kejadian-kejadian ajaib dari pemahamannya terhadap teks Al-Qur'an sebanyak mungkin dan semua jenis fenomena supranatural yang tidak sesuai dengan pendapat ilmiahnya sendiri.¹²¹ Dalam hal inilah ia berbeda dengan pemahaman Nursi. Yakni tentang harmoni antara Al-Qur'an dan alam semesta. Karena Nursi masih mempercayai adanya mu'jizat.

Selain itu, dengan tafsir *syuhudi*, Al-Qur'an dan alam semesta saling menafsirkan satu sama lain. Nursi menunjukkan ini di sejumlah tempat. Misalnya, dia menunjukkan bahwa Al-Qur'an membaca alam semesta di “masjid terbesar” di alam semesta (*kâinat mescid-i kebiri*). Karena ini adalah terjemahan abadi (*tercüme-i ezeliye*) dari Kitab Agung Semesta, ia (Al-Qur'an.pen) juga merupakan penafsir (*müfessir*) dari dunia yang terlihat dan dunia yang tidak terlihat (*alem-i gayb ve şehadet*).¹²²

Terakhir, gaya ekspresi yang menonjol dalam tulisan Nursi adalah bahwa dia sering menggunakan alegori untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Alegori-alegori ini juga dihubungkan dengan metode penafsiran trans-empiris (*syuhudi*) karena berasal dari dunia yang terlihat. Dia memberikan penjelasan dengan alegori dari dunia nyata untuk berbagai

¹²¹ Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 56.

¹²² Nursi, Sözler, hal. 490.

topik seperti hubungan antara Tuhan dan hamba-Nya, begitu juga kemahakuasaan dan kehendak Tuhan. Misalnya, dia menjelaskan kedekatan Tuhan dengan semua makhluk meskipun Dia memiliki transendensi yang tak terbatas dan Keesaan-Nya meskipun Dia mengendalikan segala sesuatu secara bersamaan dengan perbandingan matahari. Meskipun wujud matahari ada satu, ia dibuat atau menjadi universal melalui semua benda yang transparan. Dan cahayanya juga memenuhi bumi dengan gambar dan pantulannya.¹²³ Penting untuk dicatat di sini bahwa Al-Qur'an mencakup perumpamaan dan memperkenalkan kebenarannya dengan perumpamaan.

Namun, Nursi juga mengartikan risalahnya sebagai “karya *kalam*” di sejumlah tempat.¹²⁴ Perlu dicatat bahwa *Risalah Nur* memberikan penjelasan yang kuat tentang sejumlah topik seperti keberadaan Tuhan, sifat-Nya, malaikat, kitab suci, kenabian, wahyu, akhirat, dan sebagainya. Dalam hal ini, perlu ditekankan bahwa *Risalah Nur* menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan dasar-dasar keimanan Islam yang menjadi topik disiplin ilmu teologi Islam (*kalam*).¹²⁵ Selain itu, *concern* utama Nursi adalah masalah-masalah *kalam* dan bagaimana pendekatan Al-Qur'an menjelaskannya. Untuk tujuan ini, dia menggabungkan disiplin ilmu *kalam* dan tafsir, kemudian dia membangkitkan kembali sebagai teologi yang berdasarkan Al-Qur'an.¹²⁶ Mempertimbangkan informasi di atas, argumen utama kitab yang ditulis ini adalah bahwa sementara apa yang Abduh coba lakukan adalah “tafsirisasi” disiplin ilmu lain, sedangkan pendekatan Nursi dapat digambarkan sebagai kalamisasi tafsir dan disiplin lainnya. Pada poin ini, penting

¹²³ Nursi, *al-Kalimat*, hal. 209–210.

¹²⁴ Said Nursi, *Barla Labikası*, İstanbul: Envar Nesriyat, 1994, hal. 162. Vahide, “Bediuzzaman Said Nursi’s Approach to Religious Renewal,” hal. 60.

¹²⁵ Beki, *Kur’ân’ın Yüksek ve Parlak Bir Tefsiri*, hal. 29.

¹²⁶ Özervarlı, “*Said Nursi’s Project of Revitalizing*,” hal. 321-322.

untuk disebutkan bahwa meskipun wacana Abduh menarik bagi banyak orang, pendekatan Nursi dipandang lebih tepat untuk reformasi atau pembaruan yang konstan.¹²⁷

Singkatnya, mengikuti apa yang disimpulkan oleh Hakan,¹²⁸ Al-Qur'an memainkan peran utama dalam periode modern sebagai tanggapan atas kepedulian terhadap modernitas. Penafsiran modernis muncul di bawah pengaruh Barat di anak benua India dan Mesir pada pertengahan abad kesembilan belas. Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh adalah dua sarjana penting dari model tafsir ini. Tafsir *ilmi*, tafsir literal-historis, tafsir tematik, dan tafsir feminis adalah jenis penafsiran modern lainnya. Terlebih, secara umum Nursi mengartikan risalahnya sebagai *ma'nawi tafsir*, yakni sebuah tafsir atas makna al-Qur'an. Uraian penting Nursi lainnya untuk koleksinya adalah "tafsir *shuhudi*" (tafsir trans-empiris). Dia juga mendeskripsikannya sebagai "*karya kalam*" di beberapa bagian. Buku-buku utama dari *Risalah Nur* juga dapat dianggap sebagai semacam tafsir tematik. Selain itu, tafsirannya *Isharat al-I'jaz*, adalah tafsir berbasis akal, dan ia terutama sekali mengembangkan teori urutan kata (*naẓm*) dalam karyanya ini.

C. Kontekstualisasi Tafsir *Risalah Annur* di Era Kontemporer

Sebuah penafsiran tidak akan pernah bisa menjawab persoalan di masanya ketika ia tidak mampu mengkontekstualisasikan penafsirannya dengan kebutuhan saat itu. Begitu juga dengan *Risalah Nur*. Nursi mencoba menjawab problem masyarakat Turki saat itu yang sedang dalam ancaman ajaran ateisme dan sekularisme. Melalui tafsirnya ini pula, ia mencurahkan beberapa pandangan pentingnya yang masih relevan sampai sekarang.

¹²⁷Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 56.

¹²⁸Hakan Coruh, *Modern Interpretation of The Qur'an*, Switzerland: Springer, 2019, hal. 58.

Salah satu wujud kontekstualisasi *Risalah Nur* dalam pandangan Osman adalah ketika dilihat dari sisi ajaran toleransi yang ada di dalamnya.¹²⁹ Beberapa pandangan yang Nursi tuangkan dalam *Risalah Nur* tentang toleransi sangat berpengaruh besar terhadap murid-murid Nursi dan masyarakat umum yang membaca dan mengetahui pesan yang tertuang dalam tafsirnya. Meski sudah lebih dari beberapa dekade silam ternyata masyarakat Turki, baik rakyat biasa atau yang mempunyai jabatan di Turki, sangat menghargai dan menaruh perhatian yang besar terhadap *Risalah Nur*. Osman melihat bahwa ciri masyarakat Turki yang sangat terbuka dengan dunia luar meskipun berbeda secara sosial dan kultural tidak terlepas dari pengaruh Nursi. Ada beberapa contoh yang dikemukakan Osman untuk melihat gagasan toleransi Nursi:

Pertama, toleransi dalam arti umum. Nursi mengutip ayat-ayat beberapa ayat yang mempromosikan persatuan dengan tujuan yang tulus dan bukan karena untuk untuk mendapatkan keuntungan kecil. “Jangan berselisih, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan kekuatanmu hilang, bersabarlah. Sungguh Allah bersama orang-orang sabar. (8:46) Dan berdiri di hadapan Tuhan dalam kerangka berpikir yang saleh. (2: 238) Sungguh dia berhasil yang memurnikannya, Dan dia gagal yang merusaknya. (91: 9-10) Juga tidak menjual ayat-ayat saya dengan harga kecil (2:41. dll.)” Nursi berkata, “Wahai saudara-saudaraku di akhirat dan wahai rekan-rekan saya dalam pelayanan Al-Qur’an, Anda harus tahu bahwa di dunia ini ketulusan adalah yang paling utama prinsip penting dalam pekerjaan yang berkaitan dengan akhirat.” Ia juga berkata kurangnya toleransi terletak pada penyakit landasan perbuatan

¹²⁹ Rahmah Bt. Ahmad H. Osman, “Imam Badi’uzzaman Said Nursi’s Concept of Teolerance as A Pillar of Moderation and Unity,” *The Journal of Risale-i Nur Studies* 1:1 (2018), 30. Lihat juga Fr. Thomas Michel, “The Risale-i Nur An Islamic Alternative to the “Islamic State,” *Journal of Woman of Middle East and The Islamic World*, 13, 2015, hal. 184-197.

seseorang yaitu keikhlasan.

Kedua, toleransi sesama muslim yang berbeda landasan dalam berfikir. Dalam hal ini adalah persoalan Sunni-Syi'ah. Ia berkata, “Wahai Sunni, orang-orang yang cinta akan kebenaran, dan ‘Alawi, yang caranya adalah cinta keluarga Nabi! Segera akhiri perselisihan yang tidak berarti, tidak loyal, tidak adil, dan berbahaya di antara kamu. Kalau tidak, arus ateis yang sekarang begitu berpengaruh akan membuat kalian menjadi salah satu dari kamu alat terhadap yang lain, dan kemudian menggunakan yang satu untuk menghancurkan yang lain. Sebagai orang yang percaya pada ke-Esaan Allah, penting bagi kamu untuk mengesampingkan hal-hal tidak penting yang menyebabkan perpecahan, karena ada seratus ikatan sakral mendasar antara kamu yang mana memerintahkan persaudaraan dan persatuan.” Persoalan Sunni-Syiah memang begitu mudah dimanipulasi sehingga terjadilah perang dan pertumpahan darah. Sekali lagi, Nursi memberikan peringatan bahwa kita memiliki begitu banyak hal yang dapat kita sepakati dan hal-hal yang tidak kita setuju tampaknya seharusnya tidak perlu menjadi alat perpecahan. Di sini Nursi mengajak untuk lebih fokus pada masalah yang dihadapi yaitu ateisme, agama yang dalam pangannya waktu itu paling cepat berkembang.

Ketiga, toleransi dengan agama yang berbeda (non-muslim). Persoalan toleransi antara Muslim dan non-Muslim juga menjadi perhatian Nursi. Ini sangat penting apabila melihat dunia yang begitu global, dimana lanskap minoritas non-Muslim saat berada di Negara Muslim, begitu sebaliknya, ketika minoritas Muslim di negara non-Muslim. Nursi berperan penting dalam mempromosikan konsep toleransi dalam dialog antaragama. Ini menyatakan bahwa dalam setiap studi tentang perkembangan dialog Kristen-Muslim di abad ke-20, perhatian khusus harus diberikan pada tulisan dan dakwah Bediuzzaman

Said Nursi. Sebagai salah satu pemikir religius pertama dalam abad ini yang mengusulkan dan mempromosikan dialog antara Muslim dan Kristen, Imam Said Nursi mendukung dialog ini sejak 1911.¹³⁰

Satu kata yang memiliki makna yang berdekatan dengan toleransi adalah pluralisme. Istilah pluralisme agama sendiri terkadang bisa menimbulkan kontroversi. Seseorang bisa memandang bahwa semua agama memiliki kebenaran yang relatif. Karena itu, tidak ada yang berhak mengklaim bahwa hanya agamanya lah yang paling benar. Sebaliknya, terkadang juga ada orang yang mengklaim bahwa agamanya atau pemahamannya lah yang paling benar, inilah yang mengarah pada absolutisme.¹³¹ Dalam hal ini, menurut Voll, penafsiran Nursi sangatlah pluralistik. Hal ini bisa dilihat dari penjabaran Nursi berikut:

Ayat-ayat al-Qur'an sangat luas dan dalam maknanya. al-Qur'an menunjukkan kebenaran tentang berbagai macam keajaiban dengan penjelasan yang eksplisit dan jelas, al-Qur'an juga menggunakan berbagai macam makna kiasan melalui berbagai macam gaya dan bentuk. Karena Al Qur'an berasal dari berbagai macam pengetahuan, semua artinya mungkin juga dapat dimaksudkan. Karena itu, makna al-Qur'an tidak dapat dibatasi seperti satu atau dua ucapan manusia, ia adalah produk pikiran yang terbatas dan maknanya tergantung dengan setiap individu. Karena itulah berbagai macam kebenaran yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an telah diuraikan oleh berbagai macam mufasir, bahkan masih banyak makna al-Qur'an yang belum diketahui oleh mereka.

¹³⁰ Rahmah Bt. Ahmad H. Osman, "Imam Badi'uzzaman Said Nursi's Concept of Tolerance as A Pillar of Moderation and Unity," *The Journal of Risale-i Nur Studies* 1:1 (2018).

¹³¹ Said Nursi, *The Words*, Istanbul: Sözlere Publications, 1992, hal. 568

Menurut Voll, adanya keterbukaan terhadap perbedaan dan tingkatan pemahaman menunjukkan adanya pluralisme yang bukan bermakna relatif. Sebaliknya, hal ini menekankan pentingnya peran individu dalam sebuah penafsiran. Pluralisme penafsiran Nursi juga terlihat ketika dia menafsirkan surat al-Maidah ayat 51. Menurutnya, larangan berteman dengan Yahudi dan Nasrani hanya berlaku ketika mereka menunjukkan Keyahudian atau Kenasraniannya. Hal ini sama kenyataan yang ada bahwa tidak semua akhlak muslim mencerminkan keislamannya, begitu juga tidak semua Yahudi dan Nasrani mencerminkan kekafirannya (*unbelieve*).¹³²

Beberapa penafsiran dalam *Risalah Nur* juga sangat relevan dengan konteks pendidikan Islam dewasa ini. Berbagai penelitian telah menjabarkannya. Salah satunya adalah penelitian Maimunah.¹³³ Menurutnya, Relevansi metode-metode dan pendidikan agama Islam Said Nursi terhadap tujuan pendidikan Islam pada umumnya dapat dilihat dari dua upaya Said Nursi memfasilitasi kegiatan syiar Islam, khususnya di Turki dan umumnya di dunia Islam dengan *Risalah Nur*-nya, dan merevitalisasi kelembagaan pendidikan Islam. Dilihat dari upaya Said Nursi merevitalisasi lembaga pendidikan Islam. Metode dan pendidikan Said Nursi bersifat akomodatif terhadap kebutuhan pendidikan sekarang. Karena gejala ketidakpuasan dengan sistem pembelajaran yang dikotomis, lalu Said Nursi mencoba menerapkan pembelajaran secara

¹³² Hasan Horkuc, "New Muslim Discourses on Pluralism in the Post-Modem Age: Nursi on Religious Pluralism and Tolerance," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2002, hal. 72-73. Lihat juga Hasan Horkuc, "Said Nursi's Ideal for Human Society: Moral and Social Reform in the Risale-i Nur," *Disertation*, University of Durham, Durham, July, 2004.

¹³³ Maimunah, "Relevansi Metode dan Pendekatan Pendidikan Islam: Analisis Badi'uzzaman Said Nursi dengan Pendidikan Islam Sekarang," *Jurnal Peuradeun International Multidisciplinary Journal*, Vol. II, No. 02, Mei 2014. Lihat juga Nurulwahidah Fauzi, "Pemurnian Sistem Pendidikan Islam Berdasarkan Metode Risalah Nur: Analisis Kajian di Negara Malaysia," *Esensia*, Vol. 15, No. 2, September 2014.

integral.¹³⁴ Ditutupnya madrasah dan *thariqat* pada tahun 1922 sampai pemasangan ilmu-ilmu agama, membawa keinginannya membuat satu sistem pembelajaran “penyatuan”. Sekali lagi, upayanya ini cukup akomodatif dan kontributif terhadap perkembangan pendidikan Islam.

Nursi juga sangat *concern* terhadap persoalan moderasi beragama. Pandangan Nursi tentang moderasi mungkin juga lahir karena sebuah kondisi yang mana ketika itu sebagian orang-orang di masanya sedang mencari sebuah perubahan revolusioner dalam menghadapi rezim yang agresif saat itu, termasuk juga di tahun-tahun berikutnya di mana negara sekuler didirikan oleh Kemal Ataturk. Menghadapi kenyataan ini, Said Nursi melihat bahwa kepatuhan pada hukum lebih baik daripada melakukan anarki.¹³⁵ Percaya Islam sebagai jalan tengah, Nursi menganjurkan moderasi dan menasihati menghindari ekstrim, mengacu pada tradisi Nabi yang setiap saat mengatakan bahwa, “Sesuatu terlalu banyak atau terlalu sedikit adalah tidak baik: moderasi adalah jalan tengah”.¹³⁶

Salah satu contoh bahwa Nursi menggunakan jalan moderasi dalam beragama bisa dilihat misalnya terkait pembelaannya terhadap Ibn al-Arabi (1165–1240), khususnya tentang konsep *wahdat al-wujud*, yang mana hal ini telah menyebabkan munculnya berbagai penghinaan dari banyak

¹³⁴ Dalam konteks Indonesia sendiri sempat terjadi dikotomi antara pendidikan Islam dan umum, beberapa tokoh seperti Harun Nasution, Azyumardi Azra, Amin Abdullah dll. pun mengkritisi kondisi yang tidak menguntungkan ini. Akhirnya, lahirlah kampus-kampus semisal STAIN, IAIN dan UIN. Lihat M. Hasan Bisyrri, “Mengakhiri Dikotomi Ilmu dalam Dunia Pendidikan,” *Forum Tarbiyah*, Vol. 7, No. 2, Desember 2009. Lihat juga Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos, 1999, hal. 201-216. Amin Abdullah, dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya mempertemukan Epistemologi Islam*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003, hal. 3.

¹³⁵ Hasan Horkuc, “*Said Nursi’s Ideal for Human Society: Moral and Social Reform in the Risale-i Nur*,” Ph.D. diss., University of Durham, 2004, hal. 281.

¹³⁶ John O. Voll, “Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediüzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s,” *The Muslim World*, no 89, 3–4, July–October, 1999, hal. 254.

sarjana muslim ortodoks selama berabad-abad, beberapa di antaranya bahkan bisa dikatakan kelewat batas dengan mengatakan bahwa pemikir Andalusia itu telah menjadi kafir. Namun bagi Nursi, masalah ini (pengkafiran.pen) tidak boleh “dihilangkan” begitu saja. Ia menjelaskan:

“Meski Ibn al-Arabi sendiri diterima dengan baik, akan tetapi tidak semua karyanya bisa dijadikan sumber petunjuk. Namun, dia sendiri bebas dari kesesatan. Seringkali, sebuah kata yang diucapkannya mungkin tampak sebagai bukti atas ketidakpercayaannya, padahal yang mengucapkannya bukanlah orang yang tidak percaya”.¹³⁷

Nursi melanjutkan dengan mengutip perkataan Ibn al-Arabi sendiri, yang mana menurutnya sangat berhati-hati dalam hal kesesuaian karyanya terhadap pembaca tertentu:

“Mereka yang bukan salah satu dari kita dan yang tidak tahu stasiun kita sebaiknya tidak membaca buku-buku kita, karena mereka mungkin merusak mereka”.¹³⁸

Desakan Nursi untuk bersikap adil dalam mengkritik orang lain juga terlihat jelas dari perlakuannya terhadap al-Farabi dan Ibn Sina. Meski dalam beberapa hal ia mengkritik kedua filsuf tersebut, akan tetapi ia membela mereka dari tuduhan kafir yang dilontarkan ulama lain kepada mereka.¹³⁹

Pendekatan Nursi terhadap tasawuf dan upayanya untuk mencapai pemahaman bersama dengan Syiah juga mencerminkan pandangannya yang moderat. Meskipun dia dengan mudah mengungkapkan pendapat bahwa beberapa orang terlalu mementingkan tasawuf dengan mengorbankan tujuan menyebarkan kebenaran keyakinan, penghormatannya

¹³⁷ Said Nursi, *The Flashes*, Istanbul: Sözler Publications, 1995, hal. 71

¹³⁸ Said Nursi, *The Flashes*, Istanbul: Sözler Publications, 1995, hal. 71.

¹³⁹ Said Nursi, *The Words*, Istanbul: Sözler Publications, 1992, hal. 565-66.

terhadap ajaran Sufi tertentu dan penerimaannya yang tegas terhadap gagasan sufi tentang kesucian menunjukkan desakannya untuk menghindari segala jenis ekstremisme dogmatis. Mungkin karena pendekatan moderat inilah baik Nursi dan para pengikutnya telah dikritik dengan keras oleh para cendekiawan dan kelompok muslim lainnya di Turki karena bersikap “lunak”, ahli negara dan terlalu mementingkan *status quo*.¹⁴⁰ Memang, seorang sejarawan Turki terkemuka telah mengklaim bahwa sejak awal karirnya, Nursi adalah seorang agen pemerintah yang bekerja di badan intelijen Ottoman.

Melalui tulisannya, Nursi juga menegaskan bahwa ketertiban dan keamanan publik merupakan sarana yang paling kondusif untuk melahirkan jenis lingkungan yang memungkinkan terjadinya perubahan sosial. Untuk tujuan ini, dia memperingatkan pembacanya untuk menghindari segala jenis tindakan atau perilaku yang akan menyebabkan perselisihan sosial, perasaan keberpihakan atau diskriminasi, atau situasi yang cenderung mengarah pada gangguan ketertiban dan keamanan publik. Dalam hal ini, peran *Risalah Nur* dipandang Nursi sendiri sebagai kuncinya:

“*Risalah Nur* tidak bisa dipatahkan; ketika diserang, ia akan menjadi lebih kuat. *Risalah Nur* juga tidak pernah digunakan untuk melawan bangsa dan negara ini, dan tidak digunakan untuk melawan mereka, dan tidak boleh digunakan untuk melawan mereka”.¹⁴¹

Nursi menggunakan istilah “tindakan positif” untuk menggambarkan apa yang dibutuhkan untuk menjaga

¹⁴⁰ Horkuc, *Said Nursi's Ideal for Human Society*, hal. 282.

¹⁴¹ Sener Dilek, “The Risale-i Nur’s Method and Aim” dalam *The Second International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi: The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediüzzaman Said Nursi*, ed. Sükran Vahide, Istanbul: Sözlük Publications, 1992, hal. 129.

harmoni sosial dan mencapai tujuan akhir. Yakni, terciptanya masyarakat yang harmonis dan sehat melalui pembaharuan keimanan pribadi. Ketenangan politik yang dicontohkan Nursi adalah cerminan langsung atas pentingnya penekanan (pembaharuan keimanan.pen) pada setiap individu. Tidak seperti beberapa orang sezamannya, ia tidak pernah mencari kekuasaan politik. Ia juga tidak akan membiarkan segala jenis gerakan yang dirancang untuk menggulingkan negara.¹⁴² Menurut Yavuz:

“Said Nursi, tidak seperti Maududi, Qutb, atau Banna, tidak mencari politikgerakan kolektif untuk mengontrol negara. Dia menekankan pembentukan kesadaran individu sebagai prasyarat untuk masyarakat yang adil. Dia ingin menawarkan landasan konseptual baru kepada Muslim untuk mempertahankan dunia batin mereka dari ideologi Barat yang berkembang”.¹⁴³

Selain persoalan pluralisme, pendidikan, dan moderasi dalam beragama, Colin Turner juga mengungkapkan penafsiran Nursi dalam hal jihad. Meski persoalan ini tidak dijelaskan secara mendetail di dalam *Risalah Nur*, akan tetapi penting juga untuk dikaji sejauh mana kontekstualisasi dari Nursi atas jihad. Menurut Colin, Nurculuk, sebuah gerakan berbasis agama yang terdiri dari sekitar tujuh juta pengikut di seluruh dunia, cukup menonjol dibanding dengan kelompok muslim kontemporer lainnya tidak hanya karena fokusnya yang tanpa kompromi pada pembaruan keyakinan individu daripada kolektif, akan tetapi juga karena penolakannya atas kekerasan dalam bentuk apa pun. Terlebih kekerasan atau

¹⁴² Hasan Horkuc, “Said Nursi’s Ideal for Human Society: Moral and Social Reform in the Risale-i Nur,” *Ph.D. diss.*, University of Durham, 2004, hal. 102.

¹⁴³ Hakan M. Yavuz, “Print-based Islamic Discourse and the Modernity: The Nur Movement” dalam *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi: the Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul: Sözler Publications, 1995, hal. 349.

militansi yang menjadikan agama sebagai alat legitimasi demi tujuan politik-ideologis.¹⁴⁴

Nursi mengidentifikasi dua modalitas jihad: internal dan eksternal. Jihad internal antara lain menyangkut pengorbanan individu “aku” demi “kita” yang kolektif—pengorbanan yang dibutuhkan oleh kondisi dunia modern, yang hidup di zaman ego. Seperti yang ditunjukkan Sukran Vahide, Nursi percaya bahwa di zaman sekarang setiap individu dituntut untuk mengaplikasikan suatu bentuk perjuangan dengan jiwa yang dikenal sebagai *jihad al-akbar* (jihad yang lebih besar), karena, tegasnya, hanya melalui penciptaan kepribadian Islam kolektif yang tumbuh dari perjuangan sedemikian rupa sehingga dapat menantang kekuatan kesesatan dan ateisme.¹⁴⁵ Namun, menurut Colin,¹⁴⁶ perlu dicatat bahwa tidak ada dalam Risale Nursi yang secara eksplisit menyebutkan perkataan yang diatribusikan kepada Nabi tentang keutamaan yang lebih besar. atas jihad kecil.

Berkenaan dengan jihad fisik atau eksternal, pendekatan Nursi adalah hal yang cukup khas baginya sendiri. Meski dia menerima bahwa, secara historis, penyebaran, pembentukan dan kemajuan Islam sebagian terjadi melalui penggunaan pedang, akan tetapi Nursi tidak melihat adanya tempat di masa depan bagi komunitas muslim untuk jihad secara militer. Penggunaan senjata mungkin bisa dibenarkan di masa lalu, Nursi mengakui, tetapi sejauh menyangkut masa depan, “pedang metaforis” dari peradaban sejati, kemajuan material, kebenaran dan keadilan yang akan mengalahkan dan menyebarkan musuh-musuh

¹⁴⁴ Colin Turner, “Reconsidering Jihad The Perspective of Bediüzzaman Said Nursi,” *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 2, November 2007, hal. 94-111

¹⁴⁵ Horkuc, *Said Nursi’s Ideal for Human Society*, 287–88.

¹⁴⁶ Colin Turner, “Reconsidering Jihad The Perspective of Bediüzzaman Said Nursi,” *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 2, November 2007, hal. 106.

Islam.¹⁴⁷ Pada Abad Pertengahan, menurut Nursi, Islam dipaksa untuk menanggapi permusuhan musuh-musuh Eropa dengan menggunakan peperangan, namun secara umum berhasil melakukannya tanpa mengabaikan prinsip-prinsip keadilan dan moderasi: jihad dilakukan sesuai dengan peraturan yang ketat, dan Islam tidak pernah melembagakan inkuisisi atau melakukan genosida. Dalam hal ini, Nursi berpandangan bahwa kekuatan hanya dapat digunakan untuk memerangi kebiadaban orang biadab.

Namun demikian, di dunia saat ini, orang Eropa mempunyai peradaban yang besar dan kuat. Sebagai akibatnya, menurut Nursi, jenis permusuhan berbahaya yang ada di abad pertengahan sudah tidak ada lagi. Dalam hal agama, kata Nursi, yang beradab bisa ditaklukkan bukan dengan paksaan akan tetapi melalui persuasi damai. Untuk tujuan ini, yang harus dilakukan umat Islam adalah menunjukkan sifat luhur Islam dengan “lidah yang fasih berbicara”—yaitu dengan mengikuti ajaran Islam dalam kehidupan mereka sendiri dan dengan demikian bertindak sebagai duta Islam di hadapan mereka sebagai cerminan muslim lain. Nursi mengatakan:

“Cara kita hanyalah memperhatikan moral dan agama. Cara masyarakat kita adalah untuk mencintai cinta yang setiap muslim rasakan satu sama lain dan untuk membenci permusuhan yang mungkin ada di antara mereka; jalannya harus dibentuk oleh kualitas moral Nabi Muhammad SAW dan untuk menghidupkan kembali amalannya (sunnah); panduannya adalah syariah; pedangnya adalah bukti yang logis; dan tujuannya adalah untuk menegakkan firman Tuhan. Cara masyarakat (kita) adalah melakukan jihad yang lebih besar (*jihad akbar*) dengan jiwa seseorang,

¹⁴⁷ Said Nursi, *Divan-i Harb-i Örfi* in *Risale-i Nur Kulliyati*, Istanbul: Nesil Basım Yayın, 1996.

dan untuk membimbing orang lain. Sembilan puluh sembilan persen aspirasinya (nilai-nilai *Risalah Nur.* pen) tidaklah diarahkan untuk politik. Sebaliknya, ia diarahkan untuk tujuan-tujuan yang sah yang berlawanan dengan politik, seperti memelihara akhlak yang baik, perilaku yang benar, dan sebagainya.”¹⁴⁸

Penekanan Nursi terhadap moderasi dan perlawanan pasif sekalipun, harus ditunjukkan bahwa dalam hal mempertahankan negaranya, Nursi tidak segan-segan berpartisipasi aktif. Misalnya, pada suatu saat dia menjadi komandan pasukan milisi sukarela dan bertugas di garis depan. Ia kemudian terluka, ditangkap oleh musuh dan dibawa ke provinsi Kosturma di Barat Laut Rusia sebagai tawanan perang.¹⁴⁹ Seperti yang ditunjukkan oleh Vahide, Nursi mengambil bagian dalam sejumlah “pertemuan fisik” untuk mempertahankan negaranya selama Perang Dunia I. Terlepas dari dinas militernya sendiri, pandangan Nursi bahwa perjuangan paling esensial di zaman modern harus didasarkan pada kemajuan ilmu pengetahuan, kemajuan, dan peradaban, bersama dengan kebangkitan sunnah Nabi dan ajaran moralitas Islam adalah salah satu yang tetap konstan sepanjang waktu.¹⁵⁰ Menurut al-Kattani, jihad Nursi selalu memerintahkan kebaikan, menasihati untuk melawan kejahatan, dan mengabdikan pada agama dengan memanggil orang lain untuk percaya kepada Tuhan.¹⁵¹

Beberapa pandangan Nursi di atas sudah cukup menjadi bukti adanya upaya Nursi untuk mengkontekstualisasikan

¹⁴⁸ Sukran Vahide, “Jihad in the Modern Age: Bediüzzaman’s Interpretation of Jihad” dalam *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi*, hal. 129.

¹⁴⁹ Sukran Vahide, *Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul: Sözler Publications, 2000, hal. 119–129.

¹⁵⁰ Sukran Vahide, “Jihad in the Modern Age: Bediüzzaman’s Interpretation of Jihad” dalam *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi*, hal. 130.

¹⁵¹ Ali al-Kattani, “Jihad in Bediüzzaman’s Thought” dalam *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi*, hal. 239.

pandangan dan beberapa penafsirannya atas ayat al-Qur'an yang sesuai dengan problem yang dihadapinya waktu itu. Tidak cukup hanya itu, penafsirannya pun masih kontekstual dengan problem yang dihadapi masyarakat kontemporer masa sekarang. Dengan demikian, *Risalah Nur* bisa dijadikan salah satu rujukan yang penting bagi masyarakat muslim.

Secara umum, dalam analisa penulis, kehidupan Nursi yang selalu dalam penjara dan pengasingan sangat menginspirasi masyarakat Turki. Dalam pemikirannya, ia selalu menghormati dan menghargai tradisi Islam. Selain itu, ia kemudian mencoba untuk mentransformasikan pandangannya dalam dunia modern. Argumentasi Nursi sangat terpaku pada logika dan hati, jadi karya-karyanya juga dipenuhi uraian-uraian hikmah *'aqli* dan *qalbi*. Dari sini kita bisa membuat kesimpulan dari ucapannya yang terkenal, "Cahaya akal adalah ilmu pengetahuan (bersumber dari logika), sementara sinar hati adalah ilmu agama. Dengan perpaduan keduanya maka hakikat akan tersingkap. Jika keduanya terpisah, akan muncul skeptisisme dan fanatisme."¹⁵²

Oleh karena itu, kehidupan dan karya Said Nursi memang sangat menginspirasi masyarakat dan karyanya pun bisa langsung dirasakan di tengah masyarakat. Ia tidak menolak tasawuf, sebaliknya, ia mencoba mentransformasikannya. Hal ini hemat penulis karena Nursi tahu secara pasti bahwa masyarakat bisa digerakkan dengan argumentasi akal dan hati secara bersamaan.

Berikut ini uraian singkat tentang metode dan karakteristik *Risalah Nur* yang dapat dilihat dalam tabel berikut.

¹⁵² Said Nursi, *Munazharat*, Istanbul: Altinbasak, 2012, hal. 372. Lihat juga Colin Turner, "Reconsidering Jihad The Perspective of Bediüzzaman Said Nursi," *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 2, November 2007, hal. 94-111

Tabel 2
Metode dan Karakteristik Tafsir *Risalah Nur*

Metode	Tafsir Dirayah	Ilmu pengetahuan
Corak	Isyari-Kalami	Nama-nama Allah
Sistematika Penafsiran	Maudhu'i	130 risalah

<?> Gerakan ini kemudian dikenal dengan sebutan Nurculuk. Lihat Hasan Horkuc, "New Muslim Discourses on Pluralism in the Post-Modem Age: Nursi on Religious Pluralism and Tolerance," American Journ



BAB IV

INTEGRASI ANTARA ILMU KALAM DAN TASAWUF PERSPEKTIF SAID NURSI

Di pembahasan yang telah lalu, penulis telah mengutarakan bagaimana pandangan para tokoh-tokoh klasik maupun modern yang satu sama lain memiliki sisi kesamaan maupun perbedaan. Dalam pembahasan kali ini, penulis mencoba mengutarakan bagaimana pembahasan-pembahasan Nursi tentang kedua ilmu ini di dalam karya tafsirnya. Bila kita membaca secara terpisah dari setiap judul dalam kitabnya, mungkin tidak akan terlihat secara jelas bagaimana upaya Nursi dalam mengintegrasikan ilmu kalam dan tasawuf dan komentarnya tentang keilmuan ini di era modern. Karena itu, dalam hal ini, penulis mencoba mengelompokkan pembahasan-pembahasan yang terkait dengan keduanya yang kiranya nanti dapat terlihat hal-hal baru dalam pembahasan Nursi, seperti misalnya, ketika membahas ilmu kalam, ia tidak sekedar terkungkung dalam persoalan dan perdebatan tentang keilmuan ilmu kalam klasik, akan tetapi ia juga membahas perihal ilmu kalam yang dilihat dari sisi ilmu sains dan sosial.

Adapun terkait tentang tasawuf, dalam bab ini juga disajikan keinginan Nursi untuk merombak pandangan-pandangan yang kiranya berlebihan tentang tasawuf maupun ilmu tasawuf yang

biasanya dianggap sebagai sumber kemunduran. Karena itu, selain pembahasan-pembahasan umum tentang ilmu tasawuf seperti *kasyf*, *ilham*, *bashîrah* dan *ru'yah*, ia juga menyajikan berbagai macam *term-term* atau istilah dalam ilmu tasawuf yang sebagian besar akan penulis sajikan. Adapun yang terakhir, persoalan tentang tarekat—yang mana tidak bisa dilepaskan dari pembahasan tasawuf—juga akan penulis utarakan dalam perspektif Nursi.

A. Ilmu Kalam dalam Perspektif Said Nursi

Özcan berpandangan bahwa salah satu karya penting terkait dengan ilmu kalam periode modern adalah karya *Risalah Nur* yang ditulis oleh Said Nursi. *Risalah Nur* dapat dikatakan sebagai cerminan dari pemikiran tradisional sunni dan sebagian besar bersumber dari tradisi Asy'ari. Akan tetapi *Risalah Nur* lebih menggunakan dimensi-dimensi baru dalam ilmu kalam. Kontribusi paling penting yang dibawa oleh Said Nursi terhadap ilmu kalam—selain prinsip-prinsip islam—ialah bahwa ia juga membahas masalah-masalah akhlak dan hikmah-hikmah ibadah. Selain itu, Nursi juga sering merujuk Al-Quran dan membahas topik-topik tertentu untuk bisa menjelaskan kepada masyarakat dengan menggunakan metode naratif figuratif, dialog dan berbagai kisah yang berbeda.¹

Di dalam sebagian besar pembahasan dari *Risalah Nur*, Said Nursi meneliti masalah teoretis (kalami) dengan gaya yang berbeda. Hal ini secara tidak langsung menggambarkan bahwa ia adalah seorang ahli kalam di era sekarang. Karena itu pula menempatkannya dalam sejarah kalam tidaklah salah. Beberapa aspek dasar tentang kepercayaan atau tauhid menjadi pembahasan utama dalam *Risalah Nur*. Akan tetapi, ia juga

¹ Taşçı, Özcan, *Çağdaş Kelâm Düşüncesi*, Kelâm El Kitabı, Ankara: Grafiker Yayınları., 2013, hal. 234.

memasukkan beberapa tema seperti persoalan moral, sosial, politik dan ibadah yang di dalamnya.² Dalam hal ini, penulisan *Risalah Nur* dapat diterima sebagai proyek penyampaian kalam terhadap masyarakat.³ Dalam proyek Nursi ini, bisa dipahami bahwa ada tujuan pemahaman dari berbagai aspek dari teori-teori kalam yang dikembangkan untuk menemukan solusi-solusi dalam hal akhlak, psikologi, ekonomi, politik umat Islam, kembali pada Al-Quran dan hadist, dan penyesuaian antara *'aqli* dan *naqli*.⁴

Nursi, tidak seperti para ahli kalam modern lainnya, karena ia tidak mau terjebak pada pembahasan dan perdebatan tentang kalam yang telah di bahas oleh ulama' abad tengah. Sebaliknya, ia menginginkan masyarakat di eranya untuk meningkatkan iman *taklidi* ke iman *tahqiqi*. Ia ingin menjauhkan diri dari perdebatan teologis (kalam) dan filsafat klasik kuno yang berlangsung diantara kaum muslimin selama berabad-abad. Sebaliknya ia lebih ingin mengembangkan beberapa seperti penolakannya atas paham naturalisme, materialisme, komunisme, dan positivisme.⁵ Beberapa dakwah dan tindakan Nursi pada periode yang disebut "Said Lama" bisa dikatakan inovatif. Ia menyatakan, "Saya setia kepada Sultan Selim. Saya menerima pendapatnya yaitu *Ittihad al-islamiyah*. Karena dia memperingatkan wilayah Timur Turki. Terkait dengan persoalan ini, Nursi mengatakan bahwa pandangannya tidak jauh berbeda dengan para pendahulunya seperti Sheikh Cemaleddîn-i Efganî, mufti Mesir, Mohammed Abduh, Ali Suâvi, yang merupakan ulama, guru tahsin dan Namik Kemal

² Şerafettin Gölcük dan Süleyman Toprak, *Kelâm Tarîh*, Ekoller Problemler, Konya: Tekin Yayınları, 2001, hal. 322.

³ Taşçı, Özcan, Çağdaş Kelâm Düşüncesi, *Kelâm El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları., 2013, hal. 180

⁴ Şerafettin Gölcük dan Süleyman Toprak, *Kelâm Tarîh*, Ekoller Problemler, Konya: Tekin Yayınları, 2001, hal. 326

⁵ Said Nursi, *Tabiat Risâlesi*, İstanbul, Yeni Asya Ya, 2010.

dan Sultan Selim, yang menginginkan persatuan Islam.”⁶

Pernyataan-pernyataan di atas menunjukkan bahwa ia adalah seorang aktivis penting di antara para pemikir modernis yang aktif di masa Ottoman selama masa mudanya. Poin yang menarik untuk diperhatikan di sini adalah bahwa ketika Said Lama masih menjadi seorang aktivis seperti Ali Süavi, pandangannya juga mirip dengan pandangan Mustafa Sabri. Pandangan Nursi Lama juga sangat fokus terhadap persoalan teologi (kalam) dan filsafat. Di sisi lain, ia juga memiliki sudut pandang baru terkait dengan persoalan tasawuf, khususnya pada masa Said Baru. Oleh karena itu, ketika *Risalah Nur* diteliti dari awal hingga akhir, akan terlihat bahwa di dalamnya terlihat adanya sebuah metode kalam baru dan khas.⁷

Nursi berpandangan bahwa terdapat empat cara yang dapat menuntun manusia menuju *ma’rifatullah*, yaitu kalam, tasawuf, filsafat dan Al-Qur’an. Terlepas dari semua cara ini, ada cara yang diungkapkan oleh Al-Qur’an, yang menurut Nursi merupakan cara terpendek dan termudah untuk mencapai *ma’rifatullah*.⁸ *Risalah Nur*, yang berisi semua pembahasan tentang ilmu kalam, mencoba untuk mengikuti jalan ini. Dalam arti, di dalamnya terdapat penjelasan-penjelasan yang mencoba untuk mengintegrasikan antara pikiran dan hati. Tujuannya satu, yakni membuka “jendela” atau tabir untuk mengenal Tuhan.⁹ *Risalah Nur* tidak hanya menggunakan akal sebagaimana beberapa teolog. Ia juga tidak hanya merupakan pembahasan tentang *kasyf* dan *dzauq* hati seperti para sufi. Sebaliknya, *Risalah Nur* mencoba untuk membuktikan bahwa iman bukan hanya tentang ilmu. Akan tetapi iman juga harus dikaitkan dengan jiwa, perasaan, emosi, fitrah dan hati manusia

⁶ Said Nursi, *Hutbei Syamiye*, hal. 87

⁷ Abdulkadir Badili, *Bediüzzaman ve Din Tilsimleri*, hal. 19-20.

⁸ Said Nursi, *Muhâkemât*, hal. 145, *Mesnevî-i Nûriye*, hal. 212-213.

⁹ Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, hal. 10-11.

Risalah Nur mencoba untuk menggunakan jalan baru, yakni dengan *tamtsil* dan penjelasan dari akal ke hati, dan dari hati ke akal. Dengan metode ini Nursi mencoba menjelaskan hakikat iman lebih tinggi dari filsafat teologi Islam.¹⁰

Ada beberapa ciri-ciri dari metode baru Nursi dalam hal kalam, yakni sebagai berikut:

1. Bukti-bukti yang diungkapkan oleh Al-Qur'an dengan membuktikan kebenaran iman, khususnya keberadaan dan kesatuan Allah, adalah bagian dari dunia dan kehidupan saat ini. Al-Qur'an menggunakan semua ini sebagai bukti mengenal Allah. Materi-materi *Risalah Nur* tidak lain adalah materi *tafakkur* terhadap alam semesta.¹¹
2. *Risalah Nur* juga mengadopsi gaya al-Quran yang mengundang manusia untuk bertafakkur dari awal hingga akhir. Dengan ini Al-Qur'an menolak *taklid* buta karena bisa menyebabkan adanya syirik. Nursi juga mengganti perjalan *suluk* dalam tasawuf dengan bukti-bukti hati, ilmu dan mantik dalam *Risalah Nur*.¹²
3. Penyampaian Al-Quran bersifat universal. Said Nursi Baru juga memilih jalan universal ini terutama di dalam *Risalah Nur*, yang ditulisnya ketika di Barla dan mengajak semua umat Islam sebagai lawan bicaranya—bukan hanya kelompok tertentu.¹³
4. Al-Quran berbicara kepada orang-orang secara universal. Jadi Al-Qur'an bukan hanya mengutamakan hati dan pikiran saja, tetapi AL-Qur'an mengutamakan semua makhluk dan perasaan manusia pun mengambil pelajaran

¹⁰ Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, hal. 65, 203.

¹¹ Said Nursi, *Sözler*, hal. 111-119, 146-148, 177-184, 253-280, 494-513, 541-631; Mektubat, hal. 20-23, 217-249; Lem'alar, hal. 127-130, 180-196, 298-348; Şualar, hal. 11-42, 43-57, 58-85, 91-163; *Mesnevî-i Nûriye*, hal. 12-43, 47-55, 161-169, 207-217; *İşârâtü'l-'caz*, hal. 143-159; *Muhâkemât*, hal. 103-122.

¹² Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, hal. 76-77.

¹³ Said Nursi, *Şualar*, hal. 549.

dari penyampain al-quran. *Risalah Nur* juga mengadopsi gaya ini. Penulis juga mengaitkan fakta bahwa perenungan dalam *Risalah Nur*, meskipun dibaca berulang kali, tidak membosankan seperti keistimewaan yang datang dari Al-Quran.¹⁴

5. Al-Quran yang dikirim ke alam semesta sebagai rahmat, juga diturunkan kepada orang-orang yang beriman melalui Nabi Muhammad yang penyayang dan murah hati, memperkenalkan Tuhan semesta alam dengan nama ar-rahman dan ar-rahim kepada kita. Meskipun ia berada dalam situasi yang sangat membutuhkan rahmat ilahi lebih dari sebelumnya, *Risalah Nur* memiliki gaya yang sama dalam memperkenalkan Allah kepada manusia era sekarang yang cenderung mengenal Allah dari sisi hukuman dan siksa saja. Hal ini muncul dari adanya doktrin-doktri yang datang dari lingkungannya sejak kecil. *Risalah Nur*, yang didasarkan pada memberi harapan bukan keputusan dan mengabarkan kabar gembira bukan menakut-nakuti, mengibaratkan rasa takut kepada Allah, seperti seorang anak yang bernaung di bawah kasih sayang seorang ibu.¹⁵ Sekali lagi, keistimewaan ini, yang tidak diragukan lagi berasal dari Al-Qur'an, juga ditunjukkan dalam *Risalah Nur* melalui sifat-sifat seperti *Rahman*, *Rahim* dan *Rauf*.¹⁶

Dari sudut pandang ini, bisa dikatakan bahwa metode yang diikuti oleh Said Nursi mengenai ilmu kalam, memiliki tempat yang berbeda dari metode tradisional di ilmu kalam. Karena dalam risalahnya, ia menggunakan *uslub* terperinci yang membawa pembaca ke masalah sedetail-detailnya dan menawarkan kepada mereka peta di mana mereka dapat melihat

¹⁴ Said Nursi, *Şualar*, hal. 81.

¹⁵ Said Nursi, *Sözler*, hal. 358

¹⁶ Ümit Şimşek, a.g.m., hal. 31-33.

seluruh alam semesta. Gaya ini adalah keistimewaan yang tidak ditemukan pada ilmu kalam klasik. Ia menyampaikan kepada semua orang tanpa membedakan laki-laki dan perempuan, besar dan kecil maupun orang *khawas* dan awam.¹⁷ Dalam hal ini, metode yang diterapkan Nursi, adalah ilmu kalam sebagai pemikiran atau ideologi Islam yang luas, halus dan multi-dimensi yang memperingatkan orang-orang yang tidak tahu bagaimana cara untuk memerangi ideologi seperti materialisme dan ateisme modern yang sering menyerang akidah Islam.

1. Sumber Ilmu

a. Indra

Nursi berpandangan bahwa indra merupakan sumber utama pengetahuan. Manusia berusaha mencapai kebenaran melalui indera ini dan indera menghubungkan manusia ke alam luar. Setiap perangkat material dan spiritual yang melekat pada penciptaan manusia merupakan jendela yang membuka makna dari nama-nama Allah yang mulia dan suci.¹⁸ Dengan indra ini, manusia bisa memahami dan membuka makna dan manifestasi nama-nama Allah dan melalui perangkat ini juga, ia mengenali Allah dengan nama-Nya.

Terdapat indra dan emosi dalam sifat manusia yang bisa terhubung dengan setiap alam. Mengingat setiap indra dan emosi manusia merupakan jendela yang terbuka ke alam, dengan demikian manusia menyaksikan alam itu dengan jendela emosi dan berkomunikasi dengan alam. Sebagai contoh, mata adalah sebuah jendela, yang terbuka ke alam gambar; telinga adalah jendela yang mendengar suara-suara; indera sentuhan adalah sebuah jendela yang

¹⁷ Said Nursi, *Şualar*, hal. 549.

¹⁸ Said Nursi, *İşaratul İca*, hal. 17.

terbuka ke alam jasmani; kekuatan imajinasi adalah sebuah jendela yang berhubungan dengan alam misal; jiwa ada sebuah lubang yang terbuka ke dunia ruh; hati adalah pintu gerbang dunia cinta dan kasih sayang; ribuan perasaan dan emosi seperti ini ada dalam sifat luas manusia dan masing-masing terhubung dengan alam dan nama ilahi.¹⁹ Beberapa perasaan ini dapat disebut dan didefinisikan, akan tetapi tidak semuanya memiliki definisi dan nama, dan ini umumnya disebut sebagai emosi, perasaan atau *latifah*.²⁰

Sesuatu yang tidak dapat didefinisikan atau dinamai bukan berarti tidak ada. Ada begitu banyak hal yang kita rasakan keberadaan dan kehadirannya, tetapi kita tidak dapat mendefinisikan sifatnya; emosi-emosi ini adalah hal-hal semacam itu. Sebagai contoh, ketika kita membuka dunia warna dengan mata kita dan dunia suara dengan telinga kita. Pikiran kita mengevaluasi kesan-kesan yang datang kepada kita dengan indera dan mencoba untuk mencapai beberapa kesimpulan dengan gerakan-gerakan ini. Misalnya, mata kita menganggap sendok di dalam air bengkok atau rusak. Pikiran mengatakan itu adalah salah persepsi. Karena itu pikiran seseorang dengan indera yang terbatas juga, tidak luas dan tidak sempurna.²¹ Bagi Nursi, dalam mencapai kebenaran, pikiran memang sangat dibutuhkan, akan tetapi ia bukanlah segalanya. Ketika akal tidak mampu dalam memahami sesuatu, maka intuisi ikut bermain. Intuisi ini menunjukkan dirinya dalam bentuk ilham pada wali Allah, menemukan rahasia penciptaan terhadap para ilmuwan, dan wahyu pada diri para Nabi.

¹⁹ Said Nursi, *İşaratul icaz*, hal. 18-19

²⁰ Gazzâlî, *İhyâ' Kabire*, 1967, III, hal. 8.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (nşr. Osman Yahyâ – İbrâhim Medkûr), I-XIV, Kahire, 1392-1413/1972-92.

b. Akal

Pikiran (akal)²² menurut Nursi merupakan permata nurani, ia adalah sebuah perangkat manusia yang sangat berharga. Akal juga digambarkan Nursi sebagai sebuah kunci seperti intan yang membuka rahasia ilahi dan ribuan “harta karun” yang ada di alam semesta.²³ Jadi, menurutnya, dengan akal ini manusia bisa berbicara dengan Tuhan dan mengenali sifat dan nama-nama-Nya. Dengan akal ini juga manusia menemukan rahasia-rahasia alam semesta dan menyadari hukum-hukum yang ada di dalamnya, kemudian berusaha untuk memanfaatkannya. Selain itu, pikiran juga merupakan *Mursyid Rabbi* yang mempersiapkan manusia untuk kebahagiaan abadi.²⁴ Ketika sampai pada tempatnya, akal akan menjadi hakim (penengah) dalam aspek-aspek agama, yakni apa pun yang disampaikan oleh Al-Qur’an atau hadits terkadang sekilas dapat berlawanan dengan realitas yang ada di dalam pikiran. Dalam situasi dan kasus seperti ini, kita perlu mempertimbangkan kembali bagaimana kita memahami sesuatu yang disampaikan kepada kita melalui *naql*.

Nursi mengungkapkan, “Jika akal dan *naql* bertentangan, maka akal dijadikan sebagai asas dan *naql* dita’wilkan. Akal pun harus dari akal yang benar dan sah.” Dalam hal ini ia memberikan contoh sebuah hadist yang mengatakan “Dunia di atas lembu dan ikan”. Mungkin ketika kita melihat hadist ini secara sekilas akan menimbulkan pertanyaan. Beberapa orang pun juga akan mengira kalau ada lembu dan ikan di bawa bumi bila hanya melihat dari sisi *dzohir* hadist. Dari sinilah Nursi menjelaskan bahwa ungkapan dari hadist di atas

²² Said Nursi, *Muhakemat*, hal. 15

²³ Said Nursi, *Şuâlar*, hal. 16.

²⁴ Said Nursi, *Sözler*, hal. 25.

mengandung sebuah *majaz* atau metafora. Karena apa yang sebenarnya dimaksudkan hadis ini adalah bahwa kehidupan di dunia ini bisa berlanjut dengan dua hal, yakni dengan sapi dan ikan. Dari keduanya lah—ikan dan sapi—manusia akan tetap bertahan hidup.²⁵

c. Wahyu

Nursi menjelaskan tentang perlunya wahyu sebagai berikut, “Pemilik dan pencipta alam semesta ini, tentu saja membuatnya dengan sengaja dan menggunakannya dengan hikmah dan hikmah ini ada di setiap makhluk, Ia mendidik, melihat dan mengetahui segala sesuatu serta mengelola manfaat, tujuan dan hikmah-hikmah. Tentu saja seseorang yang membuatnya pasti tahu dan ia juga pasti berbicara. Tentu saja dia akan berbicara kepada mereka yang tahu bagaimana berbicara, yang memiliki akal dan memiliki kesadaran. Dan tentu saja Dia akan berbicara dengan manusia yang memiliki akal dan kesadaran. Karena Dia akan berbicara dengan jenis manusia, tentu saja, Dia akan berbicara kepada orang-orang yang layak dan yang sempurna (Nabi dan rasul,pen)”²⁶

Wahyu dan ilham yang berasal dari Allah bervariasi, dan keduanya juga sesuai dengan kemampuan atau potensi manusia. Misalnya, ada seorang Sultan yang akan berbicara dengan menteri dan warga masyarakatnya. Ketika ia menerima menteri di kediamannya dan berbicara masalah yang menyangkut seluruh negara. Akan tetapi, ia hanya cukup berdiskusi dengan seseorang (masyarakat) di telepon tentang masalah yang menyangkut orang itu. Seperti itu juga, pembicaraan Allah dengan para nabi adalah terkait

²⁵ Said Nursi, *Lem'alar*, hal. 86-89.

²⁶ Said Nursi, *Mektubat*, hal. 89.

dengan masalah-masalah yang menyangkut seluruh umat manusia. Sementara ketika Allah ingin bertemu dengan seorang wali, umumnya menginginkan kekhususan. Dari rahasia inilah seorang wali yang bermunajat tanpa perantara, tetapi melalui ‘ponsel’ hatinya.²⁷

Nursi menunjukkan perbedaan antara wahyu dan ilham sebagai berikut: 1. Wahyu, yang jauh lebih tinggi dari ilham, sebagian besar melalui malaikat, dan ilham itu sebagian besar tanpa sarana apapun. 2. Wahyu sangat jelas dan tidak ada keraguan di dalamnya. Sementara ilham tergantung pada potensi dan ketakwaan manusia. Oleh karena itu ilhamnya juga tidak akan menjadi sempurna. Nursi juga menegaskan bahwa Ilham-ilham malaikat, ilham manusia dan ilham hewan juga sangat beragam.²⁸

Ilham tidak selalu terlihat menyenangkan. Seseorang yang terlihat mendapatkan ilham terkadang mengalami perkembangan dalam dirinya. Dalam keadaan seperti ini, ia terasa lebih sensitif. Jika seorang yang mendapatkan ilham adalah penyair, ia akan menulis puisi baru dengan ilham yang datang kepada dirinya. Jika dia seorang ilmuwan, ia akan mempersembahkan karya baru kepada manusia. Dan jika ada seorang ulama’ yang mendapatkan ilham, maka ia akan menjadi mujaddid dan menemukan jalan yang baru dalam dakwah. Jika seorang ulama’ tadi mendapat ilham dan tidak menyimpannya, maka biasanya akan hilang. Saad Nursi menggambarkan pengalaman seperti ini saat ia mengalami pengasingan di Kastamonu; “Sayang sekali, dikarenakan saya sangat sendirian di sini, hakikat-hakikat penting datang dan pergi tanpa direkam dan ditulis.”²⁹

²⁷ Saïd Nursi, *Sözler*, hal. 121.

²⁸ Saïd Nursi, *Şuâlar*, hal. 124-125.

²⁹ Dalam bahasa Turki, “ben burada bütün bütün yalnız kaldığım için çok ehemmiyetli hakikatler yazılmadan, kaydedilmeden geldiler ve gittiler”. Ebû Hilâl el-Askerî, hal. 255.

d. Kabar yang Benar

“Dalam ilmu kalam ulama’ sudah sepakat bahwa selain perasaan dan akal, ada juga sumber lain yakni khabar al-sahih.” Secara epistemologi salah seorang ulama’ yang menganalisis tentang epistemologi kalam adalah Wasil bin Ata.³⁰ Nursi mengatakan bahwa *Nass* (al-Qur’an dan hadist) atau khabar benar tidak akan pernah bertentangan dengan akal yang *shahih*. Tetapi kadang-kadang ada ayat maupun hadist yang *mutasyabihat*. Dan orang yang bisa faham ini adalah mereka yang akalnya *shohih* dan benar.³¹

Nursi sendiri menerima hadist-hadist sahih yang digunakan oleh para ulama sebelumnya dan ia juga menggunakannya di dalam karya-karyanya. Selain itu, ia memberikan perspektif baru tentang masalah hadits dan kemudian menafsirkannya kembali. Nursi berbeda dari ulama’ yang sangat ekstrim hadist-hadist *maudhu’*. Ia tidak menggunakan *maudhu’*, karena menurutnya tidak ada hadist yang *maudhu’*. Nursi menafsirkan hadist yang sangat jauh dari logika, karena ulama’ lain menolaknya. Dalam hal ini Nursi mencoba menakwilkan hadist itu sesuai logika, filsafat dan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu ada ungkapan yang sangat penting darinya, “*Akil ve nakil tearuz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil tevil olunur. Fakat o akıl, akıl olsa gerektir.*” Yakni, ketika dalil akal dan *dalil naqli* saling berlawanan, maka akal harus dimanfaatkan dan *naqli* harus ditafsirkan. Akan tetapi akal tersebut haruslah akal yang *sahih* dan benar.

Ketika disebut *naqli*, bisa difahami bahwa itu adalah al-Quran dan hadist. Sementara *ta’arudh* bermakna

³⁰ Said Nursi, *Sözler*. Istanbul: altınbasak, 2005, hal. 23.

³¹ Said Nursi, *Sözler*. Istanbul: altınbasak, 2005, hal. 23.

saling berlawanan dan bertentangan satu sama lain. Akal merupakan makhluk Allah, akan tetapi sebagaimana setiap makhluk, ia juga memiliki keterbatasan dan kelemahan.³² Jadi makhluk ini (manusia) penuh dengan keterbatasan dan karena itu tidak bisa memahami hukum Allah secara seratus persen. Jika akal menjadi hakim secara seutuhnya, ini menyebabkan terjadinya kesesatan seperti kaum Mu'tazilah. Karena itu, jika yang dibahas adalah ayat, sudah seharusnya orang yang diberikan wewenang untuk menafsirkan adalah seorang ahli tafsir yang memiliki keahlian dalam bidangnya. Jika ayat tersebut berisi hukum fikih, seorang yang berhak untuk menjelaskan haruslah seorang ulama fikih dan para mujtahid. Sementara jika yang dibicarakan adalah hadist, penjelasannya harus ditangani khusus oleh para spesialis dan ulama hadist. Kalau tidak, orang-orang yang tidak berilmu dan hanya memikirkan nafsu sendiri akan memaknainya sesuai dengan keinginan mereka. Nursi berkata bahwa mereka ini tidak berhak untuk menafsirkan apapun terkait hal ini. Jika Allah SWT menghendaki, Dia akan menempatkan semua hukum-hukumnya dengan cara yang tidak perlu untuk ditafsirkan, sehingga akal tidak perlu mentakwilkan lagi. Rahmat dan hikmah Allah juga telah memberikan rasa rohmat kepada akal. Di sisi lain, dalam sejumlah ayat dan hadist, manusia juga didorong untuk menggunakan akalnya dalam melakukan ijtihad dan penafsiran.³³

Para ulama bersepakat tentang masalah di atas. Jadi, manusia kalau menjadikan akalnya sebagai tolok ukur kalau ia mengevaluasi ayat dan hadist, maka ia akan mengatakan bahwa ini tidak benar. Karena akal bukanlah pertimbangan

³² Said Nursi, *Sözler*. Istanbul: altınbasak, 2005, hal. 23.

³³ Said Nursi, *Isaratul ijaz*, hal. 89.

yang sangat benar. Akal terkadang bisa salah. Akhirnya, akal adalah makhluk Allah dan Dia menciptakan akal dengan keterbatasan dan kelamahan. Jadi manusia tidak bisa menjadikan akal sebagai hakim dalam memahami ayat Al-Qur'an dan hadist. Untuk mendapatkan hakikat dan kebenaran, manusia harus menggunakan akal dan *naql* bersama. Karena dengan inilah manusia bisa mendapatkan hakikat.

e. Tamtsîl

Metode yang digunakan di dalam *Risalah Nur* bisa disebut sebagai studi kasus dan cerita. Metode ini juga bisa dikatakan metode al-Quran. Contoh-contoh dan dalil-dalil *aflâki* dan *enfûsi* dipersembahkan dengan metode ini supaya ayat-ayat yang sulit dapat dipahami oleh orang-orang yang tingkat pengetahuannya rendah. Nabi Muhammad SAW sendiri juga menggunakan contoh-contoh yang sesuai dengan keadaan waktu itu ketika menjawab pertanyaan orang-orang badui. Ketika melihat karya-karya Nursi, seseorang dapat melihat bahwa dia menggunakan metode ini sebagai metode representasi, dan ini memberikan kontribusi besar untuk memahami dan mendekati masalah-masalah yang sulit. Dalam metode Al-Quran, ada sebuah seruan terhadap kelima indra yang dimiliki manusia sebagaimana ungkapan yang diberikan oleh Razi. Untuk memahami tingkat kebenaran dari metode yang dipilih oleh Nursi, perlu untuk menentukan metode Al Qur'an terlebih dahulu. Ketika diteliti dengan seksama, hakikat terdalam al-Quran dijelaskannya melalui metode-metode sederhana dengan gaya sederhana yang dapat dipahami oleh orang awam. Dalam berbagai ayat yang ditafsirkan, metode ini juga dikaitkan dengan fakta-fakta dan hubungan yang

selalu disampaikan dalam kehidupan sehari-hari manusia. Selain itu, hakikat juga dijelaskan dengan membandingkan fakta-fakta sederhana ini. Al-Qur'an mengungkapkan hal ini dengan jelas, "Allah memberi contoh kepada orang-orang agar mereka dapat mengerti." (Q.S Ibrahim: 25). Demikian juga, Nursi menjelaskan dengan *tamsil* ini bahwa keledai yang membawa buku-buku berharga tidak dapat mengambil manfaat darinya. Ini seperti ilmu pengetahuan yang tidak berguna bagi manusia yang mana tidak dapat memberikan manfaat bagi pembawanya (Q.S al-Jumu'ah: 5).

Al-Qur'an, untuk membuktikan keberadaan Allah, ia memilih mengelompokkan dalil-dalil fakta *enfusi* dan *aflaki* yang orang awam dapat dengan mudah memahami keberadaan Allah dari contoh-contoh logis. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia. Dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi. Sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan (al-Baqarah: 164). Dalam ayat ini, Nursi menjelaskan bahwa Allah SWT secara langsung menunjukkan makhluk sebagai bukti. Demikian juga, dalam ayat-ayat lain, fakta-fakta seperti matahari, bulan, bintang-bintang dan penciptaan manusia diulang-ulang sebagai bukti. Menurut Nursi, mengapa Al-Qur'an memilih metode ini adalah karena *tamtsil* ini berasal dari realitas. Ini mengingatkan bahwa al-Qur'an pesannya bukan hanya kepada kalangan intelektual dan elit, tetapi juga kepada

tingkatan masyarakat biasa dan awam. Oleh karena itu, perlu untuk mempertimbangkan tingkat pemahaman mereka. Ketika menjelaskan realitas Ilahi, ia menegaskan bahwa Al-Qur'an menyebutkan makhluk sebagai bukti. Bukti ini harus sederhana dan dapat dipahami, bahkan dengan kecerdasan yang biasa pun bisa dengan mudah dipahami. Dia mengatakan bahwa cara termudah dan terpendek adalah dengan memberikan contoh sederhana dari fakta yang diketahui dalam kehidupan seseorang.³⁴

Nursi menegaskan bahwa untuk membuka jendela hakikat dalam pikiran manusia, ia perlu memberikan contoh-contoh yang sederhana, terbuka dan dapat dipahami. Tujuannya adalah supaya pikiran mereka tidak lelah dan keinginan belajar mereka tidak surut. Ia memberi contoh bahwa ketika berbicara dengan seorang anak, seseorang harus menurunkan tingkat pemahamannya dan menghubungkan dunia pikirannya dengan menggunakan konsep-konsep yang digunakan. Begitu pula dengan orang biasa, bisa dihubungkan dengan contoh-contoh dan kiasan yang sangat sederhana agar bisa dipahami. Itulah sebabnya Al Qur'an memilih metode *tamsil* (analogi).³⁵

f. Kosmologi

Menurut Nursi, dalam budaya Islam, alam semesta merupakan sebuah cermin³⁶ yang menunjukkan sifat-sifat, nama-nama ilahi dan buku penciptaan yang keluar dari “Pena *Qudrah*” dengan hikmah. Wahyu yang diturunkan kepada manusia tidak dapat dipisahkan dari wahyu kosmik (al-Kaun) yang merupakan kitab milik Allah. Yang pertama berasal dari firman Allah, sementara yang lain

³⁴ Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altınbasak, 1994, hal. 495.

³⁵ Said Nursi, *Mektûbât*, Istanbul: Altınbasak, 1994, hal. 94.

³⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altınbasak, hal. 172.

mencerminkan sifat kekuatan Allah.³⁷ Terdapat ayat-ayat kalam dan ayat-ayat yang berhubungan dengan penciptaan (*kauni*).

Sebagai seorang khalifah dan pengawas di dunia ini, manusia adalah khalifah di bumi bagi kaumnya dimana semua nama-nama diajarkan oleh-Nya. Amanah yang diberikan kepada manusia mengharuskan ia membaca ayat-ayat *kauniyah* (ayat-ayat penciptaan) yang terdapat di alam semesta. Dengan ini ia bisa membaca ayat-ayat dan memahami kausalitas yang ada di alam semesta. Selama ini, keinginan untuk membangun hubungan sebab-akibat (kausalitas) yang konsisten diantara peristiwa dan benda adalah sebuah masalah yang berhubungan dengan sifat akal manusia. Akal selalu menginginkan solusi yang logis yang sesuai dengan strukturnya sendiri. Ketika akal tidak menemukan solusi ini, umumnya ia akan memilih untuk menolak dan mengingkarinya. Dalam konteks ini, seluruh masalah dapat menemukan titik keseimbangan dimana akal dan iman saling bertentangan. Inilah perubahan revolusioner besar yang terjadi di fisik setelah pencerahan.

Renaissainse yang lahir di Eropa melahirkan positifisme dalam ilmu sains dan membedakannya dari agama. Hal ini menyebabkan krisis iman dalam peradaban Islam. Pada awal abad ini, Nursi termasuk pemikir besar yang mampu mendiagnosa krisis iman terhadap depresi umat. Ia menyibukkan diri dalam masalah ini selama 30 tahun terakhir di sisa umurnya. Seharusnya ini harus dianggap sebagai masalah yang sangat penting dan ditanggapi dengan serius. Masalah ini adalah masalah iman. Karena itu Nursi menampik bahaya kekufuran yang berasal dari filsafat alam dengan karya-karyanya.

³⁷ Saïd Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 365.

g. Fitrah Manusia

Fitrah merupakan sifat alami makhluk dan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan sejak lahir. Fitrah manusia ini sumber pemikiran manusia dan pemikiran ini tidak didapatkan dari pengalaman.³⁸ Dengan kata lain, dalam perspektif Nursi, dikatakan bahwa akhlak dalam diri manusia adalah sebuah fitrah. Ia merupakan penentu dasar yang membentuk kepribadian dan identitas manusia. Ia juga menetap di dalam penciptaan dan tubuh. Nursi mengatakan, “Cenderung kepada kesempurnaan adalah sebuah aturan alami yang ada di alam semesta. Dan keistimewaan ini telah diberikan kepada fitrah manusia.”³⁹ Sesuatu yang membuat manusia berjalan menuju ke arah yang paling sempurna, utama dan indah adalah akhlak. Tidak diragukan lagi bahwa manusia telah diciptakan dengan kecenderungan untuk berusaha mencapai religiusitas, kebaikan, kebenaran, kesempurnaan dan akhlak yang terpuji. Seperti yang dikatakan Nursi, manusia memiliki kecenderungan untuk mengungkapkan kebenaran.⁴⁰ Sekali lagi, karena tidak mungkin manusia bisa hidup sendiri, ia cenderung berhubungan dengan orang lain untuk mendapatkan kebutuhannya. Karena itu, Allah menciptakan manusia yang beradab (*madaniyyu bittab’i*).⁴¹

Karena akhlak adalah pusat dan pondasi yang kokoh, kebenaran ditempatkan tidak hanya pada fitrah manusia, tetapi juga pada seluruh makhluk dan alam semesta, yakni tertanam pada fitrah penciptaan dengan seluruh macam jenisnya. Nursi menjelaskan hal ini dengan sangat baik, “Fitrah tidak bisa berbohong. Contohnya, di dalam biji atau benih, ada kecenderungan menjadi pohon dan berbuah.

³⁸ el-Mu’cemü’l-Felsefi, *Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye*, Kahire, 1983, hal. 136.

³⁹ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: Altınbasak, hal. 1965.

⁴⁰ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: Altınbasak, hal. 405.

⁴¹ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: Altınbasak, hal. 1970.

Hal yang sama juga terjadi pada telur yang mempunyai potensi untuk menjadi ayam. Berarti, fitrah manusia kalau menemukan syarat yang baik akan mengeluarkan potensinya. Air juga demikian, ketika ia dimasukkan di dalam *freezer*, ia akan menjadi es. Dari sini lah fitrah sebagaimana demikian, ketika ia sudah memenuhi syarat, maka ia akan menjadi sesuatu hal dan tidak ada yang bisa menghalanginya. Semua ini menjadi bukti bahwa Allah menciptakan sesuai dengan fitrah.⁴²

Boleh saja kita bertanya, “Jika akhlak terpuji dan kebajikan adalah perlengkapan manusia, apakah itu moralitas yang telah ditetapkan? Apakah keduanya memiliki ukuran dan tingkatan yang sama pada manusia? Apa relevansi keduanya? Apakah ini masalah kesamaan dan kebersamaan atau itu masalah perbedaan dan pemisahan? Manakah dari ini yang menang? Apa hikmah dalam hal ini?” Dalam hal ini Nursi berpendapat bahwa ada hubungan dan ikatan antara kedua jenis moralitas ini, dan bahwa ada juga perbedaan besar di antara keduanya dari aspek tingkat, proporsi, kepentingan, dan tugas. Dia mengatakan, “Telah ditetapkan dengan beberapa penelitian, percobaan, pemeriksaan dan penelitian ilmu pengetahuan, bahwa dominasi absolut dalam tatanan alam semesta adalah kebaikan, keindahan, kesenangan, ketekunan dan kesempurnaan”. Inilah niat sebenarnya dari Allah, Sang Maha Pencipta. Dengan bukti tersebut, semua ilmu yang mempelajari alam semesta menunjukkan kepada kita—dengan kaidah-kaidah yang universal—bahwa ada keteraturan dan keunikan dalam setiap jenis dan kelompok di alam semesta. Akal pun tidak mungkin bisa membayangkan sesuatu yang lebih sempurna dan unik daripada ini. Semua ilmu ini telah melihat hakikat

⁴² Saïd Nursi, *RNK*, Istanbul: Altınbasak, hal. 571.

dari ayat ini, “Bahwa Dia menciptakan segalanya dengan cara yang paling indah.”⁴³

Nursi mencoba memberikan beberapa contoh sifat yang belawanan dari sifat di atas (fitrah manusia kepada kebaikan) seperti misalnya “kejelekan, keburukan, kebatilan, dan dosa adalah ciri-ciri sekunder, parsial, dan detail dalam sifat alam semesta. Penciptaan keburukan, kebatilan, kejahatan dan dosa merupakan hal-hal yang pribadi, kecil dan sekunder, bukanlah yang utama dan asas. Misalnya, keburukan di alam semesta dan makhluk bukanlah sebuah tujuan utama. Itu adalah sebuah kiasan yang bermanfaat untuk merubah hakikat keindahan itu ke beberapa hakikat yang lain. Begitu juga kejahatan. Bahkan setan telah diciptakan untuk menjadi sarana agar manusia menjadi mulia menuju kesempurnaan yang hanya bisa diraih dengan kompetisi dan perjuangan. Kejahatan dan keburukan seperti ini telah diciptakan di alam semesta untuk memungkinkan mereka memunculkan jenis-jenis kebaikan dan keindahan.”⁴⁴

h. Adatullah

Allah menetapkan hukum-hukum yang mengatur individu dan kelompok satu sama lain, hal ini dinamakan *syari'ah*. Di sisi lain, Allah juga menetapkan hukum yang berkaitan dengan alam, ini dinamakan *syari'ah fitriyah* atau *'adatullah*.⁴⁵ Matahari terbit dan terbenam setiap hari, bulan dan bintang-bintang menghiasi malam kita. Berkat “hukum gravitasi” kita dapat bergerak dengan sangat nyaman. Bagaimana orang berjalan sebelum hukum ini ditemukan? Tentu sudah ada sebelum hukum ini ditemukan. Sebelum hukum daya apung air ditemukan, apakah sifat air ini tidak

⁴³ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: Altınbasak, hal. 1965.

⁴⁴ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: Altınbasak, hal. 1966.

⁴⁵ Said Nursi, *Lem'alar*, Istanbul: Altınbasak, 186.

ada? Tentu saja ada. Dikatakan bahwa ini memang sudah ditemukan. Allah SWT menciptakan semua ini, ketika para ilmuwan baru saja menemukan atau menelitinya. Menciptakan dan menemukan. Apakah itu menerima perbandingan? Tentu saja tidak. Seharusnya tidak logis untuk melupakan pencipta⁴⁶ dan mengingat penemu.

Nursi mencoba menyajikan beberapa contoh peristiwa yang terjadi di alam semesta di atas. Peristiwa ini dan yang serupa disebutnya sebagai hukum alam. Sementara alam adalah tempat percetakan, bukanlah pencetak. Alam juga merupakan sebuah percetakan, bukanlah *fail* (pencipta), tetapi alam ini sebagai aturan bukan yang menciptakan aturan tersebut. Ia bukanlah sebuah kekuasaan melainkan aturan.⁴⁷ Sebagaimana dipahami, Dzat yang menciptakan alam semesta, Dia menyusun rencana penciptaannya, Dia juga memberikan hukum yang disebut *fitrah syariat*. *Syari'ah fitriyah* adalah hukum-hukum yang ditetapkan Allah kepada alam semesta dan hukum yang mengatur pergerakan alam dan berasal dari kehendak Tuhan. Seperti diketahui, Nursi menggambarkan syariah menjadi dua:

- 1) Syariat yang berasal dari sifat kalam⁴⁸ dan yang mengatur perilaku manusia adalah alam “kecil” atau “mikrokosmik”.
- 2) *Syariat fitriyah* besar yang berasal dari sifat kehendak, dan yang mengatur gerakan dan stagnasi alam yang merupakan alam besar “makrokosmik”. Terkadang alam inilah yang menurut Nursi diartikan secara salah.⁴⁹

⁴⁶ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 13.

⁴⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altınbasak, hal. 181-182, *Maktubat*, Istanbul: Altınbasak, hal. 254-255.

⁴⁸ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altınbasak, hal. 478, Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altınbasak, hal. 250.

⁴⁹ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altınbasak, hal. 251-52.

Disini manusia diibaratkan seperti alam semesta. Jika alam semesta diperkecil, ia akan mengambil bentuk seorang manusia, dan jika manusia diperbesar, ia akan membentuk alam semesta.⁵⁰ Seperti dapat dilihat dalam deskripsi syariah, Allah SWT ketika menyampaikan kepada manusia Dia menggunakan “sifat kalam’, dan ketika menyapa ke alam semesta Dia menggunakan “sifat kehendak”. Dengan ditetapkannya hukum syariah oleh Allah SWT, sebagaimana makhluk melakukan seluruh tugas dengan sempurna, mereka juga mendapatkan kenikmatan darinya. Bahkan benda mati pun bersinar dan bercahaya, bukan pada dirinya, melainkan bercahaya melalui *asmaul husna* yang termanifestasi pada mereka dan karena Allah mencerminkan nama-nama-Nya.⁵¹ Allah SWT menetapkan dalam alam semesta kecenderungan terhadap kesempurnaan. Dan dengan ini pula makhluk bisa mendapatkan keberkahan, bertambah, membesar dan berkembang. Nursi memberi contoh, bahwa di dalam telur ada kecenderungan untuk hidup dan berkata “Aku akan menjadi anak ayam”. Dengan izin Allah itu akan terjadi dan anak ayam itu mengatakan yang sebenarnya. Contoh lainnya, seperti air, ia memiliki kecenderungan menyebar dan membeku. Dia berkata, “Aku akan mengambil tempat yang lebih luas”. Besi pun tidak bisa membuatnya menjadi “pembohong” dan kebenaran kata-katanya akan mematahkan besi. Seperti yang dapat dilihat dalam semua contoh yang diberikan ini. Semua peristiwa yang terjadi di alam semesta adalah manifestasi *sunnatullah* dan *adatullah*.

⁵⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 41.

⁵¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altınbasak, hal. 123.

2. Perspektif Said Nursi Terhadap Ilmu Kalam Abad Ke-20

a. Ilmu-ilmu Sains

Pendekatan Nursi terhadap sains dan teknologi sangatlah menarik. Dapat dikatakan bahwa ia membuat terobosan yang berarti dalam hal ini serta dalam materi-materi lain. Pertama, Nursi percaya bahwa sains akan meningkatkan efektivitasnya secara bertahap dan masa depan akan menjadi era/masa informasi, dan ia menekankan semuanya ke arah ini. Ia mengatakan, “Tentu saja, manusia pada akhirnya akan jatuh ke dalam ilmu-ilmu dan sains. Ia akan mengambil semua kekuatannya dari pengetahuan. Hukum dan kekuatan akan jatuh ke dalam ilmu (sains).”⁵² Pemikir, yang mengetahui bahwa masa pengetahuan semakin dekat mengatakan bahwa tujuan utama pengetahuan tidak hanya untuk mendapatkan kekuatan material dan menaklukkan dunia fisika, tetapi juga untuk “*ubudiyah*” kepada Allah *Azza wa jalla* yang sesuai dengan agama melalui teknologi tinggi (berkembang). Nursi berpendapat bahwa ada campuran antara “*ubudiyah*” yang merupakan tujuan akhir manusia dengan perkembangan ilmiah dan bahwa ilmu dan akhlak diperlukan untuk mencapai tujuan akhir ini.

Nursi juga mengatakan, “Allah yang Maha Kuasa membimbing dan mendorong manusia ke pengetahuan dan akhlak sedemikian rupa. Seolah-olah Dia mengatakan, “Wahai manusia, tujuan tertinggi yang ada di alam semesta adalah ibadah terhadap *rububiyah*-nya. Dan tujuan akhir manusia adalah mencapai *ubudiyah* yang *kulli*. Dan mendapatkannya harus melalui ilmu dan mendapatkan kesempurnaan”.⁵³

⁵² Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 20.

⁵³ Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 23.

Di sisi lain, Nursi juga tidak membedakan “ilmu agama” dan “ilmu duniawi”. Sebaliknya, semua ilmu datang dari nama-nama Allah. Hakikat-hakikat dari semua *maujudat* dan hakikat seluruh alam semesta bersandar kepada nama-nama ilahi. Setiap hakikat dari sesuatu, bersandar kepada banyak nama-Nya atau pada satu nama. Bahkan seni-seni yang ada pada benda juga bersandar pada satu persatu nama (*asmaul husna*). Di alam semesta semua-ilmu membuktikan nama-nama Allah SWT. Contoh nama “*Al-hakim*” menentukan “filsafat”, nama “*as-Syafi*” menentukan “ilmu kedokteran”, dan nama “*al-Muqaddir*” menentukan “*engineering*”. Sebagaimana setiap satu ilmu bergantung atau bersandar pada satu nama dan, semua ilmu maupun akhlak manusia juga bersandar pada nama-nama ilahi.⁵⁴

Dalam hal ini Nursi percaya bahwa dengan usaha akal dan pikiran yang sederhana di zaman kita, seseorang dapat naik ke tauhid dari data sains yang ada. Yang terpenting adalah menjangkau sebuah perspektif dan cakrawala yang jelas. Dalam konteks ini, menurut Nursi, setiap disiplin ilmu yang diajarkan di fakultas-fakultas memiliki kualitas dan sifat yang bisa menaikkan orang langsung kepada Allah dengan interpretasi dan bacaan yang benar.

b. Ilmu-ilmu Sosial

1) Sastra

Dalam *Risalah Nur*, kita melihat konsep-konsep yang berhubungan dengan sastra: *Balâghah*, *bayân*, *i’jâz*, *fashâhat*, *badî’*, *tasybîh*, *isti’ârah*, *kinâyah*, *metafor*, *mubâlaghah* dan *ma’âni*. Masing-masing konsep ini digunakan dalam bentuk yang cukup indah dalam *Risalah Nur*.

⁵⁴ Saïd Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 627.

2) Filsafat

Said Nursi mendukung bagian filsafat yang berdamai (tidak bertentangan) dengan Al-Qur'an, membantu memahami hikmah-hikmah Al-Qur'an, berguna mendewasakan manusia dan melayani fungsi kehidupan sosial yang lebih baik. Sebaliknya, ia menentang bagian filsafat yang berlawanan dengan hakikat-hakikat Al-Quran dan yang membawa manusia ke dalam kegelapan, kekufuran dan atheisme.

3) Hukum

Jika diperhatikan, tampaknya Nursi mencoba mengevaluasi keadilan dalam bentuk ibadah dan istilah *haq* berdasarkan tauhid dan iman. Dengan ini ia mendefinisikan keadilan sebagai sesuatu yang ada hubungannya dengan ibadah. Setelah mengetahui tentang iman, hal yang paling penting dan wajib adalah amal sholeh. Sementara amal sholeh ialah terdiri dari memenuhi hukum Allah dengan yakin tanpa melanggar hukum-hukum ibadah materi dan spiritual. Mengikuti perintah-perintah Allah SWT dan meninggalkan yang dilarang hanya bisa dilakukan dengan iman. Ibadah juga memperkuat dan mengembangkan keimanan seseorang kepada-Nya. Dan ini menjadikan orang tersebut taat dalam berbagai aturan-Nya. Aturan ini bisa dipenuhi oleh manusia dengan mematuhi perintah-perintah yang Allah berikan di alam semesta dengan hikmah dan kekuasaannya.

4) Ekonomi

Ekonomi Islam adalah salah satu tatanan yang diberikan Allah ke alam semesta dan ia merupakan nilai-nilai moral yang tinggi dari Nabi kita. Pada poin

ini, prinsip “*Lâ isyrâfa fi al-khoir kamâ lâ khoira fi al-isyrâf*” sangatlah penting. Sikap hemat juga mengacu pada keseimbangan. Semua ketidakseimbangan ekonomi muncul karena tidak adanya sikap hemat. Nursi juga coba memberi contoh bahwa ketika di dalam suatu masyarakat nilai konsumennya meningkat dan produsen menurun, ini akan mengakibatkan semua orang mau bekerja untuk pemerintah dan tidak mau bekerja sebagai petani, pedagang dan lain sebagainya, maka hal ini akan mengakibatkan ekonomi negara akan menurun dan lemah.

Ayat “Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya” (QS. Najm, 39), dan hadist “Orang yang berkerja adalah seorang hamba yang dicintai oleh Allah” ini mendorong manusia untuk bekerja dan berkontribusi dalam hal produksi. Dunia ini sangat berharga dalam arti “Dunia merupakan kebun akhirat”. Tugas utama seorang muslim menurut Nursi adalah berusaha untuk menyebarkan dan memuliakan nama-nama Allah SWT (Menjunjung tinggi kalimat *Lâ ilâha illallâh*). Ini terkadang terkait dengan kekayaan materi. Ia menukil ucapan Nabi “Sebaik-baiknya manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lain”.⁵⁵ Hadist ini memerintahkan supaya manusia menjunjung tinggi sikap solidaritas, yang mana ia merupakan dasar kehidupan sosial dan ekonomi (hemat), serta menghilangkan sifat keegoisan dalam diri manusia. Terkait hal ini Nursi memberi kritikan terkait adanya sejumlah kesalahpahaman yang menyebabkan ekonomi kita terpuruk. Salah satunya adalah terkait konsep

⁵⁵ el-Aclûnî, *Kesfû'l-Hafâ*, 2:463; el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, 3:481, hadis no: 4044.

qana'ah, yang merupakan nilai kemanusiaan yang sangat penting. Sikap *qana'ah* yang ditunjukkan saat menerima upah di akhir pekerjaan, layak mendapatkan pujian. Namun, *qana'ah* ketika sedang bekerja adalah sebuah kemalasan dan keburukan.

Selain *qana'ah*, Nursi juga memberi catatan terkait sikap *tawakkal*. Dalam *tawakkal* yang benar, seseorang harus memiliki usaha dan upaya. Harus ada gerakan yang sesuai dengan hukum-hukum penciptaan yang telah Allah tetapkan di alam semesta. Kemudian harus ada kepuasan dan keridhoan atas penghargaan Allah. Sebaliknya, tidak berkerja dan tidak melaksanakan sebab-sebab yang Allah tetapkan bukanlah sifat *tawakkal*, akan tetapi ini adalah sikap kemalasan. Nursi memberikan pernyataan bahwa bila ada PNS, polisi dan tentara itu seharusnya menjadi pelayan bagi masyarakat. Bukan malah sebaliknya, yakni ingin menambah penghasilan. Sementara cara-cara biasa atau normal untuk mendapatkan penghasilan menurut pandangan Nursi adalah melalui perdagangan, pertanian dan seni.

5) Psikologi

Dalam bidang psikologi, penyakit psikologis dikelompokkan di bawah berbagai judul atau tema. Namun, penulis melihat bahwa di dalam *Risalah Nur* terdapat klasifikasi yang lebih komprehensif dan berbeda dibandingkan klasifikasi tersebut. Misalnya penyakit akal, penyakit ruh (mental), penyakit hati nurani dan penyakit jantung. Dalam ilmu psikologi hari ini, definisi dan sifat jiwa (ruh) dibahas secara tidak detail atau dangkal. Dalam *Risalah Nur* ia didefinisikan dengan sempurna sebagai berikut, “*Ruh; zîhayat, zîsuur, nurânî*

vücut-ı haricî giydirilmiş, câmi' bir hakikattir. Külliyyet kesb etmeye müstaid bir kanun-ı emrîdir”, yakni ruh adalah hakikat menyeluruh (*kulli*) yang mempunyai kehidupan dan kesadaran yang dipakaikan kewujudan nurani. Jadi, ruh ini bisa mendapatkan potensi keseluruhan. Ia melanjutkan, ketika ilmu psikologi hanya meneliti bagian jiwa yang mencerminkan perilaku, *Risalah Nur* juga mengklarifikasi banyak ciri-ciri jiwa yang tidak tercermin dalam perilaku. Dalam *Risalah Nur* juga bisa ditemukan istilah “refleksi” dalam dunia psikologi secara komprehensif. Dalam refeksi, perasaan-perasaan seperti benci, rasa bersalah dan agresif bisa dihilangkan atas orang lain. Misalnya, seorang yang agresif dapat menyalahkan orang lain dengan sifat agresifnya. Dalam hal ini *Risalah Nur* membuat orang merasa bahwa dia melihat dunia melalui “jendela” dirinya sendiri, dan dia juga meninjau “dunia” batinnya sebelum menyalahkan orang lain dengan menyatakan bahwa dia menganggap semua orang bahagia jika dia bahagia, dan jika dia bersedih, dia juga menganggap orang-orang sekitarnya bersedih.

c. *Ulûhiyyah*

Dalil-dalil *isbât-ı vâcib* dalam *Risalah Nur* tidak dijelaskan secara sistematis seperti dalam buku-buku kalam. Dalam hal ini penulis mencoba menjelaskan bukti *isbât-ı vâcib* dalam karya-karya Nursi. Terkadang memang semua bukti-bukti itu berada di tempat atau tema yang sama, namun terkadang pula berada di tempat yang berbeda.⁵⁶ Di dalam

⁵⁶ Said Nursî, *Sözler*, Istanbul: Altınbasak, hal. 111-119, 146-148, 177-184, 253-280, 494-513, 541-631; *Mektubat*, hal. 20-23, 217-249; *Lem'alar*, Istanbul: Altınbasak, hal. 127-130, 180-196, 298-348; *Şualar*, Istanbul: Altınbasak, hal. 11-42, 43-57, 58-85, 91-163; *Mesnevî-i Nûriye*, hal. 12-43, 47-55, 161-169, 207-217; *İşârâtü'l-İ'caz*, Istanbul: Altınbasak, hal. 143-159; *Muhâkemât*, hal. 103-122.

kamus, *istbat* bisa diartikan sebagai *burhân*, *dalîl*, *bayân*, *sûbût*, dan mengambil keputusan. Secara istilah *istbat* adalah sebuah proses penalaran untuk mengungkapkan kebenaran dan ketidaktepatan sebuah pemikiran. Jadi, Dzat yang wajib (Allah) berarti kewujudannya harus ada dan semua hal tergantung pada kewujudannya. Selain itu, akal tidak dapat memikirkan ketidak beradaannya. Dan keberadaannya pun tidak membutuhkan keberadaan lain. Dalam *Risalah Nur*, Nursi membuktikan kewujudan Allah akan tetapi tidak sama dengan sistematika yang dijelaskan dalam ilmu kalam. Biasanya dia membuktikan kewujudan Allah menjadi empat hal: Nabi, alam semesta, Qur'an dan fitrah manusia.

1) Dalil Nabi Muhammad

Menurut Said Nursi, bukti pertama keberadaan Allah adalah Nabi Muhammed SAW. Nabi Muhammad adalah seseorang yang bisa menjawab pertanyaan dengan benar dan tidak bisa dibantah oleh akal manapun. Seperti misalnya beberapa pertanyaan, “Engkau siapa? Engkau berasal dari mana? Kemana engkau pergi?” Beberapa pertanyaan ini telah menyibukkan pikiran-pikiran manusia selama berabad-abad dan itu adalah pertanyaan yang selalu dicari jawabannya serta bisa ditanyakan kepada seluruh makhluk. Nabi bisa menjawab berbagai pertanyaan ini karena ia adalah simbol dari rahmat Allah, bukti Allah yang paling bercahaya, lampu hakikat yang paling terang, penemu teka-teki penciptaan, penjelas tentang hikmah alam semesta dan contoh akhlak paling sempurna yang ada pada makhluk.⁵⁷

⁵⁷ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul: Altinbasaisk, 2004, hal. 38-41.

Menurut Nursi, Nabi Muhammad adalah seorang *mursyîd* dalam iman.⁵⁸ Meskipun alam semesta selalu dihiasi oleh berbagai makhluk yang indah dan alam semesta juga terlihat seperti mainan yang tercipta secara kebetulan dalam pandangan akal manusia. Akan tetapi kalau tidak ada cahaya Nabi, maka manusia dapat mengambil hikmah yang ada di alam semesta. Akan tetapi, bila tidak ada cahaya Nabi, maka manusia tidak akan mampu melihat cahaya-cahaya itu.⁵⁹ Ketika semuanya tampak menuju kehampaan dan ketiadaan bersama dengan kematian, dunia telah berubah dengan revolusi yang dibuat oleh Nabi di dunia. Dengan pandangannya, semuanya telah hidup kembali. Semua makhluk berubah menjadi penumpang di jalan kehidupan abadi, bukan menjadi orang malang yang terlempar dalam kehampaan. Berkat cahaya yang dibawa olehnya, semuanya mulai terbebas dari musuh satu sama lain, dan terlihat seperti teman dan saudara yang saling membantu dan pegawai yang diberi tugas untuk memperkenalkan sang pencipta yang sama. Seandainya tidak ada cahaya iman yang dibawanya, semua makhluk akan terlihat sebagai orang malang tanpa pemilik, tidak bernilai dan menuju kehancuran.⁶⁰

Nabi memiliki akhlak yang tinggi pada di dalam semua makhluk. Ia mampu menyatukan para musuh dan sahabat. Ia menempati posisi *'ubûdiyyah* yang paling sempurna terhadap *ulûhiyyah* dan mengumumkan tauhid dengan suara yang tinggi dan

⁵⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 243-244.

⁵⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2004, hal. 188.

⁶⁰ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul: Altinbasaisk, 2004, hal. 31.

menjadi cerminan terhadap nama-nama Allah pada tingkat yang tertinggi.⁶¹ Dialah yang paling tahu mengenai Allah dan ia juga yang memperkenalkan-Nya kepada makhluk. Said Nursi menyebut Nabi sebagai seorang “*Mu’allim ma’rifatullâh*”. Ia adalah seorang *mu’allim* yang sedemikian rupa sehingga setiap sesuatu yang diajarkannya mengandung tauhid.⁶² Faktanya, dia seperti semua Nabi berdakwah di atas kalimat tauhid dan menjelaskan hakikat-hakikat tauhid. Alhasil, Nursi menjelaskan bahwa setiap perkataan dan gerakannya (Nabi Muhammad) yang merupakan guru mulia dan petunjuk paling benar, serta matahari risalah, membuktikan eksistensi Allah.

2) Dalil Alam Semesta

Menurut Said Nursi, bukti kedua tentang keberadaan Tuhan adalah bahwa alam semesta yang merupakan “kota besar”,⁶³ sebuah dunia, barak yang luar biasa dari pasukan sultan abadi, dan sebuah istana yang dihiasi dengan barang-barang antik tak terbatas dan benda-benda indah dan berharga. Said Nursi menggambarkan alam semesta sebagai buku besar atau orang yang besar. Setiap kata atau bahkan setiap huruf dari buku ini telah dibuat begitu ajaib sehingga untuk menciptakan bagian atom terkecil, diperlukan kekuatan untuk menciptakan seluruh alam semesta.⁶⁴ Selain Allah, tidak mungkin bagi semua sebab alamiah menciptakan satu huruf dari buku ini, bahkan jika mereka memiliki kemauan dan kekuatan sebagai *farz-ı muhâl* (perkiraan). Karena

⁶¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 165-166.

⁶² Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul: Altinbasaisk, 2004, hal. 29.

⁶³ Said Nursi, *Zulfikar*, Istanbul: Altinbasaisk, 2011, hal. 17.

⁶⁴ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul: Altinbasaisk, 2004, hal. 88.

huruf ini, secara langsung berkaitan dengan semua kata-kata buku semesta, terutama meskipun dia adalah makhluk hidup. Hidup membuat sesuatu berhubungan dengan segalanya. Ada suatu tatanan di alam semesta yang mencakup seluruh *maujûdât* dan menghubungkan setiap yang wujud dengan semua *maujûdât* lainnya seperti merajut jaring.⁶⁵

Apakah mungkin tabiat yang buta, tidak tahu apapun, tidak hidup dan tidak berakal bisa menjadi sebab penciptaan alam semesta ini? Tentu saja hal ini mustahil. Dari sini dapat dipahami bahwa, “Setiap sesuatu berkaitan dengan sesuatu yang lain. Ia tidak dibuat tanpa sesuatu yang lain. Allah telah menciptakan setiap sesuatu dari sesuatu. Jika demikian, sangat penting dicatat bahwa yang membuat sesuatu—apapun itu—adalah Dzat yang *Wâhid, Abad, Samad* dan *Fard*.” Semua huruf dan bahkan titik-titik dari buku alam semesta, menyaksikan keberadaan dan keesaan Dzat tertinggi dalam bentuk paragraf, jumlah dan kata-kata yang bersatu ataupun terpisah. Alam semesta adalah pameran “seni ilahi” dan *muwahid* (kesatuan) terbesar yang membuktikan keberadaan Allah dan yang bisa memahami hanyalah manusia. Karena itulah, manusia harus membaca sistem kesatuan itu.⁶⁶

Makhluk yang ada di alam semesta semuanya adalah petugas dan cermin Allah. Dan semua makhluk ini seperti *harf* dan semua *harf* terkait dengan kata, dan semua kata terkait dengan kalimat, dan semua kalimat terkait dengan buku. Jadi semua saling mendukung satu sama lain. Semuanya ini akhirnya merefleksikan

⁶⁵ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul: Altinbasaisk, 2004, hal. 65.

⁶⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2010, hal. 377.

nama-nama Allah. Nursi coba memberikan *tamtsîl* dalam risalahnya, khususnya dalam “Ayat al-Kubra”.⁶⁷ Ia menganalogikan seseorang yang mencari kewujudan Allah di alam semesta. Di dalam risalah ini ia menggunakan bukti alam semesta dan fitrah untuk membuktikan kewujudan-Nya. Risalah inilah yang dinamakan oleh Nursi sebagai *Risâlah at-Tahuḥîd*.

Said Nursi memberikan contoh bahwa ada seseorang yang melakukan perjalanan hayali dalam risalahnya yang berjudul “Ayat al-Kubra” dan dengan cara ini, ia menyatakan bahwa alam semesta adalah salah satu bukti keberadaan Allah. Penumpang ini menanyakan penciptanya kepada setiap makhluk seperti gunung, laut, udara, kilat, hujan, angin dan awan, dan mengetahui keberadaan Allah dari syahadat yang diucapkan setiap satu makhluk tersebut melalui bahasa fitrah. Sekali lagi, pengelana melihat alam semesta sebagai buku yang menjelaskan penulisnya dengan mengamati makhluk itu apa adanya, bukan seperti yang ingin dia lihat atau bayangkan, kemudian sampailah kepada kalimat “*lâ ilâha illallâh*”. Said Nursi, dalam karyanya yang berjudul “*Sözler*”, menjelaskan dengan dua belas bukti bahwa alam semesta membuktikan keberadaan Allah di makam pertama dari Kata “Dua Puluh Dua”. Dia menyatakan bahwa ada pemilik kekuasaan tersembunyi yang mengatur alam semesta, bahwa setiap atom yang ada di alam semesta menunjukkan dzat yang ghaib, dan bahwa alam semesta itu sendiri menyatakan dan membuktikan dzat ini dengan keberadaannya.⁶⁸

⁶⁷ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2012, hal. 202-240.

⁶⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 27-56.

3) Dalil Al-Quran

Said Nursi menyebutkan Al-Qur'an sebagai dalil ketiga yang menandakan keberadaan Allah.⁶⁹ Ia menyebutkan dalil-dalil yang menunjukkan keberadaan Allah, para ulama' ahli kalam dan filosof sering menggunakan dalil-dalil ini, yaitu 1. Dalil (*inâyah*) pertolongan dan (*ghâyah*) tujuan, 2. Dalil *hudûs* dan *ikhtirâ*, 3. Dalil kemungkinan.⁷⁰ Penjelasan-penjelasan sebagai berikut:

a) Dalil *Inâyah* dan *Ghâyah*

Dalam pembahasan *Inâyah* dan *Ghâyah*, Nursi memang lebih fokus pada bukti keberadaan Allah dalam risalah-risalahnya. Di samping itu, ia juga menekankan bahwa Al-Qur'an harus diarahkan pada bukti ini. Ia juga meyakini bahwa para pemikir modern memiliki orientasi yang sama. Maksudnya, seperti yang ditunjukkan oleh tatanan sempurna yang dimiliki alam semesta, bahwa alam semesta ini memiliki manfaat dan hikmah di dalamnya. Ini membuktikan bahwa hikmah dan tujuan sang pencipta alam semesta dan benar-benar menolak bahwa penciptaan ini terjadi secara kebetulan.⁷¹ Karena kesempurnaan dan tujuan, tidak bisa terjadi tanpa ikhtiar dan kehendak. Tujuan dan inayah yang terdapat di setiap bagian dan seluruh alam semesta dengan jelas menunjuk pada keberadaan Allah yang mengatur tatanan ini. Keindahan dan pekerjaan yang memiliki hikmah yang terlihat di setiap makhluk juga menunjukkan Dzat yang menciptakan keduanya. Allah memiliki kekuasaan abadi, ilmu tak

⁶⁹ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul, 2004, hal. 27.

⁷⁰ Said Nursi, *Isaratul Icaz*, 21 Ayet Tefsiri, Istanbul: Altinbasak, hal. 112.

⁷¹ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul, 2004, hal. 72.

terbatas dan sifat-sifat yang agung, sehingga rutinitas dan keseimbangan yang menakjubkan ini, yang ada di alam semesta dapat dijelaskan secara logika.

Mengingkari adanya Pencipta sama saja mengingkari hikmah dan tujuan yang ada pada makhluk dan juga tatanan yang ada di alam semesta. Dalam hal ini Said Nursi seperti para pemikir Islam lainnya⁷² di dalam caranya mengulang-ulang dalil *Inâyah* dan *Ghâyah*. Ia juga memperhatikan fakta bahwa matahari, bulan dan bintang-bintang berputar pada orbit tertentu dan terhubung satu sama lainnya dengan daya gravitasi. Dan bahwa dunia disamping bagi kehidupan manusia, bumi juga tempat hidup yang sesuai bagi tumbuhan dan hewan.⁷³

Said Nursi memberikan analogi kewujudan Allah dengan kewujudan matahari. Matahari yang sangat terang itu ketika dilihat dengan mata telanjang maka manusia tidak mampu melihatnya. Dalam hal inilah manusia juga tidak mampu melihat cahaya Allah, dan bahkan akhirnya ia mengingkari keberadaan Allah. Karena keberadaan matahari begitu terang dan jelas, sehingga ini menghalangi ia terlihat. Dia menyatakan bahwa alam semesta harus dilihat melalui mata hikmah. Dan bahwa dengan cara ini, tatanan yang terlihat di alam semesta akan menjadi bukti bagi keberadaan-Nya.⁷⁴

b) Dalil *hudûs* dan *ihtirâ*

Dalam menjelaskan dalil *hudûs*, Nursi menggunakan pendekatan yang rasional dan logis sesuai dengan

⁷² Gazzâlî, *el-Hikme fî Maḥlûkâtillâhi 'Azze ve Celle*, Beyrut: Mecmû'atü'r-resâ'ilü'l-Imâm el-Gazzâlî içinde, 1406/1986.

⁷³ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul, 2004, hal. 60-72

⁷⁴ Said Nursi, *Munacat Risalesi*, Istanbul: Altınbasak, 2009, hal. 17-29.

era sekarang. Ia juga menyederhanakan penjelasan-penjelasan tentang bukti materil agar seseorang bisa mencapai ke *ma'rifatullâh*.⁷⁵ Menurut *mutakalimûn* dunia itu ada perubahan, dan jika dunia berubah, maka ia pun diciptakan. Jika sesuatu itu diciptakan, maka otomatis ada penciptanya. Oleh karena itu, alam semesta tidaklah abadi. Sebaliknya, ia diciptakan oleh Pencipta. Mereka (*mutakallimûn*) mengembangkan sebuah usul yang menjelaskan secara logis bahwa alam semesta telah diciptakan dari ketiadaan.⁷⁶ Dalam mengomentari pandangan *mutakallimûn* ini, Nursi berkata, “Jika Allah SWT dipahami dengan akal dan wujud Allah dibuktikan dengan logika, maka menurutnya seseorang tidak akan sampai kepada *ma'rifatullâh*. Selain mengetahui keberadaan Allah, seseorang juga seharusnya juga mengenal Allah. Oleh karena itu, perlu untuk tidak meninggalkan iman yang berasal dari ilmu. Ia mengingatkan bahwa manusia bukanlah makhluk yang hanya terdiri dari akal. Sebaliknya, manusia terdiri beberapa aspek lain seperti jiwa, hati, rahasia, dan nafsu.⁷⁷

Nursi menambahkan, manusia hidup dalam ruang lingkup “sekarang” dan “di sini”. Manusia memiliki emosi dan kemampuan yang tak terbatas, dan di depan matanya ada sebuah alam unik di mana ia berbicara dengan kemampuan dan perasaan seperti pikiran, hati, lidah, dan mata. Menurutnya, setiap wujud dari alam—dengan keberadaannya sendiri—memberitahukan kepada manusia suatu hal. Alam semesta tidak netral

⁷⁵ Said Nursi, *Mektubat 1*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 74-75.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ*, hal. 36-103; lihat juga Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḥamse, hal. 92-122.

⁷⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 178-180.

dan bukan sebuah bidang yang bisa ditafsirkan siapa saja sesuai dengan keinginannya. Alam *maujûd* tersebut menjelaskan kepada setiap orang yang bisa melihat dan memandang bahwa setiap yang *maujûd* diciptakan dari ketiadaan. Ia juga memperkenalkan sang pencipta dengan sifat-sifat yang tampak di dalamnya. Nursi berkata bahwa semua makhluk di alam semesta adalah variabel. Ia menunjukkan bahwa mereka adalah sebuah ciptaan, dan tidak abadi. Oleh karena itu, setiap makhluk berada dalam keadaan bergerak maupun berhenti. Pergerakan dan diamnya makhluk menunjukkan sebuah ciptaan, dan ciptaan memerlukan sebuah pencipta, yaitu Allah sebagai Dzat yang *wajîbul wujûd* yang tidak mungkin berubah ataupun diam.⁷⁸

Di sisi lain, ketika Nursi menjelaskan dalil *ihtirâ*, ia menjelaskan bahwa yang menciptakan alam semesta ini tidak mungkin diciptakan oleh sebab yang sederhana yang tidak memiliki akal dan tidak bernyawa. Mereka tidak mungkin menciptakan maujudat dan makhluk karena sebab-sebab itu diciptakan. Padahal segala yang diciptakan tidak bisa menciptakan sesuatu yang baru. Allah sendiri memberikan kapasitas tertentu kepada makhluk. Semua kemampuan makhluk ini lah yang menjadi bukti kewujudan Allah. Allah, yang memiliki kekuasaan mutlak, telah memberikan wujud yang sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan setiap makhluk. Jadi ia menjadikannya sebagai dalil khusus atas Dzatnya sendiri. Oleh karena itu, untuk bisa menjadi pencipta sebab-sebab, masing-masing dari mereka harus memiliki kehidupan dan kesadaran. Dan untuk bisa menciptakan karya seperti atom pun mereka perlu bersatu pada titik

⁷⁸ Said Nursi, *Isaratul Icaz*, Istanbul, 2014, hal. 189-192.

yang sama, dan ini tidaklah mungkin bisa terjadi. Karena sebab-sebab adalah sesuatu yang lemah dan sederhana, tidak mungkin bisa menciptakan sesuatu apapun. Dari sini dapat dipahami bahwa ada Dzat yang merupakan pencipta seluruh sebab, yaitu Allah.⁷⁹

c) Dalil *Imkân* (kemungkinan)

Semua ciptaan di alam semesta ini diciptakan dalam bentuk yang telah ditentukan dari alternatif yang jumlahnya bisa mencapai jutaan. Ini berarti, semua ciptaan tersebut menunjukkan sebuah kemungkinan. Sebagaimana seorang yang mati membutuhkan pembunuh, karya seni membutuhkan seniman dan anak membutuhkan seorang ayah, begitu pula adanya kemungkinan alam semesta menunjukkan bahwa itu adalah karya Dzat yang *wajib al-wujûd*, yakni Allah. Said Nursi mengatakan bahwa menggunakan dalil *hudust* dan *imkan* pada masa sekarang sudah tidak relevan lagi. Hal ini karena akan menyebabkan daur dan tasalsul. Dan karena keduanya sulit dipahami oleh masyarakat sekarang.⁸⁰

Menurut Nursi, kemungkinan adalah *Mutasâwiyât at-Tharafain*. Jadi kalau sesuatu itu mungkin, maka ketiadaan dan keberadaannya adalah hal yang sama. Oleh karena itu, hal ini menunjukkan ada faktor yang menyebabkan dia ada. Kemungkinan juga tidak bisa saling menciptakan. Sebaliknya, harus ada pencipta yang berada di luar kemungkinan. Faktor inilah yang tidak mungkin datang dari sesuatu yang mungkin (*mumkinât*) melainkan datang dari *Wajib al-Wujûd*.

⁷⁹ Said Nursi, *Bes Risale*, Istanbul: Altinbasak, 2004, hal. 66-75.

⁸⁰ Said Nursi, *Asari Bediyye*, Ankara: Sozler Nesriyat, 2003, hal. 245-247.

Dengan ini Nursi memperlihatkan bahwa apabila ada *wajib al-wujûd* pasti ada kemungkinan (*mumkinât*).⁸¹

4) Dalil Nurani dan Fitrah

Said Nursi menyebutkan hati nurani sebagai bukti keempat dari keberadaan Allah.⁸² Menurutnya, ada sebuah suara yang muncul dari lubuk hati nurani, yang menuntun manusia kepada Pencipta alam semesta dan memujinya dalam kekhusyu'an, khususnya ketika pemilik kesadaran dan hati nurani (manusia) menjauh dari dosa dan ber-*tafakkur*. Said Nursi, berdasarkan pengalaman yang mendalam, mengarah pada hakikat ini dan menerimanya sebagai bukti penting terhadap keberadaan Allah. Di tempat dimana penjelasan dan bukti hakikat iman dijelaskan dengan akal, Nursi mencoba merujuk pada hati nurani sehingga ia bisa merasakan realitas hakikat ini dalam dirinya sendiri. Hati nurani dan fitrah manusia menurutnya juga merupakan jendela terhadap akal. Akal manusia menggunakan hati nurani sebagai tolok ukur apakah sesuatu baik atau buruk. Kalau sudah sesuatu itu baik, maka ini akan diterima oleh hati dan akal. Dari sinilah perasaan manusia bisa puas. Hal ini karena hati nurani tidak akan bisa melupakan Penciptanya. Meskipun dia mengingkari nafsunya sendiri dia akan tetap melihat-Nya, memikirkan-Nya, dan selalu mengarah pada-Nya.⁸³

Hati nurani, yang memiliki peran penting dalam mengenal Allah, didefinisikan Nursi sebagai tempat transisi dimana alam *syahâdât* dan alam *ghaib* bersatu dan dimana ilham dan pikiran bertemu satu sama lain

⁸¹ Said Nursi, *Mektubat 1*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 143.

⁸² Said Nursi, *Asari Bediyye*, Ankara: Sozler Nesriyat, 2003, hal. 14.

⁸³ Said Nursi, *Mektubat 1*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 76.

dari dua dunia ini. Nursi menyerupakan hati nurani dengan hukum-hukum fitrah, ini karena fitrah tidak dapat berbohong. Ia memberikan contoh, “Ketika segenggam air membeku, kecenderungan fitrahnya akan mengembang dan membutuhkan lebih banyak tempat. Air ini meskipun berada di dalam sebuah wadah yang terbuat dari besi, ia tetap mengembang dan memecahkannya. Besi keras ini tidak dapat mencegah air untuk menjalankan fitrahnya. Jadi menurut Nursi, kecenderungan yang ada dalam segala maujudat ini adalah fitrah. Dan fitrah ini adalah bentuk *tajallî* dari perintah Allah dan kehendak Allah.⁸⁴

Adapun terkait dengan fitrah, menurut Nursi, manusia dihiasi dengan perasaan dan emosi yang sangat sensitif. Emosi yang diberikan kepada manusia merupakan ciptaan paling sempurna. Kesempurnaan ini bisa difahami jika dilihat dari kemampuan dan perasaannya. Akan tetapi, jika manusia sering diliputi perasaan putus asa, buntu, takut, kuatir, selalu dihadapkan dengan bahaya kematian dan ketiadaan, perasaan seperti ini menurut Nursi berlawanan dengan hikmah di alam semesta dan tidak sesuai dengan kesempurnaan potensi manusia. Ia melanjutkan bahwa jika seseorang tidak percaya akan Penciptanya, sebaliknya, ia percaya bahwa semua kejadian di alam ini tercipta dengan sendirinya, maka fitrah yang ada dalam dirinya akan menyiksa dan menyakitinya. Karena fitrah dan perasaan manusia selalu memiliki kecenderungan untuk percaya dan mencari akan satu Tuhan.⁸⁵ Di tempat dimana penjelasan dan bukti hakikat

⁸⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 124-127.

⁸⁵ Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, Sozler Nesriyat, 2004, hal. 215.

iman dijelaskan dengan akal, Nursi merujuk pada hati nurani sehingga ia bisa merasakan realitas hakikat ini dalam dirinya sendiri. Hati nurani dan fitrah manusia juga merupakan jendela terhadap akal.⁸⁶ Setelah menggunakan hati nurani dan fitrah maka keduanya mampu untuk mengukur derajat hakikat. Kalau derajat hakikat ini tinggi dan benar, maka akal membenarkan. Kalau akal sudah membenarkan, hakikat akan turun ke hati dan perasaan. Dengan inilah manusia akan menjadi *ahlul haq* atau *Insân Kâmil*.⁸⁷

Dari sini dapat dipahami bahwa tidak ada satupun makhluk yang bisa menghalangi kemampuan fitrah untuk melaksanakan tugasnya dan menghalangi fitrah manusia lain. Contohnya, dalam fitrah manusia ada keinginan untuk hidup kekal dan abadi. Jadi kematian juga tidak bisa menghancurkan harapan ini. Fitrah manusia juga ingin selalu berlindung kepada Dzat yang abadi dan mencari keabadian. Kalau manusia memiliki keinginan ini pasti Allah akan menciptakan tempat yang abadi bagi fitrah manusia. Karena jika Allah tidak ingin memberi, Dia tidak akan menciptakan keinginan untuk meminta.⁸⁸

Nursi meyakini bahwa seseorang yang mengingkari penciptanya tidak akan mendapatkan satupun kebutuhan fitrahnya yang tidak tertahankan di dunia ini. Karena orang kafir berfikir bahwa ada kebutuhan dan harusnya ada juga yang memenuhi kebutuhan ini. Akan tetapi ia meyakini bahwa yang memenuhi kebutuhan ini bukanlah Allah, melainkan alam dan

⁸⁶ Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, Sozler Nesriyat, 2004, hal. 208.

⁸⁷ Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, Sozler Nesriyat, 2004, hal. 208.

⁸⁸ Said Nursî, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 292.

sebab-sebab. Karena itulah hati nurani dan fitrahnya selalu akan menyakitinya, ini tidak lain disebabkan karena fitrah manusia selalu mencari Allah.⁸⁹

5) Dalil *hayât* atau kehidupan

Meskipun para ilmuwan abad modern mencoba untuk mencapai rahasia kehidupan dalam sel-sel tubuh, akan tetapi mereka tidak dapat memperoleh hasil yang mereka inginkan dan juga tidak bisa menyembunyikan kekaguman pikiran mereka terhadap rahasia penciptaan ini. Di sisi lain, mereka selalu mencari bagaimana gerak awal di alam semesta, akan tetapi usaha mereka selalu gagal dan tidak membuahkan hasil. Meskipun banyak dari mereka yang menyelidiki aspek luar kehidupan dunia, mereka masih belum dapat sepenuhnya menjelaskannya. Oleh karena itu, pikiran mereka tidak cukup untuk menemukan orang pertama yang memulai gerakan ini dan membawanya dari ketiadaan ke alam wujud. Di sini lah Nursi mencoba menemukan gerakan ini dan menunjukkannya sebagai bukti keberadaan Allah.⁹⁰

6) Dalil Estetik

Pemahaman estetika Nursi layak untuk diteliti. Ia menghubungkan keindahan estetika dengan *asmâul husnâ* di alam semesta dan menjelaskannya di atas nama-nama Allah. Menurutnya, keindahan sesuatu harus dilengkapi dengan kebersihan dan kesucian. Sesuatu yang najis dan kotor seberapa bersih dan estetikanya, tetap akan menodai dan menutupi nama-nama seperti *jamâl* dan *hakîm*. Jadi, selain estetika dan keindahan

⁸⁹ Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, hal. 208; Lem'alar, hal. 130; Muhâkemât, hal. 106-107.

⁹⁰ Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altınbasak, 2006, hal. 101-102.

karya yang dikedepankan, perlu juga memiliki kesucian dan kebersihan sehingga karya tersebut dapat menemukan kesempurnaannya. Nama *quddûs* jika tidak bisa “membersihkan” karya alam semesta dan meninggalkan kekotoran, nama-nama seperti *jamal* dan *hakîm* tidak akan lengkap dan menjadi tidak terbaca atau tidak diketahui sebagaimana sifatnya. Dengan alasan ini, nama *quddûs* harus dimasukkan ke dalam nama *jamâl* dan *hakîm*. Salah satu rukun-rukun utama dari hikmat dan kesempurnaan adalah kebersihan dan kesucian. Jika bangkai-bangkai makhluk hidup dilaut tidak dibersihkan dengan nama *quddûs*, keindahan wajah laut akan berubah menjadi kotor dan menjijikkan. Kita dapat merenungkan *asmâul husnâ* Pencipta dengan berbagai cara seperti ini. Karena itu, ketika sebuah nama dimanifestasikan, ia juga membawa nama-nama lain.⁹¹

d. Kenabian

Menurut Nursi, kenabian adalah dasar dari adanya keindahan dan kesempurnaan, sementara agama yang *haq* adalah sumber kebahagiaan. Kebenaran dan hakikat dalam pandangan Nursi selalu bersama dengan para nabi. Sementara kesesatan dan keburukan adalah mereka yang melawan ajaran yang dibawa para Nabi.⁹² Nursi mengatakan bahwa mustahil alam ini tidak memiliki pemilik dan mustahil juga bila pemiliknya tidak memperkenalkan dirinya kepada manusia. Nursi melanjutkan, sangat penting bagi Allah untuk menggambarkan dan memberitahukan diri-Nya kepada manusia (yang memiliki tugas sebagai

⁹¹ Said Nursi, *Lemalaar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 30.

⁹² Said Nursi, *Mesnevî*, Istanbul: Altinbasak, 2018, hal. 140; Lem’alar, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 122-123.

khalifah) supaya mereka mengetahui larangan dan perintahnya.⁹³ Nursi berpendapat bahwa keberadaan dan wujud Allah ditunjukkan melalui diutusnya para rasul dan kitab-kitab yang diturunkan kepada mereka sebagai pedoman kehidupan manusia di dunia. Jika seandainya rasul dan kitab-kitab tersebut tidak ada, maka wujud Allah sebagai Dzat Maha Azali tidak akan pernah bisa diketahui.

Bagaimanapun, jika seseorang berbicara, ini membuktikan bahwa orang ini hidup. Ada juga Dzat yang bicara di alam ghaib melalui Nabi.⁹⁴ Said Nursi juga mengatakan bahwa ada hubungan yang kuat antara *Ulûhiyyah*, kenabian, akhirat dan alam semesta. Sebagai contoh, *Ulûhiyyah* mengharuskan adanya Kenabian atau risalah, dan Risalah mengharuskan adanya akhirat, selain itu, semua ini ada hubungan yang kuat dengan alam semesta. Hal ini sebagaimana wujud matahari yang mustahil apabila tanpa cahaya. *Ulûhiyyah* pun demikian, ia tidak mungkin ada tanpa tanda-tanda. Karena itulah, Allah mengutus para nabi yang menunjukkan tanda-tanda itu. Jadi, Allah ingin memperkenalkan dirinya kepada *makhlûqât*, akan tetapi untuk ini perlu adanya pedoman. Untuk itulah Allah memilih orang yang memiliki kapasitas untuk memperlihatkan kesempurnaan ini. Sehingga setiap orang bisa mengenalinya dan ini hanya bisa terjadi melalui para wakil-wakilnya yaitu pada nabi atau rasul.⁹⁵ Nursi mencoba mengajukan pertanyaan, “Apabila kehadiran para nabi dan ajakan yang mereka bawa justru menimbulkan kekufuran dan kesesatan, bagaimana diutusnya mereka

⁹³ Said Nursi, *Mesnevî*, Istanbul: Altinbasak, 2018, hal. 118; Sözlür, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 69.

⁹⁴ Said Nursi, *Lem'alar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 318.

⁹⁵ Said Nursi, *Mesnevî*, Istanbul: Altinbasak, 2018, hal. 33-34; Sözlür, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 63-64

dapat menjadi rahmat bagi manusia?” Menurutnya, Allah mengutamakan kualitas daripada kuantitas. Satu manusia yang berkualitas (dari segi ketakwaannya) di sisi Allah lebih penting daripada ribuan manusia yang tidak bertakwa.⁹⁶

Nursi melanjutkan, jika tidak ada kenabian, *taklif* dan tidak ada agama,⁹⁷ maka manusia akan hidup seperti hewan dan hati nurani yang ada dalam dirinya akan benar-benar hancur. Berarti kenabian ini adalah kesempatan bagi manusia untuk mendapatkan kesempurnaan.⁹⁸ Nursi juga menyatakan bahwa inti ajaran yang dibawa para Nabi—baik itu terkait hukum, akidah, dll—semuanya sama. Yang memberdakan hanyalah beberapa hal yang terkait dengan masalah *furû’iyah*. Karena perubahan zaman inilah masalah-masalah *furû’iyah* juga mengalami perubahan.⁹⁹ Nursi juga berpandangan bahwa tauhid dan kenabian seharusnya bisa dibuktikan dengan bukti *naqli* dan *‘aqli*. Hal ini karena kalau hanya lewat keduanya saja akidah seseorang akan sangat lemah dan cepat goyah. Oleh karena itu, Nursi menjelaskan bahwa kehadiran Nabi itu dibutuhkan oleh manusia, dan keberadaannya pun perlu dibuktikan dengan dalil-dalil akli.¹⁰⁰ Diluar pandangan yang disebutkan di atas, kesempurnaan Allah dalam menciptakan sesuatu dan juga keberadaan keteraturan alam yang sangat luar biasa ini mengharuskan kebutuhan manusia pada Nabi untuk menjelaskan kesempurnaan Allah dan kesempurnaan ciptaannya.¹⁰¹

⁹⁶ Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, Istanbul: Altınbasak, 2014, hal. 213-214. Said Nursi, *Misaller için bk. İşârâtü'l-İ'câz*, hal. 214, Mektûbat, Istanbul: Altınbasak, 2011, hal. 48.

⁹⁷ Said Nursi, *şârâtü'l-İ'câz*, Istanbul: Altınbasak, 2011, hal. 255-259, 223-242.

⁹⁸ Said Nursi, *şârâtü'l-İ'câz*, Istanbul: Altınbasak, 2011, hal. 213. Sözlür, Istanbul: Altınbasak, 2008, hal. 497-508.

⁹⁹ Said Nursi, *şârâtü'l-İ'câz*, Istanbul: Altınbasak, 2011, hal. 26, 27.

¹⁰⁰ Said Nursi, *şârâtü'l-İ'câz*, Istanbul: Altınbasak, 2011, hal. 195.

¹⁰¹ Said Nursi, *Muhakemat*, Istanbul: Altınbasak, 2019, hal. 137.

Dikarenakan manusia berbeda dari makhluk-makhluk lainnya, baik dilihat dari beragam ambisi yang ada dalam dirinya, manusia juga mengharapkan sesuatu yang paling indah dan menginginkan kehidupan yang paling layak. Dengan kecenderungan-kecenderungan ini, manusia membutuhkan beragam pekerjaan untuk memenuhi kebutuhannya seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Di sisi lain, karena mereka tidak bisa menguasai setiap pekerjaan yang ada, mereka berkewajiban untuk bekerja sama dengan orang lain, sehingga setiap manusia bisa menolong orang lain dengan pekerjaan yang ia lakukan dan bisa memenuhi kebutuhannya. Karena kekuatan syahwat, *ghadab* dan akal tidak dibatasi oleh Allah, akan tetapi Allah menghendaki manusia untuk membatasi dirinya sendiri. Dengan inilah manusia bisa mencapai kesempurnaan. Terkadang ketidakadilan terjadi di antara manusia dalam hubungan-hubungan timbal balik. Untuk mencegah munculnya ketidakadilan ini manusia akhirnya membutuhkan sebuah keadilan. Akan tetapi, karena pikiran setiap individu terkadang lemah untuk memahami sebuah keadilan, maka mereka membutuhkan sebuah akal pikiran yang cerdas untuk memahami keadilan tersebut. Akal yang cerdas pun hanya bisa terwujud dengan sebuah hukum. Hukum inilah yang kita sebut dengan syariat, dan syariat inilah yang dibawa oleh para Nabi. Untuk memperlihatkan pengaruh Nabi terhadap masyarakat secara *dhahir* dan batin, Nabi membutuhkan bukti yang menunjukkan bahwa ia dikirim sebagai utusan Allah. Bukti inilah yang kita kenal sebagai mu'jizat. Jadi mu'jizat tujuannya adalah untuk memperkuat penerapan syariat terhadap masyarakat.

e. Akhirat

Salah satu masalah yang ditekankan oleh *Risalah Nur* adalah *yaum al-hasyr*, yakni bukti tentang hari kebangkitan setelah kematian yang berhubungan dengan iman kepada akhirat. Seperti misalnya, adanya surga dan neraka, dibukanya buku amal, hari perhitungan, dan jembatan *shirâth al-mustaqîm*. Tetapi disini *Risalah Nur* tampaknya mencoba menjawab pertanyaan kenapa hari kebangkitan bisa terjadi, daripada bagaimana kejadian itu akan terjadi. Jadi Nursi sangat ingin membuktikan bukti hari kebangkitan dengan bukti logika subaya iman manusia selamat dari iman *taklid* ke iman *tahqîq*. Oleh karena itu, dalam karya-karyanya ia tidak memberikan penjelasan tentang masalah-masalah fikih. Meskipun demikian, ia tetap menganalisa beberapa ayat maupun hadist sesuai dengan tema yang sedang dibahas.

Hemat penulis, tema yang terkait dengan kebangkitan dalam *Risalah Nur* mampu dijabarkan dan diberikan beberapa perumpamaan oleh Nursi dengan sangat baik. Ia seakan-akan menggunakan semua bukti hari kebangkitan itu dengan metode persuasi dan perbandingan.¹⁰² Nursi banyak merujuk pada hakikat-hakikat yang ada di alam semesta ketika membuktikan akhirat. Dia berani untuk mengkritisi dan berhadapan dengan argumentasi positivis dan rasionalis dari pemikiran Barat modern. Ia juga mengkritik mereka yang mengabaikan informasi yang tidak dapat dibuktikan dengan eksperimen maupun. Metode yang diikuti oleh Nursi ketika menjelaskan dan membuktikan tentang hari kebangkitan setelah kematian sebenarnya adalah metode al-Quran dan Sunnah. Sebagai contoh ketika ia mengutip ayat Al-Qur'an, "Wahai manusia! Jika

¹⁰² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 10.

kamu meragukan (hari) kebangkitan, maka sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu; dan Kami tetapkan dalam rahim menurut kehendak Kami sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampai kepada usia dewasa, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dikembalikan sampai usia sangat tua (pikun), sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air (hujan) di atasnya, hiduplah bumi itu dan menjadi subur dan menumbuhkan berbagai jenis pasangan (tetumbuhan) yang indah.” (Q.S. Hajj: 5-7). Ayat ini lah yang menurut Nursi dapat meyakinkan manusia tentang adanya hari kiamat dan akhirat, yang mana ia merupakan balasan bagi kehidupan dunia.

f. Qadar

Dalam pandangan Nursi, orang beriman dapat meyakini bahwa tindakan, nafsu dan segalanya kepada Allah, tetapi ia tidak dapat membawa situasi ini ke titik di mana ia dapat menyelamatkan dirinya dari *taklif* (pembebanan) dan tanggung jawab. Allah adalah Raja dan Pencipta dari segala sesuatu; tetapi manusia adalah pemilik tindakan yang ia lakukan dengan kehendak dan niatnya sendiri. Manusia bertanggung jawab penuh dari apa yang ia lakukan dengan kehendaknya yang bebas. Kehendak manusia, lanjut Nursi, terkadang ingin lepas dari tanggung jawab atas pekerjaan yang dilakukannya dengan kekuatan yang dimilikinya.

Tetapi *juz'u al-ikhtiârî* atau *irâdah juz'iiyyah* selalu mengingatkan manusia bahwa Allah menciptakan semua ini sesuai dengan keinginan manusia. Keadaan ini menurut Nursi adalah kondisi psikologis dan semua orang bisa menyadari hal ini.¹⁰³ Karena itulah, menciptakan sebuah keburukan bukanlah keburukan. Tetapi kalau keburukan ini diupayakan manusia, ini dinamakan keburukan.

Aspek lain dari iman kepada takdir ialah menjaga keseimbangan *qudrâh* dan kelemahan antara manusia dengan Allah. Jadi, manusia ketika membuat sesuatu dengan *juz'u al-ikhtiârî* dia akan mendapatkan kebaikan dan kesempurnaan. Tetapi, semakin manusia mendapatkan kesempurnaan ini terkadang membuat mereka sombong. Karena itu, Allah memerintahkan manusia adanya akidah takdir. Nursi dalam hal ini mencoba memberikan contoh bahwa takdir seolah-olah berkata pada manusia, “Ketahuilah batasanmu, karena engkau bukanlah yang menciptakannya”.¹⁰⁴ Dalam keadaan ini seseorang perlu untuk tidak memiliki sikap yang berlebihan sebagaimana Firaun yang pernah mengeklaim sebagai Tuhan hanya karena memiliki kekuatan besar. Begitu juga dengan Abu Jahal yang telah sampai pada titik dimana ia kehilangan iman karena kesombongannya. Karena fungsi *irâdah juz'iiyyah* hanyalah menginginkan sesuatu, tetapi menginginkan saja tidaklah bisa menciptakan sesuatu, karena keinginan adalah hal pasif. Seperti dalam sebuah istilah dikatakan bahwa “Tugas manusia hanya menanam biji dan mengetuk pintu harta karun rahmatnya. Membuat biji atau benih pohon, adalah melebihi kehendak dan batasan manusia”.¹⁰⁵

¹⁰³ Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 751.

¹⁰⁴ Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 751.

¹⁰⁵ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 76.

Iman kepada takdir masuk ke dalam masalah-masalah keimanan agar dapat menyelamatkan manusia dari kesombongan. Jika tidak demikian, seseorang sangat mungkin akan menjadi keras kepala, tak terdidik, menginginkan keburukan dengan kekerasan, dan tidak bisa menyelamatkan diri mereka sendiri dari tanggung jawab dosa-dosa yang sebabkan oleh nafsu amarah yang mendorong manusia ke dalam musibah dan keburukan.¹⁰⁶

Sementara *irâdah juz'iyah* masuk ke dalam masalah-masalah keimanan agar tidak luput dari tanggung jawab dan menjadi sumber terhadap dosa-dosa. Hemat Nursi, masalah takdir dan *irâdah juz'iyah* adalah batasan. Maksudnya, setelah manusia beriman kepada Allah dan rukun-rukun iman yang lain, kemudian memahami masalah-masalah *qadar*, maka ia akan bisa mengimaninya. Sebaliknya, seseorang yang tidak mengimani Allah, tidak akan mampu memahami masalah *qadar*.¹⁰⁷ Menurutnya, *qadar* adalah salah satu dorongan iman yang berhubungan dengan hati nurani dan psikologi seperti ruh, *wahm* atau keraguan dan akal yang bisa dirasakan di hati. Ini bukanlah salah satu dari masalah “ilmiah” dan “teoritis” yang didasarkan pada kaidah-kaidah ilmiah dan intelektual. Masalah ini bukanlah objektif yang bisa kita buktikan secara menyeluruh.¹⁰⁸

Kehendak *juz'i* manusia, diungkapkan Nursi dengan kata-kata seperti *kasb*, upaya, ikhtiyar, keinginan, niat dan *'azm*.¹⁰⁹ Hati nurani yang berasal dari penciptaan

¹⁰⁶ Abdullah Yeğin, *İslamî, ilmî, Edebî ve Felsefî Yeni Lügat*, 3. Baskı, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1975, hal. 538.

¹⁰⁷ Said Nursi, *Kader Risalesi*, Haz. İsmail Mutlu, 1. B. , İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2010, hal. 66; Ali Sarıkaya, *İlâhî Defter Kader*, 1. B. , İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2011, hal. 11, 2; Kırkıncı, hal. 11.

¹⁰⁸ Said Nursi, *Sözler*, İstanbul: Altınbasak, 2009, hal. 1154; R. N. E. Lügat, hal. 205; Açıkgenç, hal. 567.

¹⁰⁹ Said Nursi, *Sözler*, İstanbul: Altınbasak, 2009, hal. 34.

manusia menerima keberadaan masalah-masalah *ikhtiârî* dan *idhthirârî*. Kesulitan dalam mengidentifikasi keadaan tersembunyi ini bukan berarti tidak ada sama sekali. Disini Nursi menjelaskan tentang masalah *ikhtiârî* sebagai berikut.

1) Takdir *Ikhtiârî*

Hal yang ada dalam pengaruh manusia berarti manusia ada tanggung jawab terhadapnya. Sebagai contoh, apa yang dilihat dan dikatakan orang, ingin pergi kemana, dan bagaimana dia menggerakkan tangannya, ini semua berada di bawah kehendak seorang itu sendiri. Jadi, manusia secara ikhtiar bertanggung jawab atas apa yang diperbuatnya, dan said nursi menolak pemahaman Jabariah tentang masalah takdir. Menurut Nursi, paham Jabariyah ketika sudah mencakup masa depan dan dosa pemahaman ini akan salah.¹¹⁰ Nursi menilai bahwa pandangan mazhab Cebriye tentang takdir mungkin bisa diterima pada kejadian-kejadian di masa lalu, akan tetapi tidak bisa digunakan pada waktu sekarang dan masa depan. Allah yang memiliki sifat Maha Adil akan menurunkan kebahagiaan kepada orang-orang yang mengikuti ajaran-Nya dan memberikan ketidaktenangan kepada mereka yang melanggar syariat-Nya. Dua hal ini adalah pilihan manusia. Karena manusia dengan kehendaknya sendiri bisa mengikuti sebab-sebab untuk mendapatkan kebahagiaan ataupun kesengsaraan.¹¹¹ Dengan kata lain, meskipun manusia memiliki kehendak, akan tetapi kehendaknya terbatas.

¹¹⁰ Said Nursî, Sözlür, İstanbul: Altınbasak, 2009, hal. 1154; Mutlu, Kadere İman, hal. 116; Görüşün kritiği açısından bakımsız. Özyurt, hal. 74; Mustafa Ekinci, "Risale-i Nur Külliyyatında İtikadî Mezheplerin Değerlendirilmesi," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, hal. 25.

¹¹¹ Said Nursî, *Kırkıncı*, hal. 31, 2.

Allah berkata, “Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah.” (Q.S. al-Insan: 30). Menurut ayat ini kehendak Allah lah yang asli, Allah adalah pemilik hukum hakiki tentang takdir. Tetapi terkadang keinginan manusia tidak dikehendaki oleh Allah. Jadi, kehendak Allah (*irâdah kulliyyah*) sangat mendominasi dibanding *iradah juz’iyah*.¹¹² Akhirnya penulis bisa mengatakan bahwa pandangan Nursi jauh dari *ifrâth* (sikap berlebihan) dan *tafrîth* (sikap sangat kurang). Ia memberikan perhatian yang besar terhadap konsep sebab akibat. Seorang muslim harus melakukan sebab-sebab ini untuk mendapatkan hasil. Akan tetapi, hasil ini bukanlah ciptaan manusia, akan tetapi Allah berikan atau karuniakan kepada mereka karena usahanya. Karena itulah Allah sangat peduli dengan usaha manusia.

2) Takdir *Idhthirârî*

Takdir *Idhthirârî* bukanlah urusan yang terkait dengan pekerjaan dan usaha manusia, akan tetapi masalah ini terkait dengan ilmu Allah, iradah dan hikmah Allah. Allah menentukan sesuatu sesuai kehendaknya, jadi tidak ada pengaruh manusia atas hal ini karena Allah sebagai pemilik kerajaan, bisa menggunakannya hartanya seperti yang diinginkan. Manusia tidak bertanggung jawab atas perilaku-perilaku ini. Tidak ada pahala maupun dosa di dalamnya. Allah tidak akan bertanya kepada setiap orang tentang masalah ras, jenis kelamin ataupun yang lain seperti pertanyaan berikut; “Kenapa kamu lahir dari seorang ayah dan ibu dari bangsa Turki atau Kurdi?”

¹¹² Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 75; Harmanci, hal. 26.

Manusia secara *Idhthirârî* berada dalam kontrol *qadar*. Akal dan logika tidak bisa melawan atau menentangnya. Takdir yang merupakan “rahasia Allah”,¹¹³ adalah takdir *Idhthirârî*.¹¹⁴ Menurut Nursi, jika kita tidak bisa membedakan takdir ikhtiârî dan *Idhthirârî* maka pemahaman ini akan melahirkan banyak kesalahpahaman terhadap persoalan takdir.¹¹⁵

B. Tasawuf dalam Perspektif Said Nursi

Said Nursi adalah seorang ulama yang menguasai hampir semua keilmuan Islam, diantaranya adalah filsafat Islam dan mistisisme.¹¹⁶ Dalam bidang tasawuf pun terdapat banyak risalah-risalahnya. Meskipun Nursi sangat menghormati semua pemikiran maupun pandangan sufistik kaum sufi yang bersumber dari Al-Qur’an dan Sunnah, secara terus terang ia mengatakan bahwa tidak mewakili satupun dari mereka.¹¹⁷ Yang terpenting baginya adalah bukan terlibat dalam sebuah tatanan sufi atau tasawuf tertentu (bisa juga diartikan tarekat. pen), melainkan mencapai sebuah kebenaran yang hakiki.¹¹⁸ Nursi sangat memegang teguh salah satu ungkapan atau pesan dari Syekh Ahmad Sirhindi, seorang ulama’ yang dikenal sebagai Imam Rabbani, Mujaddid alf ats-Tsânî dari tarekat Naqsyabandi yang mengatakan, “*Hakaik-ı imaniyeden bir tek meselenin inkişafı ve vuzuhu, benim indimde binler ezvak ve kerâmâta müreccahtır*”.¹¹⁹ Atau aku lebih memilih

¹¹³ İlahî sır telakkisine dair bakınız. Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, DİA, C. 24, s. 59; Ögük, hal. 127.

¹¹⁴ *Kırkıncı*, hal. 31, 2; *Mutlu, Kadere İman*, hal. 102; Sarıkaya, hal. 51, 56; *Ferşadoğlu*, hal. 269.

¹¹⁵ Said Nursi, *İşaratü'l-İ'caz*, 1.Baskı, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2008, hal. 120; *Kırkıncı*, hal. 40.

¹¹⁶ Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul: Altınbasak, 2009, hal. 427.

¹¹⁷ Said Nursi, *Lemalar*, İstanbul: Altınbasak, 2006, hal. 188.

¹¹⁸ Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul: Altınbasak, 2011, hal. 627.

¹¹⁹ Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul: Altınbasak, 2011, hal. 355.

ketersingkapan satu persoalan tentang hakikat iman daripada ribuan karomah. Pada saat yang sama, Nursi juga mendasarkan pandangannya berdasarkan pernyataan yang pernah diuraikan oleh Sirhindi, “Tujuan dan hasil dari semua tarikat adalah pengembangan dan tersingkapnya hakikat keimanan”.¹²⁰

Nursi menceritakan, bahwa di masa lalunya, saat ia mencari jalan untuk mendapatkan hakikat kebenaran, dia mengalami kesulitan. Dalam fase ini pula, Nursi mengalami masa keraguan (*syak*) dalam upayanya mencari kebenaran. Ketika dalam kondisi seperti ini, ia mencoba mencari “obat” dengan memahami karya-karya seperti *Futûh al-Gayb* dari Syeikh Abdul Qadir al-Jailani dan juga karya dari Syeikh Sirhindi (Imam Rabbani) dalam karyanya, *Maktubat*. Saat pertama kali membuka *Maktubat*, Pandangan Nursi langsung tertuju pada nasehat Syeikh Sirhindi yang berbunyi, “Berkiblatlah kepada tauhid dan ikutilah satu guru. Sebaliknya, jangan menyibukkan diri dengan guru-guru lain”.¹²¹ Melalui pernyataan Syeikh Sirhindi ini, akhirnya Nursi terbebas dari kondisinya yang bermasalah. Ia pun mampu menemukan kedamaian dan kepuasan. Nursi meyakini bahwa al-Quran adalah sumber dari semua guru dan petunjuk yang paling tinggi di antara jalan-jalan tasawuf. Kiblat tauhid yang sejati ada di dalamnya. Selain itu, seperti yang ia sampaikan, kata-kata atau cahaya itu, yang semuanya berasal dari Al-Quran, tidak hanya membicarakan dan menerangkan persoalan intelektual, akan tetapi juga persoalan yang membahas hati dan jiwa. Oleh karena itu, mereka yang ingin mencapai kebenaran di tingkat manapun, terlebih dahulu dan terutama harus menerapkannya dengan niat yang tulus, ikhlas dan dengan perhatian penuh.

¹²⁰ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 355.

¹²¹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 355.

Penulis sejauh ini dapat melihat bahwa terdapat beberapa prinsip penting dalam tasawuf yang digagas oleh Nursi, yakni tasawuf yang lebih bersifat konstruktif dan dinamis. Karena itu, dalam pembahasan ini penulis akan melanjutkan pembahasan pada dua hal yang lebih spesifik, yakni tentang berbagai topik yang berkaitan dengan jalan sufistik, yang tampaknya pandangan-pandangan Nursi tentang hal ini sebagian besar terdapat dalam dua karya besarnya *Sözler* dan *Mektubat*.

1. Konsep Tasawuf Menurut Nursi

Dalam pandangan Nursi, perjalanan spiritual dalam tasawuf, tarikat, dan *suluk* yang dilakukan oleh kaum sufi, secara umum adalah gagasan-gagasan yang dapat diterima. Hal ini karena beberapa hal di atas berisi tentang hakikat suci yang secara luas digambarkan dalam karya-karya ahli *kaşyaf* dan ahli *dzauk* yang mementingkan aspek intuitif dan inspiratif dalam pemikirannya. Secara spesifik, tasawuf dan sufi jika digunakan dalam arti yang lebih teknis dapat diartikan sebagai “Rahasia kemanusiaan yang paling tinggi dan tujuannya yang pokok adalah *ma’rifat*. Adapun *dzauq* (intuitif) dan aktualitas terhadap hakikat-hakikat iman adalah bagian dari hasil perjalanan spiritual dengan hati di bawah bayang-bayang *mi’raj* Nabi Muhammad dan sampainya kepada hakikat Al-Quran dan iman secara sadar.¹²² Dengan kata lain, perjalanan spiritual dalam tasawuf bertujuan untuk mengantarkan para sufi kepada kesempurnaan dengan cara melakukan perjalanan spiritual yang panjang dan mengarah kepada manifestasi kebenaran-kebenaran yang dinyatakan dalam al-Quran. Nursi berpandangan bahwa perjalanan sufi ini dapat terjadi melalui hati yang merupakan inti dan pusat perwujudan hakikat alam yang tak terbatas. Semua jenis tentang “*fihriste-i*

¹²² Said Nursi, *Mektûbat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 443.

Camia”, Mikrokosmos atau dunia kecil adalah konsep yang banyak digunakan oleh kalangan ahli sufi. Allah, sebagai pencipta hati meminta manusia untuk menggunakan hatinya dan mengimplementasikannya menjadi tindakan dengan kekuatannya. Hati, seperti halnya pikiran, harus dioperasikan hanya sebagai sarana untuk mengingat Allah selama dalam perjalanan spiritual. Hal ini tentu saja untuk mendukung hakikat-hakikat iman.

Menurut Nursi, agar hati dapat menempuh jalan sufistik, ia harus menambahkan konsep *tafakkur*¹²³ serta dzikir kepada Allah. Baginya, dua elemen ini adalah kunci untuk meningkatkan aspek spiritual. Keduanya juga merupakan sumber kedamaian di dunia bahkan di akhirat. Bahkan dalam kehidupan sosial di perkotaan atau dalam sebuah komunitas terkadang juga tidak selamanya memberikan semangat persahabatan dan hiburan, akan tetapi ia hanyalah pencarian yang sementara. Jadi, menurut Said Nursi, orang yang hidupnya jauh dari keinginan akan menemukan kebahagiaan sejati, persahabatan yang serius dan berkaitan erat dalam perenungan dan zikir kepada Allah. Dengan demikian, mereka benar-benar memahami bahwa mereka tidak sendirian karena ada Allah dimana-mana, dan juga bahwa hidup hanya bermakna apabila ingat kepada Allah.

Nursi berkata bahwa ada sebuah hubungan yang mendasar antara kenabian dan kewalian yang mana keduanya saling melengkapi. Menurutnya, kewalian ini adalah bukti kenabian, tarikat juga membuktikan kebenaran syari’at.¹²⁴ Kewalian juga adalah membenarkan semua yang dibawakan oleh para Nabi dengan hati dan dengan akal, dengan inspirasi dan dengan *tafakkur*. Jadi dimanapun ada kewalian, di sana pun

¹²³ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Iivk yayinlari, 2006, hal. 617.

¹²⁴ Said Nursi, *Mektûbat*, Istambul: Altinbasak, 2011, hal. 444.

ada kenabian. Dan dimana ada tarikat, di sana ada syari'at. Selain itu, lanjutnya, jalan tasawuf juga berfungsi sebagai cara paling efektif untuk memperkuat semangat dan persaudaraan dalam dunia islam. Nursi melihat bahwa dirinya berkewajiban untuk merespon sikap negatif orang-orang tertentu yang selalu memusuhi tarikat. Baginya, sesuatu yang sempurna dan tanpa cacat sangat sedikit terjadi. Oleh karena itu, menilai sebuah tarikat tertentu dengan melihat kesalahan yang dilakukan oleh beberapa sufi atau kelompok tertentu yang kurang tepat dalam memahami tarikat adalah sebuah kedzaliman. Kesalahan itu biasanya dilakukan bukan oleh guru-guru tarikat atau oleh para murid yang tidak sepenuhnya kompeten, tetapi oleh orang-orang pemula yang tidak berpengalaman.¹²⁵ Oleh karena itu, jalan tasawuf tidak dapat dinyatakan sebagai sesuatu yang salah atau melenceng hanya karena terdapat hal yang buruk yang terkait dengan perilaku kelompok tertentu yang telah menamai dirinya sebagai pengikut jalan tarikat akan tetapi dengan cara yang salah. Karena pada kenyataannya mereka memang jauh melampaui batas syariat. Dalam hal ini, jelas bahwa kesalahan “*tareka*” tertentu tidak dapat digeneralisasi untuk mencakup semua ajaran tasawuf lainnya.

Pada pembahasan selanjutnya, Nursi mulai mencoba menganalisis dimensi-dimensi yang lebih dalam dan tingkatan-tingkatan psikologis dari tarekat sufi. Menurutnya, memulai perjalanan spiritual dalam tasawuf adalah sesuatu yang sangat rahasia dan berharga. Akan tetapi jalan yang ditempuh sangat sempit dan berbahaya. Karena kesulitan yang ada, mereka (kaum sufi) yang berkendara di jalan ini terkadang “mati tenggelam”, jatuh dan terkadang mereka juga dapat membuat orang lain keluar dari jalan tasawuf. Secara umum, Nursi menyatakan bahwa jalan tasawuf adalah jalan yang panjang, sempit dan

¹²⁵ Said Nursi, *Mektûbat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 445.

sangat berbahaya. Nursi yang dengan kuat mengikuti doktrin-doktrin tradisional guru-guru tasawuf, merangkum perjalanan seorang sufi yang terikat dengan tarekat sufi dalam dua arah.

Menurut Nursi, sufisme menempati urutan ketiga dalam Islam. Adapun peringkat pertama adalah al-Quran dan kedua adalah sunah Nabi. Sebelum mulai mendalami tasawuf dan tarekat, seseorang harus melindungi dan mengamankan dirinya sendiri dalam hal keimanan. Karena menurut Nursi, keimanan adalah satu-satunya cara untuk mendapatkan kebahagiaan yang abadi. Jadi, menurutnya, jika Syeikh Abdul Qadir al-Jaelani yang dikenal sebagai Ghouts al-A'dzom, pendiri tarekat Qadariyah (470/1077-561/1166), Syeikh Naqsyabandi (Muhammed Bahauddin Naksyabandi, pendiri dari Tarekat Naqsyabandi, meninggal tahun 1389) dan guru sufi besar seperti Imam Rabbani masih hidup hari ini, mereka akan menghabiskan upaya dan usaha mereka untuk penguatan iman serta prinsip ajaran Islam. Meskipun ada banyak orang yang masuk surga tanpa masuk ke dalam tarekat sufi, akan tetapi, tidak ada orang yang masuk surga tanpa iman. Nursi memberikan penggambaran terkait hal ini seperti manusia yang tidak bisa hidup tanpa nasi, namun ia bisa hidup tanpa buah. Tasawuf ini lah buahnya, sedangkan hakikat Islam ibarat nasi.¹²⁶

Terkait dengan *ma'rifatullâh*, Nursi memberikan komentar bahwa untuk mencapai *ma'rifatullâh* (di masa lalu), paling sedikit seseorang membutuhkan waktu 40 hari atau terkadang malah sampai empat puluh tahun. Akan tetapi di era ini (era Nursi dan sekarang) keadaan sudah sangat berbeda. Karena itu, menurutnya cara untuk mencapai hakikat iman harus lebih cepat. Jalan inilah yang coba diungkapkan Nursi melalui *master-piece*-nya, *Risalah Nur*, sebuah karya yang

¹²⁶ Said Nursi, *Mektûbat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 41.

diharapkan dapat membantu manusia untuk mencapai *maqam ma'rifatullâh* lebih cepat. Dalam konteks ini, ketika ia dituduh mengajarkan tasawuf dan mendirikan sebuah tarekat, ia menjawab: "Islam itu penting dan esensial, akan tetapi saat ini bukanlah waktu yang tepat untuk tarekat".¹²⁷ Di sisi lain, dapat juga diartikan bahwa Nursi ketika ditanya selalu menjawab bahwa ia fokus pada persoalan tentang kebenaran dan iman.¹²⁸ Dalam hal ini, selama seseorang menerima metode dan bimbingan al-Quran, maka pandangannya itu benar dan dapat diterima. Dilihat dari aspek-aspek yang Nursi jelaskan, sepertinya semua sarana-sarana jalan ini didasarkan pada Al-Quran, dan jalan ini pun relatif pendek dan lebih aman daripada yang lain. "Jalan" tasawuf yang Nursi utarakan berisi empat tingkatan. *Pertama, al-'Ajz* atau kelemahan. Memahami kelamahnya dihadapan Allah. Karena kelemahan inilah ia akhirnya memahami rahmat Allah SWT. *Kedua, Fakr* atau kemiskinan. Maksudnya, manusia jika memikirkan dirinya sendiri, ia akan sadar bahwa dirinya miskin dan akhirnya memahami rahman dan rahim Allah (tidak jauh berbeda dengan *al-'Ajz*). *Ketiga, syafaqah*, atau kasih sayang. Jika manusia paham akan kelemahan dan kemiskinannya, ia akan melahirkan kasih sayang terhadap makhluk dan ia juga akan paham akan makna kata *as-Syâfiq, al-Hannân* dan *al-Mannân*. *Keempat, Tafakkur*, jika sudah melalui tiga hal tadi, ia akan sampai pada tingkatan ini. Sebagai contoh, ia bisa memikirkan bagaimana manusia yang masih sangat lemah seperti anak kecil tetap diberikan rezki dll. Jika manusia bisa memahami dan menguasai keempat hal ini, ia akan dengan cepat mencapai hakikat dan *ma'rifatullâh*.¹²⁹

¹²⁷ Said Nursi, *Letters*, Istanbul: Altinbasak, 2010, hal. 85.

¹²⁸ Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*, İstanbul: Sözlcr Publications, 1992, hal. 240.

¹²⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2004, hal. 446.

a. Sumber Ilmu dalam Tasawuf

1) Ilham

Secara istilah, Ilham bisa didefinisikan sebagai cara Allah menyampaikan informasi tentang kebaikan yang menginspirasi, baik secara langsung atau melalui malaikat ke dalam hati manusia.¹³⁰ Sumber ilham sangat berbeda dari sumber ilmu pengetahuan. Apabila ilham langsung dari Allah melalui hati manusia, sedangkan ilmu pengetahuan bersumber dari alam semesta. Yakni melui pembelajaran dan lain sebagainya. Meskipun memang tidak jarang kata-kata seperti *havâtir*, *firâsat*, *hads*, *kasyf* dan *tajalli* juga digunakan oleh Nursi sebagai sumber yang sangat berdekatan dengan makna ilham.¹³¹

Said Nursi secara umum menggunakan konsep ilham dalam arti yang sama dengan konsep yang diutarakan para sufi. Dalam banyak karya-karyanya, Nursi mengakui bahwa sebelum menuliskan karya-karyanya, ia merasakan bahwa ada ilham yang datang kepadanya. Dari sinilah ia sering mengatakan “saya diberitahu”, “saya diingatkan”, dll. Akan tetapi perlu digaris bawahi bahwa Nursi tidak menerima wahyu, sebaliknya, ini merupakan ilham yang datang langsung dari Allah.¹³²

Said Nursi juga berbicara tentang akal. Baginya, akal manusia memandang kepada alam semesta melalui pemikiran dan *tafakkur*. Akan tetapi, iman manusia memandang alam semesta melalui hati dan *hads* atau *ilham*.¹³³ Menurut Nursi juga, ilham-ilham binatang, manusia dan malaikat sangat beragam dalam hal

¹³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, dalam “Ilm” *Tehânevî, Keşşâf* (Dahrûc), Beirut, I, hal. 256-257.

¹³¹ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Risâletü'l-Müsterşidin*, Aleppo: 1988, hal. 78 dan 100.

¹³² Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, Istanbul: Altınbasak, 2008, hal. 57.

¹³³ Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal, 2343.

kompleksitas dan spesialisasinya.¹³⁴ Misalnya, salah satu ayat dalam surat az-Zalzalah, “*Bianna Rabbaka Auba Laha*” diartikan Nursi bahwa Allah juga memberikan wahyu kepada bumi untuk bergetar.¹³⁵

Bagi Nursi, ilham juga bisa datang dari syaitan maupun dari malaikat. Hal ini sesuai dengan surat as-Syams, “*Faalhamaha Fujuroha Wataqwaha*”. Pemahaman ini sesuai dengan pandangan para sufi, Selain itu, ia juga mengatakan bahwa karyanya yang berjudul *Risalah Nur* ditulis dengan ilham seperti itu. Pesan Nursi kapda murid-muridnya, “Saudara-saudaraku, guru kalian bukanlah orang yang sempurna. Maka, menganggap mereka sebagai tokoh yang sempurna adalah sebuah kesalahan”. Ia kemudian memberikan contoh bahwa satu buah apel busuk di kebun tidak akan merusak dan membahayakan kebun itu. Said Nursi juga mengatakan bahwa *Risalah Nur* ini memang bersumber dari ilham. Akan tetapi, ia juga mengakui bahwa mungkin di dalamnya ada kekeliruan dan kesalahan. Namun demikian, hal ini tidak mengurangi nilai maupun manfaat yang juga ada di dalam Saud Nursi. Hal ini lah yang digambarkan Nursi dengan gambaran harta karun. Ia mengatakan, “Misalnya terdapat harta karun, dan kemudian salah satu di antara harta itu ada yang palsu, hal ini tidak mengurai nilai dari harta tersebut. Demikian juga dengan *Risalah Nur*.”¹³⁶

Terdapat hal yang penting di sini terkait pandangan Nursi tentang ilham. Menurutnya, ilham dibagi menjadi empat bagian; *Pertama*, inspirasi kepada Nabi.

¹³⁴ Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal, 161.

¹³⁵ Nursi, *Sözler*. Istanbul: Altınbasak, 2007, hal. 70.

¹³⁶ Nursi, *RNK*. Iikv, Istanbul, 2004, hal. 1464.

Kedua, inspirasi kepada manusia. *Ketiga*, inspirasi kepada hewan. *Keempat*, inspirasi kepada tumbuhan. Ilham yang ada pada hewan dan tumbuhan bersifat alami (*insting*). Akan tetapi ilham yang datang kepada manusia adalah berdasarkan pada kerohanian manusia. Jika spiritualitasnya tinggi, ilham dan kebenaran yang datang akan jauh lebih tinggi.¹³⁷

Nursi sangat sadar bahwa memang Ilham juga bukanlah sumber atau dalil utama dalam agama.¹³⁸ Karena ada kemungkinan iblis dapat menipu manusia seperti ilham yang mana dapat disalahgunakan oleh para penipu. Namun, dalam pandangan penulis, karya Nursi yang bersumber dari ilham ini tidak bertentangan dengan syariat dan logika.

2) *Kasyf*

Dalam kamus, kata *kasyf* berarti melepaskan penutup atau penghalang, membuka sesuatu yang tertutup dan mendapatkan informasi tentang sesuatu yang tidak diketahui ciri-cirinya.¹³⁹ Dalam al-Qur'an, *kasyf* digunakan sebagai cara untuk menghilangkan masalah dan menyelesaikan kefakiran dan kemiskinan.¹⁴⁰ Said Nursi menyebutkan konsep *kasyf* di banyak tempat dalam karyanya-karyanya, ia juga menggunakan makna tasawuf dalam terminologinya. Nursi menggambarkan ahli *kasyf* sebagai manusia yang sensitif dan bercahaya. Menurutny, kalau seseorang terlalu mengutamakan *kasyf* dan *karâmah* maka hal ini akan sangat bahaya dan dapat menyebabkan timbulnya kesombongan

¹³⁷ Said Nursi, *Mektubat*, Altinbasak, Istanbul, 2007, hal. 348.

¹³⁸ Taftazani. *Şerhül Akaid Tercümesi*, Ankara: Dergah yayınları, hal. 121.

¹³⁹ *Kâmus Tercümesi*, III, 720.

¹⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kşf” md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu‘cem*, “kşf” md.

dalam diri seseorang.¹⁴¹ Ia mengungkapkan bahwa seorang mukmin tidak seharusnya minta kepada Allah supaya mendapatkan *kasyf*. Karena meminta hal ini bisa mengurangi ketakwaan manusia kepada-Nya. Tetapi, bila *kasyf* ini diberikan dari Allah langsung (pemberian langsung dari Allah tanpa meminta), hal ini boleh dianggap sebagai berkah dan harus disembunyikan.¹⁴²

Nursi berpendapat bahwa murid-muridnya setidaknya menggunakan metode yang sama dengan sahabat Nabi, karena para sahabat juga sangat sedikit menggunakan *karâmah*, hal ini karena para murid Nursi begitu juga para sahabat langsung belajar tentang hakikat. Oleh karena itu, menurutnya metode sahabat dan *Risalah Nur* lebih dekat kepada hakikat.¹⁴³ Nursi menerima *kasyf* dari *awliyâ'ullah* sebagai bukti yang menunjukkan keberadaan dan kesatuan Allah.¹⁴⁴ Ia memperingatkan para sufi terhadap tipuan nafsu, dengan mengatakan bahwa bangga diri dari ahli *kasyf* akan membawa bencana.¹⁴⁵ Dalam *Risalah Nur*-nya, Said Nursi menggunakan istilah *kasyf* dalam pengertian terminologi tasawuf dan melihat *kasyf* sebagaimana para sufi lihat. Perbedaan antara Nursi dengan ahli tasawuf lain adalah ketika dia menjelaskan kelebihan kewalian para sahabat dibandingkan kewalian para wali. Para sahabat memang tidak membutuhkan karomah dan semacamnya, karena mereka sangat dekat dengan hakikat. Akan tetapi para sufi membutuhkan *karâmah* untuk mendapatkan hakikat ilahi. Dalam hal ini, para

¹⁴¹ Nursi, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 302.

¹⁴² Nursi, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 505.

¹⁴³ Nursi, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 368

¹⁴⁴ Nursi, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 957.

¹⁴⁵ Nursi, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 1785.

murid Nursi lebih mengikuti pendekatan para sahabat.

3) *Bashîrah*

Selain bermakna “melihat” di dalam al-Quran, kata *bashîrah* juga bisa berarti “memahami, menguasai sesuatu yang *ghaib*, dan intuisi”. Beberapa makna ini telah digunakan terutama untuk “Menemukan hakikat, menemukan jalan kebenaran, dan juga kemampuan untuk memisahkan antara yang benar dan yang salah”.¹⁴⁶ Said Nursi tampaknya menggunakan banyak istilah yang memiliki makna sama dengan *bashîrah* dan *fîrâsat*. Menurut Nursi, *bashîrah* dapat diartikan sebagai “terbukanya mata hati”. Manusia memiliki kemampuan untuk melihat segala hal melalui “mata hati”, dan mata hati ini juga memiliki kemampuan mengetahui pencipta.¹⁴⁷ Sebagaimana mata membutuhkan cahaya untuk bisa melihat, hati pun membutuhkan pencahayaan dengan cahaya iman untuk bisa melihat hakikat-hakikat Ilahi dan memiliki *bashîrah*.¹⁴⁸ Dengan demikian, hati yang penuh dengan cahaya iman bisa membaca “seni” yang berada di alam semesta. Selain itu, ia menyadari nikmat, kebaikan dan kemurahan.

Al-Qur’an menggambarkan mereka yang tidak bisa melihat kebenaran sebagai buta. “Yang benar adalah, mata tidaklah buta. Kebutaan yang sebenarnya adalah tidak adanya *bashîrah* yang tidak bisa dilihat oleh hati. Kebutaan yang paling parah adalah kebutaan terhadap kebenaran adanya Allah SWT. Dalam kata-kata Nursi, “Jika mata manusia melihat seni di dalam semesta

¹⁴⁶ Ebû Hâmîd Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘Ulûmî ad-Dîn*, I-IV, Kâşânî: Kahire, 1332. Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, *İştîlâhâtü’ş-şüfiyye*. Kahire, 1981.

¹⁴⁷ *Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 210.

¹⁴⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: altinbasak, 2008, hal. 255.

dan tidak melihat pencipta alam semesta ini, maka ini merupakan hal yang aneh. Manusia ketika dapat anugrah dari Allah, hatinya pun penuh dengan perasaan syukur dan pujian terhadap Allah. Jika manusia melihat atau menyadari kekuasaan dan kebesaran-Nya, hatinya penuh dengan rasa syukur. Dalam peristiwa yang menunjukkan kekuatan dan kebesaran Allah, keheranan dan keagungan menjadi hakim dalam hati. Manusia yang akalunya terbatas ketika melihat hal-hal yang luar biasa di alam semesta akan melahirkan kata **takbîr** dalam hatinya. Semua ini hanya bisa terjadi bagi mereka yang memiliki *bashîrah*.¹⁴⁹

4) *Musyâhadah*

Dalam dunia tasawuf, *musyâhadah* bermakna melihat manifestasi-manifestasi Allah. *Musyâhadah* memiliki tingkatan seperti kesaksian mata, kesaksian hati,¹⁵⁰ kesaksian ruh dan kesaksian rahasia. Mata (*bashar*) adalah awal mula tingkatan manusia untuk mencapai *musyâhadah*, baru setelah itu seseorang membutuhkan hati untuk mencapai *musyâhadah*.¹⁵¹ Said Nursi menggunakan kata *syuhûd* sebagai sinonim untuk konsep *musyâhadah*. Ia membedakan antara *iman bi al-Ghoîb* dengan *iman bi as-Syuhûd*. Akan tetapi, ia lebih mengutamakan *iman bi al-Ghoib*.¹⁵² Dari sini dapat dipahami bahwa tingkatan *syuhûd* jauh lebih rendah dari pada tingkatan *iman bi al-Ghaib*. Maksudnya, sebagian *kasyf* para wali yang merujuk hanya kepada *syuhud* tidak bisa sampai kepada hukum-hukum

¹⁴⁹ Said Nursi, *Matsnawi an-Nuriyah al-'Arabiyyah*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 210.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *Ihyâ'*, Kahire, 1358/1939, II, 288; IV, hal. 299, 308, 313.

¹⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire, 1966, hal. 225-226.

¹⁵² Said Nursi, *Maktubat*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 443.

muhaqqiqîn dan *ashfiyâ* yang merupakan perwaris para nabi, tentang hakikat keimanan yang benar, bisa dipahami dan bersih dari wahyu dan Al-Quran. Jadi, semua ukuran *musyâhadah*, *dzauk*, *kasyf* dan perilaku, ukurannya harus berdasar pada al-Quran dan sunnah.¹⁵³

Syuhud imani adalah tingkatan yang diperoleh dari hasil perjalanan *suluk* bersama kedamaian hati dengan masuk ke dalam tarikat. Nursi menggambarkan tingkatan ini sebagai berikut, “Iman kepada yang ghaib adalah tingkatan iman tertinggi daripada *iman bi as-syuhûd* yang dimiliki para ahli tasawuf. Di sini maksud dari iman kepada yang *ghaib* bukan berarti sebuah tingkatan khusus ‘*ilmul yaqîn* di luar tingkatan *haqqul yaqîn* dan ‘*ainulyaqîn*. Yang dimaksud dengan *ilmul yaqîn* adalah saat seseorang mampu mendapatkan ilmu dari sumber *naqli*. Kemudian, tingkatan selanjutnya adalah ‘*ainul yaqîn*, yakni ketika seseorang mampu melihat hakikat iman melalui mata (baik mata hati dan mata indra). Selanjutnya adalah *haqqul yaqîn*, yakni ketika seseorang merasakan iman dengan ruh, hati dan perasaan indra dan lain sebagainya. Menurut Nursi, seseorang yang belajar *Risalah Nur* bisa mencapai ke tingkatan *haqqul yaqîn* tanpa melalui ‘*ainul yaqîn*. Akan tetapi cukup melalui ‘*ilmul yaqîn*.¹⁵⁴

5) *Ru’yah*

Mimpi telah menjadi sumber penting dalam diskursus ilmu tasawuf semenjak periode awal para sufi dan zahid. Mimpi yang dilihat oleh para nabi adalah sebuah wahyu, sedangkan mimpi-mimpi yang dilihat

¹⁵³ Said Nursi, *Maktubat*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 121.

¹⁵⁴ Said Nursi, *Kastamono Lahikasi*, (Surat-surat di Kastamono), Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 18.

oleh para wali adalah ilham. Al-Ghazali menjelaskan bahwa karena wahyu tidak akan datang setelah Rasulullah meninggal, maka hubungan dengan alam ghaib selanjutnya dibangun melalui mimpi.¹⁵⁵ Nursi sering membahas mimpi dalam risalah-risalahnya. Ia juga kadang-kadang menjelaskan beberapa hakikat melalui mimpi, bahkan ia juga memiliki satu risalah yang membahas tentang hakikat mimpi. Said Nursi juga menjelaskan beberapa tingkatan mimpi, ia juga membedakan mimpi menjadi dua: mimpi yang *shadîq* dan mimpi *hakikat*. Mimpi yang *sodîq* ia jelaskan seperti misalnya seseorang bermimpi ketemu Nabi, sedangkan mimpi yang *hakikat* adalah segala mimpi yang sesuai dengan prinsip syariat.¹⁵⁶

b. Istilah-istilah Tasawuf Said Nursi

Said Nursi mengutip istilah-istilah tasawwuf dan menggunakannya dalam tafsirnya. Akan tetapi istilah-istilah ini tidak diambil secara langsung tanpa ada pengembangan darinya. Sebaliknya, ia mentransformasi istilah-istilah dan menyesuaikannya sesuai pemahaman abad 20. Jadi, istilah-istilah tasawuf Nursi aktual dan maknanya pun berbeda dari makna yang sudah dikenal ulama' tasawuf sebelumnya. Nursi biasanya menggunakan istilah-istilah ini secara bersamaan. Misalkan *zahir*-*batin*, *sabar*-*syukur*, dan lain sebagainya. Jadi, untuk selanjutnya penulis akan sajikan langsung beberapa istilah tasawuf yang Nursi gunakan sebagai berikut:

1) 'Ajz dan Fakr

Menurut Nursi, 'ajz adalah sebuah emosi yang

¹⁵⁵ Gazali, *Îhyâ'*, Kahire, IV, 488; el-Münkiz, hal. 44.

¹⁵⁶ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altınbasak, 2009, hal. 348.

ditempatkan Allah ke dalam tabiat manusia dengan tujuan untuk merasakan kehadiran dan kekuasaannya. Perasaan lemah dan ketiadaan dalam manusia ini, ketika dipahami sepenuhnya, akan memicu perasaan untuk selalu bersandar kepada kekuasaan Allah. Hal ini karena seseorang yang sadar akan kelemahannya di hadapan Allah, akan memandang dirinya “bukan apa-apa”. Di sisi lain, ia juga akan mengetahui semua nikmat spiritual yang berasal dari Allah.¹⁵⁷ Said Nursi menjelaskan bahwa tabiat manusia memang memiliki unsur-unsur kelemahan dalam dirinya, karena itu juga ia memerlukan titik bersandar baik karena kelemahannya tadi atau karena adanya musuh.¹⁵⁸ Menurut Nursi, makna “titik sandaran” manusia paling dasar dalam situasi seperti ini adalah ketika ia menginginkan sesuatu, ia akan sadar bahwa bagi Allah cukuplah mengatakan “Jadilah” maka jadilah sesuatu itu.¹⁵⁹ Ayat ini menunjukkan adanya kekuasaan Allah yang abadi. Jiwa manusia yang bersandar pada kekuatan Allah seperti ini—melalui iman dan ibadah—akan menemukan ketenangan yang abadi dan tidak lagi takut pada sesuatu apapun dalam kehidupan dunia. Hal ini karena ketika ia dalam situasi yang paling sulit sekalipun, ia akan bersandar kepada Tuhannya dan berkata “Kita milik Allah dan kita juga pasti akan kembali kepada-Nya ketika saatnya tiba”.¹⁶⁰

Nursi menjelaskan hubungan antara perasaan lemah dalam diri manusia dan perasaan takut kepada Allah sebagai berikut, “Jika ada seorang anak berusia satu

¹⁵⁷ Said Nursî, *Sözler*, Istanbul: Şahdamar Yay, 2011, hal. 747 dan 167.

¹⁵⁸ Said Nursî, *Şualar*, Istanbul: Şahdamar Yay, 2007, hal. 734.

¹⁵⁹ Q.S Yasin, 36/82.

¹⁶⁰ Q.S al-Baqarah, 2/156.

tahun ditanya, perasaan paling bahagia yang ia miliki yaitu seperti apa? Ia mungkin akan menjawab, “Ketika ia sedang merasa ketakutan atau kesakitan kemudian ada ibunya yang menolong dan menyayanginya.” Namun demikian, kasih sayang seorang ibu tidak akan pernah sebanding dengan satu tetes “lautan” Rahmat Allah. Oleh karena itu, manusia sempurna (*Insân Kâmil*) menemukan kenikmatan spiritual dalam kemuliaan dan *maḥabbatullâh*. Sehingga mereka dengan sadar akan meninggalkan kekuatan mereka dan berlindung kepada Allah. Di sisi lain, mereka juga akan menjadikan sisi kelemahan itu menjadi penolong bagi dirinya sendiri.¹⁶¹ Menurut jalan cinta yang menjadi poin penting di antara jalan tasawuf, tapi menurut Nursi, yang lebih penting sebenarnya konsep “‘ajz”, bukan *maḥabbah*.¹⁶² ‘Ajz mendorong manusia ke dalam sisi ‘*ubûdiyyah*.¹⁶³ Seseorang yang menyadari ketidakberdayaan dan kelemahan dalam fitrahnya akan selalu memandang bahwa dirinya “bukan apa-apa” bila di hadapan Allah. Ini pula yang dimaksud dengan makna ibadah, yakni kesadaran bahwa seorang hamba mengakui kelemahan dan kesalahannya dan bersujud di hadapan “pintu Ilahi” dengan penuh cinta dan kekaguman.¹⁶⁴

2) Zahir dan Batin

Pada dasarnya tasawuf dipahami sebagai pengungkapan rahasia yang dalam dan halus dari hakikat-hakikat Islam. Perbedaan antara *zahir* dan batin kadang-kadang digunakan oleh beberapa sufi. Hal ini dipahami

¹⁶¹ Said Nursî, *Sözler*, Istanbul: Altınbasak, 2007, hal. 32.

¹⁶² Said Nursî, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 518.

¹⁶³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Altınbasak, 2003, hal. 667.

¹⁶⁴ Said Nursî, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 47.

sebagai perbedaan antara syariat dan sufisme/tasawuf.¹⁶⁵ Tetapi penjelasan paling komperhensif tentang ilmu batin ditemukan dalam karyanya Imam Ghazali dalam kitabnya *Ihyâ' al-'Ulûm ad-Dîn*. Ghazali menyatakan bahwa semua ibadah seperti sholat, puasa, zakat, ziarah, dan membaca al-Quran memiliki aspek *batini* dan *zahiri*. Ia juga membuat perbedaan-perbedaan istilah seperti amal *zahir* dan amal batin, hukum *zahir* dan hukum *batin*, adab *zahir* dan adab *batin*, serta kebersihan *batin* dan kebersihan *zahir*.¹⁶⁶ Akan tetapi, dalam konteks ini Nursi tidak berpikiran sama seperti Ghazali. Menurut Nursi, dalam syari'at, tidak ada istilah *dzhohir* dan *bathin*, akan tetapi syariat semuanya sama, yakni mengandung hakikat. Dalam konteks ini, banyak sufi yang memiliki pandangan sama dengan Nursi. Namun perlu dicatat bahwa Nursi juga menggunakan istilah “*zahir*” dan “*batin*” dalam karya-karyanya menyangkut pembahasan *Asmâ' al-Husnâ*.

Nursi menyatakan, “Salah satu faktor yang mendorong manusia ke dalam kesesatan adalah karena mereka tidak bisa membedakan nama *zahir* dan *batin*. Ia juga menyatakan bahwa dalam segala sesuatu sisi *batin* lebih sempurna daripada sisi *dhohir*.¹⁶⁷ Orang sesat tidak akan mengenal sisi *batin*, ia hanya melihat *zahir*. Karena itu, mereka tidak bisa mencapai derajat *ma'rifatullâh*. Pernyataan Nursi ini semakin menunjukkan bahwa Nursi memang menggunakan konsep *zahir* dan *batin* dalam arti yang sama dengan para ahli tasawuf (sufi).

¹⁶⁵ Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-şûfi el-hikme fi hudûdi'l-kelime*, Beirut, 1401/1981.

¹⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâ' ü 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kahire, 1332.

¹⁶⁷ Said Nursi, *RNK*, Istanbul, IIKV, 2004, hal. 1309.

3) Sabar dan Syukur

Salah satu hal penting dalam risalah-risalah Nursi adalah bahwa ia selalu mengingatkan bahwa kesabaran dan syukur berada di dalam pusat alam semesta dan kehidupan. Konsep *sabar* dan *syukur* adalah salah satu konsep yang sering digunakan dalam *Risalah* Nursi. Kedua konsep ini selalu digunakan bersama-sama, *Jamâl* dan *Jalâl* ditunjukkan sebagai hasil alami dari manifestasi Allah.¹⁶⁸ Beberapa ulama' berpendapat bahwa rasa syukur dengan sabar memiliki nilai yang sama. Al-Ghazali yang juga membahas persoalan ini secara luas berkata, "Mana yang lebih utama antara sabar dan syukur?" Pertanyaan al-Ghozali ini hampir sama dengan pertanyaan "Mana yang lebih utama antara roti dan air?" Dan ini menyatakan bahwa air lebih berharga bagi mereka yang membutuhkan air dan roti lebih berharga bagi mereka yang membutuhkannya.¹⁶⁹ Berarti bisa dipahami bahwa melihat sesuatu yang lebih berharga antara sabar dan syukur tergantung perspektif dan kebutuhan manusia.

Nursi sependapat dengan Ghazali tentang makna sabar dan sukur. Menurutnya ada dua faktor penting yang membuat manusia bahagia di dunia dan di akhirat. Pertama adalah iman kepada Allah dan yang kedua adalah iman di akhirat. Setelah dua rukun iman ini, nilai paling penting yang harus dimiliki orang yang beriman adalah kesabaran dan syukur.¹⁷⁰ Ketika ada manifestasi *Jamâl*, keindahan dan kenikmatan datang. Sedangkan ketika ada manifestasi *Jalâl*, musibah dan masalah

¹⁶⁸ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Istanbul: Altınbasak, 2008, hal. 8.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 176; IV, Kahire, 1332, hal. 60.

¹⁷⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul, 2007, hal. 30.

datang dalam kehidupan manusia. Peran manusia harus bersyukur atas manifestasi *Jamâl*, sementara terhadap manifestasi *Jalâl* harus dengan sabar. Nursi berkata “Puncak dari kesabaran dan rasa syukur yang paling tinggi adalah bersyukur dalam kesabaran”.¹⁷¹ Secara praktis, dapat diartikan bahwa jika seseorang bersyukur dan melihat sisi nikmat dalam musibah yang ia dapatkan di dalam hidupnya, Allah akan menambah berkah dan menghilangkan musibah itu (Q.S. Ibrahim: 7). Bagi penulis, hal inilah bagian dari orisinalitas dalam pemikiran Nur. Ia mencoba mencocokkan masalah kesabaran dan syukur dengan fitrah manusia.

4) *Fanâ'* dan *Baqâ'*

Said Nursi menggunakan konsep *fanâ'* dan *baqâ'* dalam arti yang berbeda dari tasawuf dengan cara merubah istilahnya.¹⁷² Sebagai contoh, *Fanâ' fi al-Syaikh*¹⁷³ yang eksis dalam tasawuf, tidak diterima dalam konsep Nursi dan dalam *Risalah Nur*.¹⁷⁴ Nursi mengatakan bahwa pendekatannya, yang menurut teori *fanâ' fi al-ikhwân*, adalah pendekatan yang lebih cocok di abad ke-21. Menurutnya, tidak mungkin dalam konteks sekarang untuk menghilangkan¹⁷⁵ keinginan seseorang supaya mengikuti sesuatu dengan seluruhnya. Hal ini menurut Nursi tidak mendidik manusia era sekarang. Nursi menunjukkan *fanâ' fi al-ikhwân* sebagai konsep untuk melihat kebutuhan yang tepat saat ini. Sebagai contoh, lebih sulit bagi seseorang untuk mengalahkan egonya

¹⁷¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 10.

¹⁷² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul, 2009, hal. 14.

¹⁷³ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf), I-II, Kahire, 1972, hal. 74.

¹⁷⁴ Sadi Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 162.

¹⁷⁵ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Ṭabakâtü's-sûfiyye*, Kahire, 1372/1953, 1389/1969.

sendiri ketika bersama teman sebayanya (*ikhwân*), akan tetapi hal ini tidak terjadi ketika ia sangat menghormati gurunya, bahkan terkadang sampai sangat berlebihan. Dalam hal ini menurut Nursi, menghormati teman sebaya yang memiliki derajat yang sama, atau bahkan berada di bawah kita lebih bisa mengantarkan pada kesempurnaan akhlak dan membangkitkan toleransi. Inilah yang dikritisi Nursi sebagai hal yang tidak ada di zaman sekarang.

Nursi juga mengatakan bahwa seseorang harus mengorbankan dirinya untuk sampai kepada tingkat *kebaqa'an*. Dengan kata lain, dia tidak hanya percaya terhadap dirinya sendiri, tidak bergantung pada egonya,¹⁷⁶ dan juga tidak bergantung kepada nafsunya. Inilah yang dimaksud dengan *kefana'an*-nya. Jadi, jika ada *kefana'an*, dia akan menemukan *kebaqaan*. Selain itu, Nursi juga mengatakan bahwa cinta yang abadi (*baqâ'*) kepada makhluk yang *fanâ'* (dunia) merupakan sesuatu yang sangat berbahaya. Dia juga mengatakan bahwa ini terus-menerus membawa ketidakbahagiaan dan kesedihan bagi manusia, dan untuk selamat dari ini, perlu mengubah cintanya kepada Dzat yang *baqâ'*, yakni Allah.¹⁷⁷

5) *Karâmah dan Istidrâj*

Nursi banyak berbicara tentang masalah karomah dalam risalah-risalahnya.¹⁷⁸ Bahkan, ia mengungkapkan beberapa karamah bahwa *Risalah Nur* adalah karya yang nantinya dapat diterima. Ia juga menerima konsep karamah dari ulama'-ulama' besar, terutama Syekh

¹⁷⁶ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 213.

¹⁷⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 10.

¹⁷⁸ Said Nursi, *Sikke-i Tasdiki Gayb*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 11, 104, 108, 150-189.

Abdul Qadir al-Jailani, Imam Rabbani. Karomah-karomah dari keduanya dijadikan Nursi sebagai dalil dan hujjah.¹⁷⁹ Bagi Nursi, ulama'-ulama' seperti mereka tidak pernah berbohong di dalam hidup mereka.¹⁸⁰ Karenanya, karomah-karamoh mereka akan menjadi semacam bukti bahwa *Risalah Nur* juga bagian dari karomah itu sendiri. Nursi bahkan mengatakan bahwa peristiwa *mi'raj* Nabi sebenarnya adalah sebuah karamah dengan kaki kenabian. Dengan kata lain, Nabi ketika itu pergi ke tempat tertinggi itu dengan kaki karamahnya, maksudnya dengan kepribadian rohaninya yang tinggi.¹⁸¹ Said Nursi,¹⁸² mengatakan bahwa karomah tidak dapat diterima dalam dakwah *Risalah Nur*, hal ini karena saat ini bukanlah waktu yang tepat untuk membicarakan karomah. *Risalah Nur* adalah sebuah karya untuk menemukan hakikat. Karena itu, menginginkan dan menunggu keajaiban atau karamah tidak akan dan tidak bisa dalam hal ini.¹⁸³

Nursi mengatakan bahwa menginginkan dan menunjukkan karamah merupakan sebuah kelemahan nafsu. Pemilik karamah seyogyanya mengatakan bahwa karamah perlu disembunyikan dan hanya untuk bersyukur kepada Allah. Terlebih, bagi orang yang melakukan perjalanan *suluk* ke dalam tarekat, karena hal ini adalah sebab supaya kenikmatannya bertambah.¹⁸⁴ *Risalah Nur* adalah sebuah kitab untuk mencapai hakikat yang tidak melalui karamah. Karena

¹⁷⁹ Said Nursi, *Sikke-i Tasdiki Gayb*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 110-130, 139-176.

¹⁸⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 88.

¹⁸¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 562

¹⁸² Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 32-34.

¹⁸³ Sadi Nursi, *Suaalar* , Istanbul: Altinbasak, 2010, hal. 349.

¹⁸⁴ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 33.

bagi Nursi karamah tidak diperlukan atau menjadi inti, yang menjadi inti adalah pencarian hakikat.¹⁸⁵ Dalam hal ini ia memberi contoh para sahabat Nabi yang tidak memiliki banyak karamah.¹⁸⁶ Pengkaji *Risalah Nur* juga sudah seharusnya mengatakan bahwa karamah tidak dapat diterima karena ia adalah saudaranya para sahabat.¹⁸⁷

Dalam masalah *istidrâj*, Nursi memaknainya sebagai kesuksesan yang luar biasa. Ia mengatakan bahwa di dalam alam semesta ini terdapat *'adatullâh* dan *sunnatullâh*. Apabila seseorang (baik mukmin maupun non-mu'min) bisa melaksanakan *'adatullâh* dan *sunnatullâh* dengan baik, ia bisa sukses di dunia. Akan tetapi, ini hanya dalam persoalan duniawi.¹⁸⁸ Akan tetapi, lanjut Nursi, bagi seseorang yang ingin mencapai kesuksesan di dunia dan akhirat, juga harus berpegang pada syariat. Dalam hal ini bisa dilihat upaya Nursi untuk merasionalisasikan pemaknaan *istidrâj*.

6) Jalal dan Jamal

Para ahli sufi membagi sifat dan nama-nama Allah menjadi dua yaitu *jamâl* dan *jalâl*. Selain itu, mereka juga membahas tentang dua jenis, yakni manifestasi dan *tajallî*. *Jalal* di sini diartikan sebagai cara mengungkapkan nama dan sifat-sifat-Nya yang merujuk pada murka dan *kabr* Allah, sementara *jamâl* mengungkapkan sifat dan nama-nama-Nya yang merujuk pada keridhoan dan kasih Allah.¹⁸⁹ Sifat-

¹⁸⁵ İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul: 1963, hal. 110 dan 190.

¹⁸⁶ İbn Haldûn, *Muqaddime*, Kahire, 1957, hal. 402-425

¹⁸⁷ Sadi Nursi, *Sozler*, İstanbul: Altınbasak, 2007, hal. 484-489.

¹⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebir*, V, hal. 691.

¹⁸⁹ Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an, Kahire 1381/1961.

sifat *jalâl* menciptakan rasa keagungan, ketakutan dan kesedihan dalam diri para sufi, sedangkan *jamâl* menciptakan pengaruh keindahan dan ketenangan. Hasil dari sifat Allah *jalâl* adalah takut dan sedih, sedangkan hasil dari adanya sifat *jamâl* adalah harapan, ketenangan dan bahagia.¹⁹⁰ Nursi mengikuti tradisi sufi dalam hal manifestasi *jalâl* dan *jamâl*, akan tetapi ia menafsirkan nama-nama ini dengan pendekatan psikologi modern. Dalam menghadapi situasi-situasi di mana yang berlawanan membentuk manifestasi *jalâl* dan *jamâl* di alam semesta, manusia berada dalam ujian. Kesabaran terhadap manifestasi *jalâl* dan syukur terhadap manifestasi *jamâl* adalah perilaku yang paling penting. Dengan demikian, manifestasi *jamâl* dan *jalâl* mempersiapkan orang untuk kehidupan di akhirat. Said Nursi melihat bahwa menjaga kesabaran yang datang dari manifestasi nama-nama *jalâl* nilainya lebih tinggi daripada manifestasi dari nama-nama *jamâl*.¹⁹¹ Dalam arti bahwa ketika seseorang sedang diuji, biasanya ia ingat Allah, akan tetapi ketika ia dalam keadaan bahagia, senang dll biasanya ia lupa terhadap-Nya.

7) *Qanaah* dan *Tawakkal*

Dalam kamus, *qanaah* yang merupakan kata *mashdar* berarti ridho terhadap apa yang didapat. Sedangkan secara istilah, ia diartikan sebagai perasaan puas atas apa yang dimilikinya dan cukup dengan yang sedikit.¹⁹² Semua ini bisa diperoleh apabila telah hilang perasaan duniawi seperti ambisi, tamak, syahwat dan harapan

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 711-714; IV, 322-324, 346-348.

¹⁹¹ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Istanbul: Altınbasak, 2009, hal 8.

¹⁹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kn'a” md.; a.mlf., ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, Kahire, 1405/1985, hal. 320-322, 380-381.

yang terlalu panjang dalam diri seseorang.¹⁹³ *Tawakkal* dianggap sebagai sebuah kondisi dan *maqâm* dalam tasawuf. Para sufi biasanya membahas tentang tingkatan dan macam-macam *tawakkal*. Definisi mereka tentang *tawakkal* terkait dengan beberapa jenis tingkatannya. Junaid al-Baghdadi mengatakan bahwa *tawakkal* merupakan upaya hati untuk bersandar kepada Allah.¹⁹⁴ Nursi sendiri berbeda pandangan dengan para sufi perihal persoalan *qanaah* dan *tawakkal*. Ia memandang bahwa *qanaah* dan *tawakkal* yang telah diterapkan oleh orang-orang tasawuf sebagai faktor penyebab kemalasan dan kemunduran dunia Islam. Dalam hal ini Nursi menekankan pentingnya ikhtiar terlebih dahulu sebelum akhirnya *tawakkal*.¹⁹⁵

Nursi mengatakan bahwa iman melahirkan tauhid, tauhid melahirkan kepasrahan, kepasrahan melahirkan *tawakkal*, dan *tawakkal* melahirkan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Pada poin ini, *qanaah* dan *tawakkal* yang hakiki menurut Nursi berbeda dengan pandangan para sufi klasik—yang lebih menekankan aspek kepasrahan dan pasif.¹⁹⁶ Dalam *Khutbah Syâmiyah* Nursi juga menjelaskan bahwa ulama masa lalu kurang tepat¹⁹⁷ dalam hal membimbing umat Islam menuju keyakinan dan kepercayaan. Padahal bagi Nursi yang paling utama adalah memberi tahu terlebih dahulu tujuan manusia, lalu mengetahui tugas mereka, dan pada akhirnya baru menyerahkan semua masalah kepada Allah.

¹⁹³ Gazzâlî, *Ihyâ' u 'ulûmi'd-Dîn*, Kahire, 1961, hal. 237-243.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Ihyâ' u 'ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1358/1939, IV, 238-286; a.mlf., el-Maḡṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, hal. 93

¹⁹⁵ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 280.

¹⁹⁶ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 313.

¹⁹⁷ Said Nursi, *Hutbe-i Samiye*, Istanbul, Altinbasak, 2007, hal. 128.

8) *Sahw* dan *Sakr*

Sakr, dalam kamus berarti “mabuk”, didefinisikan sebagai “kelalaian yang timbul dari perasaan bahagia dan juga karena adanya efek dari apa yang orang makan atau minum”. *Sakr* diartikan sebagai posisi dimana seorang salik melewati dirinya sendiri karena pengaruh fayd (kenikmatan spiritual) yang datang selama masa perjalanan tasawufnya. Kondisi sufi seperti ini disebut sukran. Apabila ia telah terbangun dari *sakr*-nya maka ia masuk dalam kondisi *sahw* (sadar).¹⁹⁸ Menurut Nursi, masalah *sekr* dan *sahw* yang ada dalam tasawuf, menyebabkan adanya pandangan buruk terhadap tasawuf.¹⁹⁹ Nursi mengatakan bahwa terutama mereka yang berada dalam kondisi *waḥdatul wujûd* tidak akan keluar dari agama dengan mengatakan kata yang berlawanan terhadap *zahirnya* syariah, tetapi jika orang normal mengatakan kata-kata ini sebelum sampai ke dalam posisi ini, imannya akan berada dalam bahaya. Oleh karena itu, Nursi melihat kondisi ini yang ada dalam tarikat sangat berbahaya.²⁰⁰ Akan ia tetapi tidak mengkafirkan Ibnu Arabi ataupun al-Hallaj Mansur.²⁰¹ Ia memaafkan mereka, akan tetapi jika orang normal yang mengatakan kata-kata yang sama, Nursi khawatir bahwa keyakinan mereka akan berada dalam bahaya.

9) *Khauf* dan *Rajâ'*

Kata *khauf*²⁰² dalam kamus bermakna takut, khawatir, gelisah. Secara umum *khauf* sering digambarkan

¹⁹⁸ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Istanbul: 2004, hal. 303, 327.

¹⁹⁹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altınbasak, 2009, hal. 83, 449.

²⁰⁰ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altınbasak, 2016, hal. 57.

²⁰¹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altınbasak, 2009, hal. 81-83,

²⁰² Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ḥşy”, “ḥvf”, “rhh”, “şfk”, “vcl”, “vky” md.leri; et-Ta’rifât, “ḥavf” md.

sebagai kekhawatiran dan ketakutan²⁰³ karena gagal mendapatkan sesuatu yang diinginkan dan berurusan dengan situasi yang tidak disukai atau yang disukai. Adapun kata kata *rajâ'* dalam kamus diartikan sebagai "harapan, ambisi, ekpektasi dan keinginan". Dalam tasawuf sendiri *rajâ'* diartikan sebagai "Seorang hamba yang melihat luasnya rahmat ilahi, rahmat Tuhan terasa dekat dengannya, ia juga merasa senang dan berpikir bahwa semua hasilnya akan menjadi baik. Dalam hal ini semuanya seperti indah (*jamâl*) meksi pada dasarnya ia dalam keadaan yang tidak menguntungkan atau sedih (*jalâl*)."²⁰⁴

Nursi membicarakan *khauf* dan *rajâ'* secara bersamaan. Menurutnya, kita harus beribadah kepada Tuhan dengan ketakwaan yang ada ditengah-tengah *khauf* dan *rajâ'*. Dijelaskan bahwa ketika nama jalal dan jamal *termanifestasi* ke dalam hati nurani, maka muncul *khauf* dan *rajâ'* sebagai keseimbangan. Menurut Nursi, seseorang yang mencari hakikat ia masuk ke dalam posisi *rajâ'* dan ia juga mencoba menjauhkan dirinya dari kesesatan melalui jalan *khauf*. Karena, dengan memperoleh keseimbangan antara *khauf* dan *rajâ'*, seseorang tidak akan kehilangan harapan akan rahmat Allah.²⁰⁵ Selain itu, sebagai penjelasan yang memperluas hal ini dijelaskan Nursi bahwa dari jalal dan jamal muncul *qabs* dan *bast* sebagai bukti *khauf* dan *rajâ'*. Dengan adanya keseimbangan antara *khauf* dan *rajâ'* seseorang dapat meningkatkan keimanan mereka.²⁰⁶

²⁰³ Gazzâlî, *Ihyâ'*, IV, 155-189.

²⁰⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, hal. 317-319.

²⁰⁵ Said Nursi, *İşaratü'l-l'caz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 66.

²⁰⁶ Said Nursi, *Kastamonu Lâbikası*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 10.

10) *Zuhûd* dan *Warâ'*

Dalam kamus, *zuhûd* berarti “tidak menyukai, bersikap acuh tak acuh, dan berpaling dari sesuatu”. Seorang yang memiliki sedikit harta disebut *muhzîd*, yang sedikit makan disebut *zâhid*, yang memiliki sedikit sesuatu disebut *zehîd*, dan yang hidup dengan diet melawan dunia disebut *zehadet*. Lawan dari *zuhûd* adalah hedonis.²⁰⁷

Nursi sendiri mengadopsi pandangan tasawuf klasik dalam masalah *zuhûd* dan *warâ'*. Ia mengajak masyarakat muslim untuk melayani masyarakat lainnya. Sehingga menurut Nursi, tidak mungkin meninggalkan kehidupan dunia secara sepenuhnya dan bahwa saat ini yang dibutuhkan adalah kehidupan kolektif²⁰⁸ atau jamaah.²⁰⁹ Oleh karena itu, menurutnya ajakan untuk aktif di dalam kehidupan sosial lebih utama daripada hidup sendirian (*zuhûd*) dalam beribadah. Bahkan, Nursi juga mengkritik dirinya sendiri dalam beberapa hal. Misalnya, saat Nursi masih dalam periode Said Lama, ia berkomitmen untuk hidup sendirian di provinsi Timur, akan tetapi selanjutnya ia mengatakan sendiri pernah berfikir seperti itu.²¹⁰ Jadi, menurut Nursi, di era ini menjadi jadi seorang *zâhid* (tidak memiliki harta, dan hidup menjauh dari manusia) tidak ada manfaatnya. Akan tetapi seorang mukmin harus bersosialisasi, memiliki harta dan menguasai berbagai bidang kehidupan.

²⁰⁷ R. A. Nicholson, “Tasavvufun Doğuşu: İslâm'da Zühhd Hareketi” *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. devre, sy. 3 (165), İstanbul, 1979, hal. 27.

²⁰⁸ Said Nursi, *Lemalar*, İstanbul, Altınbasak, 2006, hal. 151.

²⁰⁹ Said Nursi, *Kastamonu lahikası*, İstanbul: Altınbasak, 2011, hal. 55.

²¹⁰ Said Nursi, *Lemalar*, İstanbul: Altınbasak, 2006, hal. 41.

11) Ikhlas dan Ukhuwah

Dalam literatur islam, ikhlas secara luas diartikan sebagai cara untuk membersihkan diri dari syirik dan *riyâ'*, dari keyakinan *bathil*, dari perasaan-perasaan buruk dan keinginan untuk pamer secara umum dalam kehidupan sosial. Sebaliknya, ikhlas mengajak manusia untuk beralih dari beberapa sifat di atas kepada aktivitas yang baik²¹¹ dengan niat yang baik pula dan hanya mengharapkan ridha Allah dalam setiap kondisi dan situasi.²¹²

Menurut Nursi, ikhlas dan ukhuwah dalam kehidupan sosial sangatlah penting. Karena zaman sekarang adalah waktunya berjamaah.²¹³ Karena itu, untuk bergerak bersama dan berjamaah harus ada ikatan ukhuwah di antara kita. Menurutnya, satu-satunya unsur yang bisa mengikat ukhuwah di zaman sekarang adalah ikhlas. Nursi juga memiliki dua risalah atas nama ikhlas dan ukhuwah.²¹⁴ Bahkan ia juga merekomendasikan masyarakat muslim (khususnya Turki) untuk membaca “risalah Ikhlas” setidaknya setiap 15 hari sekali.²¹⁵ Murid-murid *Risalah Nur* yang ada di Turki juga selalu menghafal risalah ikhlas dan ukhuwah. Nursi mengatakan bahwa seseorang yang tidak memiliki keikhlasan dalam dirinya, ia tidak mungkin menjadi murid *Risalah Nur*. Oleh karena itu seseorang harus berusaha semaksimal mungkin untuk menjaga dan melindungi ikhlas. *Fanâ' fi al-ikhwân* adalah konsep penting dalam *Risalah Nur*.²¹⁶

²¹¹ Gazzâlî, IV, 379-380.

²¹² Râgîb el-İsfahânî, *Müfredât*, “hls” md.; Lisânü'l-'Arab, “hls” md

²¹³ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altınbasak, 2007, hal. 439.

²¹⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altınbasak, 2006, hal. 159.

²¹⁵ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul, Altınbasak, 2006, hal. 159-160.

²¹⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul, Altınbasak, 2006, hal. 166.

12) *Sair* dan *Suluk*

Sair adalah istilah yang digunakan untuk meningkatkan spiritualitas sebagai hasil dari melakukan prinsip-prinsip tarikat. *Sair* dalam kamus bermakna “berjalan dan memandang”. Dalam istilah sufi diungkapkan dalam bentuk *siyer suluk*. Said Nursi sangat memperhatikan konsep *siyer suluk* dalam karya-karyanya. Konsep ini dijelaskan dalam olehnya dalam berbagai aspek. Menurut Nursi *sair* dan *suluk* adalah hakikat *mi’raj*. *Sair* dan *suluk*, meskipun sebuah cara yang dapat diterima, tetapi jika dibandingkan dengan percakapan Nabi, ia mengatakan bahwa dibutuhkan waktu seribu tahun untuk mencapai makna percakapan nabi yang hanya satu menit.²¹⁷ Nursi percaya bahwa *siyer suluk* adalah *syarak kurbiyet-i ilahi*, sementara untuk *akrebiyat-i ilahi* tidak diperlukan.

Meskipun Said Nursi melihat *seyir suluk* menjadi dasar tarikat sebagai jalan yang mengantarkan kepada *kurbiyet ilahi* dan nurani, ia mengatakan bahwa itu lebih panjang dan tinggi dari caranya sendiri dan *Risalah Nur* telah menerapkan metode yang memungkinkan para sahabat untuk mencapai *akrebiyet ilahi* dengan metode *seyr-i sulûk*.²¹⁸ Oleh karena itu, di satu sisi, ketika ia memuji metode pendidikan spiritual ini, yang ia lihat sebagai hakikat *mi’raj*, di sisi lain, ia juga mengatakan bahwa hal itu lebih sulit dan lebih lama dibandingkan dengan hakikat profesinya. Ini menunjukkan bahwa pendidikan spiritual *Risalah Nur* lebih utama daripada pendidikan tradisional tarikat.²¹⁹

²¹⁷ Said Nursi, *Sözler*, Envar Nesriyat, istanbul; 1994, hal 566.

²¹⁸ Said Nursi, *Kaynaklı*, indeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı, Istanbul, 1999, hal. 572.

²¹⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 492.

13) Mahdi dan Dajjal

Dalam terminologi sufi, konsep “*Mahdi*” dan “*Mehdiyyet*” menjadi pembahasan yang sangat penting. Menurut kepercayaan para sufi, Imam Mahdi akan muncul di Hari Akhir. Di hari itu, ia dipercaya mampu mengumpulkan semua masyarakat muslim di bawah satu bendera dan mengalahkan Dajjal yang mana mewakili keburukan dan akan mendirikan kekuasaan absolut Islam dan akan memulai zaman keemasan.²²⁰ Dalam mengomentari hal ini, Said Nursi membuat *ta’wil* beberapa hadis yang berhubungan dengan “Mahdi” dan menjawab pertanyaan yang diajukan tentang dia dari lingkungannya. Pertanyaan datang dari kalangan politik maupun murid-muridnya sendiri. Pertanyaan itu terkait kedudukan Nursi, apakah ia seorang Mahdi atau bukan. Jawaban yang diberikan oleh Nursi atas pertanyaan-pertanyaan ini bisa ditafsirkan dengan tidak sepenuhnya menolak dan menerima ciri-ciri Mahdi. Setiap kali menolak klaim-klaim ini atas nama dirinya, Nursi mengatakan bahwa dia tidak memiliki keinginan kedudukan yang dalam pandangannya hanya bisa menyebabkan keegoisan bagi dirinya.²²¹ Alasan lainnya adalah jika dikatakan bahwa Mahdi adalah termasuk dari keturunan *sayyid* dan Nursi sendiri adalah keturunan Ali secara makna, maka karena nasab-nasab sangat bercampur, tidak dapat dipahami dengan tepat siapa yang *sayyid*, sehingga dikatakan bahwa ia tidak tahu “*sayyid*” dan karenanya ia tidak mau dianggap sebagai seorang Mahdi.²²²

²²⁰ Ibn Haldûn, Muḳaddimetü İbn Haldûn, I-III, Kahire, hal. 1401.

²²¹ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal. 1042.

²²² Said Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal. 1068.

Nursi mengatakan bahwa terdapat tiga tugas paling penting dan terbesar dari Mahdi, yakni: *Pertama*, adalah pengabdian iman dan spiritualitas sejati dari *Risalah Nur* yang dilakukan oleh para muridnya. Namun, ia juga mengatakan bahwa akan lebih tepat untuk memberikan nama-nama “mujaddid” dan “Mahdi” kepada *Risalah Nur* sendiri daripada nama Mahdi yang datang dari murid-muridnya. Alasannya adalah bahwa jika Nursi dianggap sebagai Mahdi, hal ini dapat menimbulkan keberatan dan pelanggaran dari lingkaran politik dan beberapa guru. Di sisi lain, Nursi juga mengatakan bahwa *Risalah Nur* merupakan “Mahdi” yang ditunjukkan oleh ulama terdahulu seperti Osman Halid, Abdul Qadir al-Jailani, dan sahabat Ali r.a.²²³ Nursi juga menyatakan bahwa orang-orang yang akan diberkati nanti salah satunya adalah mereka yang akan menyebarkan dan menerapkan isi dari *Risalah Nur*. *Kedua*, tugas kedua Mahdi yang akan menyebarkan dan menerapkan *Risalah Nur* adalah mereka yang menerapkan syariat. *Ketiga*, tugas ketiganya adalah mengabdikan kepada agama Islam dan membangun aliansi spiritual yang bersandar pada persatuan Islam dan khilafah keislaman. Semua tugas-tugas ini membutuhkan kekuatan material, pemerintahan dan kekuasaan besar, dan jutaan orang yang berbakti.

Namun demikian, menurut Nursi, tugas pertama yang dilakukan oleh spiritual *Risalah Nur* dengan cara pengabdian iman nilainya tiga atau empat derajat lebih tinggi daripada dua tugas setelahnya. Tetapi karena tugas kedua dan ketiga itu dalam lingkaran yang sangat cerah dan sangat lebar, tampaknya lebih penting di mata

²²³ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal. 391, 393, 1939.

publik dan orang awam. Pandangan-pandangan Nursi tentang masalah kemahdian ini tercermin dari berbagai koleksi bukunya. Jika diringkas, pandangan-pandangan Nursi di atas dapat dipahami bahwa tampaknya Nursi menolak klaim “Mahdi” atas dirinya, akan tetapi ia menerima klaim “Mahdi” ini untuk karyanya, *Risalah Nur*.²²⁴

14) Wirid dan Zikir

Wirid dalam bahasa Arab adalah kata yang mencakup makna air, tentara, periode waktu yang digunakan untuk ibadah malam, banyaknya burung, membaca secara rutin juz dari Al-Qur’an setiap hari, dan membaca doa-doa tertentu atau zikir setiap hari. Dalam konsep sufi, wirid bermakna doa khusus berdasarkan al-Qur’an dan hadits yang dirangkum oleh para sufi. Biasanya doa ini diucapkan secara berulang-ulang oleh para murid agar cahaya Ilahi dapat masuk ke dalam hati. Jika melihat pernyataan yang ada di dalam karya-karya Nursi, dapat dipahami bahwa ia selalu membaca wirid-wirid Naksyabandi, Sadzali, Qadari dan wirid-wirid yang dilakukan oleh berbagai tarikat dalam kitab *Majmû’ al-Aḥzâb*. Bahkan ia percaya bahwa kesembuhannya ketika diracun adalah karena wirid yang selalu ia baca.²²⁵ Nursi sendiri menjelaskan wirid-wirid para sufi dan Nabi di berbagai tempat. Ia juga menerima bahwa wirid yang dibaca bisa menjadi wasilah pengampunan bagi orang yang sudah meninggal.²²⁶ Lebih lanjut, ia juga mengatakan bahwa bagi orang-orang yang belajar

²²⁴ Zeki Saritoprak, *Bediüzzaman Said Nursi’ye Göre Mehdilik Meselesi*, Istanbul: Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III, 1996, hal. 780-785.

²²⁵ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal. 1739, 1751.

²²⁶ Said Nursi, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004, hal. 2090.

beberapa bagian saja dari *Risalah Nur*, nilainya sama seperti membaca wirid.

Nursi juga membaca wirid-wirid dari Naksyabandi, Baha'i, Nabi Khidir, Abdul Qadir al-Jailani dan wirid milik tarikat lain. Di samping itu ia juga menceritakan tentang karamah dan kesembuhan yang lahir dari wirid-wirid ini. Singkatnya, terlihat bahwa ia menggunakan istilah "*virid*" atau wirid dalam arti yang sama dengan para Sufi dan sangat memperhatikan kesucian dari wirid-wirid ini.

15) *Makna Harfi dan Ismi*

Dalam istilah Nursi, *makna harfi* diartikan sebagai cara seseorang untuk melihat seluruh alam semesta dan makhluk dengan cara pandang bahwa ini semua adalah karya dan "seni" yang Allah ciptakan dan atas perhitungan-Nya.²²⁷ Jadi, alam semesta atau makhluk (apapun itu) akan kurang bermakna bila dipandang dari sisi *dzohirnya* saja. Ini berbeda dengan apabila ia dihubungkan dengan Allah sebagai Pencipta, karena hal ini tentu akan lebih bermakna. Nursi memberi permissalan, Sebuah apel jika hanya dilihat hanya sebagai buah yang enak, mengenyangkan dan menyehatkan, tentu akan berbeda jika sebuah apel tadi dilihat sebagai sebuah ciptaan Allah yang mana di dalamnya terdapat ratusan manfaat supaya kita bisa "melihat" Allah. Dalam hal ini, memandang berbagai macam aspek di balik makna *dzohir*-nya tadi adalah *makna harfi*.

Sedangkan makna *ismi* dalam istilah Nursi ialah cara seseorang untuk tidak menganggap atau memandang

²²⁷ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 51.

seluruh makhluk dan alam semesta sebagai karya Allah dan atas nama-Nya. Dengan kata lain, seseorang tadi memandang seluruh makhluk dan alam semesta sebagai sebuah wujud atau entitas pribadi. Secara otomatis, mereka juga memutuskan hubungannya dengan Sang Pencipta, Allah.²²⁸ Jadi, ketika seseorang melihat seni, sulaman atau karya apa pun dan menyimpulkan bahwa ia menceritakan dirinya sendiri, maka penjelasan tentang dirinya dan karakteristiknya sendiri disebut *makna ismi*.²²⁹

Contoh lain dari *makna ismi* adalah ketika seseorang melihat pohon aprikot. Pohon aprikot itu, dalam pemaknaan *ismi*, hanya sekedar memberi tahu dan menunjukkan dirinya dalam beberapa hal seperti adanya cabang, bunga, daun, buah, warna, dan aroma rasa dari pohon aprikot. Akan tetapi, bila contoh ini dilihat dari sisi *makna harfi*, maka pemaknaannya sebagai berikut: bahwa Khalik yang menciptakan pohon aprikot, *Mushawwir* yang memberi bentuk, *Rahmân* dan *Razzâq* yang memberi rezeki, semuanya menceritakan dan menunjukkan banyak nama-nama dan sifat-sifat Allah yang Maha Kuasa di balik itu semua.

Dalam pandangan Nursi, melihat semua makhluk dengan perhitungannya sendiri, yakni dengan *makna ismi* atau perhitungan makhluk, adalah sebuah kekeliruan. Bagi Nursi, mengatakan “Betapa indahny ciptaan-Nya” lebih berarti dari pada sekedar mengucapkan “Betapa indahny”.²³⁰ Dalam ungkapan Nursi, “Melihat alam semesta dan perhitungan-Nya

²²⁸ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 52-52

²²⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 132.

²³⁰ Said Nursi, *Sözöler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 31.

adalah sebuah kewajiban. Dan melihat perhitungan sebab-sebab dengan *makna ismi* (saja) adalah sebuah kekeliruan.²³¹ Setiap sesuatu memiliki dua aspek. Aspek pertama yakni segala sesuatu yang terkait dengan Allah. Aspek kedua yakni segala yang berhubungan dengan makhluk. Nursi berkata, seluruh aspek yang berkaitan dengan makhluk, harus selalu dikaitkan dengan Allah. Contoh, jika kita melihat sebuah apel, kita tidak boleh hanya melihatnya dari sisi keenakan rasanya, keindahan bentuknya, dll. Akan tetapi juga harus melihat di balik penciptaan apel itu ada Allah.²³²

16) Pandangan dan Niat

Said Nursi mengatakan bahwa pemaknaan terhadap niat dan pandangan sangatlah penting. Menurutnya nasehat yang paling penting dan hasil dari seluruh pendidikannya yang pernah diambil adalah adanya niat. Ia mengatakan, “Selama masa hidupku yang sudah empat puluh tahun, tiga puluh tahunnya hanya belajar empat hal yang sangat penting, yaitu: *makna harfi, makna ismi, nazar* dan niat.²³³

Nursi mengartikan *Nazar* sebagai perspektif atau pandangan. Jika seseorang melihat sesuatu (*nazar*) akan tetapi tidak bisa melihat atau menemukan keagungan Allah, maka orang itu dianggapnya sebagai orang yang masih bodoh. Karena ia belum bisa menemukan kebenaran yang hakiki. Niat ada di dalam hati. Nursi mengingatkan pentingnya niat ketika melakukan amal atau pekerjaan. Hal ini sebagaimana ketika ada seseorang yang membunuh orang lain yang

²³¹ Sadi nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 51, 72.

²³² Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 51.

²³³ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 51-53.

tidak bersalah, maka ia akan mendapatkan dosa besar. Namun, membunuh seseorang dalam rangka berjihad ganjarannya adalah pahala. Karena itulah, niat menjadi sebuah hal yang penting dalam melakukan pekerjaan atau amal apapun.

17) Wahidiyah dan Ahadiyah

Wahid dan *Ahad* adalah dua nama yang menggambarkan ke-Esa-an Allah. Namun, masalah manifestasi nama-nama Allah terhadap makhluk-makhluk ciptaan-Nya belum dibahas dalam sepanjang sejarah Islam. Oleh karena itu, penjelasan tentang bagaimana kedua nama ini termanifestasi dalam semua makhluk coba dijelaskan oleh Nursi. Menurutnya, *Wahidiyah* adalah tersingkapnya ke-Esa-an dan wujud Allah di atas segala sesuatu.²³⁴ Misalnya, dengan melihat tatanan kehidupan di dunia, gunung, laut, hutan, atmosfer, makhluk hidup, dan matahari yang membentuk tatanan bersama dengan sempurna. Jadi, pencipta dan pengatur semuanya adalah satu. Dan untuk memahami bahwa terdapat Pencipta yang menciptakan, mengatur, dan memegang kendali atas segala sesuatu adalah dengan cara membaca *tajalliyât wahîdiyyah* ini. Melihat *tajalliyât* ini juga bisa dengan memahami bahwa semua makhluk hidup diciptakan dengan kelebihan dasar atau keistimewaan yang sama, dan Allah lah yang menciptakan itu semua. Memikirkan bahwa Allah itu satu juga merupakan wujud seseorang membaca *wahidiyah*. Singkatnya, *Wahîdiyyah* adalah melihat (menemukan) Yang Satu (Allah) dalam sesuatu yang banyak.²³⁵

²³⁴ Said Nursi, *Asayi Musa*, Istanbul: Altinbasak, 2005, hal. 66.

²³⁵ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 9.

Adapun *Aḥadiyyah* bisa dipahami sebagai cara melihat melihat Dzāt yang satu di dalam setiap masing-masing sesuatu. Seseorang tahu bahwa setiap makhluk yang bila diteliti dengan seksama akan mendapatkan sebuah kesimpulan bahwa semuanya tidak mungkin terjadi secara kebetulan. Misalnya, jika ada sel yang sangat kecil kemudian diteliti, sel ini bentuknya sangat luar biasa. Tentu saja ini membuktikan adanya pencipta yang lebih luar biasa. Dan pencipta ini pun juga memiliki ilmu yang luar biasa dan tanpa batas. Singkatnya, setiap makhluk yang luar biasa menunjukkan adanya pencipta yang luar biasa. Inilah yang dimaksud dengan *Aḥadiyyah*.

18) *Targhib* dan *Terhib*

Targhib, yang berasal dari akar kata “*ragbet*” bermakna “meminta dan peduli”, yang mana ini berarti “mendorong dan menyemangati seseorang untuk melakukan pekerjaan”. Sementara *tarhib*, secara akar kata bermakna “takut, menghindari dan berhati-hati”. Atau bisa juga dikatakan bahwa *tarhib* adalah “Menakut-nakuti seseorang untuk menghindari dari sebuah pekerjaan”.²³⁶ Dua kata ini sering digunakan bersama dalam literatur Islam. *Targhib* lebih mengacu pada mendorong dan memperdulikan segala sesuatu yang agama terima dengan keutamaan dan keindahan. Sementara *terhib* adalah menghindari dan menjauhkan kata-kata dan perilaku yang dianggap oleh agama sebagai buruk, salah dan dosa. Dalam Islam, dua karakteristik ini sangat diperhatikan. Tujuannya satu, yakni agar manusia tetap seimbang dalam menjalani

²³⁶ Ṣātībī, *el-Muvāfaqāt*, III, 358-366; Hediyyetü'l-‘ârifin, I, 67, 78, 266, 583; II, hal. 100, 494.

kehidupannya.

Menurut Nursi, bertentangan dengan apa yang diharapkan zaman sekarang, *tergib* dan *terhib* lebih berbahaya dari pada manfaatnya. Sisi hakikat diabaikan karena kata-kata yang diucapkan kepada orang untuk mendorong dan mengalihkan dari sesuatu terlalu berlebihan.²³⁷ Oleh karena itu, Nursi menunjukkan masyarakat muslim tentang hakikat secara langsung lebih baik daripada menasehati orang-orang dengan *targib* dan *tarhib*. Misalnya, seseorang yang mengatakan sebuah hadist “Seseorang yang makan bunga itu seperti berzina dengan ibunya”. Menurut Nursi, hadist-hadist ini bila langsung digunakan akan merusak keseimbangan syari’at. Hal ini karena orang yang diberi tahu demikian akan menganggap bahwa berzina itu tingkatannya dengan riba. Jadi, bagi Nursi, masyarakat awam tidak boleh langsung diberikan hadist-hadist semacam ini tanpa disertai dengan penjelasan dengan logika-logika dan ajaran syari’at yang mudah dimengerti.²³⁸

19) *Dzauq* dan *Mauj*

Istilah *Dzauq* “kenikmatan” dalam tasawuf dipahami sebagai sebuah pengetahuan yang seorang sufi rasakan makna-maknanya dan temukan dalam hatinya melalui ilham dan *kesyf* diluar informasi yang diperoleh melalui percaya dan *taklid* atau dengan *burhan* dan *kasb*. Dan itu semua adalah informasi yang tidak dapat dijelaskan dan digambarkan.²³⁹

²³⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 345.

²³⁸ Said Nursi, *Muhakemat*, Istanbul: Altinbasak, , 2006, hal. 25.

²³⁹ Dâvûd-i Kayserî, *Maṭla‘u ḥuṣûṣi’l-kilem fi me‘ânî Fuṣûṣi’l-hikem*, 1416 (Envârü’l-hüdâ), II, hal. 15, 19.

Al-Ghazali sendiri menyatakan bahwa ia secara pribadi mengalami proses ini. Dapat dipahami bahwa terdapat kenikmatan ilmu dari tujuan penulisan dasar *Al-Munqid Min ad-Dhalâl* dengan aspek-aspek yang disebutkan. Sekali lagi, salah satu tema utama dalam *Misykât al-Anwâr* yang ditunjukkan sebagai sumber penting pertama dari pemikiran filsafat Islam *isyraqî* bersandar pada gnostisisme Iran klasik dan Platoisme Baru, berhubungan dengan kemungkinan, sifat, dan nilai informasi ini. Al-Gazali juga menjelaskan tentang pengetahuan ini dengan konsep-konsep seperti *zevk* dalam karya-karyanya yang lain seperti *Ihyâ' Ulumuddîn*. Menurutnya, intelektual *zevk* adalah pengetahuan tentang hakikat yang diwujudkan melalui ilham dan *kesyf* sebagai rahmat Ilahi, tanpa terikat oleh sebuah upaya. Seperti yang dinyatakan dalam pepatah "Siapa yang tidak merasa, tidak akan tahu. Dan siapa yang tidak sampai, tidak akan bisa mengerti." Pengetahuan subjektif ini tidak bisa dijelaskan kepada orang dengan menunjukkan bukti-bukti.²⁴⁰

Menurut Nursi, kesenangan dalam tasawuf sifatnya sementara dan tidak berkesinambungan. Seseorang yang *arbâb* tasawuf, melakukan *sulûk* dalam waktu yang panjang dan Allah memberikan rasa, kenikmatan dan kesenangan spiritual kepadanya. Kesenangan-kesenangan ini terkadang bisa menjadi hakikat dan terkadang bisa menjadi batil. Oleh karena itu, apa yang dilakukan Nursi merupakan upaya mencari hakikat. Sebaliknya, orang-orang yang ada dalam tarikat juga seharusnya memperhatikan bahaya ini.²⁴¹

²⁴⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâ' ü 'ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Kahire, 1332.

²⁴¹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 445.

2. Perspektif Nursi terhadap Tarikat

Said Nursî bisa dikatakan menguasai berbagai ilmu keislaman seperti bahasa, filsafat dan tasawuf, tafsir, hadist, Kalam, dll.²⁴² Banyaknya sufi di lingkungan dimana ia dibesarkan secara positif mempengaruhi hubungannya dengan tarekat dan tasawuf secara sosial dan budaya. Nursi secara pribadi mencatat bahwa dia mampu membaca lebih dari 100 buku dalam waktu tiga bulan, sesuatu yang ia pelajari di madrasah selama lima belas tahun.²⁴³ Menurutnya, semua ilmu yang dia dapatkan adalah langkah-langkah yang membawanya kepada hakikat-hakikat Al-Quran. Dalam pengakuannya, ia menyatakan, “Semua ingatanku telah menjadi langkah untuk sampai pada kebenaran al-Quran. Setelah itu, aku melihat dan bahkan sampai kepada hakikat-hakikat al-Quran. Setiap ayat al-Quran meliputi seluruh alam semesta. Aku tidak lagi membutuhkan buku lain setelah itu. Al-Quran sudah cukup bagiku”.²⁴⁴

Nursi sendiri memiliki pendekatan yang sangat positif terhadap semua tarikat dan ajaran-ajaran sufi yang bersumber dari al-Qur’an dan Sunnah. Ia juga tidak pernah menentang tasawuf maupun tarekat. Namun demikian, fakta menyebutkan bahwa Nursi tidak pernah menjadi perwakilan dari salah satu dari tarekat sufi manapun dan hanya mengabdikan terhadap dakwah sebagai pemikir Islam. Karena bagi Nursi, yang penting baginya adalah memahami dengan baik hakikat-hakikat agama daripada mengikuti tarikat tasawuf. Perkataannya yang populer, “Zaman sekarang bukanlah zaman tarikat.”²⁴⁵ ia juga memberikan gambaran sebagai berikut, ”Seseorang tidak bisa hidup tanpa roti, akan tetapi ia bisa hidup tanpa buah-

²⁴² Algar Hamid vd, *Bediüzzaman ve*, tt, tp. hal. 43.

²⁴³ Açıkgenç, Alparslan, *Said Nursi’ mad.*, Ankara: DİA, hal. 565.

²⁴⁴ Badilli, Abdülkadir, *Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, Ankara, 2003, hal. 118.

²⁴⁵ Bediüzzaman, *Mektûbât*, Istanbul: Altınbasak, , 2007, hal. 65.

buahhan”. Nursi juga menyatakan bahwa “Tasawuf merupakan buah, dan hakikat-hakikat iman adalah bahan pokok.”²⁴⁶

Perkataan bahwa Nursi sendiri bukanlah seorang syekh²⁴⁷ tidak berarti bahwa dia menentang tasawuf. Nursi berbeda dengan pemikiran-pemikiran kaum salafi yang menyangkal dan mengingkari tasawuf. Sebaliknya, Nursi menggunakan gerakan yang dapat disebut dekat dengan garis tasawuf. Dan semua itu didasarkan pada al-Quran.²⁴⁸

Di sisi lain, Nursi memberikan penjelasan tentang kebenaran agama dengan cara yang dapat dipahami oleh semua orang. Ia mencoba mewujudkannya dengan karya-karyanya. Menurutny, perbedaan cara dan metode yang diikuti setelah terbukanya hakikat-hakikat iman tidak terlalu penting. Sebagaimana masa lalu yang menggunakan tarekat untuk mendekatkan diri pada Allah, bagi Nursi sekarang juga sangat mungkin untuk menggunakan metode-metode yang berbeda dari ulama’ terdahulu. Ini tidak terlepas dari kebutuhan zaman. Kumpulan *Risalah Nur* yang terdiri dari sekitar “seratus tiga puluh risalah” ditulis untuk penjelasan tasawuf dan sufi.

Pandangannya tentang tasawuf misalnya bisa terlihat ketika ia menafsirkan ayat yang berbunyi, “Ketahuilah bahwa tidak ada rasa takut bagi para wali-wali Allah (terutama di akhirat) dan mereka tidak akan pernah bersedih.”²⁴⁹ Dalam menjelaskan ayat ini, ia menyajikan sembilan cara dan umumnya terdiri dari penjelasannya tentang pengetahuan tasawuf dan sufi. Sufisme sendiri menurut Nursi adalah “sebuah hakikat²⁵⁰ yang tinggi”. Nursi juga yang menyebutkan bahwa ada ribuan jilid yang ditulis oleh para cendekiawan Sufi tentang

²⁴⁶ Bediüzzaman, *Mektûbât*, Istanbul: Altinbasak, , 2007, 20.

²⁴⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 162.

²⁴⁸ Algar, Hamid vd, *Bediüzzaman ve Tasavvuf*, hal. 27.

²⁴⁹ Q.S Yûnus, 10/62.

²⁵⁰ Said Nursi, *Mektûbât*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 99.

tarikatan dan tasawuf di masa lalu. Ia membahas beberapa aspek terkait masalah ini dengan mempertimbangkan persyaratan dari periode yang ia jalani dalam risalahnya tentang Sufisme yang disebut *Telvihat Tis*. Nursi sendiri menyadari bahwa ia harus memurnikan hatinya dari kotoran spiritual agar dapat sepenuhnya menikmati hakikat agama dan Alquran yang wajib dipercayai manusia. Ia sangat mendorong masyarakat untuk mampu mengembangkan dirinya melalui ilmu pengetahuan dan ia juga harus mencapai kapasitas untuk menemukan hakikat spiritual dengan cara menggunakan dan mengembangkan fungsi spiritual hati. Oleh karena itu, cara yang paling fungsional adalah berpaling kepada Allah dan memahami-Nya dengan hakikat-hakikat iman melalui zikir dan tarekat.²⁵¹

Masih menurut Nursi, baginya, salah satu tujuan terpenting dari tarekat adalah meningkatkan pengetahuan *ma'rifatullâh* manusia. Karena setelah beriman dan menyembah Allah, yang merupakan tujuan utama penciptaan,²⁵² *maqâm* terbesar manusia dan tingkatan tertinggi kemanusiaan adalah *ma'rifatullâh* yang ada dalam *al-îman billâh*.²⁵³ Bagi penulis, perkataan Nursi “Waktu sekarang bukanlah waktu tarekat” seharusnya tidak dipahami sebagai pengingkaran dan perusakan terhadap tarekat. Sebaliknya, ini harus dipahami bahwa Nursi sebenarnya sedang melihat masalah sesuai dengan kebutuhan zamannya. Tarekat adalah perjalanan spiritual yang telah dirancang untuk memastikan kaum *muttaqîn* yang umumnya melaksanakan kewajiban agama (*fardhu*) dan memiliki iman yang kuat. Itulah sebabnya Imam Rabbani, yang merupakan guru terpenting dari tarekat dalam pandangan Nursi, mengatakan, “Mereka yang tidak memiliki iman dan memiliki

²⁵¹ Said Nursi, *Mektûbât*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 77.

²⁵² Q.S Zâriyât, 51/56.

²⁵³ Said Nursi, *Mektûbât*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 253.

cacat dalam menjalankan kewajiban agamanya tidak akan bisa sampai dalam perjalanan tarekat.²⁵⁴ Jadi, dari sini bisa dipahami bahwa Nursi mencoba mengatakan bahwa seseorang tidak akan mampu menjalani tarekat dengan benar apabila ia tidak mampu melaksanakan kewajiban agama dengan benar dan masih memiliki iman yang lemah.

a. *Tarikat Naqsyabandi dan Qadiri*

Sebagaimana telah disinggung sedikit di atas, Nursi memang tumbuh di daerah yang sangat dekat dengan tradisi tarikat, khususnya tarekat Naksyabandi dan Qadiri. Di daerahnya pula Nursi belajar dari beberapa ulama' atau syekh. Di antaranya, Syekh Naksyi Muhammed Küfrevî yang lahir di desa Küfre, Siirt pada tahun 1775. Said Nursi semasa muda mengambil pelajaran dari Muhammed Küfrevî selama beberapa tahun. Khususnya terkait dengan ilmu yang bersanad dan tentang iman.²⁵⁵ Nursi mengatakan bahwa zikir-zikir Naqsyabandi berhasil membunuh “mikroba” keegoan. Baginya, para pengikut tarekat Naksyabandi telah berhasil membunuh nafsu al-ammârah yang merupakan perintah syetan dan “mikroba” keegoan dengan cara menaklukkan hati melalui zikir harfi yang mereka nyatakan dalam keistimewaan zikir. Para pengikut tarikat Qadiriyyah juga menghancurkan tabiat *thagut* dengan zikir *jahar-nya*.²⁵⁶

Singkatnya, penilaian Said Nursi tentang tarikat-tarekat seperti Naqsyabandi dan Qadiriyyah umumnya umumnya bernada positif. Akan tetapi ia memberi catatan bahwa beberapa ajaran tarekat ini tidak mampu memenuhi kebutuhan abad ini. Bahkan Nursi berkeyakinan bahwa jika Syekh Naqsyabandi

²⁵⁴ Said Nursi, *Mektûbât*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 17.

²⁵⁵ Said Nursi mengambil pelajaran terakhirnya di jalur pengetahuan dan iman dari Muhammed Kufrevî.

²⁵⁶ Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 89.

dan Abdulkadir al-Jailani hidup di masa ini, keduanya akan menggunakan cara-cara atau metode yang lebih menekankan pada aspek penguatan hakikat iman daripada metode tarekat.²⁵⁷ Selain itu, ketika ingin membuktikan kebenaran agama yang dibawa oleh Nabi, Nursi mengatakan bahwa Islam adalah pohon yang berbuah. Dalam hal ini ia menggambarkan beberapa imam tariqah maupun imam madzhab sebagai buah dari Islam.²⁵⁸

b. *Waḥdatul Wujûd*

Said Nursi telah menulis konsep ‘*Vahdet-i Vüçûd*’²⁵⁹ di berbagai karyanya. Dari semuanya dapat dipahami bahwa Nursi menjelaskan pendapatnya tentang hal ini di saat ia menjawab berbagai pertanyaan tentang Ibn ‘Arâbî dan *waḥdatul wujûd*. Ia menyatakan pandangannya tentang tiga penggunaan *waḥdatul wujûd* yang berbeda. Nursi merujuk pada tiga pemahaman *waḥdatul wujûd* yang berbeda dalam bentuk *Pantheisme*, teori Sudur dan *waḥdatul wujûd* dari ahli tasawuf’. Nursi secara tegas menentang *waḥdatul wujûd* dalam pengertian panteisme. Ia juga menolak pemahaman para pengikut *waḥdatul wujûd* yang berdasarkan pada pemahaman filosof. Akan tetapi, ketika ia melihat *waḥdatul wujûd* yang digagas Ibn Arabi, ia menyatakan bahwa jalan yang digunakan Ibnu Arabi adalah jalan yang juga digunakan untuk mencapai sebuah maqam yang dicapai oleh para *awliya*, yakni sebuah kedudukan yang tidak akan dipahami didapatkan hanya melalui sains. Nursi memang tidak berpendapat bahwa kedudukan ini, yang mengangkat orang ke titik tertinggi dalam tauhid adalah kedudukan paling tinggi. Karena menurutnya, ketika ahli *waḥdatul wujûd* mengalami kemajuan dalam tauhid, mereka tertinggal dalam nama-nama

²⁵⁷ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 23.

²⁵⁸ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 202.

²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, Istanbul, 2006, hal. 76, 92, 134;

Allah dengan mengabaikan “asma” secara meditasi.²⁶⁰ Dalam hal ini juga juga, menurut penulis, tingkatan *wahdatul wujud* bukanlah titik tertinggi dalam jajaran iman. Dalam hal ini juga Nursi mengkritik beberapa aspek yang kurang oleh *wahdatul wujud* secara filosofis.²⁶¹

Dalam pandangan Said Nursi, *wahdatul wujud* dan *wahdatus syuhud* adalah jalan yang baik dan hakikatnya sangat tinggi. Tidak mungkin semua orang bisa mencapai derajat ini. Menurutnya, masyarakat awam tidak mungkin tidak mungkin memahami *wahdatul wujud*, dan orang yang tidak bisa memahaminya, tidak bisa juga mengkritiknya. Pada waktu ini, masalah-masalah *wahdatul wujud* tidak bisa diajarkan kepada masyarakat. Oleh karenanya, di masa sekarang tidak mungkin dipahami. Jika *wahdatul wujud* disalah pahami akibatnya bisa menyebabkan kekufuran. Karena itu, harus jauh dari *wahdatul wujud*.²⁶² Melihat pernyataan Nursi di atas, dapat dikatakan bahwa ia lebih dekat dengan *wahdatul syuhud* daripada *wahdatul wujud*.

Dapat dipahami bahwa Nursi, dengan mengatakan bahwa ketika ahli *wahdatul wujud* mengalami kemajuan dalam tauhid, mereka meninggalkan nama-nama Allah dengan mengabaikan “esma” secara meditasi. Dalam hal ini seseorang yang mengkritik *wahdatul wujud* dan hakikat benda itu tetap dan didasarkan pada nama-nama Allah. Nursi berpendapat bahwa “*wahdatul wujud*” adalah tingkatan yang dapat diterima dan tinggi nilainya untuk para wali, akan tetapi baginya ini bukanlah titik akhir dalam kemajuan spiritual.

c. *Ma'rifatullâh*

Ma'rifatullâh bermakna mengetahui dan mengenal Allah.

²⁶⁰ Said Nursi, *RNK*, IIKV, Istanbul, 2004, hal. 212.

²⁶¹ Said Nursi, *RNK*, IIKV, Istanbul, 2004, hal. 383-386.

²⁶² Said Nursi, *RNK*, IIKV, Istanbul, 2004, hal. 1372- 1373.

Mengenal dan mengetahui Allah memiliki banyak tingkatan, banyak perintah, dan banyak derajat.²⁶³ *Ma'rifatullâh* juga bisa dimaknai sebagai proses mengetahui keberadaan Allah. Apabila sebuah ilmu bisa mengantarkan seseorang untuk mengetahui Allah, ilmu ini dinamakan *ma'rifatullâh*. Namun, jika sebuah pengetahuan tidak mengantarkan manusia untuk mengetahui Allah, ini berarti menurut Nursi tidak disebut *ma'rifatullah*.

Al-Quran menjelaskan tentang ilmu makrifat sedemikian rupa sehingga di samping keberadaan dan keesaan Allah, Al-Quran mengoperasikan manifestasi asmâul ḥusnâ dan sifat-sifatnya ke dalam urat nadi manusia, dan akhirnya mempengaruhinya sampai ke perasaan, hati dan akal. Dia memberikan pelajaran ma'rifat di setiap kejadian dengan menunjukkan *ulûhiyyah* dan *ubudiyah*-Nya.²⁶⁴ Terkait hal ini Nursi memberikan penggambaran, bahwa Kumbang bintang (kunang) ditakdirkan dalam gelap gulita karena mengandalkan sedikit cahayanya dan menantang cahaya matahari. Para filosof, karena mereka tidak menyerah kepada matahari wahyu dan mengandalkan pengetahuan mereka sendiri, mereka sulit mendapatkan *iman taqlîdî*. Ibnu Sina berkata, “Mustahil dan tidak masuk akal bila difikir berdasarkan akal, karena itu kita menyerah dan yakin dengan iman.” Pernyataan Ibnu Sina ini menunjukkan betapa lemah dan bodohnya pikiran dalam memahami peristiwa. Tetapi ketika manusia menyerahkan peran akal, lalu beralih kepada wahyu, itu sama seperti sebuah kunci yang membuka hal-hal terbaik dan paling bijaksana dari alam semesta. Jadi pikiran menjadi pelayan tertinggi alam semesta. Dengan kata lain, pikiran yang murni dan abstrak, yang jauh dari wahyu dan tidak masuk ke dalam persoalan wahyu, tidak dapat mengenal Allah dengan cara yang sempurna.

²⁶³ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 249.

²⁶⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 35.

Selain itu, ia juga tidak akan mencapai tingkat *tahqîqî*. Karena itu, pemikiran juga harus disertai dengan iman kepada wahyu, jika tidak maka ia akan hilang di “rawa-rawa” kekufuran dan syirik. Begitulah gambaran yang coba diberikan oleh Nursi.

Nursi melanjutkan, pada dasarnya ada dua jenis bukti dalam mengenal Allah dengan benar dan membawa ke arah keimanan. Jika seseorang menjalankan kedua bukti ini dengan baik dan mempraktekannya dalam kehidupannya, ia dapat mencapai posisi dan derajat ma’rifat yang tidak terbatas. Dua bentuk bukti ini telah digambarkan sebagai *ayat-i afaki* dan *ayat-i enfûsi*.²⁶⁵ Maksud dari ayat *afâkiyât* adalah seluruh aturan-aturan dan alam semesta yang ada di luar kendali manusia. Matahari, bulan, bintang, planet, kebun anggur, taman, perairan, bumi, udara, dll. Adalah bukti *afâkî* yang menunjukkan keberadaan dan keesaan Allah. Semua benda di alam semesta seperti cara Allah menggambarkan kepada kita tentang *Inâyah*, hikmah, serta memperkenalkan nama-nama dan kata sifat *qudsi*-Nya. Sebagian besar ayat-ayat yang disebutkan dalam bukti al-Quran tentang tauhid masuk dalam jenis ini. Kebanyakan dari tulisan *Risalah Nur* memang membahas tentang bukti-bukti risalah ayat *al-kubrâ*.²⁶⁶

Sedangkan Ayat *Enfûsiye* adalah bukti yang ada di “dunia batin” manusia. Sama seperti alam semesta yang besar menyaksikan keberadaan dan keesaan Tuhan, aspek alam dan spiritual manusia, yang juga merupakan alam semesta dan alam semesta yang kecil, juga menyaksikan keberadaan dan keesaan Tuhan. Ketika alam semesta adalah bukti makro untuk Keberadaan dan ke-Esaan Tuhan, manusia adalah bukti mikronya. Sementara alam semesta adalah tanda yang megah dan agung tentang Tauhid, “dunia batin” manusia adalah tanda

²⁶⁵ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2005, hal. 658.

²⁶⁶ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2010, hal. 99.

sederhana yang mudah dimengerti dan dibaca. Sementara alam semesta adalah bukti *wahdânî*, manusia adalah bukti *ahâdî*. Hati nurani, jiwa, hati, emosi, dan latifah pada manusia adalah semua jendela yang terbuka bagi Allah. Jika seseorang menyaksikan jendela-jendela *anfûsî* ini dengan cahaya iman dan hidayah, ia akan mencapai *ma'rifat* dan *mahabbah* Allah. Selanjutnya, ia mampu meningkat ke makam-makam makrifat yang tanpa batas. Ayat infusie memperkenalkan Allah tidak hanya dengan namanya, akan tetapi juga dengan kata sifat dan *syu'unat*. Dalam hal ini “*Ene Bahsi*” adalah sumber yang lengkap.²⁶⁷

d. Hakikat dan Syariat

“Ilmu hakikat” didefinisikan Nursi sebagai tersingkapnya masalah iman di hati dan jiwa, baik secara langsung dan tidak langsung, tanpa memasuki ranah tasawuf dan tarikat. Dalam hal ini, seorang hamba menjadikan kelemahan dan kefakirannya sebagai *syafaat* dan meminta agar tersingkapnya hakikat-hakikat dengan berlindung ke pintu Ilahi. Allah juga membuka hakikat dengan cara yang paling terang dan memberikan ilham kepada hamba secara tidak langsung atas kefakiran dan kelemahannya. Jalan para sahabat, mujtahid dan mujaddid berada di jalan dan cara seperti ini. Jalan *Risalah Nur* berada dalam bentuk yang sama. Menurut Nursi, tarekat dan hakikat adalah “pelayan” syariat. Oleh karena itu, syariat bukanlah sarana untuk mencapai hakikat. Sebaliknya, syariat adalah dasar. Hakikat adalah sarana untuk mencapai syariat. jadi dia menempatkan syariat di atas tarekat dan hakikat.²⁶⁸

Tarikat dan tasawuf seharusnya menjadi alat. Tetapi keduanya tidak menjadi tujuan. Jika tarikat dan tasawuf menjadi tujuan, wirid-wirid dan semua rutinitas tasawuf akan

²⁶⁷ Said Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 535.

²⁶⁸ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 75.

didahulukan daripada sholat dan hukum-hukum syari'at yang lain. Jadi menurut Nursi, satu hukum Islam lebih tinggi nilainya daripada ribuah tarikat. Penerapan tasawuf harus menjadi pelayan untuk rukun-rukun Islam. Jadi seseorang yang pergi ke tarikat itu untuk memperbaiki shalatnya, bukan untuk mendapatkan kenikman spiritual. Jika ia pergi untuk mendapatkan kenikmatan spiritual, maka ia lebih mementingkan tarikat daripada syariat.

e. *Maḥabbatullâh*

Menurut Nursi, pangkat dan posisi tertinggi umat manusia adalah mengenal Allah. Kebanyakan ilmu, ketrampilan dan seni yang telah mereka pelajari di antara manusia itu sendiri, umumnya bersifat duniawi. Jika ada yang menguasai satu dari keterampilan, seni atau pun bidang tertentu, mereka akan dikatakan seorang yang berilmu atau '*alim* dalam bidangnya. Jika semua keterampilan, seni dan pengetahuan manusia yang sifatnya dunia ini mereka miliki, akan tetapi mereka tidak beriman dan mengenal Allah, maka semuanya tidak akan bernilai apapun. Bahkan, jika ia tidak memiliki *al-îmân billâh* dan *ma'rifatullâh*, dia tidak bernilai apapun. Banyak orang mengejar dunia ini dan hidup jauh dari kewajiban untuk beriman kepada Tuhan dan mengenal Allah, yang merupakan tugasnya yang sebenarnya. Orang tersebut berpikir bahwa masalah yang paling penting adalah mendapatkan dunia. Akan tetapi, bagi Nursi, "Nikmat paling manis dan kebahagiaan paling tinggi yang dimiliki manusia dan jin adalah *maḥabbatullâh* dalam *ma'rifatullâh*".²⁶⁹ Sesuatu yang mampu menambahkan kenikmatan, kebahagiaan dan kesenangan yang indah baik bagi manusia dan jin adalah *maḥabbatullâh*. Karena semakin seseorang mengenal Tuhan, maka iman ketakutan dan cintanya

²⁶⁹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal. 75.

akan meningkat. Semakin cintanya meningkat, kesenangan dan kelezatan akan bertambah. Itu bahkan menjadi tujuan terpentingnya. Cinta Yunus Emre²⁷⁰ kepada Allah dan dia tidak menginginkan dunia, bahkan surga, sangat berarti bagi masalah *mahabbatullâh*. Kesenangan dan kebahagiaan yang paling murni dalam jiwa dan hati manusia adalah kenikmatan spiritual yang diperoleh dari *muhabbâtullâh*. Kesenangan materi orang-orang berakhir dengan cepat, beberapa bahkan membosankan. Tetapi kenikmatan spiritual dan maknawi tidak akan membosankan dan bahkan membuat puas manusia. Sebagaimana dalam al-Qur'an yang mengatakan bahwa "Hati hanya akan tenang dengan berdzikir kepada Allah".²⁷¹ Dengan rahasia ini, hati dan jiwa seseorang dipenuhi dengan kenikmatan spiritual dan maknawi. Tetapi di zaman ini, sebagian besar orang mencoba untuk mengisi kekosongan ini dengan materi dan kenikmatan duniawi, karena itu mereka tidak pernah merasa puas.

C. Integrasi Ilmu Kalam dan Tasawuf (Teospiritual)

1. Integrasi Ilmu dan Agama

Kata integrasi secara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti pembauran hingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat. Dewasa ini ilmu telah berkembang demikian pesat dengan munculnya pendekatan-pendekatan baru, seperti pendekatan interdisipliner, multidisipliner, dan sebagainya. Ilmu bahkan telah menjadi semacam *way of life* dan setiap aspek kehidupan manusia kini terlibat dengan praktek, proses, dan produk-produk kegiatan ilmiah. Manusia pun secara sadar atau tanpa sadar cenderung berkehidupan dengan "cara-cara ilmiah", atau sesuai dengan tuntutan dan tuntunan ilmiah pada umumnya. Perkembangan ilmu yang demikian pesat tentu saja

²⁷⁰ Ia adalah seorang sufi terkenal di Turki (1238-1320 M).

²⁷¹ Q.S. ar-R'ad, 28.

tidak terlepas dari karakteristiknya yang semakin terbuka, dan terintegrasi dengan kehidupan manusia. Secara lebih eksplisit, integrasi ilmu dengan berbagai aspek kehidupan tercermin dari pola hubungan timbal balik antara ilmu dengan aspek-aspek utama kehidupan manusia, yaitu: Teknologi, Kebudayaan, Filsafat, dan bahkan Agama sebagai salah satu institusi sakral dalam kehidupan manusia.²⁷²

Salah satu contoh dari adanya pola integrasi di atas adalah integrasi antara sains dan agama. Tokoh atau ilmuwan muslim yang dipandang banyak menyita waktu dalam kajian hubungan agama dan sains, atau populer dengan integrasi sains dan Islam di antaranya adalah Seyyed Hossein Nasr, M. Naquib al-Attas, Ismail Raji' Faruqi, Ziauddin Sardar. Selain tokoh di atas juga dikenal Mehdi Ghalsani Said Nursi, yang melihat perjumpaan sains dan Islam melalui *key word* al-Qur'an. Semua bergerak terutama pada wilayah epistemologi keilmuan sains dalam Islam, di samping aspek metafisika.²⁷³

Seyyed Muhammad Naquib al-Attas, sebagaimana dijelaskan oleh Suwendi, menawarkan proyek Islamisasi ilmu sebagai upaya filosofis untuk memisahkan ilmu dari tendensi magis, mitos, dan budaya sekuler. Langkah Islamisasi Ilmu oleh al-Attas dibagi menjadi dua tahapan yakni: *pertama, the dewesternization of knowledge*: pemisahan elemen-elemen dan konsep-konsep kunci yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat dari setiap cabang ilmu pengetahuan. *Kedua, the Islamization of knowledge*: pemasukan elemen-elemen Islam dan konsep-konsep kunci ke setiap cabang ilmu pengetahuan yang relevan. Tidak jauh berbeda dengan dua tokoh sebelumnya, Ziauddin Sardar berangkat dari

²⁷² Saifullah Idris, Fuad Ramly, *Dimensi Filsafat Ilmu dalam Diskursus Integrasi Ilmu*, Darussalam Publishing, 2016, hal. 142.

²⁷³ Zainal Abidin Bagir, dkk (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 24. Lihat juga

kegelisahannya tentang keterbelakangan negara-negara muslim yang pernah ia kunjungi dalam tahun 1970-1980.¹⁴ Satu sisi negara muslim tertinggal dalam hal ilmu pengetahuan dan teknologi, di sisi lain keberadaan pengetahuan Barat dianggap tidak mampu memenuhi kebutuhan materi, kultural, dan spiritual masyarakat muslim. Untuk persoalan kedua Sardar menawarkan epistemologi Islam yang berangkat dari prinsip-prinsip tauhid, di mana tauhid menjadi poros bagi semua cabang ilmu pengetahuan, termasuk sains.²⁷⁴ Dalam hal ini penulis akan memfokuskan pembahasan integrasi antara ilmu kalam dan tasawuf atau yang kemudian penulis sebut sebagai teospiritual, karena ini berkaitan langsung dengan pembahasan utama dalam tema penelitian penulis.

2. Gagasan Utama Teospiritual

Sebagaimana dijelaskan di pembahasan yang lalu, ilmu kalam dan tasawuf menjadi perhatian yang cukup besar dalam tafsir *Risalah Nur*. Bagi Özcan, kontribusi paling penting yang dibawa oleh Said Nursi terhadap ilmu kalam—selain prinsip-prinsip islam—ialah bahwa ia juga membahas masalah-masalah akhlak dan hikmah-hikmah ibadah. Selain itu, Nursi juga sering merujuk Al-Quran dan membahas topik-topik tertentu untuk bisa menjelaskan kepada masyarakat dengan menggunakan metode naratif figuratif, dialog dan berbagai kisah yang berbeda.²⁷⁵

Nursi, tidak seperti para ahli kalam modern lainnya, karena ia tidak mau terjebak pada pembahasan dan perdebatan tentang kalam yang telah di bahas oleh ulama' abad tengah. Sebaliknya, ia menginginkan masyarakat di eranya untuk meningkatkan

²⁷⁴ Faizin, "Integrasi Agama Dan Sains Dalam Tafsir Ilmi Kementerian Agama Ri," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25 No.1, Januari-Juni 2017, hal. 22.

²⁷⁵ Özcan Taşçı, *Çağdaş Kelâm Düşüncesi, Kelâm El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, hal. 234.

iman taklidi ke *iman tahqiqi*. Ia ingin menjauhkan diri dari perdebatan teologis (*kalam*) dan filsafat klasik kuno yang berlangsung diantara kaum muslimin selama berabad-abad. Nursi memasukkan ilmu pengetahuan untuk membuktikan rukun-rukun iman. Ini adalah tugas dari ilmu kalam. Jadi penulis berpandangan bahwa Nursi mendirikan ilmu kalam yang baru berdasarkan pada ilmu pengetahuan.

Adapun dalam persoalan tasawuf, titik tekan yang perlu dijelaskan di sini adalah pandangannya bahwa tasawuf di era sekarang harus berdasarkan tasawuf sosial amali. Artinya, tasawuf tugasnya adalah mendirikan kesempurnaan individual manusia. Tetapi, karena zaman sekarang adalah era jamaah dan komunitas maka filsafat tasawuf juga harus berdasarkan jamaah (sosial). Di antara istilah-istilah yang diperkenalkan Nursi adalah *ukhuwah*, *ikhlas*, dan *îtsâr* (pengorbanan). Adapun untuk kesempurnaan individual Nursi sangat menekankan masalah manifestasi nama-nama Allah. Semakin manusia bertafakkur terhadap alam semesta, maka hatinya akan siap untuk menerima manifestasi nama-nama Allah. Selain itu, terdapat konsep penting dalam tasawuf yang juga menjadi perhatian utama Nursi, yakni *ma'rifatullah*.

Menurut Nursi, untuk mencapai *ma'rifatullâh* (di masa lalu), paling sedikit seseorang membutuhkan waktu 40 hari atau terkadang malah sampai empat puluh tahun. Akan tetapi di era ini (era Nursi dan sekarang) keadaan sudah sangat berbeda. Karena itu, menurutnya cara untuk mencapai hakikat iman harus lebih cepat. Jalan inilah yang coba diungkapkan Nursi melalui *master-piece*-nya, *Risalah Nur*, sebuah karya yang diharapkan dapat membantu manusia untuk mencapai maqam *ma'rifatullâh* lebih cepat. Dalam konteks ini, ketika ia dituduh mengajarkan tasawuf dan mendirikan sebuah tarekat, ia menjawab: "Islam itu penting dan esensial, akan tetapi saat

ini bukanlah waktu yang tepat untuk tarekat”.²⁷⁶

Dari pandangan Nursi tentang kalam dan tasawuf, penulis melihat bahwa kebanyakan pembahasan yang Nursi utarakan dalam tafsirnya ia mencoba untuk mengintegrasikan keduanya. Ini berdasarkan pada ucapannya yang terkenal “Cahaya akal adalah ilmu pengetahuan yang berdasarkan pada akal. Sinar hati adalah ilmu agama. Dengan perpaduan antara keduanya hakikat akan tersingkap. Jika terpisah, yang pertama akan menyebabkan skeptisisme. Adapun yang kedua akan menyebabkan *ta’assub*.” Setelah penulis melihat dan menganalisis hampir dari semua risalahnya menyimpulkan bahwa maksud dari hakikat ini adalah *ma’rifatullah* dan iman. Jadi, ilmu pengetahuan yang Nursi gunakan untuk membuktikan kewujudan Allah dan rukun-rukun iman adalah tugas ilmu kalam. Adapun sinar hati maksudnya adalah manifestasi nama-nama Allah dalam hati manusia. Inilah tema tasawuf.

Kemudian, kenapa Nursi ingin mengintegrasikan dua disiplin ilmu di atas? Setidaknya ada dua alasan. Pertama, karena dua disiplin ini terlihat saling bertentangan, ini tercermin dari pandangan tokoh-tokoh yang saling menyalahkan. Nursi memberikan contoh, Ibnu Arabi (ahli tasawuf) mengatakan kepada ar-Razi (ahli kalam) “Kalian beriman dengan akal saja, iman kalian tidak masuk ke dalam hati.”²⁷⁷ Kedua, manusia ketika membuat sesuatu harus diyakinkan akal dan hatinya secara bersamaan. Apabila hanya akalnya saja yang diyakinkan maka emosi bisa mengalahkannya. Sebaliknya, jika hati diyakinkan tanpa akal ini menyebabkan kebodohan. Karena itu, pesan agama harus dipahami dengan akal dan dirasakan dengan hati hingga kemudian bisa mengaplikasikannya. Karena itu juga *Risalah Nur* dikaji oleh seluruh masyarakat.

²⁷⁶ Said Nursi, *Letters*, Istanbul: Altinbasak, 2010, hal. 85.

²⁷⁷ Said Nursi, *al-Maktubat*, Risalah Nur Press, 2017, hal. 572-575.

Dalam *Risalah Nur* langkah pertama yang dilakukan oleh Nursi adalah membuktikan kewujudan Allah dan rukun-rukun iman lainnya dengan bukti-bukti rasional yang berdasarkan pada ilmu pengetahuan. Langkah kedua, dengan bukti tersebut ketika manusia *bertafakkur* terhadap alam semesta akan terlihat nama-nama Allah. Langkah ketiga, ketika terlihat nama-nama Allah, manusia akan memanifestasikan nama-nama ini pada dirinya dan menjadi apa yang disebut dengan Insan Kamil. Inilah yang penulis sebut dengan gagasan atau teori teospiritual.



BAB V

PENERAPAN INTEGRASI ILMU KALAM DAN TASAWUF DALAM TAFSIR RISALAH NUR

Dalam bab ini penulis mencoba menyajikan bagaimana Nursi mampu mengintegrasikan tasawuf dan kalam—yang penulis sebut sebagai *teospiritual*—dalam karya tafsirnya *Risalah Nur*. Ada dua topik utama dalam bab ini: *Pertama*, penafsiran tentang iman kepada Allah, yakni meliputi bagaimana melihat “wujud” Allah dalam tafsir *bismillah*, keesaan Allah dalam tafsir *al-Quddûs*, persolan ibadah dan hikmahnya, amal dan hubungannya dengan iman, iman *tahqîqî* dan iman *taqlîdî*, hikmah penciptaan keburukan, dll. Kedua, penafsiran tentang manusia dilihat dari fitrahnya—yang dalam hal ini dibagi Nursi menjadi dua: indra lahir dan batin, dan kemudian penafsiran Nursi tentang hubungan manusia dan *asmaul husna*. Penafsiran tentang manusia ini juga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari pembuktian Nursi tentang wujud Allah (tauhid).

Lebih lanjut, dalam menguraikan penafsiran dan pandangannya (khususnya dalam *Risalah Nur*), Said Nursi memang tidak menyampaikannya dalam bentuk tafsir lafadz per lafadz (*tahlîlî*), namun ia memulainya dengan

menyampaikan makna umum terlebih dahulu yang terkandung dalam ayat dan kemudian ia tafsirkan sesuai persolaan yang terkadang ditanyakan kepadanya, atau atas kegelisahan hatinya melihat realitas negara Turki saat itu. Dalam kaitannya dengan penulisan tafsir, ia meyakini bahwa apabila seseorang membahas penafsirannya dari segi bahasa, biasanya hal ini akan menyebabkan tertutupnya hakikat ayat di dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini tampaknya ia sepakat dengan Abduh¹ dan Fazlur Rahman² yang mencoba melihat dan menggali ayat-ayat Al-Qur'an dari sisi hidayahnya. Bedanya, Abduh sangat menitikberatkan pandangan dan perhatiannya pada aspek rasional, sedangkan Nursi—selain mementingkan sisi rasional al-Qur'an—juga memberikan penekanan pada aspek spiritual (tasawuf).

Perlu juga penulis tekankan di sini bahwa di dalam hampir semua penafsiran yang diutarakan Nursi, ia tidak pernah melepaskan pembahasannya dari *tamtsil* atau contoh-contoh analogi yang dia maksudkan supaya pembaca—khususnya masyarakat Turki pada saat itu—mudah memahami hakikat dari penjelasan tafsirnya, dan inilah karakteristik lain yang dimiliki Nursi sebagaimana akan dijabarkan secara menyeluruh nantinya. Adapun langkah-langkah penafsiran yang Nursi gunakan untuk mengintegrasikan ilmu kalam dan tasawuf, hemat penulis, bisa diurutkan sebagai berikut: *pertama*, ia menggunakan wawasan al-Qur'an, *kedua*, ilmu kalam dan tasawuf, *ketiga*, penggunaan pengetahuan modern (begitu juga sisi rasionalitasnya). Tahapan penafsiran Nursi ini akan terlihat dengan jelas dalam seluruh pembahasan penafsirannya.

¹ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), Kahire 1366, hal. 7-8, 19-20, 22-23, 47-58, 61-65, 89-114, 199-200.

² Fazlur rahman, *Major Themes of the Qur'an*, hal. xxi, xv.

A. Penafsiran tentang Iman

1. Melihat Wujud Allah dari Tafsir Bismillâh

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.”

Dalam pembahasan ini, penulis tidak akan masuk dalam perdebatan tentang apakah manusia—di akhirat—dapat melihat wujud Allah dengan matanya atau tidak sebagaimana pandangan para *mutakallimûn*,³ akan tetapi di sini penulis mencoba menguak bagaimana pandangan Nursi tentang tafsir *bismillâh* yang ia gunakan sebagai cara agar kita dapat “melihat” wujud Allah di dunia ini. Dalam kaitannya dengan ilmu tasawuf, pada umumnya penjelasan-penjelasan tentang *bismillâh* digunakan kaum sufi ketika mereka membahas dan menafsirkan makna dzikir saja.⁴ Akan tetapi, dalam konteks ini Nursi tidak hanya memaknai *bismillâh* dalam kaitannya dengan dzikirnya saja. Lebih dari itu, ia juga coba menaruh perhatian yang cukup besar pembahasan ini dalam perspektif kalam, tasawuf, psikologi, dll.

Di pendahuluan penafsirannya, Nursi mengatakan bahwa *bismillâh* merupakan doa untuk memohon kepada Allah agar segala urusan bisa lebih mudah dan lancar.⁵ Oleh karena itu, *bismillâh* bisa juga diartikan sebagai bentuk panggilan kepada

³ Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqillani: Studi Persamaan dan Perbedaannya dengan Al-Asy'ari*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, h. 73. Harun Nasution, Muhammad Abduh dan Teologi Tradisional Mu'tazilah, Jakarta: UI-Press, cetakan pertama, 1987, h. 81.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, i-iv* (V: mülhak), Beyrut 1402-1403/1982-83; Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife). Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf), I-II, Kahire, 1972-74. Lihat juga Aramdhan Kodrat Permana, “Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah: Analisis Mafâtih al-Ghaib Karya Fakhruddîn al-Râzî,” *Jurnal at-Tadbir: Media Hukum dan Pendidikan*, Vol 30 No 01, 2020. Soleha, “Makna Hidup Bagi Pengikut Ajaran Tarekat Qadariyah wa Naqsabandiyah di Sukamara Kalimantan Tengah,” *TEOLOGIA*, VOLUME 26, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2015.

⁵ Said Nursi, *Isyaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 11.

Allah agar setiap muslim bisa mendapatkan bantuan dari-Nya—Sebuah pengertian yang umumnya dijabarkan mayoritas ulama'. Jadi, dalam hal ini Nursi juga hampir sepakat dengan Al-Ghazali ketika membahas tentang manifestasi *lafadz Jalâl* dan *Jamâl*⁶ dalam kitabnya yang berjudul *Asmâul Husnâ*.⁷ Namun demikian, Nursi dalam hal ini menyampaikan bahwa dalam *bismillâh* sejatinya terdapat pesan agama Islam yang sangat menyeluruh atau holistik. Ia mengatakan bahwa manifestasi nama *al-Jalâlî* dalam diri manusia sudah seharusnya membuatnya memiliki sifat sabar. Di sisi lain, jika manifestasi *Jamâlî* yakni *rahmân* dan *rahîm* sudah termanifestasi dalam diri manusia, maka tidak ada halangan baginya untuk terus bersyukur.⁸ Agama Islam, dalam pandangan Nursi, pada intinya berisi dua hal, yakni sabar dan syukur. Dan keduanya ini pula dapat diperoleh melalui pemaknaan lafadz *bismillahirrahmânirrahîm*.

Menurut Nursi, sifat *ar-rahmân* manifestasinya umum akan tetapi khas bagi Allah. Dan sifat ini juga biasanya mencakup semua makhluk. Sedangkan, sifat *ar-rahîm* manifestasinya adalah hanya untuk orang-orang beriman dan yang mengamalkan ajaran-Nya.⁹ Nursi melanjutkan, bahwa rahmat Allah lah yang memperindah seluruh alam, menyinari seluruh makhluk yang tidak terlihat (di dalam kegelapan) dan menggiring seluruh makhluk di alam semesta untuk “tunduk” kepada manusia. Sebagai contoh, rahmat Allah telah menyebabkan sebuah pohon untuk selalu mengeluarkan buahnya sehingga manfaatnya bisa dirasakan oleh manusia.¹⁰ Dari pandangan inilah kemudian Nursi mengajak kita untuk

⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâ' ü 'ulûmi'd-Dîn*, i-iv, Kahire 1332

⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maqsadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâbi'l-husnâ* (nşr. Fazlul Şehâde), Beyrut 1971, 1982.

⁸ Said Nursi, *Isyaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 12.

⁹ Said Nursi, *Isyaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 15

¹⁰ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 97.

selalu mengucap “*Bismillahirrahmânirrahîm*” di setiap permulaan perbuatan. Makna *Bismillâh* di sini dalam pandangan Nursi juga merupakan sebuah pegangan manusia agar mereka tidak pernah merasa sendiri. Sebaliknya, ia mencoba mengajak kita untuk menjadikan Allah sebagai *mukhâtab* atau lawan bicara dari kita dalam segala hal.¹¹

Nursi menambahkan bahwa keberadaan makhluk di alam semesta ini seluruhnya merupakan hikmah yang telah digariskan oleh Allah. Dia menjadikan makhluk-makhluk ini sebagai “pelayan”¹² manusia di saat manusia dalam keadaan butuh.¹³ Semua hal ini dalam pandangan Nursi bisa berimplikasi pada dua sikap: *pertama*, bisa saja manusia merasa bahwa mereka lah yang memiliki kekuasaan atas seluruh makhluk hidup dan akhirnya merasa bahwa mereka lah yang menundukkannya. Pemahaman seperti ini dianggap Nursi sebagai sikap yang sangat tidak logis dan mustahil. *Kedua*, mereka yang melihat bahwa kerjasama dan bantuan makhluk hidup bisa terwujud karena adanya pengetahuan Dzat yang berkuasa secara mutlak yang tersembunyi di balik makhluk itu.¹⁴ Pemahaman ini menyiratkan keyakinan bahwa sebenarnya makhluk-makhluk yang ada di alam semesta ini tidak mengenal manusia. Sebaliknya, hal ini membuktikan bahwa ada Dzat yang Maha Mengetahui dan Mengenal kondisi manusia yang kemudian membantunya (melalui makhluk-makhluk-Nya yang sangat beragam).

Dengan melihat kekuasaan Allah yang membantu manusia ketika berada di dunia ini, Nursi berpendapat bahwa sudah selayaknya manusia mengimplementasikan rasa syukurnya dengan misalnya mengucapkan “*Bismillahirrahmanirrahim*”. Memang Nursi di dalam risalahnya sangat memberi perhatian

¹¹ Said Nursi, *al-Kalimat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 3

¹² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 111-122.

¹³ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 3.

¹⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 99.

besar tentang rahmat Allah.¹⁵ Di antara wujud rahmat-Nya adalah sebagai berikut: (1) Dia telah membuat jagad raya yang begitu luas, indah dan terbentang tanpa batas ini adalah karena rahmat Allah—sebagaimana disaksikan manusia secara jelas. (2) Dia menyinari seluruh *maujûd* yang tenggelam dalam kegelapan. (3). Dia menumbuh-kembangkan seluruh makhluk yang berubah-ubah dengan segala kebutuhannya yang tanpa batas (4) Dia menjadikan semua makhluk mengarah, melayani dan tunduk kepada manusia. Sebagai contoh, adanya pohon yang berbuah juga merupakan rahmat Allah (5) Dia yang mengisi ruang angkasa yang besar tak terbatas dan alam yang kosong ini, serta yang menyinari dan memakmurkannya. (6) Dia yang menjadikan manusia—yang pada hakikatnya bersifat fana—akhirnya bisa hidup abadi. Dalam arti, rahmad Allah secara rasional mengharuskan keberadaan kehidupan abadi (setelah mati).¹⁶ Hal ini karena menurut Nursi rahmad Allah tidak akan membiarkan manusia setelah mati akan lenyap. Hal ini juga karena manusia telah melihat adanya fakta bahwa di dunia ini segala kebutuhan kita telah diberi Allah. Karena itu, jika Allah mencukupi kebutuhan yang sederhana di dunia ini, pasti Dia akan memberikan kebutuhan yang paling besar setelah manusia meninggal.¹⁷ Jadi, kehidupan abadi di sini bisa diartikan bahwa rahmad Allah lah yang menjadikan manusia bisa hidup kekal di akhirat kelak.¹⁸

Salah satu bukti adanya rahmad Allah adalah menjadikan rasa kasih sayang ibu (baik manusia, hewan maupun tumbuhan) kepada anak-anak mereka.¹⁹ Semua pohon pun juga memerlukan rizki, dan rizkinya pun berbeda-beda dari

¹⁵ Said Nursi, *Zulfiqar*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 21-23.

¹⁶ Said Nursi, *Zulfiqar*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 21-23, 39-45.

¹⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 329.

¹⁸ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 10-14.

¹⁹ Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyati*, Istanbul: Yeni asya nesriyat, 2016, hal. 322.

cara yang sangat luar biasa. Rizki ini lah yang akhirnya diberikan kepada anak pohon itu, yakni buah. Dalam hal ini Nursi juga menjelaskan bukti kasih sayang Allah lewat buah-buahan yang diciptakan untuk manusia. Ia menggambarkan bahwa hanya manusia lah yang mampu merasakan berbagai macam manfaat dari buah-buahan (baik dari segi rasa, maupun keindahan warnanya). Hal yang sama tidak akan bisa dirasakan ciptaan-Nya yang lain, yakni hewan. Mengingat Rahmat itu merupakan hakikat yang dicintai, kuat, berdaya tarik, serta bisa menolong dan membantu. Oleh karena itu, manusia harus mengucapkan “*Bismillahirrahmanirrahim*” untuk mengatasi segala kebutuhan dan selamat dari semua musuh.²⁰

Nursi mengatakan, semua kebaikan pada hakikatnya berasal dari lafadz *bismillah*.²¹ Dan yang mengucapkan *bismillah* ini tidak hanya manusia, melainkan seluruh alam semesta. Ia mengatakan bahwa salah satu rahasia *bismillah* bisa dilihat melalui contoh berikut:

Dalam kehidupan seorang badui yang hidupnya terkenal nomaden, biasanya ia harus berafiliasi dengan pemimpin kabilah dan berada dalam perlindungannya, ini bertujuan supaya ia selamat dari gangguan orang-orang jahat dan agar ia juga bisa memenuhi kebutuhannya. Jika tidak, ia akan merana sendirian dalam kondisi cemas dan gelisah karena menghadapi banyak musuh dan kebutuhan yang tak terhingga. Perjalanan atau pengembaraan yang sama dilakukan oleh dua orang. Orang pertama mempunyai sifat yang rendah hati, akan tetapi yang satu lagi memiliki sikap yang sombong. Orang yang rendah hati—karena merasa dirinya lemah—menisbatkan dirinya kepada pemimpin yang menyuruhnya, sedangkan yang lain tidak menisbatkan dirinya pada siapapun. Kemudian

²⁰ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 99-101.

²¹ Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*. Istanbul: Yeni Asya Nesriyat, 2016, hal. 11.

keduanya berjalan di padang pasir, setiap kali orang yang menisbatkan diri itu singgah di sebuah kemah, ia disambut dengan penuh hormat berkat nama pemimpin yang disandangnya. Jika bertemu perampok jalanan ia berkata, “Aku berjalan atas nama penguasa”. Mendengar hal itu, perompak tadi pun membiarkannya pergi. Adapun orang yang sombong, ia menjumpai berbagai macam cobaan dan musibah. Karena itu, di sepanjang perjalanan ia terus berada dalam ketakutan dan kecemasan. Akhirnya ia pun selalu meminta dikasihani oleh orang lain sehingga hal ini secara tidak langsung membuat dirinya terhina.²²

Dari perbandingan dua orang di atas, Nursi memberikan penafsirannya, “Wahai nafsu yang sombong! Engkaulah pengembara itu. Dunia ini ibarat padang pasir, tidak ada batas antara kelemahanmu dan kefakiranmu. Musuh dan kebutuhanmu tidak ada ujungnya. Karena itu, ambillah nama *al-Mâlik al-Abadi* (Yang Maha Berkuasa) dan *al-Hakîm Al-Azalî* (Yang Maha Bijaksana) yang kekal tanpa permulaan dan yang berkuasa di alam agar engkau tidak mengemis kepada dunia (yang fana) dan tidak merasa rendah dan hina ketika menghadapi setiap kesulitan.” Ia melanjutkan, bahwa kalimah *bismillâh* ialah khazanah yang sangat banyak berkahnya. Dengan kalimat ini, kelemahan dan kefakiran manusia yang tidak ada ujungnya itu akan terikat dengan *qudrah* (kekuatan) dan rahmat Allah yang tanpa akhir. Selain itu, kalemahan dan kefakirannya juga bisa menjadi wasilah untuk mendapatkan syafaat dari Allah yang memiliki sifat *al-Qadîr* dan *ar-Rahîm*.²³

Said Nursi dalam risalahnya juga sering menggunakan bahasa positif, dalam arti ia sering mendahulukan sisi rahmad

²² Said Nursi, *al-Kalimat*, Istanbul: Darul Sanabil az-Zahabiya, 2011, hal. 4-5.

²³ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 6.

dan kasih sayang Allah dibandingkan dengan siksa-Nya.²⁴ Dalam kaitannya dengan ini, Nursi memberikan sebuah contoh, Satu gelas yang berisi setengah air, meski hakikatnya air di dalam gelas itu tinggal setengah, akan tetapi Nursi mencoba mengajak kita untuk melihat bahwa air dalam gelas itu setengahnya penuh, dibandingkan dengan melihat bahwa air itu setengahnya kosong. Pandangan Nursi ini juga bisa menjadi pembeda dengan beberapa ulama' klasik yang terkadang lebih menekankan sisi murka atau siksa Allah dibandingkan dengan rahmat-Nya. Pandangan-pandangan Nursi ini juga tidak bisa lepas dari pengaruh konsep tasawuf *Rabi'ah Al-Adawiyah*—sufi periode awal yang terkenal dengan menggunakan konsep cintanya²⁵ kepada Allah, dibandingkan dengan metode sufi Hasan Basri yang lebih menitik beratkan aspek siksa Allah.²⁶

Di sisi lain, pembaharuan Said Nursi dalam konteks saat itu, yakni abad 20 terhadap ilmu kalam terasa sangat penting karena ia menggunakan bahasa positif²⁷ yang kebanyakan ia masukkan pembahasan ini dalam kitabnya *al-Lamaat*. Nursi juga memberikan *tamtsîl* lain, bahwa sebenarnya kita ini diberi madu yang sangat manis dan penuh *syifâ'* akan tetapi melalui dibuat oleh lebah yang beracun. Kita juga diberi pakaian sutra yang sangat halus dari ulat sutra yang tidak mempunyai tangan. Jika semua ini diperhatikan dengan seksama, tentu akan diketahui dengan jelas bahwa semua itu merupakan dalil kemuliaan dan kemurahan yang sangat indah dan rahmat yang

²⁴ Said Nursi, *al-Lamaat*, Risalah Nur Press, Tangerang Selatan, 2014, hal. 187-192.

²⁵ Abdurrahman Bedevî, *Şehîdetü'l-İşki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adevîyye*, Kahire: 1962, hal. 2. Fikri Mahzumi, "Konsep Cinta Sufi Rabi'ah al-Adawiyah," MIYAH VOL. XI NO. 02 AGUSTUS 2015. Kamaruddin Mustamin, "Konsep Mahabbah Rabi'ah al-Adawiyah," *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, Vol. 17No. 1, Juni, 2020.

²⁶ H. Ritter, "Hasan Basri", *IA*, V/1, hal. 315-316; a.mlf., "Ḥasan al-Baṣrî, EI2 (Ing.), III, hal. 247.

²⁷ Said Nursi, *al-Lamaat*, Risalah Nur Press: Tangerang Selatan, 2014, hal. 289.

sangat lembut dari Allah.²⁸ *Tamtsîl* ini merupakan dalil Kalam untuk membuktikan rahmad Allah dengan logika. Rahmat Allah sebenarnya merupakan persoalan tasawuf, karena ia merupakan manifestasi nama *ar-Rahmân*.²⁹ Adapun cara membuktikan rahmat-Nya dengan logika merupakan bagian dari metode dan persoalan ilmu kalam. Jadi, bisa dipahami di sini bahwa Nursi menggunakan dua ranah keilmuan (integrasi) untuk membuktikan rahmat Allah.

Untuk mendapatkan rahmat ini—lanjutnya—faktor yang paling penting adalah bahwa manusia harus mengakui kelemahan dan kefakirannya kepada Allah,³⁰ bukan kepada manusia. Kalau kelemahan dan kefakiran ini diakui oleh manusia dengan penyebutan *bismillâhirrahmânirrahîm* maka Allah akan kirim bantuannya. Oleh karena itu, menurutnya, *bismillâh* adalah pengakuan kelemahan dan kefakiran manusia terhadap Allah,³¹ Nursi mengajak kita untuk terus merasa lemah di hadapan Allah, karena dengan ini jelas akan mendatangkan rahmat-Nya. Sebaliknya, Nursi tidak ingin melihat kita untuk merasa lemah di hadapan manusia karena hal ini akan menjadikan mereka hina. Implikasi dari pemahaman ini adalah menjadikan psikologi manusia menjadi akan sangat aktif dan harus produktif, bukannya malah pasif. Semua ini tujuannya adalah untuk tercapainya kemajuan peradaban Islam. Metode inilah yang dalam pandangannya juga digunakan oleh para sahabat, karena para sahabat juga sangat aktif dan produktif.³²

Lalu, apa yang akan kita dapat bila kita menggunakan *bismillah*? Di sini Nursi mengelaborasinya lebih lanjut.

²⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, İstanbul, 1996.

²⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâbi'l-hüsna* (nşr. Fazlul Şehâde), Beyrut: 1971, 1982.

³⁰ Said Nursi, *al-Kalimat*, İstanbul: Darul Sanabil az-Zahabiya, 2011, hal. 6, 122.

³¹ Said Nursi, *Sozler*, İstanbul: Altınbasak, 2006, hal. 8.

³² Said Nursi, *Sozler*, İstanbul: Altınbasak, İstanbul, 2006, hal. 167-170.

Orang yang bergerak dengan *bismillâh* bagaikan orang yang mendaftarkan diri untuk menjadi tentara, lalu bertindak atas nama negara dan dia tidak akan takut dengan siapapun. Dia berbicara atas nama negara dan atas nama undang-undang. Dia melaksanakan seluruh tugas dan mampu bertahan menghadapi segala urusan. Seandainya engkau perhatikan seseorang datang dan memerintahkan secara paksa penduduk sebuah kota ke suatu tempat dan memaksa mereka untuk mengerjakan berbagai pekerjaan, tentu anda meyakini bahwa orang ini bertindak bukan atas nama dan kekuatan pribadinya. Sesungguhnya orang ini adalah petugas yang bertindak atas nama negara dan bersandar kepada kekuatan penguasa (*sulthan*).³³

Selanjutnya, Nursi mencoba memberikan contoh tumbuh-tumbuhan yang juga mengucapkan *bismillâh*. Menurutnya, bagaimana benih-benih yang sangat kecil dan seperti tidak ada potensi di dalamnya bisa menjadi pohon yang sangat kuat dan besar di kemudian hari? Hal ini berarti ia tidak menjadi pohon dengan sendirinya. Sebaliknya, ini membuktikan bahwa ia pada hakikatnya mengucapkan *bismillâh* agar semua kesulitan menjadi mudah baginya.³⁴ Benih kecil dalam hal ini bisa menjadi besar atau berubah menjadi pohon ketika ia meminta bantuan Allah melalui *bismillâh*. Begitu juga dengan akar-akar yang ada dalam rerumputan yang lembut bagaikan sutera. Ketika mereka melafalkan kalimat *bismillâh*, maka mereka mampu menembus bebatuan dan tanah yang keras. Dan dengan berkata *bismillâh* maka segala sesuatu tunduk kepadanya. Dari sini kita bisa difahami bahwa jika manusia ingin bisa kuat, mengatasi semua kesulitan dan juga menambahkan kapasitasnya, ia harus bergerak atas nama Allah.³⁵

³³ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 7

³⁴ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 9

³⁵ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 235.

Ada hal yang cukup menarik di sini ketika Nursi mencoba mengkritik aliran Naturalisme³⁶ melalui permissalannya dengan wujud ranting dan dedaunan. Menurutnya, akar-akar pohon yang menjalar di antara bebatuan dan tanah yang keras dan kemudian memproduksi buah yang ada di dalam tanah, demikian juga cabang-cabang dan ranting-ranting yang menghasilkan buah di udara serta bertahannya kelembaban daun-daun yang lembut dan menghijau selama berbulan-bulan walaupun selalu terkena cahaya matahari yang sangat terik.³⁷ Hal ini dalam pandangan Nursi secara jelas “menampar” wajah para ahli filsafat naturalisme dengan keras dan bahkan sampai menusukkan jarinya ke matanya sampai buta sambil berkata, “Kekerasan dan kepanasan yang paling kamu percayai juga bergerak di bawah perintah, bahkan akar-akar lembut seperti sutera itu seakan menjadi tongkat nabi Musa, bisa membelah batu dengan patuh. *إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ* (Pukullah dengan tongkatmu batu-batu itu). Begitu juga dengan dedaunan yang tipis bagaikan kertas rokok seakan menjadi anggota tubuh Nabi Ibrahim dalam menghadapi panas api yang bergejolak, tetapi tetap dingin *يُنَارٌ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا* (Wahai api jadilah kamu dingin dan selamatkan (Ibrahim)).³⁸

Penjelasan Nursi di atas secara jelas mencoba memperkuat keimanan umat Islam di abad 20 yang terkadang agak tergoyahkan ketika berdebat dengan para rasionalis.³⁹ Bagi Nursi, ayat-ayat di atas sebenarnya menjadi dalil bahwa di masa depan, terlebih masa sekarang, akan ada kejadian-kejadian yang sebelumnya dianggap mustahil. Misalkan, cerita tentang Nabi Musa yang melemparkan tongkatnya lalu keluar

³⁶ İbn Cülcül, *Tabakātü'l-eḫbbâ'* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut, 1405/1985, hal. 77-78.

³⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 10.

³⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 11.

³⁹ Mehmed Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, Samsun 1991, hal. 3-34.

air, sekarang pun manusia bisa menggunakan mesin bor untuk mendapatkan air yang ada di tanah. Begitu juga dengan dalil Nabi Ibrahim yang tidak terbakar ketika dibakar, hal ini sudah bisa ditemukan juga dengan kenyataan di era sekarang yang mana sudah ditemukan baju atau alat pelindung manusia supaya tidak terbakar ketika mereka dibakar dengan api. Semisal pakaian pemadam kebakaran dan pakaian astronot.⁴⁰

Di tempat lain, penakwilan Abduh terhadap mu'jizat bisa dilihat ketika ia mengomentari peristiwa Nabi Musa saat membelah lautan. Baginya, waktu itu Nabi Musa tidaklah benar-benar membelah lautan, akan tetapi ia mencoba merasionalkan peristiwa ini dengan penjelasan sistem pasang surut air laut. Bagi Abduh, mu'jizat yang benar-benar ada adalah al-Qur'an saja. Hal yang hampir sama juga diutarakan Fazlurrahman. Menurutnya, mu'jizat-mu'jizat yang luar biasa seperti di zaman para Nabi itu hanya cocok untuk masyarakat mereka yang terkenal primitif dan jahiliah. Sedangkan, untuk masa sekarang, yang perlu ditekankan adalah tentang kemajuan ilmu pengetahuan. Menurut Ghazali mu'jizat adalah sumber ilmu yang paling benar (*ḥaq*),⁴¹ karenanya ia melihat Al-Qur'an dan sunnah Nabi untuk membuktikan bahwa kedudukan Nabi Muhammad menempati posisi lebih tinggi dibanding dengan Nabi lain. Nursi mencoba mengukuhkan pandangan Ghazali bahwa hadist-hadist yang menunjukkan kemu'jizatan Nabi itu juga *ḥaq* dan dapat diterima.⁴² Nursi juga mempunyai satu risalah yang jumlahnya hampir 110 halaman yang menjelaskan tentang berbagai macam mu'jizat Nabi Muhammad.⁴³

⁴⁰ Said Nursi, *Zulfiqar*, Istanbul: Altinbasak, hal. 157-165.

⁴¹ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, hal. 191. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Tehâfüt et-Tehâfüt), cilt: II, çeviren: K. Işık ve M. Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, hal. 618. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'lEdille*, Felsefe-Din İlişkileri içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 1985, hal. 302.

⁴² Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, hal. 37.

⁴³ Said Nursi, *Sözler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 219-240.

Selanjutnya, Nursi memberikan contoh bagaimana hewan mengucapkan *bismillâh* kepada-Nya. Ia mengatakan bahwa semua hewan-hewan yang penuh berkah seperti sapi, unta, biri-biri dan kambing melafazkan ucapan *bismillâh*.⁴⁴ Hewan-hewan ini mengeluarkan air susu karena limpahan rahmat dan mereka mempersembahkannya untuk kita sebagai minuman yang paling bersih dan paling baik atas nama *ar-Razzâq* (Yang Selalu Memberi rezki).⁴⁵ Hal ini sebagaimana dalam surat An-Nahl: 66. Secara logika, tidak mungkin hewan seperti sapi, unta, dll. bisa memproduksi susu yang begitu bermanfaat dan menyehatkan bagi manusia. Mereka tidak punya akal dan kapasitasnya pun juga terbatas. Karena itulah hal ini bisa dipahami bahwa dengan bantuan Allah lah, atau dengan cara mereka mengucapkan *bismillâh* dan meminta bantuan kepada-Nya lah akhirnya mereka bisa mengeluarkan susu yang sangat bermanfaat bagi manusia.

Setelah menjelaskan tentang rahmad dan kewujudannya, selanjutnya penulis akan menunjukkan bagaimana Nursi mendorong kita untuk mempraktikkan *bismillâh* dalam kehidupan kita. Ia menjelaskan bahwa melihat berbagai macam ciptaan Allah di alam ini yang juga melafalkan *bismillah* (dengan *lisânul hâl*), tentu sudah seharusnya kita sebagai hamba-Nya juga mengucapkan *bismillâh* di setiap saat. Misalnya, ketika kita memberikan sesuatu kepada orang lain, kita memberinya atas nama Allah. Begitu juga ketika kita mendapatkan sesuatu, kita harus meyakini bahwa orang tadi hanyalah perantara yang Allah titipkan supaya membantu kita. Dengan ini kita tidak gila hormat maupun “menjilat” orang kaya ketika kita butuh.⁴⁶ Alasannya satu, yakni karena kita mengetahui bahwa semua

⁴⁴ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 13.

⁴⁵ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 143.

⁴⁶ Said Nursi, *Sozlier*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2006, hal. 15.

ini adalah dari Allah. Nursi juga menyarankan kita untuk tidak menerima pemberian dari orang-orang yang lalai⁴⁷ dan mendapatkan hartanya dari jalan yang tidak benar. Mungkin akan ada pertanyaan, bagaimana ketika yang memberi itu adalah orang yang tidak beriman (non-muslim)? Dalam hal ini Nursi menjelaskan dengan mengutip ayat dalam surat al-An'am: 121. Ayat ini dalam penafsirannya tidak melarang kita untuk menerima pemberian orang yang tidak "menyebut" nama Allah. Menurut Nursi, kita tetap boleh saja mengambil pemberian orang tersebut saat kita benar-benar butuh. Karena kita yakini bahwa orang itu adalah perantara yang Allah turunkan agar membantu kita. Nursi juga menyarankan kita untuk tetap menghormati si pemberi, apapun agamanya.⁴⁸

Nursi mengajukan sebuah pertanyaan, "Ketika kita membayar uang kepada seorang pedagang saat membeli sesuatu, kita berarti telah memberikan haknya. Lalu, apa yang Allah minta kepada kita karena Dia merupakan pemilik hakiki?" Menurutnya, Allah sebagai pemilik hakiki nikmat tersebut, meminta kepada kita tiga perkara; *pertama* zikir, *kedua* adalah bersyukur dan *ketiga* adalah fikir. Adapun penjabarannya sebagai berikut. Ketika kita mengawali suatu pekerjaan, seyogyanya kita memulainya dengan *bismillâh* dan diakhiri dengan ucapan *alhamdulillah*. Adapun ditengah-tengah pekerjaan atau perbuatan kita, kita dianjurkan untuk berfikir dan menyadari bahwa nikmat-nikmat yang kita terima ini merupakan penciptaan yang berharga dan merupakan mu'jizat kekuasaan Allah sebagai hadiah dan rahmat-Nya yang begitu luas.⁴⁹ Jadi, apabila kita sudah melaksanakan ketiga hal di atas, secara tidak langsung kita sudah "membayar" kepada

⁴⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 140.

⁴⁸ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 141.

⁴⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 16.

Allah. Karena itulah, Nursi mencoba mengajak kita untuk berfikir dan bertanya, “Sebagaimana orang yang mencium kaki pembantu yang telah mengantarkan hadiah seorang raja, orang itu sungguh sangat bodoh. Begitu juga memuja dan mencintai sebab-sebab materi yang menjadi pengantar rizki, akan tetapi lupa terhadap Dzat yang memberi nikmat yang hakiki ini.”

Pada akhirnya Nursi menyimpulkan bahwa jika kita tidak mau menjadi bodoh seperti penjelasan di atas, kita diminta untuk memberi—segala sesuatu—atas nama Allah, mengambil atas nama Allah, memulai segala sesuatu dengan nama Allah dan berbuat segala sesuatu atas nama Allah. Jadi Nursi dalam tafsir *bismillâh* di sini menggunakan banyak argumentasi dari ilmu kalam dan tasawuf. Seperti *tajalliyât* atau manifestasi nama *ar-rahmân* yang mengharuskan kelemahan dan kefakiran manusia.

Selanjutnya, Nursi akan membuktikan kewujudan Allah melalui tumbuhan dan hewan—yang mana juga masuk dalam argumentasi ilmu kalam. Akhirnya, Nursi memformulasikan penerapan *bismillâh* dalam kehidupan kita.

2. Tafsir al-Quddâs (tentang Ke-Esaan Allah)

وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٨﴾

“Dan bumi Kami hamparkan; maka (Kami) sebaik-baik yang telah menghamparkan.”

Penafsiran ayat di atas bisa dikatakan lahir ketika Nursi berada di penjara Eskisehir. Ia sendiri menceritakan bahwa saat berada di penjara,⁵⁰ ia bertemu dengan beberapa penjahat yang ateis, *fasiq*, mantan pembunuh maupun orang-orang non-muslim. Ia juga menceritakan bahwa sebagaimana umumnya dalam sebuah penjara, yakni tidak bersih dan kotor. Sebagai

⁵⁰ Saïd Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal.340-367

ulama' yang notabene memiliki perhatian yang sangat besar akan kebersihan dan meyakini bahwa kebersihan itu merupakan bagian dari perintah dan ajaran agama, akhirnya ia mencoba mengajak para narapidana lain untuk menerapkan kebersihan di dalam penjara tersebut, lebih-lebih dalam praktek kehidupannya. Penulis juga perlu tekankan di sini bahwa penguasa waktu itu memang dengan sengaja memasukkan Nursi ke dalam penjara bersama orang-orang jahat, ateis, dll. dengan harapan supaya kehidupan Nursi di dalam penjara akan merana. Akan tetapi semua upaya penguasa waktu itu sia-sia, sebagai tokoh yang memiliki tekad dan kedalaman iman yang kuat, Nursi mampu menghadapi segala ujian yang ia hadapi. Penafsiran dari ayat di atas adalah fakta bahwa penjara tidak bisa menjadi batasan Nursi untuk tetap berkarya dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.⁵¹ Di sisi lain, Nursi memang mempunyai metode tersendiri dalam menjelaskan pentingnya kebersihan dalam Islam, bukan dengan bahasa agama yang bisa membuat mereka jenuh dan sulit dipahami, akan tetapi dengan bahasa logika yang disertai dengan *tamtsil* dan rujukan-rujukan ilmu sains. Ini didasari karena Nursi sadar bahwa mereka tidak memahami bahkan tidak memperdulikan agama.

Ketika Nursi berada di penjara selama sebelas bulan dan kemudian berhasil membuat para napi bertaubat, akhirnya penguasa sat itu sengaja memindahkan Nursi dari penjara satu ke penjara lain. Akan tetapi, hal ini tidak mengurangi semangat Nursi untuk terus berdakwah lewat penjara,⁵² karena baginya penjara seperti Madrasah Yusufiyah. Sebuah istilah yang ia gunakan untuk mengikuti bagaimana Nabi Yusuf ketika dipenjara dan akhirnya berhasil membuat beberapa napi bertaubat. Dari latar belakang kehidupan penjara yang

⁵¹ Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Mektubat, Istanbul: Altınbasak, 2012, hal. 242.

⁵² Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altınbasak, Istanbul, 2008, hal. 192-262.

serba tidak mengenakan dan kotor ini lah akhirnya Nursi menafsirkan ayat di atas. Perlu juga ditambahkan di sini bahwa Nursi ketika menafsirkan ayat selalu sesuai dengan latar belakang yang ia hadapi dan sesuai kebutuhan waktu itu.

Salah satu ciri penafsiran Nursi, termasuk juga ketika ia menafsirkan ayat yang telah disebut di atas adalah bahwa ia selalu mengaitkan ayat yang ia tafsirkan dengan sebuah nama. Dalam hal ini ia mengaitkan penafsiran ayat di atas dengan *Al-Quddûs*. Salah satu ulama' awal yang menafsirkan *Al-Quddûs* adalah al-Ghazali dalam kitabnya *Asmâ'ul Husnâ*.⁵³ Pada umumnya *mutakallimûn*⁵⁴ menafsirkan *al-Quddûs* dengan pemaknaan bahwa Allah jauh dari segala kotoran dan kekurangan.⁵⁵ Karena said nursi tidak membahas banyak terhadap lafaz-lafaz al-Qur'an dan secara gaya bahasa dan lain karena hal ini menutupi hakikat al-Qur'an. Pandangan Nursi ini sama dengan Fazlurrahman⁵⁶ dan Abduh yang lebih mementingkan substansi dan hidayah al-Qur'an.⁵⁷ Akan tetapi imam Ghazali menambahkan manifestasi *al-Quddûs*, yakni kalau sudah termanifestasi dalam diri manusia, ia harus menjauhkan dirinya dari perbuatan maksiat. Lebih jauh, pandangan yang diutarakan oleh para *mutakallimun* tentang sifat *al-Quddûs*, begitu juga pandangan Ghazali, berbeda dengan pandangan Nursi. Dalam hal ini sisi orisinalitas Nursi dapat terlihat ketika ia mencoba memaknai sifat *al-Quddûs*

⁵³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mağsadi'ul-esnâ fi şerhi esmâ'illâhî'l-hüsnâ* (nşr. Fazlul Şehâde), Beyrut, 1971, 1982.

⁵⁴ Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebir* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî.

⁵⁵ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, I-IV, Beyrut 1366/1947 (Zeylinde: 1. Ahmed Münîr el-İskenderî, el-İnşâf, 2. İbn Hacer, el-Kâfi's-şâf, 3. Muhammed el-Merzûkî, Hâşîye, 4. Muhammed el-Merzûkî, Müşâhidü'l-İnşâf).

⁵⁶ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (trc. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara: 1990, hal. 76, 77, 91.

⁵⁷ Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire, 1366, hal. 7-8, 19-20, 22-23, 47-58, 61-65, 89-114, 199-200.

ia dihubungkan dengan sisi lingkungan dan kebersihan secara terperinci yang ada di dalam semesta. Di sini pandangan Nursi yang mencoba menafsirkan sifat *al-Quddûs* dari sisi materil bisa dikatakan melengkapi pemaknaan *al-Quddûs* yang diartikan al-Ghazali dari sisi maknawi.

Penjelasan maupun penafsiran Nursi tentang lingkungan yang diambil dari pemaknaan *al-Quddûs* juga tidak bisa lepas dari fenomena waktu Nursi hidup, yakni fenomena abad 20 umat Islam yang saat itu sangat tertinggal.⁵⁸ Dari sinilah ia mencoba mengajak umat Islam untuk keluar dari keteringgalannya dari dunia Barat yang saat itu sudah berada dalam peradaban yang maju dan memiliki pola hidup yang bersih.⁵⁹ Ia melihat bahwa keteringgalan umat islam ini salah satunya karena mereka tidak memahami makna *al-Quddûs*.

Pemaknaan Nursi di atas juga tidak jauh berbeda dengan kritik Fazlurrahman atas keteringgalan umat Islam saat itu.⁶⁰ Karena itulah ia akhirnya memformulasikan pandangannya yang cukup terkenal dengan tiga hal: manusia, alam dan Allah.⁶¹ Menurutnya, umat Islam tidak hanya dicukupkan saja beriman dan mengenal sifat-sifat Allah. Akan tetapi mereka juga perlu memahami hakikat dari kemanusiaan dan alam. Karena keduanya menjadi jalan dan tujuan untuk mengenal Allah. Dalam hal ini penulis melihat persamaan yang ada dalam pandangan Nursi dan Fazlurrahman. Rahman memberikan kritikan terhadap kehidupan umat Islam saat itu akan tetapi tidak disertai penjabaran yang mendetail tentang solusi yang seharusnya diterapkan. Hal ini berbeda dengan Nursi yang tidak hanya mengomentari keteringgalan umat Islam saat itu,

⁵⁸ Said Nursi, *Mektubat 2*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 439-487.

⁵⁹ Said Nursi, *Mektubat 2*, Istanbul: Altinbasak 2013, hal. 404-410.

⁶⁰ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung, 1989.

⁶¹ Fazlurrahman Islâm (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), Ankara, 1993, hal. 56

akan tetapi ia juga memberikan solusi-solusi yang dia curahkan melalui penafsirannya secara terperinci.

Lalu bagaimana penafsiran Nursi terhadap ayat *والأرض فرشناها* *فنعم الماهدون*? Berikut penulis coba mengulasnya. Biasanya Nursi ketika menafsirkan sebuah ayat, ia menyimpulkan ayat tersebut dengan sebuah nama—sebagaimana di jelaskan sebelumnya. Dalam konteks ini ia menafsirkan ayat di atas dengan nama “*al-Quddûs*”. Pemahaman Nursi sendiri tentang makna *al-Quddûs* sangat berbeda dengan ulama’ lain.⁶² Ini bisa dilihat ketika para ulama’ lain biasanya memaknai *al-Quddûs* dengan makna kesucian dari dosa.⁶³ Akan tetapi Nursi tidak hanya melihat dari hal ini (kesucian), lebih dari itu, ia memaknai *al-Quddûs* dengan pemaknaan yang sangat luas, khususnya ketika ia kaitkan dengan makna menjaga lingkungan. Di sinilah penulis akan mencoba membuktikan bagaimana Nursi berhasil membuktikan sifat *al-Quddûs* Allah dalam hal lingkungan dan makhluk.⁶⁴

a. Melihat sifat *al-Quddûs* di Alam Semesta

Dalam memperlihatkan sifat *al-Quddûs* Tuhan yang ada di alam semesta, Nursi memberikan penjelasan yang cukup panjang sebagai berikut:

Saya melihat bahwa alam semesta dan bumi ini seperti pabrik atau hotel besar yang terus bergerak, bekerja, dan beraktivitas. Keduanya juga layaknya hotel yang selalu terisi dan kosong setiap saat. Kondisi pabrik dan hotel yang besar ini tentu saja sering kotor dan tercemar oleh sampah, reruntuhan, sisa-sisa barang-barang bekas, dan barang-barang menjijikkan yang menumpuk di tiap sudutnya. Jika tidak dirawat dan tidak dibersihkan, tentu seseorang akan enggan untuk tinggal dan

⁶² Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi’l-tezkîr* (nşr. İbrâhîm Besyûnî), Kahire 1968, hal. 28.

⁶³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân* (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1415/1985, I, 304; XXVIII, 69

⁶⁴ Said Nursi, *al-Lamaat*, Tangerang: Risalah Nur Press, 2014, hal. 616.

hidup di sana. Namun, dalam kenyataannya “pabrik” alam raya ini begitu bersih, suci, dan tidak menjijikkan. Sampai-sampai di dalamnya hampir tidak ada sisa barang yang berlebih, tak bermanfaat, atau barang kotor yang terbuang percuma. Bahkan walaupun secara lahiriah ditemukan barang-barang seperti ini, dengan cepat ia akan ditempatkan di “mesin pengolah” dan kemudian dibersihkan oleh alam secara otomatis. Dengan demikian, Dzat yang mengawasi pabrik ini tentu mengawasi dengan sepenuh perhatian dan ketelitian. Pabrik ini juga pasti ada Dzat yang memilikinya, dimana Dia selalu memerintahkan supaya pabrik ini selalu bersih dan suci. Karena itulah, sepertinya tidak ada sampah yang sesuai dengan besarnya bumi ataupun benda-benda sisa yang mengotori, bahkan kebersihan dan kesuciannya selalu diperhatikan sesuai dengan luas dan besarnya. Sebagaimana ketika orang tidak mandi dan tidak membersihkan kamar kecilnya dalam satu bulan, tentu badannya akan kotor, kamarnya juga kumuh. Demikian pula halnya dengan kesucian, kebersihan dan pembersihan di alam raya ini. Semuanya berasal dari hasil pembersihan yang bijak, kontinu, sempurna, dan begitu teliti. Andai tidak ada pembersihan yang tanpa henti, tentu jutaan populasi hewan yang ada di muka bumi ini akan mengalami kesulitan. Bahkan tidak hanya hewan dan tumbuh-tumbuhan, beberapa materi yang ada di luar angkasa seperti gugusan bintang, meteor, dsb. akan sangat berpotensi untuk bertabrakan dan menyebabkan kehancuran. Imbasnya, tentu bisa saja berbagai macam materi itu akan jatuh menimpa kita dan juga makhluk-makhluk hidup lain yang berada di bumi. Namun demikian, dalam kenyataannya, tidak pernah ada (satu pun bintang atau benda-benda luar angkasa) yang runtuh hingga menyebabkan kehancuran di bumi—kecuali beberapa meteor yang pernah jatuh di bumi di abad-abad silam dan itu pun tidak menimbulkan gangguan pada siapa pun serta

tidak menghanguskan kepala siapa pun”.⁶⁵

b. Melihat sifat *al-Quddûs* dalam Tumbuh-tumbuhan dan Hewan

Selain memberikan contoh maupun alegori sifat *al-Quddûs* di dalam alam semesta, Nursi juga menjelaskannya dalam konteks hewan dan tumbuhan. Penjabarannya sebagai berikut:

Tentu saja jutaan bangkai-bangkai hewan dan tumbuh-tumbuhan akan sangat mengotori “wajah” daratan dan lautan yang begitu luas disebabkan peralihan-peralihan kematian dan kehidupan. Apabila gambaran dunia seperti ini, tentu manusia tidak akan pernah sanggup dan betah untuk tinggal di dunia. Karena itulah, alam raya merupakan tajalli atau pantulan yang paling besar di antara tajalli-tajalli nama *al-Quddûs* yang lain, di mana perintah-perintah untuk membersihkan wajah bumi dan lautan ini tidak hanya didengar oleh hewan-hewan pemakan daging dan hewan-hewan pembersih lautan saja, akan tetapi juga didengar oleh para “petugas kebersihan” yang ada di darat yang mana tugas utamanya adalah membersihkan bangkai-bangkai tersebut. Seperti misalnya burung elang, cacing, semut dan lain sebagainya.⁶⁶

c. Melihat Sifat *al-Quddûs* dalam Mekanisme Tubuh Manusia

Contoh lain yang coba diungkapkan Nursi tentang sifat *Quddûs*-Nya adalah bagaimana mekanisme yang ada di dalam tubuh manusia ini bisa begitu sempurna dan dapat membersihkan dirinya sendiri. Nursi mengatakan bahwa Allah telah menciptakan tubuh manusia seperti kota yang sangat rapi dan teratur. Sebagian dari urat-urat sarafnya berfungsi sebagai telegram dan telepon. Sedangkan sebagian yang lain sebagai

⁶⁵ Said Nursi, *al-Lamaat*, Tangerang, Risalah Nur Press, 2014, hal. 616-617.

⁶⁶ Said Nursi, *al-Lamaat*, Tangerang, Risalah Nur Press, 2014, hal. 618.

tempat untuk transportasi darah yang merupakan sebab adanya kehidupan. Darah diciptakan dengan dua bagian sel: sel darah merah dan sel darah putih. Sel darah merah berfungsi untuk menyebarkan sari pati makanan ke sel-sel tubuh berdasarkan ketentuan Tuhan. Dan sel darah putih berfungsi melindungi tubuh dari serangan penyakit. Adapun kumpulan darah memiliki dua fungsi: memperbaiki sel-sel tubuh yang telah rusak dan membersihkan tubuh dengan cara mengumpulkan puing-puing sisa sel. Begitu juga kelopak mata yang mana tanpa kita sadari sebenarnya ia bertugas untuk membersihkan mata kita dari berbagai kotoran berupa debu dan yang lainnya dengan cara yang menurut kita sangat sederhana, yakni berkedip.

Dari semua contoh-contoh di atas, Said Nursi mencoba membuktikan adanya wujud Allah dari perspektif lingkungan.⁶⁷ Inilah originalitas Said Nursi yang sejauh pengamatan penulis tidak ada di dalam pandangan ulama' lain. *Tajalliyât* sifat *al-Quddûs* ini menurut Nursi lahir dari *Ismâ' al-A'zom*.⁶⁸ *Quddûs, fard, hayy, qoyyûm, 'adl, dan hakm*.⁶⁹ Nama *a'zom* inilah dalam pandangan Nursi manifaestasinya ada diseluruh makhluk.⁷⁰ Hakikat pembersihan ini—melalui sifat *al-Quddûs*—juga menunjukkan kita tentang keesaan Allah seperti bagaimana wujud cahaya sebagai bukti adanya matahari.

Dalam mempertahankan dan memperkuat argumentasinya tentang adanya wujud Tuhan dibalik mekanisme alam semesta yang luar biasa ini (melalui pantulan nama *al-Quddûs*), Nursi menjabarkan bahwa andaikan hakikat pembersihan alam semesta ini tidak dinisbatkan kepada Allah, maka kita harus menerima dua hal: *Pertama*, semua benda di alam semesta ini

⁶⁷ Said Nursi, *al-Lamaat*, Tangerang, Risalah Nur Press, 2014, hal. 619.

⁶⁸ Abdurrahman Bedevî, *Mû'ellesfâtü'l-Gazzâlî*, Küveyt, 1977, hal. 185.

⁶⁹ Taberî, xxx, 189-190; Zemahşerî, IV, 738; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, xxxi, 136-138.

⁷⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 297.

masing-masing memiliki akal dan ilmu pengetahuan seperti Tuhan supaya mereka mampu mengerjakan tugas yang sangat luar biasa. Sebagai contoh, jika kita melihat sebuah cermin dan air sungai memantulkan cahaya matahari, tentu kita meyakini bahwa cahaya yang muncul lewat pantulan kaca maupun air sungai tadi pada hakikatnya bukanlah muncul dari dalam dirinya sendiri, melainkan ia muncul dari wujud matahari yang kemudian mereka pantulkan.⁷¹ Begitulah hakikat pembersihan alam semesta yang pada hakikatnya merupakan pantulan sifat *al-Quddûs* yang dimiliki Allah.

Kedua, mungkin semua benda-benda ini berkumpul dan kemudian bersepakat dengan masing-masing tugasnya (dalam arti dengan kehendaknya sendiri). Contoh, dalam konteks hewan, semut bersepakat hanya akan memakan yang manis-manis dan lalat bersepakat hanya akan memakan bangkai. Begitu juga misalnya bulan, matahari maupun bumi bersepakat untuk tidak saling bertabrakan. Kesepakatan-kesepakatan ini tentu akan sangat mustahil bila tanpa ada yang mengatur.⁷² Karena itulah dua contoh ini menjadi hal yang sangat mustahil. Di sisi lain, Nursi juga menunjukkan bagaimana caranya supaya manusia bisa mendapatkan cinta ilahi melalui ayat “*Innallâha Yuhibbu at-Tawwâbîna wa Yuhibbu al-Mutathahirîn*” (Al-Baqarah: 222). Menurut Nursi, ayat ini merupakan dorongan yang sangat besar bagi umat muslim supaya tidak hanya membersihkan diri dari sisi material saja (*maddi*), akan tetapi juga dari sisi maknawi. Di sinilah bisa dilihat bagaimana Nursi menggunakan argumen tasawuf, yakni argumentasi nama-nama Allah untuk membuktikan kewujudan Allah SWT yang mana merupakan argumentasi ilmu kalam. Dalam hal inilah gagasan Teo-Spiritual yang penulis temukan dalam tafsirnya.

⁷¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, Almanya baskısı, 1994, hal. 298-348.

⁷² Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, Istanbul, 1986, hal. 330.

3. Tafsir tentang Makna Iman

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...

(Yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib... (QS.Al-Baqarah Ayat 3)

Iman didefinisikan Nursi sebagai cara hamba menerima ajaran dasar Islam yang dibawa Nabi baik secara rinci maupun secara global.⁷³ Dalam menjabarkan pandangannya ini, ia juga mengutip definisi at-Taftadzani yang mengatakan bahwa iman adalah cahaya yang ditanamkan Allah kepada hati sebagian hamba-hambanya yang sudah berusaha untuk meraih cahaya tersebut.⁷⁴ Oleh karena itu, lanjutnya, iman turun dari Allah kepada hati manusia dan dengan cahaya inilah manusia mendapatkan *firâsah* dan *bashîrah*.⁷⁵ Iman juga dapat menyinari hati manusia dan menjadikannya dekat dengan semua ciptaan Allah.⁷⁶ Oleh karenanya, iman menurut Nursi adalah wasilah untuk berta'aruf dengan seluruh makhluk, dan menjadi kekuatan moral di dalam hati seseorang sehingga dia dapat mengatasi semua peristiwa dan musibah yang menimpanya.⁷⁷ Atau dengan kata lain, Iman memberikan manusia keluasan pandangan sehingga ia mampu bertahan dari problematika masa lalu dan masa yang akan datang.⁷⁸ Dalam kitabnya *Isyârat al-Îjâz*, Nursi juga menambahkan bahwa iman merupakan kunci untuk tersingkapnya potensi yang Allah berikan kepada manusia. Dan potensi maknawi manusia ini bisa tersingkap hanya melalui cahaya iman.⁷⁹

Pandangan Nursi yang lebih menitik beratkan makna

⁷³ Bediuzzaman Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 37.

⁷⁴ Bediuzzaman Said Nursi, *Isaratul ijaz*, Istanbul, Altinbasak, 2014, hal, 38.

⁷⁵ Said Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2006, hal, 103.

⁷⁶ Bediuzzaman Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, hal. 263.

⁷⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 105.

⁷⁸ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 51-60.

⁷⁹ Bediuzzaman Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 37-38.

iman sebagai sebuah perspektif di atas hampir memiliki kemiripan dengan pendapat Fazlurrahman yang mengatakan bahwa persoalan tentang iman itu lebih ditekankan pada aspek emosional daripada bila dilihat dari sisi rasionalitas dan logika.⁸⁰ Ia menguatkan pendapatnya ini dengan argumen bahwa iman itu berasal dari kata “*amn*”, yakni sebuah kata yang menurut *Rahman* tidak bisa didefinisikan hanya melalui akal. Sebaliknya, ia harus didekati dengan pendekatan hati. Pernyataan Rahman ini juga sekaligus merupakan cara dia untuk menolak para *mutakallimun* yang terkenal terlalu mendefinisikan iman dari perspektif akal dan logika. Padahal menurutnya iman lebih merupakan persoalan emosional.⁸¹

Pandangan yang agak sedikit berbeda dari dua tokoh di atas dapat ditemukan dalam pandangan Muhammad Abduh. Abduh sendiri menolak pandangan iman menurut ulama klasik yang menurutnya terlalu panjang lebar dalam mendefinisikannya. Maksudnya, Abduh menolak pemahaman iman yang lebih ditekankan pada pemahaman tentang sifat-sifat, dzat Allah dan lain sebagainya yang seringkali menjadi perdebatan di antara para ulama' kalam. Menurutya, setelah menerima rukun iman sebagai konsekuensi seorang mukmin, seharusnya ia langsung memikirkan tentang ciptaan-ciptaan Allah.⁸²

Setelah dijabarkan bagaimana berbagai pandangan tentang iman menurut beberapa tokoh di atas, penulis mencoba menyajikan bagaimana Nursi memaknai iman secara lebih spesifik. Menurut Nursi, kenikmatan iman juga bisa dinikmati di dunia ini melalui bagaimana kita melihat

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 31

⁸¹ Fazlurrahman, “Some Keys of etical concept of Quran,” *Journal of Religious Ethic*, jilid XI, No. 2, 1983, 170.

⁸² Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. M. Reşîd Rızâ – Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1421/2001, hal. 53. Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-Îmâm eş-Şeyh Muḥammed 'Abduh*, Kahire, 1344-50/1925-31. Osman Emîn, *Râ'idü'l-fikri'l-Mısrî: el-Îmâm Muḥammed 'Abduh*, Kahire, 1955.

perspektif yang ada.⁸³ Sebaliknya, manisnya atau kenikmatan iman tidak akan bisa ditemukan bila kita masih terjebak pada pandangan materialistic.⁸⁴ Di sini penulis menemukan karakter Nursi dalam menggunakan *tamtsil*⁸⁵ dari sebagian ayat yang ia tafsirkan. Dalam konteks ini ia ingin memberikan gambaran dan pemahaman kepada umat Islam akan hakikat iman melalui Q.S. Al-Baqarah: 3:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...

Mereka yang beriman kepada yang ghaib... (Q.S. Al-Baqarah: 3)

Nursi mencoba memberikan *tamtsil* bagaimana di dalam iman itu tersimpan sebuah kebahagiaan dan kenikmatan yang begitu besar. Berikut penuturannya:⁸⁶

Pada suatu hari, ada dua orang pergi untuk tujuan berlibur sekaligus berdagang. Orang pertama atau si A ini memiliki sifat egois dan yang satunya lagi atau si B memiliki sifat yang sangat solih. Keduanya memulai perjalanannya masing-masing. Si A, yang memiliki sifat egois, mementingkan diri sendiri dan suka berprasangka buruk ini akhirnya sampai pada sebuah negara yang semrawut atau tidak tertata. Di sepanjang jalan dia melihat orang-orang lemah yang tidak berdaya dan sedang meratap akibat pemimpinya yang dzolim dan permusuhan di antara masyarakatnya. Karena itulah, dalam pandangannya semua tempat seakan seperti tempat ratapan umum. Melihat kondisi yang *chaos* ini, ia pun gelisah dan akhirnya mabuk-mabukan dengan tujuan supaya kegelisahannya ini lenyap. Adapun si B, karena dia memiliki akhlak yang

⁸³ Bediuzzamna sadi nursi, *iman ve kufur muvazeneleri*, istanbul, risale press, 1996 hal, 10

⁸⁴ Bediuzzaman Said Nursi, *Tarihce-i Hayat Bediuzzaman Said Nursi*, Istanbul, iikp, 2008, hal. 87.

⁸⁵ Nursi, *Mektûbât*, Istanbul: Risale-i Nur Enstitüsü, 1994, hal. 94.

⁸⁶ Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Istanbul: Hizmet Vakfı Risale-i Nur Külliyyatı Resmi Sitesi, 2016, hal. 8.

mulia dan terkenal solih, setiap negara yang ia lewati terlihat begitu indah, masyarakatnya pun makmur dan bahagia. Setiap orang yang ia temui seperti sahabat dekat yang saling menyapa satu sama lain. Singkatnya, si A kemudian bertemu dengan si B di jalan. Melihat si A yang kelihatannya tidak nampak baik, si B pun berkata, “Wahai sahabatku, sepertinya kamu terlihat sangat sedih. Mungkin saja keburukan yang terdapat di dalam batinmu telah mengaburkan pandangan lahirmu? Seolah-olah segala kegembiraan yang ada di sini terlihat sebagai kesengsaraan bagimu. Sahabatku, mari sucikan hatimu supaya tirai musibah hilang dari pandanganmu. Semoga sesudah itu engkau akan melihat kebenaran yang jelas, yakni sebuah kota dan negara yang indah dengan rajanya yang begitu adil yang mengayomi rakyatnya”. Kemudian lelaki malang tadi kembali sadar dan menyesal dan berkata, “Memang, aku menjadi tidak waras karena selalu dalam keadaan mabuk, wahai saudaraku yang baik, semoga Allah meridhoimu karena telah menyelamatkanmu dari kesengsaraan yang seperti neraka ini”.⁸⁷

Dari penggalan cerita di atas, Nursi mencoba mengajak kita melihat *'ibrāh* darinya. Menurutnya, si A yang tidak waras di atas adalah laksana orang kafir atau orang *fasiq*. Dalam pandangan mereka, dunia ini seakan tempat ratapan umum. Manusia dan hewan yang ada di sekitarnya pun mereka lihat layaknya makhluk-makhluk liar yang telah mati dan menjadi bangkai. Banyak lagi hayalan-hayalan lain yang menyakitkan dan menyiksa batin si A tadi yang semuanya sebenarnya akibat dari kekufuran dan kesesatan yang mereka lakukan dan kemudian semua ini seakan menyiksanya. Di sisi lain, si B yang terkenal sebagai orang yang sholih melihat bahwa dunia ini adalah tempat latihan bagi manusia dan

⁸⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak Nesriyat, 2006, hal. 4.

hewan. Sekaligus juga menjadi medan ujian bagi manusia dan jin. Semua kematian yang dialami manusia dan hewan dilihatnya sebagai perpisahan sesaat dan selesainya tugas satu menuju tugas yang lain (akhirat). Ia yakin bahwa mereka yang meninggal hanyalah berpindah dari alam yang fana ke alam kegembiraan.⁸⁸

Nursi melanjutkan, bahwa pada dasarnya dalam pandangan orang beriman, setiap makhluk ciptaan Allah diibaratkan seperti pelayan yang ramah,⁸⁹ para petugas yang siap menerima perintah tuannya dan sebuah kitab yang menarik untuk dibaca oleh “Tuannya”,⁹⁰ yaitu Allah SWT. Masih banyak lagi ibarat-ibarat lain berupa keagungan dan kelezatan iman yang merupakan pantulan dari keimanan seseorang kepada Allah. Artinya, iman itu ibarat membawa sebiji benih pohon Tuba surga. Jadi orang yang beriman di dunia ini diibaratkan mampu mencicipi buah Tuba yang berada di surga tadi. Adapun kekufuran, menyembunyikan sebiji pohon zaqum di neraka.⁹¹ Maksudnya, orang kafir diibaratkan merasakan buah zaqum yang ada di neraka tadi di dalam hatinya. Karena itulah, menurut Nursi, keselamatan dan keamanan hanya bisa kita dapatkan di dalam agama Islam dan keimanan kepada Allah SWT. Dengan *tamstîl* di atas, Nursi tidak hanya mendekatkan hakikat iman kepada logika melalui *tamtsîl*, tetapi juga mengevaluasi bahwa iman adalah perkara atau hal yang berkaitan dengan perspektif,⁹² psikologis⁹³ dan emosional.⁹⁴

⁸⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak Nesriyat, 2006, hal. 5

⁸⁹ Alaadin Basar, *Sorularla Risale-i Nur Dersleri Zafer Yayinlari*, Istanbul, 2009, hal. 146-149.

⁹⁰ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, iikv, Istanbul, hal. 300.

⁹¹ Said Nursi, *Şualar, On Birinci Şua, Meyvenin Üçüncü Meselesi*. Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 244.

⁹² Said Nursi, *Iman Ve Kufur Muwazaneleri*, Istanbul: Risale Press, 2012, hal. 6

⁹³ Cemil Şahinöz, *Moral Dünyası Dergisi*, No: 127, Ekim, 2014, hal. 42-45.

⁹⁴ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 123.

Nursi juga menjelaskan bahwa dengan cahaya iman, manusia dapat naik ke derajat *'illiyîn*⁹⁵ (paling tinggi) dan mendapat satu kedudukan yang layak baginya untuk masuk ke surga. Sebaliknya, gelapnya kekufuran akan menjatuhkannya ke derajat yang paling rendah dan membuatnya mendapatkan kedudukan yang layak untuk masuk ke neraka. Ini karena, keimanan menghubungkan manusia kepada Allah.⁹⁶ Di sisi lain, manusia juga akan mendapatkan kedudukan yang mulia melalui nama-nama Allah yang tampak dalam diri manusia yang beriman.⁹⁷ Namun demikian, kekufuranlah yang biasanya menyebabkan “kesenian Ilahi” itu akan tertutup. Sayangnya, tidak jarang kita terkadang melihat manusia dari sisi material semata (*zâhiriyyah*). Padahal, nilai materi tidaklah menjadi tolak ukur. Oleh karenanya itu, segala yang ada di dunia ini bersifat sementara dan akan sirna.

Dengan penjelasan di atas, Nursi ingin mengatakan bahwa iman pada hakikatnya menghubungkan manusia pada penciptanya,⁹⁸ dan dengan hubungan ini nama-nama Allah juga akan terpantulkan pada diri manusia—karena Allah menciptakan manusia sebagai refleksi atas nama-nama-Nya.⁹⁹ Jadi, nilai manusia tergantung pada bagaimana dia merefleksikan nama-nama Allah. Sebaliknya, Kalau hubungan itu terputus berarti nama-nama Allah akan terhalang dan tidak akan sampai ke dalam diri manusia,¹⁰⁰ potensinya pun akan

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut: Dâru ihyâi't-tûrâsi'l-Arabî, xxxi, 91-97. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Beyrut 1388/1969, IV, 486-487. Elmahlî, *Hak Dini*, VII, 5659-5661.

⁹⁶ Said Nursi, *Sozler*, *Yirmiüçüncü Söz Sözlere*, İstanbul: Feyyaz yayinlari, 2016, hal. 311.

⁹⁷ Said Nursi, Lemalar, *Üçüncü Lem'a Lem'alar*, İstanbul: iikv, 2006, hal. 14.

⁹⁸ Said Nursi, *Sualar*, 4. *Sua, birinci mertebe-i habiye*, İstanbul: Risale Press, feyyaz yayinlari, 2016, hal. 62.

⁹⁹ Said Nursi, *Sozler*, *Otuz İkinci Soz, 3 mevkiif, birinci mebbas*, İstanbul: Fayyaz yayinlari, 2016, hal. 627.

¹⁰⁰ Sadi Nursi, *Sozler*, *yirmi ucuncu soz, birinci nukte*, İstanbul: Fayyaz Yayinlari, 2016, hal. 311-312.

sia-sia.¹⁰¹ Sebaliknya, yang ada hanya jasadnya saja. Dengan penjelasan tersebut Nursi menafsirkan masalah iman dari segi tasawuf, yakni manifestasi nama-nama Allah sebagaimana pandangan Imam al-Ghazali.¹⁰² Untuk mendekatkan masalah ini, Nursi memberikan contoh sebagai berikut:

“Nilai materi dalam penciptaan manusia berbeda dengan nilai seninya. Seperti contoh, kadang kala sebuah besi yang bernilai lima kurusy dapat menghasilkan seni yang memiliki nilai lima lira. Bahkan terkadang, hasil seni antik yang bernilai jutaan terbuat dari materi yang nilainya bahkan tidak sampai lima kurusy. Jika barang langka seperti itu dijual ke pasar dan dipajang dengan menyebut nama penciptanya yang hebat dan terkenal, maka ia akan dapat dijual dengan nilai jutaan rupiah. Akan tetapi, jika ia dibawa ke pasar tukang besi biasa, ia akan dibeli dengan nilai besi yang berharga lima ribu per kilogram, yakni sebuah harga yang rendah.”¹⁰³

Demikian juga dengan manusia, ia merupakan hasil “karya seni” Allah yang langka seperti pada perumpamaan di atas. Ia juga merupakan mukjizat kodrat-Nya yang paling tinggi dan paling lembut. Allah menciptakannya sebagai makhluk yang dapat memperlihatkan seluruh manifestasi nama-nama-Nya, pusat orbit dari seluruh ciptaan-Nya dan juga menjadikannya sebagai miniatur dari entitas alam. Karena itu, jika cahaya keimanan masuk ke dalam diri manusia, maka cahaya itu akan memperlihatkan semua “ukiran-Nya” yang penuh hikmah yang terdapat di dalam diri manusia. Orang yang beriman pun akan membacanya dengan penuh kesadaran dan orang lain pun akhirnya dapat membacanya. Dalam arti, seolah-olah ia

¹⁰¹ Alladin Baser, *Esmâi Husna*, Istanbul: Zafer Yayınları, 2002, hal, 157.

¹⁰² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara, 1962, hal. 226.

¹⁰³ Said nursi, *Sozler, Yirmi Ucuncu Soz, Birinci Nukte*, Istanbul: Feyyaz Yayınları, 2016, hal. 313.

berkata, “Aku adalah ciptaan dan makhluk Allah. Lihatlah bagaimana rahmat dan kemurahan-Nya terwujud dalam diriku”. Jadi, iman yang merupakan relasi manusia dengan Sang Pencipta itu memperlihatkan seluruh jejak “kreasi” yang tersimpan dalam diri manusia. Dengan itulah nilai manusia menjadi jelas sesuai dengan penampakan kreasi Ilahi tersebut dan sejauh mana menjadi cermin-Nya. Maka, manusia yang tadinya tidak bermakna berubah menjadi makhluk yang mulia, dan ia juga layak untuk menerima pesan Allah dan menjadi tamu-Nya di surga nanti.¹⁰⁴

Di sisi lain, apabila manusia kufur, saat itu juga semua “ukiran” nama Allah akan jatuh ke dalam kegelapan dan tidak bisa dibaca lagi. Hal ini tidak lain karena jika Allah dilupakan, maka sisi-sisi maknawi yang menuju kepada Allah juga tidak akan bisa dipahami. Kebanyakan karya seni yang bernilai tinggi dan ukiran yang indah itu selalu tersembunyi. Sebab, sebagian yang dilihat dengan mata manusia biasanya disandarkan pada materi dan hukum kausalitas. Sebagaimana yang telah disebutkan bahwa tujuan dan buah dari materi adalah menjalankan kehidupan singkat dan parsial. Manusia merupakan makhluk yang lemah dan malang. Demikianlah, kekufuran sering kali melenyapkan esensi manusia dan merubahnya dari sebuah permata yang berharga menjadi batu bara biasa.¹⁰⁵

Bagi Nursi, keimanan adalah nur dan kekuatan, dan orang yang memperoleh keimanan yang hakiki dapat menghadapi kerasnya kehidupan dan juga akan selamat dari himpitan kejadian-kejadian menurut tahap kekuatan imannya. Artinya, keimanan membawa seseorang kepada tauhid, tauhid membawa

¹⁰⁴ Said Nursi, *Sozler, Yirmi Ucuncu Soz, Birinci Nukte*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2016, hal. 314-15.

¹⁰⁵ Said Nursi, *Sozler, Yirmi Ucuncu Soz, Birinci Nukte*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2016, hal. 315-316.

kepada *taslîm* (penyerahan), *taslîm* membawa kepada tawakkal dan pada akhirnya tawakkal membawa manusia kepada kebahagiaan di dua tempat, yakni dunia dan akhirat. Jadi, Nursi di sini menekankan bahwa tawakkal yang hakiki bisa membawa seseorang pada kebahagiaan. Akan tetapi, ia harus melalui beberapa tahapan (iman, tauhid, taslim, tawakkal). Apabila sikap tawakkal tidak berdasarkan pada tingkatan ini maka tawakkalnya tidak akan sempurna.¹⁰⁶

Iman menjadikan manusia sebagai manusia (sejati); bahkan menjadikan manusia sebagai Sultan. Sebab itu, tugas dasar manusia ialah beriman dan berdoa. Kekufuran menjadikan manusia sebagai binatang buas yang sangat lemah. Perbedaan antara hewan dan manusia pada waktu kelahiran mereka ke dunia sudah menjadi dalil yang jelas dan kuat terhadap masalah ini. Iman menjadi titik tolak penting dalam pemikiran Nursi. Dalam hal ini bisa dilihat dari pendapatnya tentang bagaimana manusia bisa dikatakan manusia sempurna (*insân kâmil*).¹⁰⁷ Ia memberi contoh, apabila ada seorang non-muslim memiliki akhlak atau perilaku yang baik, bagi Nursi perbuatannya ini masih kurang bernilai bila dibandingkan dengan seseorang yang beriman dan memiliki akhlak yang baik.¹⁰⁸ Mungkin dalam hal ini, Nursi pandangannya bisa dikatakan sebagai tradisional. Karena menurut sebagian modernis¹⁰⁹ menganggap bahwa korelasi dan akhlak di negara Islam tidak baik, oleh karenanya mereka mengagungkan akhlak saja.¹¹⁰

¹⁰⁶ Said Nursi, *Sozler, Yirmi Ucuncu Soz, Birinci Nukte*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2016, hal. 317-318.

¹⁰⁷ Said Nursi, *Sozler, Yirmi Ucuncu Soz, Birinci Nukte*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2016, hal. 320.

¹⁰⁸ Said Nursi, *Mektubat, Dokuzuncu Mektub, rabian*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2016, hal. 35.

¹⁰⁹ Mehmet Zeki Iscan, *Muhammed Abdun Dini Ve Siyasi Gorusleri, 2. Baski*, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1998, hal. 265-272.

¹¹⁰ Adil ciftci, *Fazlurrahman Ile Islami Yeniden Dusunmek*, Ankara, 2015, hal. 23. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, 64 dan 171

Nursi juga mengatakan bahwa iman memiliki hubungan kuat dengan doa. Jika seseorang tidak berdoa, maka imannya tidak ada manfaatnya. Hal ini tidak lain karena doa adalah inti ubudiyah dan karena manusia diciptakan Allah untuk beribadah. Di sisi lain, Allah juga menciptakan manusia sebagai makhluk yang lemah dan fakir. Karenanya, doa adalah wasilah penting untuk berhubungan dengan Allah dan hubungan tersebut adalah iman. Jadi iman menurut Nursi berarti doa.¹¹¹

a. Iman *Taqlîdî* dan Iman *Tahqîqî*

Setelah menjabarkan bagaimana pengertian iman dalam pandangan Nursi, selanjutnya akan disajikan bagaimana pembagian iman menurut Nursi. Ia membagi iman menjadi dua bagian: iman *tahqîqî* dan iman *taqlîdî* —terkadang juga disebut sebagai *tauḥîd tahqîqî* dan *tauḥîd taqlîdî*.¹¹² Pembahasan tentang dua hal ini dapat ditemukan dalam karyanya Kastamono (terdiri dari surat-surat antara Nursi dan murid-muridnya khususnya ketika muridnya bertanya tentang apa makna keduanya).¹¹³ Nursi menjawab bahwa iman *tahqîqî* adalah iman yang berdasarkan pada bukti-bukti rasional dan emosional (psiokologis).¹¹⁴ Maksudnya adalah bahwa kita melihat manusia sebagai tanda wujud Allah. Sebagai contoh, Nursi mengatakan bahwa manusia merupakan ciptaan Allah (yang *Wahid* dan *Ahad*).¹¹⁵ Setiap manusia di dunia ini secara umum memiliki bentuk yang sama, seperti misalnya memiliki dua tangan, dua kaki, dua mata, dll.

¹¹¹ Said Nursi, *Sozler, Yirmi Ucuncu Soz, Birinci Nukte*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2016, hal, 321.

¹¹² Said Nursi, *Yeni Asya Nesriyat*, Istanbul: Risale-i Nur Enstitusu, 2014, hal. 704.

¹¹³ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2014, hal,18.

¹¹⁴ Said Nursi, *Şualar: Onbirinci Şual/Onbirinci Mes'ele/Onbirinci Mes'elenin Haşiyesinin Bir Lâhikasıdır*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2009, hal. 271. Lihat juga Hamid Fahmy Zarkasyi, dkk, "Iman dan Kesehatan Psikis Perspektif Said Nursi (Kajian Psikoterapi dalam Risale-i Nur)," *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 18 No. 1, Maret 2020.

¹¹⁵ Said Nursi, *asayi musa hucetullahil baliga risalesi, feyyaz yayinlari, istanbul 2014*, hal, 168.

Jadi hal ini sebagai bukti bahwa manusia diciptakan oleh satu Dzat. Kemudian Allah menempatkan “stempel-Nya” pada setiap manusia, misalnya meski bentuknya sama akan tetapi dari segi wajahnya berbeda. Hal ini dapat diartikan bahwa Allah memang tahu seluruh makhluknya satu per satu.¹¹⁶ Bila pemahaman tentang iman secara rasional ini sudah berhasil (dipahami seorang hamba), maka barulah iman tersebut akan turun pada hati, perasaan dan emosi. Nursi mengatakan bahwa ketika iman seseorang sudah dalam tatanan tidak hanya secara logika saja, akan tetapi juga dikuatkan dengan hati, maka syetan tidak akan bisa mencabut iman seseorang tadi ketika mereka sedang dalam keadaan sekarat.¹¹⁷

Adapun iman *taqlîdî* didefinisikan Nursi sebagai iman yang diterima seseorang secara turun temurun atau hanya sekedar mengikuti keyakinan nenek moyangnya—tanpa butuh pembuktian.¹¹⁸ Maksudnya, ia tidak berusaha memperkuat imannya baik dengan bukti-bukti rasional maupun emosional. Sebaliknya, ia hanya sekedar mengikuti (*taqlîd*). Dan menurut Nursi, iman *taqlîdî* di abad ke-20 ini sangat berbahaya.¹¹⁹ Hal ini dikarenakan ilmu pengetahuan yang sudah demikian maju. Dan jika seseorang mukmin hanya memiliki atau berpegang pada keimanan *taklidi* ini, maka dikhawatirkan keimanannya akan goyah. Nursi menanyakan, “Kenapa banyak pemuda muslim di era sekarang banyak yang keluar dari agama Islam dan kemudian menjadi ateis?” Menurutny, hal ini karena keimanan mereka hanya sekedar mengikuti keimanan dari keluarga dan nenek moyangnya tanpa dikuatkan dengan bukti logika dan hati (emosional).

¹¹⁶ Said Nursi, *Asayi Musa*, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2016, hal. 200.

¹¹⁷ Said Nursi, *Kastamonu Labikası*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2014, hal. 18-20.

¹¹⁸ Said Nursi, *Sualar 1*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 165-167.

¹¹⁹ Said Nursi, *Lemalar, Yirmiucuncu Lema Tabiat Risalesi*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 204-210.

Jadi, menurut Nursi, keimanan *taqlîdî* bisa saja diaplikasikan di era pertengahan dan era awal Islam. Akan tetapi ia tidak cocok atau sesuai bila digunakan di era modern sekarang.¹²⁰ Dengan semua ini kita paham bahwa pandangan Nursi tentang iman *taḥqîqî* tidak bisa diartikan dengan bahwa amal seseorang itu bisa membawanya menuju tingkatan iman *taḥqîqî*.¹²¹ Dengan kata lain, Nursi mengatakan iman *taḥqîqî* berarti cara hamba melihat Allah dalam segala sesuatu selama 24 jam atau bahkan selalu merasa dilihat dan diawasi oleh-Nya setiap detiknya.¹²² Sedangkan iman *taqlîdî* bisa dipahami sebagai cara hamba melihat Allah hanya—saat ia—dalam atau melakukan ibadah-ibadah tertentu.¹²³ Pandangan ini menurut penulis adalah gagasan penting dari Nursi yang mana berbeda atau tidak ditemukan dalam pandangan ulama lain yang terkadang melihat amal sebagi bagian dari iman.¹²⁴ Nursi juga berbeda pandangan dengan kebanyakan ulama' yang mengatakan bahwa iman bisa bertambah dan berkurang (*yazîd wa yanqush*).¹²⁵ Pandangan Nursi ini bisa ditemukan dalam kitab *al-Lama'at*.¹²⁶

Terdapat contoh yang berhubungan dengan persoalan iman di atas, yakni ketika Nursi ditanya tentang persoalan, “Apakah seseorang yang melakukan dosa besar disebabkan karena iammnya lemah atau karena tidak ada iman di dalam hatinya?” Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti ini, pada umumnya ulama' klasik¹²⁷ —termasuk juga ulama'

¹²⁰ Said Nursi, *Mektubat: Hutbe-i Syamiye*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 436-437.

¹²¹ Said Nursi, *Mektubat 1*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 26.

¹²² Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Rnk Yayinlari, 1996, hal. 59.

¹²³ Said Nursi, *Syualar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 141.

¹²⁴ Kādî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire, 1384/1965.

¹²⁵ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-Makâsîd*, I-II, Istanbul, 1277. Taftazani, Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhi Akaidi Neseft*, Kahire, 1988, hal. 83.

¹²⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istiaze Risalesi, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 74-75.

¹²⁷ Ibn Teymiyye, *Fi'l-'İlmi'l-bâṭin ve'z-zâhir* (Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-Münîriyye içinde), Beyrut 1343, I, 229. Al-Ghazali, İhyâu 'ulûmi'd-din, Kahire, hal. 115-116. Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, 2005, hal. 441.

modern¹²⁸ —mengatakan bahwa ini datang dari lemahnya iman.¹²⁹ Akan tetapi Nursi memberi penekanan dan penjelasan yang berbeda. Ia mengevaluasi masalah ini dengan pendekatan fitrah¹³⁰ manusia.¹³¹ Jadi, Nursi menjelaskan perihal persoalan orang yang melakukan dosa ini dari sisi psikologi manusia. Menurutnya, ruh manusia berdiri dengan tiga tiang. Ketiganya sangat penting untuk hidupnya ruh manusia, yakni *al-Quwwah Syahawiyyah*, *al-Quwwah Ghadabiyyah* dan *al-Quwwah al-'Aqliyyah*. Menurutnya, ketika manusia membuat sesuatu, motivasinya tidak bisa lepas dari tiga hal ini: Sahwat, amarah dan akal.¹³²

Menurut Nursi, tiga hal di atas lah yang memotivasi manusia untuk berbuat sesuatu. Akal bagi Nursi berorientasi untuk melihat masa depan dan masa lalu. Ia tidak berfokus pada kenikmatan, akan tetapi ia melihat resiko dan manfaatnya. Sedangkan, syahwat dan marah (*ghadab*) motivasinya adalah kenikmatan (baik dan buruk). Bagi Nursi, ketika manusia berbuat sesuatu biasanya yang memotivasinya adalah sahwat dan marah lalu mendominasi dan mengalahkan akal.¹³³ Contoh, saat seseorang berbuat zina maka akalnya sedang dikalahkan oleh hawa nafsu dan syahwatnya. Hal ini bukanlah disebabkan oleh lemah dan tidak adanya iman, melainkan ia lebih pada persoalan emosional (perasaan). Karena itu, dalam hal ini Nursi mencoba memberikan jawaban dan solusinya. Menurutnya, sahwat dan amarah harus dilemahkan dengan cara pelatihan tasawuf amali.¹³⁴ Maksudnya, keduanya bisa

¹²⁸ Fazlur Rahman, *Allah'm Elçisi ve Mesajı-Makaleler -I*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara, 1997, hal. 5-7.

¹²⁹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, hal. 194-195.

¹³⁰ Said Nursi, *Mektubat*, Hutbe-i Syamiye, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 433-435.

¹³¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istiaze Risalesi, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 75-76.

¹³² Said Nursi, *Isyaratul İjaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 19-21.

¹³³ Said Nursi, *Hutbe-i Syamiye*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 52.

¹³⁴ Said Nursi, *Lemalar*, İktisad Risalesi, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 148.

dilemahkan dengan cara misalnya sedikit makan, sedikit tidur, bicara sedikit, dsb. Kemudian akal diperkuat dengan bukti-bukti rasional emosional.

b. Perbedaan Iman dan Islam menurut Nursi

Melihat perbedaan pandangan yang muncul di kalangan ulama' terkait perbedaan iman dan Islam, Nursi juga akhirnya ikut menjelaskan perbedaan keduanya. Menurutny, Islam adalah komitmen, sementara iman adalah ketundukan. Dengan kata lain, Islam adalah sikap loyal, pasrah, dan taat pada kebenaran. Sedangkan iman adalah sikap menerima dan mengakui kebenaran. Nursi bercerita bahwa dulu ia melihat sebagian orang ateis yang memperlihatkan loyalitas yang sangat kuat terhadap hukum-hukum Al-Qur'an. Artinya, di satu sisi orang ateis bisa disebut muslim melalui komitmennya terhadap kebenaran. Ia disebut sebagai orang muslim tanpa agama. Di sisi lain, Nursi juga melihat bahwa banyak juga seorang mukmin yang tidak memperlihatkan loyalitas terhadap hukum-hukum Al-Qur'an serta tidak memiliki komitmen terhadapnya. Jadi, Nursi menamai orang ini sebagai orang mukmin, tapi bukan muslim. Lalu apakah iman tanpa Islam bisa menjadi sebab keselamatan di hari kiamat? Nursi menjawab bahwa Islam tanpa iman tidak bisa menjadi sebab keselamatan. Demikian pula iman tanpa Islam tidak bisa menjadi sebab keselamatan.¹³⁵ Jadi, di sini Nursi ingin menekankan bahwa ayat "*Amanu wa'amilu as-solihat*" sebagai dua hal yang harus saling terkait, tidak boleh dipisahkan.

Terdapat contoh lain yang coba dikemukakan Nursi tentang bagaimana seseorang bisa mendapatkan iman *taḥqîqî* sebagai berikut:

Ketika Nursi di penjara di Kastomono, terdapat beberapa

¹³⁵ Said Nursi, *Mektubat*, Hutbe-i Syamiye, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 27.

mahasiswa tingkat s1 dan s2 dari jurusan farmasi dan kedokteran. Mereka bertanya, ”Wahai Imam, tolong beritahu kami tentang kewujudan Allah, karena guru kami tidak menjelaskannya”.¹³⁶ Nursi menjawab, “kalian tidak perlu guru agama (secara khusus), tetapi perhatikanlah ilmu-ilmu yang kalian pelajari, karena ilmu itu lebih mahir dalam pembuktian kewujudan Allah daripada guru-guru kalian.” Nursi pun melanjutkan, “Ada sebuah apotek yang dihuni oleh para apoteker yang sangat ahli dan mengetahui tentang berbagai macam obat-obatan. Seperti pada umumnya di apotek, tentu banyak orang atau pasien yang datang untuk menanyakan berbagai macam obat-obatan yang dapat menyembuhkan sesuai dengan penyakit mereka. Dari sini, para apoteker yang sangat tahu tentang berbagai macam racikan tadi tentunya akan memberikan racikan dan takaran obat-obatan yang sekiranya sesuai dengan penyakit yang diderita pasien. Apabila suatu ketika sang apoteker salah perhitungan dalam takaran, bisa jadi obat yang dibuatnya tadi bisa menjadi racun dan meracuni pasien”. Apa yang coba diutarakan Nursi di sini adalah bahwa begitu juga dengan alam semesta. Ia bagaikan racikan obat yang telah ditentukan kadarnya oleh Allah SWT. Apabila seseorang dapat mengetahui manfaat-manfaat yang ada di alam semesta, maka mereka akan memperoleh manfaatnya. Sebaliknya, jika manusia salah dalam memanfaatkan alam semesta ini, maka musibah pun akan mereka terima.¹³⁷

Nursi juga memberikan contoh lain tentang bagaimana seseorang dapat mengetahui wujud Allah dan bertambah imannya. Menurutnya, apabila manusia—yang terdiri dari berbagai macam unsur-unsur seperti oksigen, karbon, hidrogen, nitrogen, kalsium dan fosfor—mengetahui unsur-

¹³⁶ Sadi Nursi, *rnk*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 355.

¹³⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2003, hal. 283.

unsur ini beserta takaran dari setiap unsurnya, misalnya terkait kadar oksigen di tubuh manusia sebanyak 65 persen, karbon 18 persen, dst. Maka ia akan yakin bahwa hanya ada satu Dzat yang mampu menciptakan semua ini. Apabila takaran unsur-unsur di atas berkurang atau berlebihan, maka sudah bisa dipastikan kesehatan seseorang akan terganggu atau sakit bahkan bisa sampai mengalami kematian.¹³⁸

Dari dua contoh di atas, Nursi mencoba meyakinkan mahasiswa yang sedang bertanya tadi bahwa ketika ingin mengetahui wujud Allah dan bagaimana mengimaninya, mereka tidak harus selalu bergantung pada seorang ulama'. Akan tetapi, ia menganjurkan mereka untuk melihat wujud alam semesta dan manusia yang mana merupakan "racikan" Allah.¹³⁹ Apabila mereka mampu mengetahuinya, maka mereka tentu akan mengetahui wujud Allah dan kemudian bertambah imannya. Di sisi lain, Nursi menambahkan, bahwa wujud ketepatan penciptaan alam semesta di atas juga sebenarnya menjadi pantulan dari sifat Allah *al-‘Âdil* yang bermakna ketepatan.¹⁴⁰ Selain itu, nama *Asy-Syifâ'* yang bermakna penyembuh juga menjadi manifestasi atas contoh unsur-unsur yang ada di dalam diri manusia tadi agar ia tidak mudah sakit atau bahkan meninggal.¹⁴¹ Nursi juga meyakini bahwa semua disiplin ilmu sains memperkenalkan kepada kita masing-masing nama Allah. Contohnya, ilmu kedokteran memperkenalkan nama *As-Syâfi'* dan *al-‘Âdil*, ilmu matematika, geometri dan teknik menunjukkan nama *al-Hâkim*, ilmu nutrisi memperkenalkan nama *ar-Razzâq*, dan Ilmu ekosistem memperkenalkan nama *al-Quddûs*.¹⁴²

¹³⁸ Said Nursi, *Lemalar*, Tabiat Risalesi, Altinbasak, 2009, hal. 187-188.

¹³⁹ Said Nursi, *Syualar, Ayetel Kubra Risalesi*, Fayyaz Yayinlari, 2003, hal. 144.

¹⁴⁰ Said Nursi, *Lemalar*, Esmâi Sitte Risalesi, Altinbasak, 2009, hal. 367-373.

¹⁴¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 5.

¹⁴² Said Nursi, *Syualar*, Meyve Risalesi, Fayyaz Yayinlari, 2003, hal. 272.

Sebagai kesimpulan, dalam sub bab ini kita lihat bahwa Nursi menggunakan metode *tamtsîl* dan argumen-argumen ilmu sains untuk membuktikan kewujudan Allah, pentingnya iman. Yang mana semua ini merupakan metode ilmu kalam (rasional) yang baru. Nursi juga menggunakan nama-nama Allah dan mengaitkan semua ilmu dengan nama-nama Allah, yang mana dalam hal ini sering disebut sebagai metode ilmu tasawuf. Jadi tafsir ayat “*alladzîna yu’minûna bi al-ghoib*” di atas secara tidak langsung memperkuat gagasan dan argumentasi penulis terkait dengan teori teo-spiritual.

4. Penafsiran tentang Ibadah

Ibadah menurut Nursi adalah bersujudnya seorang hamba dengan penuh cinta dan rasa kagum di hadapan kesempurnaan rubûbiyyah, kodrat dan rahmat ilahi serta mampu menyaksikan kekurangan, kelemahan dan kefakiran dirinya.¹⁴³ *Risalah Nur* sendiri dua puluh lima persennya berbicara mengenai kenapa manusia harus beribadah. Dalam hal ini penulis ingin menyajikan bagaimana Nursi memberikan penafsirannya tentang makna ibadah secara lebih rinci.

Nursi mendasari pembahasan ibadah melalui surat al-Baqarah: 21 yang berbunyi:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اَعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿٢١﴾

“Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu, agar kamu bertakwa.”(QS. al-Baqarah: 21)

Dengan ayat di atas, kita bisa melihat bagaimana filsafat ibadah dan manfaatnya dari segi dunia. Nursi menjelaskan bahwa penjelasan tentang filsafat dan manfaat ibadah adalah karena bahwa manusia dari segi penciptaannya sangat mencintai

¹⁴³ Said Nursi, *Al-Kalimat*, Senabil Zehebiyye, Kahira, 2012, hal. 43.

kenikmatan yang ada di dunia ini dibandingkan dengan kenikmatan yang ada di akhirat.¹⁴⁴ Dalam keyakinan Nursi, jika manusia memikirkan manfaat dan maslahatnya di dunia ini, motivasinya akan lebih tinggi daripada ketika membicarakan tentang manfaatnya di akhirat.¹⁴⁵ Oleh karena itu said nursi dari segi hikmah syariat atau ibadah dan penjelasannya sesuai logika metodenya mirip Muhammed Abduh¹⁴⁶ dan Fazlurrahman.¹⁴⁷

Nursi memulai muqaddimah dan pembahasannya tentang ibadah dalam kitab *Isyârat al-Îjâz*. Ia mengatakan bahwa ketika seorang mukmin ingin menjadikan imannya berpengaruh pada sifat dan akhlak yang baik, hal yang harus ia kuatkan adalah ibadah.¹⁴⁸ Jadi menurut Nursi ibadah dapat menjadikan iman sebagai akhlak dan karakter. Jadi dari sudut ini Nursi meyatukan akhlak dengan ibadah imam gazali pun menyatukan akhlak dan ibadah,¹⁴⁹ kelebihan nursi adalah menyamakan pengertian taqwa dan ibadah.¹⁵⁰ Dalam arti, baik takwa dan ibadah itu mengajak seorang mukmin untuk mengerjakan perbuatan yang dipertintah Allah dan meninggalkan perbuatan yang dilarang-Nya. Rukun-rukun iman terkait dengan akal dan hati nurani. Jika hukum-hukum syari'ah ini tidak diperkuat dengan ibadah maka dampak dan pengaruhnya sangat lemah. Buktinya adalah bahwa kebanyakan dunia muslim sekarang tidak mempunyai karakter dan akhlak yang baik meski mereka adalah muslim.¹⁵¹ Dengan ibadah juga urusan manusia di dunia dan akhirat diatur. Nursi menambahkan, ibadah juga menjadi

¹⁴⁴ Said Nursi, *al-Maktubat*, Senabil Zehebiyye, Kahire, 2013, hal. 444.

¹⁴⁵ Said Nursi, *al-Lamaat*, Banten: Risalah Nur Press, 2014, hal. 237-243.

¹⁴⁶ Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri, Matbaatul Menar*, Kahire, 1927, hal 154-168

¹⁴⁷ Fazlurrahman, *The Quranic Concept*, hal. 10-11, *The Quranic Solution*, hal. 315-317, Ana Konular, hal. 10. *Islamic Metodology*, hal. 81. *Fazlurrahmanin Sunnet Anlaysia*, hal. 231.

¹⁴⁸ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2104, hal. 131-133.

¹⁴⁹ Ebû Hâmîd Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kahire, 1332, hal. 301, 361.

¹⁵⁰ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 103-104.

¹⁵¹ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 195.

wasilah untuk mendapatkan berkah dan kebahagiaan dunia dan terlebih di akhirat.¹⁵²

Ada lima faktor—dalam pandangan Nursi—yang menunjukkan bahwa ibadah mempunyai manfaat yang besar di dunia:

Pertama, Manusia telah diciptakan dengan fitrah lembut dan menakjubkan yang mana telah menjadikannya sebagai makhluk yang istimewa dan berbeda dari semua makhluk hidup lain. Fitrah ini juga memiliki kecenderungan untuk memilih sesuatu yang paling indah. Misalnya, keinginan pada perhiasan, memiliki pekerjaan yang baik dan tentunya memiliki kehidupan yang layak. Untuk memenuhi kebutuhan makanan, pakaian, dan akomodasinya—yang timbul karena keinginan tersebut di atas—manusia membutuhkan banyak sekali keahlian. Akan tetapi, dia tidak akan mampu memenuhi semua ini sendirian. Karena itulah, manusia perlu bergaul dengan sesamanya sehingga dia bisa bekerja sama satu sama lain.¹⁵³

Namun, karena Allah ingin menguji manusia, maka Dia memberikan tiga potensi: syahwat, akal dan kemarahan yang mana tidak dibatasi sebagaimana hewan.¹⁵⁴ Artinya, hewan ketika menginginkan sesuatu, sebagai contoh hewan pemburu (misalnya singa, macan, dll), maka ketika itu ia hanya memburu satu hewan saja. Setelah mendapatkan hewan buruan tersebut, pasti dia tidak akan mencari buruan lain. Hal ini tentu berbeda dengan manusia, dengan potensi yang dimilikinya (syahwat, akal dan marah) maka, biasanya tidak cukup baginya untuk mencari makan di hari itu saja. Akan tetapi ia memikirkan dan bahkan menginginkan sesuatu yang lebih dari yang sudah ia dapatkan. Karena potensi manusia yang tidak dibatasi,

¹⁵² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 5-6.

¹⁵³ Said Nursi, *Isyaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2104, hal. 134.

¹⁵⁴ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 960.

maka hal ini terkadang dapat menjadikannya menjadi dzolim.¹⁵⁵ Kedzoliman inilah yang seringkali juga terjadi di tengah masyarakat. Dalam konteks ini akhirnya perlu adanya keadilan. Namun karena setiap masyarakat tidak semuanya memahami hakikat keadilan, maka manusia membutuhkan “akal universal” atau kesepakatan umum untuk menegakkan keadilan tersebut. Akal yang umum itulah yang dinamakan sebagai *qanûn* dan syari’ah.¹⁵⁶

Demi menerapkan syariah ini, diperlukan sumber atau otoritas tertinggi, yakni Nabi. Kemudian untuk melanggengkan dominasinya secara lahiriah dan batiniah atas pikiran dan hati, maka seorang Nabi harus benar-benar unggul secara fisik, moral, dan perilaku. Dia juga membutuhkan bukti untuk memperkuat bahwa dirinya mempunyai hubungan dengan Tuhan. Bukti inilah yang dinamakan mu’jizat. Dan untuk membangun ketaatan kepada syari’at Allah dan sikap menjauhi larangan-Nya, maka Nabi harus melanggengkan keagungan Allah dalam pikiran manusia. Ini hanya mungkin bisa dilakukan dengan adanya manifestasi akidah. Demi melanggengkan dan memperkokoh prinsip akidah dalam pikiran manusia, maka dia membutuhkan pengingat dan perbuatan yang terus menerus diperbaharui. Pengingat yang diulang-ulang inilah yang dinamakan ibadah.¹⁵⁷

Jadi dalam penjelasan Nursi di atas, dapat dipahami betapa Nursi mencoba mengaitkan pentingnya ibadah melalui pendekatan sosiologis-antropologis manusia dan kaitannya dengan prinsip syariah terkait didatangkannya Nabi di dunia ini. Penjelasan dan penafsiran Nursi ini juga membuktikan originalitas Nursi. Ia menggunakan metode ilmu kalam—yakni

¹⁵⁵ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 221, 224.

¹⁵⁶ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 132.

¹⁵⁷ Said Nursi, *Isyaratul Ijaz*, Feyyaz Yayinlari, Istanbul, 2003, hal, 198.

dengan menggunakan alasan rasional—dalam menjelaskan pentingnya ibadah. Jadi dalam hal ini bisa dikemukakan bahwa teologi Nursi berangkat dari konsep antropologi ke teologi.

Kedua, tujuan ibadah adalah mengarahkan pikiran manusia kepada Pencipta, yakni Allah. Pengarahan tersebut akan melahirkan ketaatan kepada-Nya. Ketaatan ini juga akan melahirkan keteraturan sempurna. Dengan keteraturan ini pula, manusia akan mengikuti keteraturan alam semesta. Inilah yang dinamakan Nursi sebagai hikmah.

Ketiga, manusia adalah makhluk mikrokosmos, sedangkan pusatnya adalah alam semesta sebagai makrokosmos.¹⁵⁸ Karena ‘*adatullâh*’ atau *sunnatullah* meliputi dan mengikat pada makrokosmos,¹⁵⁹ maka sudah bisa dipastikan bahwa manusia sebagai mikrokosmos juga terikat dengan ‘*adatullâh*’. Dengan begitu, mikrokosmos harus sesuai dengan makrokosmos. Penggerak manusia adalah ibadah, dengan ibadah ini pula tindakan manusia sesuai dengan makrokosmos dan akhirnya akan menyebabkan kesuksesan dan kebahagiaan.¹⁶⁰

Keempat, dengan ibadah, manusia yang awalnya mempunyai kecenderungan individu bisa memiliki kecenderungan sosial yang tinggi. Hal ini berarti hubungan manusia satu dengan manusia lainnya akan lebih baik melalui ibadah.¹⁶¹

Kelima, setelah manusia memiliki kecenderungan sosial yang kuat melalui perantaraan ibadah, maka selanjutnya ia akan melahirkan ukhuwah dan cinta yang hakiki. Inilah yang akan memperkuat identitas keislaman.¹⁶²

Oleh karena itu said nursi menghubungkan iman dan ibadah kemudian hal itu akan melahirkan kecintaan terhadap manusia

¹⁵⁸ Said Nursi, *Szoler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 25.

¹⁵⁹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 191,196.

¹⁶⁰ Said Nursi, *Asari Bediyye*, Yeni Asya Nesriyat, 2016, hal. 62.

¹⁶¹ Said Nursi, *Isyaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 135.

¹⁶² Said Nursi, *Isyaratul ijaz*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 202.

dan menyimpulkan persaudaraan. Menurut fazlurrahman iman, ibadah dan akhlak semua tema tema yang pokok dalam quran,¹⁶³ tetapi fazlurrahman tidak menformulasikan hal tersebut seperti said nursi. Oleh karena itu kita bisa mengatakan sebagai kesimpulan fazlurrahman juga berpendapat sama nursi tetapi said nursi kebanyakan adalah penjelasan yang sangat mendalam.

a. Ibadah dan Pengaruhnya terhadap Kesempurnaan Manusia

Manusia secara fisik adalah makhluk kecil, lemah, tak berdaya, dan keberadaannya juga sebagai *Hayawân an-Nâthiq*. Di dalam diri manusia juga mengandung ruh mulia, potensi besar, kecenderungan tak terbatas, harapan tak terhingga, ide tak terhitung, dan daya kekuatan (amarah, syahwat dan akal) yang juga tak terbatas. Selain itu, hampir semua sifat-sifat hewan dan alam berada dalam dirinya. Maka ibadah lah yang dapat menyebabkan ruh dalam diri manusia berkembang dan nilainya meningkat. Ibadah juga yang menyebabkan tersingkapnya kemampuan manusia dan perkembangannya agar ia kelak mendapatkan kebahagiaan yang abadi.

Ibadah merupakan sarana meluruskan dan memurnikan kecenderungan, serta mewujudkan harapannya. Ibadah dapat mengatur dan memperluas pikiran manusia. Ia sarana untuk mengendalikan tiga kekuatan manusia, yaitu nafsu, kemarahan, dan akal, serta mengekangnya.¹⁶⁴ Ibadah pula yang memperkuat dan mengikat perasaan dan emosi. Ibadah juga yang menyelamatkan manusia dari kecenderungan sifat naturalisme dan positivism. Ketika ibadah tidak hanya dilakukan berdasarkan gerak tubuh saja, melainkan disertai dengan hati nurani dan fikiran yang dalam, maka ia (ibadah)

¹⁶³ Fazlurrahman, *Ana Konular, Ceviren Alpasrlan Acikgenc*, Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 1996, hal. 53-56.

¹⁶⁴ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 138.

akan meningkatkan manusia ke martabat yang layak dan penuh dengan kesempurnaan. Ibadah juga merupakan hubungan yang lembut dan mulia antara seorang hamba dan Allah. Hubungan inilah yang merupakan puncak kesempurnaan manusia.¹⁶⁵

Dari semua manfaat ibadah yang dikemukakan Nursi di atas, ia menyimpulkan bahwa ruh ibadah adalah ikhlas.¹⁶⁶ Ikhlas sendiri didefinisikan Nursi sebagai pekerjaan yang dilakukan hanya karena Allah. Jika sesuatu lain menjadikan sebab atau *illat* ia beribadah, maka ibadahnya ini batal. Tetapi jika hikmah atau manfaat ibadah dijadikan sebagai dorongan, maka hal itu tidak masalah.¹⁶⁷ Dari sini juga bisa disimpulkan bahwa Nursi menghubungkan ibadah dengan psikologi manusia. Selain itu, bisa disimpulkan juga bahwa fitrah manusia mengharusnya beribadah. Ini juga menjadi perbedaan Said Nursi dari ulama' lain (khususnya sebelum era modern).¹⁶⁸ Dalam hal ini ia memberikan penjelasan tentang makna ibadah dari sisi psikologi dengan menggunakan metode ilmu pengetahuan untuk mendekati hakikat ibadah kepada akal.¹⁶⁹ Pandangan Nursi ini juga tidak jauh beda dari Muhammad Abduh dan Fazlurrahman. Kelebihan Fazlurrahman terletak pada kemampuannya untuk menarik perhatian manusia kepada ibadah, alam semesta dan manusia secara menyeluruh.¹⁷⁰ Adapun Abduh, dalam penjabarannya, ia cukup mendalam ketika menjelaskan masalah ibadah dengan argumen yang terkait dengan hikmah dan manfaatnya. Jadi, sebagai kesimpulan, Said Nursi bisa dikatakan lebih dekat

¹⁶⁵ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 138.

¹⁶⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 139, 140.

¹⁶⁷ Said Nursi, *Isaratul ijaz*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2003, hal. 196.

¹⁶⁸ Lihat Ibn Qayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, I, hal. 90-167.

¹⁶⁹ M. Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrül-Menâr*, Beyrut: Dârül Ma'rife, 1953, hal. 61.

¹⁷⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (trc. Alpaslan Açıkgeç), Ankara, 1987, hal. 29, 62-63, 93, 153.

dengan Fazlurrahman dan Abduh dalam penjelasannya tentang ibadah, yakni mencakup fitrah, psikologi dan alam semesta.

b. Perumpamaan Orang yang Beribadah dan yang Tidak Beribadah

Nursi dalam pembahasan ini memberikan *tamstîl* bagaimana perbedaan antara orang muslim yang taat dan yang *fasiq*. Ia menjelaskan sebagai berikut:

Pada suatu hari, ada dua prajurit yang menerima perintah untuk pergi ke sebuah kota yang jauh. Keduanya berjalan bersama sampai di persimpangan jalan. Di persimpangan inilah keduanya bertemu seseorang yang berpesan kepada mereka, “Saudara, jalan ke arah kanan ini tidak berbahaya dan aman. Akan tetapi di dalamnya terdapat banyak sekali peraturan, yakni orang yang melewati harus memikul sekitar 10 kilo barang-barang. Namun, meski secara lahiriah berat, akan tetapi ini bisa menyebabkan kalian merasa nyaman dan tidak takut. Sedangkan jalan di sebelah kiri tidak ada aturan di dalamnya, tetapi berbahaya dan menakutkan. Sebagian besar orang yang melintasi jalan kiri ini juga pada akhirnya rugi. Sedangkan sebagian orang yang melewati jalan kanan kebanyakan beruntung.” Setelah mendapat pesan dari seorang yang tak dikenal tersebut, kedua prajurit itu berbeda keyakinan. Satu berjalan ke arah kanan, sedangkan yang lain tidak mengindahkan pesan dan berjalan di jalur kiri. Jadi, orang yang berjalan di jalur kanan tadi mengikuti semua aturan dan memikul bebannya, tetapi ia akhirnya sampai ke kota dan amanah yang ia pikul semua selamat, terlebih ia pun mendapat penghargaan dari raja. Sementara orang yang masuk di jalan kiri, Karena ia tidak mengikuti aturan dan ia tidak memikul semua kebutuhannya, ia menghadapi banyak musibah, musuh dan hal-hal

yang menakutkan. Ketika ia sudah sampai di kota, raja melihat bahwa semua amanah yang dipercayakan padanya ia hilangkan. Karena itu, raja akhirnya memasukkannya ke penjara.¹⁷¹

Tamstîl di atas memberikan gambaran bahwa sang raja ibarat kata adalah Allah, adapun orang yang memberikan masukan tadi adalah Nabi. Sedangkan jalan kanan dan kiri adalah gambaran bagi seseorang yang mempergunakan umurnya untuk beribadah dan yang tidak. Jalan kiri tadi juga adalah jalan yang dipenuhi oleh kemaksiatan. Adapun kota tersebut ibaratnya adalah akhirat. Dengan semua permissalan ini, orang mukmin yang hidup di dunia dan mengikuti aturan Allah dan taat beribadah maka dia akan mendapatkan banyak kebahagiaan, kesenangan dan kenikmatan. Sedangkan orang yang tidak mengikuti aturan Allah, dalam hidupnya akan selalu merasa cemas dan takut kematian. Ia pun tidak bisa menikmati kehidupannya. Karena itu, ibadah memang secara lahiriah sedikit sulit, akan tetapi kesulitan ini akan memunculkan banyak kenikmatan maknawi.¹⁷²

Nursi menambahkan, bahwa ibadah (dan keadilan) dalam pandangannya menempati salah satu pembahasan utama dalam Al-Qur'an—selain masalah tauhid, kenabian, hari kebangkitan.¹⁷³ Dalam hal ini bisa dilihat kesamaan pandangan Nursi dengan pandangan mu'tazilah¹⁷⁴ dan muhammed abduh¹⁷⁵ yang membagi tema-tema al-Qur'an menjadi empat hal. Bedanya, Nursi memasukkan kategori ibadah bersamaan dengan keadilan.

¹⁷¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 5 dan 8.

¹⁷² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 106.

¹⁷³ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Yeniasya Nesriyat, 2016, hal. 17.

¹⁷⁴ M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezhâhibi'l-Islâmiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, hal. 130-132.

¹⁷⁵ Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, Kahire: Daru's-Şa'b, hal. 73-78, el-A'mâl, III, hal. 403-407.

c. Allah Tidak Butuh Ibadah Manusia

Dalam kitabnya, Al-Lamaat, Nursi menegaskan bahwa Allah tidak butuh ibadah manusia. Ia menuturkan, “Sering kali saya mendengar orang-orang malas dan yang meninggalkan shalat berkata, ‘Apakah Allah perlu dengan ibadah kita sampai-sampai di dalam al-Qur’an Dia menegur orang-orang yang meninggalkan ibadah dengan keras dan secara paksa, kemudian mengancam mereka dengan siksa yang keras seperti neraka Jahanam? Bahkan Dia juga bersikap begitu kerasnya sampai melampaui ambang batas terhadap kesalahan kecil yang dilakukan manusia, yang mana sudah jelas tidak begitu penting bagi-Nya? Lalu, apakah ini sesuai dengan gaya bahasa dan penjelasan al-Qur’an yang sering berbicara perihal keadilan dan kasih sayang?’”¹⁷⁶

Nursi menjawab, “Allah tidak butuh kepada kita, akan tetapi kita lah yang sangat butuh terhadap ibadah karena saat kita sakit secara maknawi maka obatnya adalah ibadah. Sebagai contoh, ketika ada pasien yang sakit dan pergi ke dokter, seorang dokter biasanya memberi obat dan kemudian selalu berpesan kepada sang pasien untuk meminum obat-obatan yang ia berikan. Jika pasien tersebut mengatakan. “Apa perlumu dengan obat itu sehingga terus menerus menyuruhku untuk meminumnya?” Dari contoh kecil ini bisa dipahami betapa bodohnya pertanyaan seorang pasien tadi. Kalau misalnya ia ingin sembuh, berarti ia sudah seharusnya mengikuti apa yang dikatakan oleh dokter, yakni meminum obat yang diberikan.”¹⁷⁷

Untuk memperkuat argumen yang ia berikan dan menjawab keraguan orang-orang yang meragukan kasih sayang Allah, Nursi memberikan dua perumpamaan lain perihal kenapa kemudian Allah menyiksa orang yang tidak beribadah:

¹⁷⁶ Said Nursi, *al-Lamaat*, Banten: Risalah Nur Press, 2014, hal. 361.

¹⁷⁷ Said Nursi, *al-Lamaat*, Banten: Risalah Nur Press, 2014, hal. 362-363.

Perumpamaan pertama:

Ada sebuah kebun besar yang berisi buah matang dan bunga yang indah dan mengagumkan. Kemudian sejumlah pekerja ditugaskan untuk mengawasi kebun tersebut. Di antara mereka ada seorang yang tugasnya adalah membuka dan menutup saluran air untuk keperluan menyirami kebun. Sayangnya, dia agak malas dan teledor dalam menunaikan tugasnya ini. Alhasil, suatu saat dia lupa membuka saluran air tersebut. Tindakannya ini menyebabkan seuruh tanaman yang terdapat di dalam kebun tersebut menjadi rusak dan kering. Semua karyawan di kebun pun akhirnya mengeluh dan kecewa dengan petugas yang tidak melaksanakan tugasnya tadi. Di samping itu, semua ciptaan Allah dan semua yang berada di bawah tatapan penyaksiaannya pun pada hakikatnya ikut mengeluh. Tanah, udara dan cahaya juga mengeluhkan pekerja yang malas dan ceroboh tadi karena ia telah membuat tugas dan pengabdian mereka tidak berjalan dengan baik, atau minimal terganggu.¹⁷⁸

Perumpamaan Kedua:

Ada sebuah kapal milik raja yang di dalamnya terdapat banyak pekerja. Jika ada seorang pekerja meninggalkan pekerjaan kecilnya hal itu akan membuat seluruh aktivitas pekerja akan terganggu. Karena itu, pemilik kapal yaitu sang raja mengancam pekerja yang lalai tadi atas nama seluruh pekerja di kapal. Orang yang lalai tadi tidak dapat berkata misalnya, “Aku hanya orang biasa, aku tidak layak mendapat ancaman keras semacam ini akibat pengabaianku yang tidak penting.” Hal ini terjadi tentu akibat ketiadaan sesuatu yang menyebabkan sesuatu yang lain juga menjadi tiada. Sedangkan keberadaan melahirkan berbagai buah sesuai dengan jenisnya. Sebab wujud dan keberadaan sesuatu bergantung kepada

¹⁷⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak Nesriyat, 2009, hal. 39.

seluruh keberadaan sebab dan syarat. Sebaliknya ketiadaan sesuatu dari hasil terwujud dengan ketiadaan satu syarat dan satu bagian darinya. Dari sini “merusak lebih mudah dari membangun” menjadi satu rambu yang dikenal oleh manusia.¹⁷⁹

Ketika landasan kekufuran, kesesatan, dan maksiat merupakan bentuk pengingkaran, pengabaian dan penolakan, meski gambaran lahiriyahnya tampak positif dan berwujud, namun hakikatnya ia merupakan bentuk ketiadaan. Karena itu, ia adalah kebururukan besar. Disamping merusak seluruh hasil pekerjaan yang ada, ia juga menutupi berbagai manifestasi *Asmâul Husnâ* yang indah dan membuatnya tidak terlihat.¹⁸⁰ Demikianlah, seluruh entitas memiliki hak untuk mengeluh tanpa kecuali. Atas dasar itu penguasanya yang agung mengancam manusia yang berbuat maksiat dengan ancaman yang keras. Ini memiliki hikmah besar, karena pelaku maksiat memang layak mendapatkan ancaman yang keras dan menakutkan.

Dari dua perumpamaan di atas, menurut Nursi semua makhluk di alam semesta untuk beribadah kepada Allah. Dan manusia merepresenasikan ibadah mereka melalui gerakan. Jika manusia tidak beribadah, maka ibadah seluruh makhluk tidak akan dihadiahkan kepada Allah. Alasannya adalah karena Nursi menafsirkan kata khalifatun fi al-ardh sebagai representasi semua ibadah-ibadah makhluk kepada Allah. Jika manusia meninggalkan tugas sebagai khalifah, maka ibadah seluruh makhluk akan sia-sia. Karenanya, semua makhluk akan mengeluh terhadap manusia. Berdasarkan pada ayat “*Famâ Bakat ‘alaihîm as-Samâwâti wa al-Ardh*” artinya, Jika ada orang kafir dan *fasiq* meninggal, maka maka alam semesta dan semua makhluk tidak akan menangis. Ini berbeda ketika

¹⁷⁹ Said Nursi, *al-Lamaat*, Banten: Risalah Nur Press, 2014, hal. 141-142.

¹⁸⁰ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 216, 220.

seorang mukmin yang meninggal, maka alam semesta dan semua makhluk akan menangis. Nursi mengatakan bahwa semua makhluk merupakan refleksi nama-nama Allah. Jika manusia meninggalkan ibadah maka ia mengingkari semua manifestasi nama-nama ini. Karenanya, Allah—dengan kemuliaan nama-nama-Nya—mengancam manusia supaya mereka menunaikan tugas ibadahnya.

Jadi, secara keseluruhan kita dapat melihat bahwa panafsiran Said Nursi terhadap ibadah adalah persolaan yang tidak hanya terkait dengan ta'abbudî dan dogmatik belaka, lebih dari itu, Nursi mendekatkan masalah ibadah kepada akal melalui argument-argumen sosiologi, antropologi dan menggunakan *tamtsîl* yang logis. Dengan ini, bisa juga dikatakan bahwa ia menggunakan metode baru dalam ilmu kalam lalu dipadukan dengan argumentasi tasawuf.

5. Tafsir tentang Keadilan

Sebagaimana dijelaskan di pembahasan sebelumnya bahwa al-Qur'an dalam pandangan Nursi memiliki empat tema pokok dan salah satu tema tersebut adalah tentang keadilan.¹⁸¹ Karena itu, penulis akan menyajikan bagaimana Nursi menafsirkan manifestasi nama *al-'Adl* di alam semesta melalui ayat 21 surat al-Hijr:

وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾

“Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kami lah khazanahnya; Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu.” (QS. Surat al-Hijr : 21)

Nursi berkata bahwa nama *Al-'Adl* adalah *Ismu al-A'dzom*,¹⁸² artinya bahwa manifestasinya ada di seluruh

¹⁸¹ Said Nursi, *Muhakemat*, Soz Basim Yayin, Istanbul, 2016, hal. 12-13.

¹⁸² Said Nursi, *Sozler*, Soz Basim Yayin, Istanbul, 2016, hal. 93.

mahluk.¹⁸³ Di sisi lain, ia juga menegaskan bahwa manifestasi nama *al-‘Adl* tidak akan dibahas dari segi politik, fikih, dll. Akan tetapi ia membahas keadilan dari sisi ontologis, bukan dari epistemologis. Pandangannya ini didasari sebuah keyakinan bahwa epistemologi bisa berubah dengan adanya perkembangan zaman maupun perubahan waktu, akan tetapi ontologi tidaklah demikian, ia akan terus tetap dari waktu ke waktu.

Penafsiran ini juga tidak berbeda dengan penafsirannya di ayat lain yang mana lahir ketika ia berada di penjara Eskisehir dan kemudian ada beberapa narapidana yang bertanya tentang arti keadilan. Hal ini disebabkan karena di antara mereka ada yang merasa didzolimi oleh pemerintah—hal yang tidak jauh berbeda dengan yang dialami Nursi.¹⁸⁴ Berikut penafsirannya:

Alam ini ibarat istana indah yang berisi sebuah kota yang begitu luas dan diisi secara bergiliran oleh unsur-unsur perusak dan pembangun. Di kota tersebut ada sebuah kerajaan luas yang terus bergolak karena hebatnya peperangan dan permusuhan yang ada. Lalu, di sisi-sisi kerajaan itu ada sebuah dunia besar yang “berenang” dalam lautan kematian dan kehidupan. Namun meskipun berbagai bentuk kekacauan dan kesemrawutan ada di dalamnya, keseimbangan umum, neraca yang akurat, dan proses pengukuran yang cermat yang mana melingkupi semua istana dan seluruh sudut kota tetap menguasai dan mendominasi segala pelosok kerajaan dan sisi-sisinya.

Segala sesuatunya diatur dan ditakar dengan takaran yang begitu jeli mulai dari sel-sel tubuh, hewan, sel-sel darah merah dan putih, perubahan-perubahan atom yang selaras dengan organ tubuh, pasang surut lautan hingga sumber air di bawah

¹⁸³ Said Nursi, *Sozler*, Fayyaz Yayinlari, Istanbul, 2006, hal. 197.

¹⁸⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 367.

tanah, kelahiran dan kematian hewan serta tumbuh-tumbuhan, reruntuhan tanaman pada musim gugur dan tumbuhnya pada musim semi, pengabdian dan pergerakan berbagai unsur dan bintang-bintang, perubahan kematian dan kehidupan, terang dan gelap, pertentangan panas dan dingin. Dimana semua itu—dalam pandangan akal—tidak terdapat adanya sesuatu yang berlebihan ataupun sia-sia.¹⁸⁵

Melalui beberapa contoh di atas, hemat penulis, Nursi mencoba mengajak kita memikirkan adanya keteraturan dan keseimbangan yang ada di dalam alam raya ini. Kalau dalam sebuah kota segala aktifitasnya tidak terdapat sebuah keseimbangan, maka tentu tidak akan bisa dihuni dengan nyaman. Begitu juga dengan adanya 2 juta telur yang ada di dalam laut. Jika lautan ini tidak ada keteraturan dan keseimbangan, maka jutaan telur tadi tidak akan berubah menjadi ikan dan makhluk laut lain. Tumbuhan juga demikian, tumbuhan kadang-kadang menghasilkan 20.000 biji, andaikan tidak ada keseimbangan di dalamnya (dalam penciptaan dan proses pertumbuhannya) maka tumbuhan ini akan tumbuh di seluruh tempat. Akan tetapi, kita lihat sendiri bahwa di laut maupun daratan nyatanya terlihat adanya keseimbangan. Hal ini menjadi dalil adanya Dzat yang menjaga keseimbangan itu semua.¹⁸⁶

Selain dari contoh-contoh di atas, Nursi juga memberikan contoh lain terkait dengan keseimbangan yang ada di dalam tubuh manusia. Misalnya, sel darah putih dan darah merah dan organ-organ manusia yang penuh seimbang (sebagai contoh mata maupun telinga yang satu sama lain sama). Semua ini menunjukkan bahwa ada Dzat yang menjaga keseimbangan ini secara sangat luar biasa. Hal ini lah yang menjadi bukti

¹⁸⁵ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 368-369.

¹⁸⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 369.

adanya Dzat yang Maha Adil dan Hakim. Dalam ungkapan Nursi, “Kalau ada *atsâr*, maka ada *fi’il*, kalau ada *fi’il* maka ada *fâ’il*, kalau ada *fâ’il* maka ada sifat, kalau ada sifat maka ada isim dan terakhir, kalau ada isim maka ada Dzat. Dzat inilah Allah SWT.” Dengan ini kita bisa melihat bahwa semuanya ditimbang dan diukur dengan neraca yang sangat akurat dan luar biasa. Seluruhnya ditimbang dengan timbangan yang sangat cermat. Sehingga akal manusia tidak melihat adanya sesuatu yang berlebihan dan sia-sia. Bahkan hikmah manusia bisa menangkap dan menyaksikan tatanan yang sempurna dan rapi dalam segara sesuatu dan juga bisa melihat keseimbangan yang mengagumkan ini. Hikmah manusia merupakan interpretasi dan ekspresi dari tatanan sekaligus keseimbangan tersebut.¹⁸⁷ Maksudnya, kalau ada keteraturan dan keseimbangan, ini menyebabkan munculnya disiplin-disiplin ilmu sains karena ilmu sains butuh keteraturan dan keseimbangan.¹⁸⁸ Contohnya, ilmu kedokteran. Kalau hati manusia semuanya berbeda, para dokter tidak akan bisa mengobatinya. Akan tetapi, karena bentuknya, cara kerjanya dan fungsinya sama antara satu organ hati dengan yang lain, maka ilmu sains ini berdasarkan pada qanûn atau peraturan. Karena itulah dengan bukti-bukti itu semua Nursi tidak menerima mereka yang berpendapat bahwa di alam semesta ini ada *chaos*¹⁸⁹ atau kebetulan (tidak ada keteraturan).¹⁹⁰

Nursi memberikan contoh lain tentang keseimbangan yang ada di bumi. Menurutnya, bumi ini berputar dalam satu jam kecepatannya 1600 km. Ini berarti kecepatan putaran bumi lebih cepat daripada pesawat yang tercepat sekalipun. Akan tetapi, di dalam pesawat kita terkadang merasakan adanya

¹⁸⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 70.

¹⁸⁸ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 203.

¹⁸⁹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2006, hal. 349

¹⁹⁰ Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2008, hal. 243.

turbulensi.¹⁹¹ Hal ini sangat berbeda dengan bumi yang tidak pernah ada turbulesi. Menurut Nursi, kalau kecepatan dunia lebih atau kurang sedikit saja, maka akan melemparkan semua penghuni atau makhluk ke angkasa (hancur). Semua ini juga menjadi bukti bahwa manusia sudah seharusnya berhemat, bersih dan adil karena semua ini merupakan prinsip seluruh alam dan makhluk. Jika manusia bergerak dengan menjaga keadilan dalam perilaku dan perbuatannya maka mereka akan melengkapi “tasbih” alam semesta. Di sini Nursi melihat bahwa ayat-ayat yang terkait dengan “*Innallaha la yuhibbul mu'tadin*” atau Allah tidak suka dengan mereka yang melampaui batas bisa dimaknai bahwa jika manusia berlebihan dalam gerakan dan perbuatannya, berarti mereka melampaui batas, bertentangan dengan alam semesta, hingga menjadi sebab dari jauhnya cinta Allah. Nursi menjelaskan bahwa nama-nama “*Adl*” ini lah yang selalu bersamaan dengan nama “*al-Hâkim*”. Ini berarti nama *al-Hakim* manifestasinya atau sifatnya adalah tidak adanya sifat berlebihan dan boros.¹⁹²

Dalam konteks hubungan keadilan dan hari akhir, Nursi juga memberikan sebuah pertanyaan yang nantinya ia jadikan landasan tentang keharusan adanya hari pembalasan di akhirat sesuai dengan keadilan Tuhan. Ia bertanya, “Mungkinkah Allah yang memperlihatkan kekuasaan rububiyah melalui hikmah, keadilan, dan keseimbangan yang berlaku dalam segala sesuatu—mulai dari atom hingga matahari—tidak memberikan balasan yang setimpal dan sepadan kepada orang-orang mukmin yang berlindung kepada Nya? Atau sebaliknya, mungkinkah Allah tidak memberi pelajaran kepada orang yang membangkang terhadap hikmah dan keadilan itu dengan kekafiran dan kesewenang-wenangan?”

¹⁹¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2007, hal.159-160.

¹⁹² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 146-147.

Menurut Nursi, di dunia yang sesaat ini, hukuman dan balasan tidak diterapkan kepada manusia yang sesuai dengan hikmah dan keadilan secara sempurna, karena semuanya ditunda. Sebagai contoh, sebagian besar orang-orang yang dzolim meninggalkan dunia ini (meninggal) tanpa mendapatkan hukuman yang setimpal. Bahkan sebaliknya, sebagian besar orang-orang yang solih dan baik terkadang tidak mendapatkan keadilan di dunia ini bahkan sampai ia meninggal dunia. Dari contoh inilah Nursi memperkuat adanya bukti bahwa persoalan-persoalan tentang keadilan ini ditunda sampai ke Mahkamah yang lebih besar (hari pembalasan)

Demikian itu pendapat Said Nursi terhadap masalah penafsiran ayat ayat yang terkait dengan keadilan bukanlah keadilan yang bersifat politik dan sosial, tetapi keadilan yang berdasarkan pada keteraturan yang memunculkan ilmu sains. tetapi said nursi pandangan keadilan politik lebih dekat pendekatan dengan muhammed abduh¹⁹³ di dalam kitab munazaraat dan hutbah syamiyyah tetpai nursi kelebihanya yaitu ilmu sains dan keadilan dipersatukan dalam karya karyanya.

6. Penciptaan Kebaikan dan Keburukan

a. Kenapa Keburukan Diciptakan

Persoalan penting yang juga dibahas Nursi adalah terkait penciptaan keburukan—meski secara jelas Allah maha indah, pengasih dan penyayang. Persoalan ini sudah dibahas oleh *mutakallimûn* dari generasi awal sampai sekarang.¹⁹⁴ Di sisi

¹⁹³ Said Nursi, *Asari Bediyye*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2006, hal. 11.

¹⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât (Ritter)*, I, hal. 245-246; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, hal. 6, 17, 26, 34-35, 41, 59, 141; Qâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 34; VI/1, hal. 3, 21-22, 127, 177; VII/2, hal. 101, 219; XI, hal. 85-97; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, hal. 511-515; a.mlf., *el-Muĥtaşar fî uşûli'd-dîn. Gazzâlî, el-Maĥsadü'l-esnâ (Fazlûb)*, hal. 68-69; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, hal. 110, 115, 163-164.

lain, orang-orang ateis terkadang menggunakan argumen ini (adanya keburukan) untuk melawan umat Islam. Dengan ini sebenarnya mereka juga ingin merusak akidah umat Islam.

Di antara ayat yang dijadikan landasan Nursi untuk menjawab persoalan di atas adalah ayat (السجدة:٧) أحسن كل شيء خلقه (السجدة:٧). Nursi mendefinisikan keindahan menjadi dua bagian. *Pertama*, keindahan secara lahiriah dan batiniyah, hal ini dinamakan *husnu bi adz-dzât*. Sebagai contoh, tumbuh-tumbuhan yang berbuah—baik secara fisik maupun batin—begitu indah. Kedua, ada juga benda-benda yang secara lahiriyah tidak baik, akan tetap hakikat dan tugasnya sangat indah dan mulia. Ini dinamakan Nursi sebagai *husnu bi al-ghar*.¹⁹⁵ Beberapa contoh lain yang secara spesifik dibahas Nursi sebagai berikut.

- 1) Di musim salju, gugur dan semi biasanya ada banyak badai. Akibatnya, berbagai daun berguguran, banyak salju dan keindahan pun terasa lenyap. Jadi, dalam hal ini manifestasi nama Allah *al-Jalâliyyah*¹⁹⁶ sangat terlihat di ketiga musim tadi. Akan tetapi, kalau tidak ada ketiga musim tadi, maka kita tidak bisa menikmati keindahan yang ada di musim panas yang mana merupakan *tajalliyât* nama-nama *al-Jamâliyyât*¹⁹⁷ (keindahan Allah). Jadi, musim salju misalnya, dari sisi lahiriyahnya tentu tidak baik dan indah. Akan tetapi, di baliknya ada banyak keindahan dan karunia Allah. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana kemudian air hujan maupun salju yang mencair pada kenyataannya sangat bermanfaat bagi keberlangsungan pertumbuhan pohon dan buah-buahan. Nursi memberi contoh beberapa pohon yang tumbuh di musim hujan dan salju seperti apel, pir, dll. Yang mana buah-buahan ini tidak

¹⁹⁵ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 90.

¹⁹⁶ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Istanbul: Altinbasak, 2015, hal. 7.

¹⁹⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 271.

akan tumbuh jika mereka tidak ada musim semi (yang menurut pandangan sekilas manusia mungkin tidak bisa memberikan kenyamanan dan keleluasaan seperti halnya di musim panas). Namun demikian, manfaat dari musim hujan dan salju tadi pun akan terasa ketika di musim panas dan manusia pun merasakan kenikmatan buah-buahan yang hanya tumbuh saat di musim hujan.

- 2) Gangguan burung elang terhadap pipit. Bila dilihat secara sekilas (dan ini sering terjadi di Turki), maka burung pipit sepertinya menerima nasib yang kurang mujur karena sering dijadikan sasaran empuk bagi burung elang. Akan tetapi, di sini Nursi mencoba menjelaskan bahwa dengan kenyataan seperti itulah, yakni dimana burung pipit sering merasa tidak aman dan menjadi hewan buruan maka hal itu bisa meningkatkan potensi burung pipit untuk menjadi burung yang lebih gesit dan waspada.¹⁹⁸

Dari beberapa contoh di atas, Nursi mencoba menjelaskan kenapa manusia sering kali tidak bisa melihat keindahan tersebut. Hal ini tidak lain karena manusia selalu mementingkan kepentingan pribadi dan juga karena sempitnya pandangan mereka. Ini berarti manusia hanya melihat keindahan dari sisi subjektifnya saja. Dan bila tidak ada kaitannya dengan kepentingannya, maka seringkali hal-hal tadi tidak dianggap baik atau indah. Kepentingan pribadi dan sempitnya pandangan menurut Nursi dapat menyebabkan tertutupnya hakikat atau keindahan segala sesuatu.¹⁹⁹ Oleh karena itu, ia mengatakan bahwa seharusnya kita melihat sesuatu melalui pandangan tauhid dan *wahdât*. Baginya, jika kita melihat segala sesuatu dari kedua sisi di atas, maka akan terlihat keindahan segala sesuatu.²⁰⁰

¹⁹⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 90.

¹⁹⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 91.

²⁰⁰ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 4.

Penciptaan keburukan juga bisa dilihat hikmahnya dari dua contoh lain. Menurut Nursi, penciptaan keburukan bukanlah keburukan. Justru, perlakuan keburukan itulah keburukan, sebab penciptaan dan pengadaan terkait dengan semua hasil-hasilnya. Namun, karena pengusahaan sesuatu bersifat langsung dan tertentu, maka ia pun hanya berhubungan dengan hasil tertentu pula. Sebagai contoh, turunnya hujan memiliki ribuan hasil yang secara keseluruhan indah dan baik. Apabila ada sebagian orang mendapat kerugian karena hujan disebabkan usaha mereka yang tidak baik, tentu mereka tidak patut mengatakan bahwa penciptaan hujan bukanlah rahmat dan tidak bermanfaat. Mereka juga tidak patut menghakimi penciptaan hujan sebagai keburukan. Yang benar, hujan menjadi keburukan bagi yang bersangkutan karena usahanya sendiri yang tidak baik. Penciptaan api juga memiliki banyak sekali manfaat besar, semuanya baik. Hanya saja, ketika ada seseorang terkena bahaya api karena tidak mengusahakan dan menggunakan api dengan baik, tentu tidak patut orang tersebut menilai penciptaan api sebagai keburukan, karena api tidak diciptakan untuk membakar dia semata. Bahkan, dialah yang memasukkan tangannya ke dalam api yang digunakan untuk memasak makanannya karena kesalahan ikhtiarnya.²⁰¹

Nursi, dengan pendekatan di atas, sangat cocok dengan ilmu psikologi abad 21, karena di dalam ilmu psikologi²⁰² jika manusia menghadapi musibah atau sesuatu seharusnya memikirkan dari segi makro.²⁰³ Dengan ini juga mereka bisa selamat dari sudut pandang yang negatif. Sebagai contoh, jika kita ditabrak seseorang mungkin kita akan langsung kecewa

²⁰¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 91.

²⁰² Wachtel, P. L., *Bütüncül ilişkisel psikoterapi*, 2013, hal. 16-17. Haziran, Atölye çalışması. Istanbul: 2012, hal. 48-88.

²⁰³ Yaşın, C., *Siyasal Kampanya Yönetiminde Bütüncül Yaklaşım*, Istanbul: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, hal. 15 dan 631-650.

bahkan langsung memarahi orang yang menabrak tadi, tanpa misalnya melihat apakah benar-benar ia yang salah atau ada faktor lain yang akhirnya bisa menyebabkan dia lalai. Jika kita melihat ini dengan sudut pandangan yang lebih luas, maka kemarahan, kekecewaan dan lain sebagainya tadi tidak akan terlalu mengganggu kita. Demikian juga, Nursi dalam hal ini mencoba mengajak kita untuk melihat segala sesuatu dengan pendekatan tauhid, khususnya bila terdapat musibah yang menimpa kita. Mungkin secara lahiriah musibah yang menimpa kita sangat merugikan. Nursi juga mencoba mengajak kita untuk memikirkan masa lalu dan masa depan. Karena mungkin dalam diri kita pernah melakukan kesalahan, berbuat dholim dsb. Sehingga kita baru “dibalas” oleh Allah. Jadi, pandangan Nursi tentang ilmu psikologi ini lebih pada pandangan ‘keseluruhan dan tauhid terhadap kejadian (*Jâmi*)’.²⁰⁴

Dengan beberapa penjelasan di atas, hemat Nursi, tidak ada yang namanya keburukan mutlak. Sebaliknya, ada kebaikan mutlak. Keburukan ini menurut Nursi bersifat parsial (subjektif). Adapun kebaikan bersifat umum, yakni berada di alam semesta. Keburukan juga bukan diciptakan untuk keburukan. Sebaliknya, ia menjadi sarana untuk terlihatnya derajat keindahan. Artinya, keburukan tugasnya adalah menyingkapkan kebaikan.

b. Sumber Keburukan: Setan

Terkait dengan pembahasan sumber keburukan, dalam hal ini adalah salah satu makhluk Allah, yakni syetan, Nursi mendasari pembahasannya dari ayat 97 dalam surat al-Mu’minun:

وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ﴿٩٧﴾

Nursi menjelaskan bahwa terkadang terdapat sebuah pertanyaan terkait diciptakannya setan. Sebagian bertanya

²⁰⁴ Said Nursi, *Sualar*, Istanbul: Altinbasak, , 2008, hal. 4-27.

kepadanya, “Diciptakannya setan—yang merupakan sumber kejahatan—seringkali mampu mengelabui dan menggoda orang yang beriman. Karena mereka juga banyak orang beriman yang di akhir hayatnya *suül khatimah* dan masuk neraka. Kenyataan ini tentu sangat mengerikan, menakutkan, dan buruk. Lalu, bagaimana mungkin Tuhan yang mempunyai sifat kasing sayang kepada hambanya tega melakukan hal ini?”²⁰⁵

Nursi menjawab, pada hakikatnya, dalam penciptaan setan itu terdapat kebaikan universal dan keburukan yang sebenarnya hanya bersifat parsial.²⁰⁶ Kesempurnaan manusia tergantung pada perjuangannya terhadap keburukan yang ada dalam wujud syetan.²⁰⁷ Maksudnya, Nursi mengatakan bahwa Allah tidak menciptakan keburukan untuk menyebabkan keburukan mutlak. Keburukan yang diciptakan ada tugasnya, yakni tersingkapnya kebaikan. Setan juga demikian, ia secara individu adalah kejahatan mutlak. Akan tetapi, karena Allah Maha Bijaksana maka keburukan mutlak ini menyebabkan terwujudnya kesempurnaan manusia.²⁰⁸ Seperti para Nabi dan wali, bagaimana mereka bisa mendapatkan kedudukan yang sempurna ini? Jawabannya tentu karena mereka berjuang terhadap godaan setan dan mampu mengalahkannya.

Untuk memberikan penjelasan yang lebih jelas, Nursi memberikan sebuah contoh, yakni terkait dengan proses biji yang kemudian sampai berubah menjadi pohon besar. Biji tidak akan bisa berubah menjadi pohon jika ia tidak mengalami proses yang begitu luar biasa. Dari yang awalnya masih menjadi biji, kemudian menjadi tunas, memiliki akar dan kemudian akar inilah yang menembus tanah-tanah keras bahkan bebatuan.

²⁰⁵ Said Nursi, *Mektuba*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 31.

²⁰⁶ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 90.

²⁰⁷ Said Nursi, *Mektuba*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 32.

²⁰⁸ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 72-73.

Ini semua memerlukan perjuangan yang begitu besar sampai akhirnya ia menjadi pohon. Begitu juga dengan manusia, dalam menghadapi realitas kehidupan, mereka pun berjuang dan berproses satu sama lain. Ketika mereka berjuang melawan setan, maka potensinya akan tersingkap, *maqamnya* akan tinggi dan kemudian ia akan mendapat ridho dari Allah (mendapat buah dari perjuangannya).²⁰⁹ Karena itu, Nursi menolak pendapat yang mengatakan bahwa Allah hanya menciptakan kebaikan saja.²¹⁰ Menurutnya, jika tidak ada keburukan parsial, maka kebaikan universal tidak akan pernah ada, dan ini akan menutupi hikmah Allah.²¹¹

Akan tetapi, bisa saja diajukan pertanyaan lain misalnya, “Bukankah karena keburukan parsial ini kemudian muncul keburukan universal?” Nursi pun coba menjelaskan, bahwa bagi Allah yang penting adalah kualitas, bukan kuantitas. Maksudnya, bagi Allah walaupun hanya ada sedikit orang yang beriman—bahkan tidak ada—itu sudah cukup. Jawaban Nursi ini sekaligus menjadi penjelas dari *tamtsîl* benih yang ia berikan di atas. Yakni, ketika seorang petani menanam 1010 benih kurma, maka apabila yang kemudian berhasil menjadi pohon dan berbuah hanya 10 dan sisanya mati, maka ini tidak akan merugikan petani tersebut. Hal ini karena dari sepuluh pohon kurma ini kadang-kadang menghasilkan buah kurma yang sangat banyak. Begitulah manusia, apabila di dalam menjalani kehidupannya kemudian mereka kalah dengan godaan setan, bahkan banyak yang tidak beriman, maka itu tidak akan mengurangi keagungan Allah sedikitpun.²¹²

Jadi, menurut Nursi, di dunia ini kita bagaikan berperang melawan setan. Karena itu kita butuh peralatan perang seperti

²⁰⁹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 74.

²¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Islam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler*, Yağmur Yay, hal. 172.

²¹¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 75.

²¹² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 76.

baju besi, senjata dan parit. Dalam konteks ini, baju besi manusia adalah ketaqwaan yang berdasarkan kepada Al-Qu'ran, paritnya dalah Sunnah Nabi dan kemudian senjata mereka ada empat: *isti'âdzah*, *istighfâr*, *iltijâ'* dan *dzikir*. Apabila semua ini sudah dipegang manusia, maka menurut Nursi setan tidak akan mampu menggoda apalagi mengalahkan manusia. Nursi juga mengatakan bahwa dalam perang ini kita harus memperkuat kecenderungan terhadap kebaikan-kebaikan melalui doa dan melemahkan kecenderungan terhadap keburukan melalui taubat.

Nursi pun pernah ditanya pertanyaan lain, “Apabila setan pada hakikatnya tidak mempunyai kekuasaan untuk menciptakan, Allah selalu bersama orang-orang yang bertakwa, naluri atau fitrah manusia selalu menghendaki kebaikan dan kemudian juga manusia secara fitrahnya membenci keburukan, lalu mengapa dengan semua premis-premis dan kenyataan ini manusia tetap saja kalah dan tergoda oleh setan?”²¹³

Menurut Nursi, sesungguhnya kejahatan dan kesesatan pada umumnya bersifat negatif, destruktif, meniadakan, dan merusak. Sedangkan kebaikan dan hidayah pada umumnya bersifat positif, konstruktif, memakmurkan, dan memperbaiki (*ishlâh*). Akan tetapi, kenapa kemudian manusia tetap menyukai keburukan ini? Nursi menggambarkan hal ini dengan sebuah permissalan bahwa bangunan yang besar yang dibangun dan dibuat oleh 100 orang dalam empat tahun, akan tetapi kemudian hanya dengan perbuatan satu orang sangat bisa untuk menghancurkannya dalam hitungan detik, yakni dengan bom. Contoh ini memperlihatkan bahwa memang menghancurkan lebih mudah daripada membangun, memperbaiki dan memakmurkan. Dengan rahasia inilah setan dengan kekuatan yang sangat lemah bisa mengalahkan ahli

²¹³ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 71.

iman yang kuat. Karena itulah, iman tugasnya memperbaiki dan memakmurkan, sedangkan pekerjaan setan hanyalah menghancurkan. Said Nursi menambahkan, bahwa manusia juga memiliki benteng yang kokoh, yakni syariat dan sunnah Nabi. Apabila seseorang bisa mengaplikasikannya, maka seseorang tidak akan mudah dikalahkan oleh setan.²¹⁴

Masih dalam kaitannya godaan setan, Nursi juga menjelaskan bahwa dikeluarkannya Adam dari surga merupakan bagian dari keburukan parsial. Akan tetapi, menurut Nursi, keburukan parsial ini sebenarnya mengandung hikmah-hikmah dan kebaikan universal. Karena bisa jadi kalau Adam tetap di surga, potensinya tidak akan tersingkap. Padahal Allah menciptakan manusia penuh dengan potensi yang luar biasa. Karena itu, Allah menciptakan alasan mengeluarkan Adam dari surga ke dunia. Akan tetapi, ini dipandang Nursi bukan dari sisi hukuman Allah. Menurutnya, penderitaan yang paling besar di dunia ini adalah tersembunyinya potensi manusia. Contoh, jika seseorang mempunyai potensi untuk menjadi pelukis, tetapi potensi ini tidak pernah dikembangkan, maka orang yang mempunyai potensi tersebut akan sangat menderita. Jadi, Nursi mengatakan bahwa kebahagiaan dan kenikmatan yang paling besar di dunia adalah tersingkapnya potensi manusia. Potensi manusia juga disamakan Nursi layaknya sebutir benih, jika ia ditanam maka ia sangat berpotensi tumbuh menjadi pohon. Akan tetapi jika ia tidak ditanam dan dirawat, maka ia akan membusuk dan tidak bermanfaat.²¹⁵

c. Hikmah Bencana dan Musibah

Hal lain yang menjadi perhatian Nursi selain penciptaan keburukan adalah hikmah adanya bencana dan musibah.

²¹⁴ Said Nursi, *Mektuba*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 31-33.

²¹⁵ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 76.

Dalam pandangannya, musibah adalah suatu hal yang menyebabkan rusaknya kenikmatan manusia, atau “زوال الذة هو ألم”. Dunia ini merupakan tempat ujian, bukan tempat kenikmatan dan bersenang-senang. Karena itu, musibah sangat sesuai dengan fitrah alamiyah dunia ini. Nursi juga mendefinisikan musibah sebagai *‘ibâdah salbiyyah*, bukan *‘ibâdah ijâbiyyah* (positif). *Ibadah ijabiyyah* ini adalah ibadah yang sudah ditentukan Allah di dalam al-Qur’an, seperti shalat, puasa, zakat, dll. Sedangkan *ibâdah salbiyyah* pada bentuknya tidak mirip ibadah, akan tetapi ia membuahakan banyak pahala. Ketika menifestasi nama Allah *al-Jalâliyyah* ini menuntut kesabaran manusia dan kemudian dia bersabar, baginya lah pahala Allah. Sebagaimana yang telah dijelaskan terdahulu bahwa Nursi membagi nama Allah menjadi dua: *Jamâliyyah* dan *Jalâliyyah*. Dengan manifestasi nama *Jamâliyyah*, kita termotifasi untuk bersyukur. Dan dengan nama *Jalâliyyah*, kita diminta untuk bersabar. Jadi, Nursi mengatakan bahwa dunia ini terdiri dari dua hal: rasa syukur dan sabar.²¹⁶

Nursi melanjutkan, bahwa musibah yang diderita manusia sekarang ini pada hakikatnya bukanlah musibah hakiki, melainkan musibah majazi. Musibah hakiki sendiri didefinisikannya sebagai musibah yang merusak “kemurnian” agama kita. Musibah yang *haq* adalah musibah yang menyebabkan rusaknya kehidupan abadi kita. Sebagai contoh, dosa dan maksiat. Keduanya dianggap Nursi sebagai musibah yang *haq* (benar). Kita bisa melihat hal ini dalam tafsir Nursi tentang Nabi Ayub as. Nursi secara singkat membahas kisah Nabi Ayub as. Kisah yang terkenal dari beliau adalah bahwa beliau menderita penyakit selama bertahun-tahun. Akhirnya beliau berdoa pada Allah dan Allah pun akhirnya menganugerahkan kesehatan kepadanya. Nursi dalam hal ini

²¹⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 7-8.

mencoba menkontekstualisasikan kisah Nabi Ayub dengan realitas kehidupan di zaman sekarang.²¹⁷

Menurut Nursi, di dalam diri kita sesungguhnya terdapat penyakit-penyakit batini, rohani, dan kalbu. Hal ini layaknya luka-luka Sayidina Ayyub dan penyakit-penyakit lahiriah yang pernah dideritanya. Seandainya sisi batin kita berganti menjadi lahiriah, dan sisi lahiriah kita berubah menjadi batin, tentu akan tampak bahwa kita ini terserang luka-luka dan penyakit yang jauh lebih banyak dari yang dialami Sayidina Ayyub. Sebab, setiap dosa yang kita lakukan, dan setiap perkara subhat yang merasuk ke otak kita, akan selalu menimbulkan luka-luka di hati dan rohani kita. Luka-luka Sayidina Ayyub hanya mengancam kehidupan dunianya yang pendek. Sedangkan luka-luka maknawi kita akan mengancam kehidupan yang kekal abadi.²¹⁸ Karena itu, kita sangat perlu membaca munajat Ayyubiyah tersebut, lebih banyak seribu kali dari Ayyub sendiri. Sebagaimana cacing yang keluar dari luka-luka Sayidina Ayyub dan menyerang hati dan lidahnya. Demikian pula halnya luka-luka yang timbul akibat dosa dan kesalahan kita, serta rasa was-was dan ragu-ragu yang bermunculan akibat luka-luka itu. Semua itu akan menyerang batin hati kita yang merupakan tempat keimanan. Maka, (luka-luka) itu pun menggerogoti dan mengoyak keimanan kita, lalu menyerang rasa spiritual lidah yang merupakan penerjemah keimanan, serta menghindarkan dan membungkam lisan untuk berdzikir. Dosa-dosa itulah yang akhirnya merasuk ke dalam hati, menembusnya, serta menghitamkannya secara terus-menerus, sehingga mengeraskannya sampai mengeluarkan cahaya keimanan darinya.²¹⁹

²¹⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 9.

²¹⁸ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 6.

²¹⁹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 7-10.

Dari semua itu, Nursi berpandangan bahwa selayaknya manusia seyogyanya tidak berkeluh kesah terhadap adanya musibah karena beberapa sebab:

Pertama, karena Allah menciptakan manusia sebagai model atau contoh. Maksudnya, Allah telah menjadikan busana tubuh yang dipakaikan pada diri manusia sebagai tempat penampilan ciptaan dan kreativitas-Nya. Yakni, (Allah) menjadikan manusia sebagai model di mana Dia memotong, memangkas, mengganti dan mengubah model busana eksistensi (wujud) itu, sehingga dengan demikian tampaklah *tajallî* (manifestasi) nama-nama-Nya yang berbeda-beda. Sebagaimana nama “*al-Syafi*” (Maha Penyembuh) menuntut adanya penyakit, demikian pula nama “*ar-Razzâq*” (Maha Pemberi Rizki) menuntut adanya rasa lapar. Dalam hal inilah Nursi mengatakan:

مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء .

“*Sang Pemilik kerajaan berhak melakukan apa pun terhadap kerajaan-Nya seperti yang Dia kehendaki.*”²²⁰

Kedua, kehidupan manusia menjadi bersih, kuat, aktif dan bersinar melalui adanya musibah. Sebagai contoh, ada dua orang yang satu tidak pernah merasakan kemiskinan. Sedangkan, yang satunya lagi sudah terbiasanya dengan kehidupan yang serba kurang. Dari sini sudah bisa dilihat bahwa apabila suatu hari terdapat musibah yang menimpa keduanya, apakah kekurangan harta, dll. Maka, orang kaya tadi akan merasa lebih menderita dibandingkan dengan orang miskin.²²¹

Ketiga, dunia ini adalah medan ujian dan tempat pengabdian. Sebaliknya, ia bukan tempat untuk bersenang-senang.

Lalu, kenapa manusia sangat terpengaruh dengan adanya musibah? Menurut Nursi, hal ini karena manusia

²²⁰ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 73.

²²¹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 74.

menggunakan potensi kesabaran secara salah. Sebagai contoh, Allah memberikan kecukupan kemampuan supaya manusia bisa mengatasi musibah. Artinya, kesabaran ini kalau digunakan secara benar maka akan cukup bagi manusia untuk meraih kesenangan dan kebahagiaan di dunia ini. Akan tetapi, kebanyakan dari manusia tidak bisa sabar dan akhirnya hilang motivasi kehidupannya dikarenakan dua hal. *Pertama*, karena ia terlalu memikirkan kesedihan di masa lalu. *Kedua*, dia terlalu mengkhawatirkan masa depan. Jadi menurut Nursi, kita seharusnya tidak perlu terjebak pada dua kutub yang saling bertentangan di atas. Sebaliknya, kita hanya perlu fokus dengan kehidupan sekarang. Apabila seseorang bisa fokus terhadap kehidupannya sekarang, maka ia tidak akan mudah kecewa. Dalam ini lah kita bisa melihat bagaimana Nursi menyamakan konsep kesabaran dengan motivasi hidup.²²²

Menurut fazlurrahman masalah penciptaan keburukan dan musibah adalah masalah terlalu teologik dan terkait dengan ujian.²²³ dengan ini fazlurrahman tidak sangat mendetailkan masalah penciptaan keburukan. tetapi said nursi sangat mendalam dan mendetailkan hingga orang non islam bisa paham penciptaan keburukan. Muhammed abduh dari segi penciptaan keburukan ia lebih dekat pada mutazilah yaitu menolak penciptaan keburukan.²²⁴ Said Nursi penjelasannya leebih di inspirasi dari imam gazali dengan masalah *husn* dan *kubuh*,²²⁵ yaitu pendapat ahli sunnah wal jamaah.²²⁶

Dari berbagai macam penjelasan tentang musibah di atas, kita bisa lihat bagaimana Nursi sering sekali menggunakan

²²² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 93.

²²³ Andrew Rippin, "The Rivew Major of Themes," *Soas Jurnal*, 44, 1981, hal. 363

²²⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîriü'l-Menâr*, VIII, hal. 54-56. Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Kahire, 1960, hal. 67-82.

²²⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, I, hal. 48-49, 55-58. a.mlf., *el-İktisâd*, hal. 163-165.

²²⁶ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, hal. 278-279, 285. a.mlf., *I'câzü'l-Ķur'ân*, hal. 71. a.mlf., *el-İnşâf*, hal. 214-215.

contoh atau *tamtsil* untuk mendekatkan logika manusia. Semua contoh di atas juga diambil dari realitas kehidupan. Dengan ini, Nursi menjelaskan musibah, hubungannya dengan nama-nama Allah dengan argumen tasawuf. Jadi secara keseluruhan penulis melihat bagaimana upaya Nursi untuk terus menjelaskan pentingnya integrasi antara ilmu kalam dan tasawuf. Keduanya tidak dia anggap berbeda, akan tetapi malah melengkapi dan bahkan menyempurnakan satu sama lain.

B. Penafsiran tentang Manusia dan Hubungannya dengan Iman

Sebagaimana diketahui bahwa tafsir *Risalah Nur* memiliki tiga unsur utama, yakni Allah, manusia dan alam semesta.²²⁷ Dalam hal ini Said Nursi juga membahas persoalan tentang manusia secara terperinci sesuai dengan karakteristik penafsirannya. Nursi mendefinisikan manusia sebagai buah yang paling berharga dan besar di dalam “pohon alam raya”. Ia juga merupakan pantulan (*tajalli*) dari nama-nama Allah, ayat atau tanda yang paling agung di alam semesta—selain juga diberi kemampuan oleh Allah yang tak terbatas.²²⁸

Manusia juga dipandang Nursi sebagai tamu Allah yang mulia dan musafir di dunia. Untuk melakukan tugasnya yang mulia ini dia diberi banyak potensi dan kapasitas yang sangat luas. Jadi, orang yang datang ke dunia ini sudah selayaknya bertanya kepada dirinya, semisal “Kenapa dia bisa datang dan hadir di dunia ini? Siapakah yang membawa ke dunia ini? Lalu—setelah meninggal—akan pergi kemana?” Nursi memberi contoh perbandingan terkait pertanyaan ini. Ia mengatakan, jika seseorang tertidur di suatu tempat, akan tetapi ketika ia bangun tiba-tiba ada di dalam pesawat, maka otomatis dia akan bingung

²²⁷ Said Nursi, *Mektubat Iki*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 377-378.

²²⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 102-103.

dan menanyakan beberapa pertanyaan yang hampir sama dengan pertanyaan di atas. Di sinilah seharusnya manusia di dunia ini terus menanyakan tentang manfaat eksistensi dirinya.²²⁹

Nursi juga memberi pengertian yang berbeda antara istilah *basyar* dan *insan*. *Basyar* didefinisikan olehnya sebagai cara kita dalam melihat manusia hanya dari segi fisik dan materialistiknya saja. Sedangkan *insân* dipahami Nursi sebagai cara kita memandang manusia dari sisi maknawinya. Potensi yang dimiliki manusia juga bisa memahami tujuan penciptaannya. Akan tetapi, potensi yang ada di dalam diri manusia ini diibaratkan Nursi seperti biji dan benih. Ini bisa berkembang dan tumbuh hanya melalui ilmu dan ibadah.²³⁰ Dengan ilmu dan ibadah ini pula ia patut diberikan label “*insan*”, yakni sebagai manusia maknawi.²³¹ Di sisi lain, memang Allah menciptakan malaikat dan memberikan mereka akal. Akan tetapi, Dia tidak memberikan kekuatan syahwat dan amarah pada mereka. Selain itu, mereka juga hanya melakukan apa yang diperintahkan Allah. Oleh karena itulah *maqâm* (kedudukan) malaikat tetap stabil. Hal ini disebabkan karena mereka tidak dikenai tanggung jawab yang menyebabkan tingkatan mereka bisa naik atau turun. Mereka juga tidak diberikan ujian oleh Allah, karena ujian terjadi antara dua pilihan, dan dalam hal ini Malaikat tidak bisa memilih.

Demikian juga dengan eksistensi hewan. Allah tidak menciptakannya dengan disertai akal, akan tetapi Dia memberinya sebuah naluri, syahwat dan amarah. Karena itu, hewan juga tidak dikenai tanggung jawab karena syahwat dan amarah hewan tidak dikendalikan dan diarahkan oleh akal. Terlebih, fitrah, emosi dan perasaan hewan juga dibatasi Allah.

²²⁹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 17.

²³⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 106-107.

²³¹ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul, 2014, hal.134-135.

Sebagai contoh, singa yang memburu, memakan dan mencabik-cabik domba yang malang tentu tidak akan pernah dikritik berbuatannya itu. Hal ini disebabkan karena mereka tidak bisa memikirkan alternatif lain. Bahkan memang itulah makanan mereka untuk tetap bisa bertahan hidup.²³² Di sisi lain, manusia memang berbeda dengan hewan. Ia tidak memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu yang terkait dengan kehidupan. Karena itu, ia harus belajar segala hal.²³³ Dari sinilah manusia disebut sebagai makhluk yang sangat bodoh (*jahûl*) dan membutuhkan banyak hal hal, tidak seperti hewan, yang hanya memikirkan sedikit hal ketika berada di dunia. Hewan hanya memerlukan waktu satu sampai dua bulan (bahkan dalam jangka waktu sehari dua hari untuk mempelajari apa yang diperlukannya). Kenyataan ini seperti mengajarkan kepada manusia betapa hewan seperti telah diciptakan secara sempurna di alam lain (sebelum di dunia). Berbeda dengan manusia, yang baru bisa berdiri setelah satu sampai dua tahun. Ia pun baru bisa membedakan mana yang berbahaya dan memberi manfaat setelah lima belas tahun.²³⁴

Kembali ke pembahasan manusia. Allah memberikan kekuatan syahwat, amarah dan akal kepada mereka. Konsekuensinya, di dalam diri mereka ada sifat malaikat (yakni kekuatan akal) serta sifat hewan (yakni syahwat dan amarah). Allah juga tidak membatasi semua kekuatan ini dengan apapun, karena itulah manusia diuji dengan kebebasan pilihannya.²³⁵ Di sisi lain, dengan *qudrahnya* yang sempurna, Allah menciptakan banyak hal dari sesuatu yang satu, sebagaimana Dia menggiring sesuatu yang satu itu untuk menunaikan banyak tugas. Dia pun menulis “seribu satu kitab” dalam satu halaman. Seperti itu juga Allah menciptakan satu spesies yang amat komplit.

²³² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 62.

²³³ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 108.

²³⁴ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 109.

²³⁵ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul, 2014, hal. 19-20.

Artinya, Allah menciptakan manusia yang merupakan satu jenis makhluk untuk menjalankan sekian banyak tugas dengan tingkatan beragam yang lazimnya dijalankan oleh hewan. Allah tidak memberikan batasan fitrah pada kekuatan dan perasaan manusia.²³⁶ Dia juga memberikan kebebasan kepada manusia. Lain halnya dengan kekuatan dan perasaan seluruh hewan yang terbatas, fitrah mereka juga terbatas. Hanya saja seluruh kekuatan manusia mengarah kepada sisi-sisi yang tak terbatas, seakan-akan mereka terus berkelana dan berusaha ke dalam ruang lingkup yang luas dan tidak terbatas (contohnya, berbagai penemuan dan perkembangan sains merupakan hasil dari tidak terbatasnya kreatifitas dan nafsu manusia untuk meraih apa yang mereka inginkan. pen).²³⁷ Dari sini, Nursi juga mengingatkan bahwa pada hakikatnya manusia adalah cermin atau manifestasi nama-nama Allah, Sang Pemilik Jagad Raya yang tidak terbatas.²³⁸

Penjelasan di atas dapat menjadi pemahaman dasar dan alasan kuat kenapa manusia diberi potensi yang tak terbatas. Sebagai contoh, manusia “diberi” dunia secara keseluruhan. Tentu dengan sifat tamak-nya mereka selalu merasa kurang dan terus menginginkan tambahan. Dengan sifat tamak dan rakusnya inilah (yang timbul dari nafsu hewani) manusia juga rela membuat ribuan orang menderita demi kepentingan dirinya (contoh, terjadinya kolonialisme.pen). Begitulah, manusia dihadapkan pada berbagai tingkatan akhlak, dari mulai yang tercela sampai akhirnya mengantarkan pada tingkatan seperti Namrud dan Firáun. Di sinilah manusia benar-benar menyandang sifat sangat dzalim.²³⁹ Namun, di sisi lain, manusia juga dihadapkan pada berbagai tingkatan kemuliaan, dari ringkatan yang dasar sampai tingkatan yang tinggi dan

²³⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 371-372.

²³⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 364.

²³⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul, Altinbasak, 2009, hal. 103.

²³⁹ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 135.

tak terhingga. Tingkatan tertinggi inilah apa yang kita kenal sebagai tingkatan dan derajat para Nabi dan Siddîqîn.

1. Fitrah Manusia (Indra lahiriyah dan Batiniyah)

Penafsiran tentang indra lahir dan batin ini muncul dari pemahaman Nursi atas tiga ayat:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ (الفاحة: 6)
 إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (التوبة: 111)
 فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ (هود: 112)

Di dalam ketiga ayat di atas, Nursi menitik beratkan pembahasannya terhadap tema keistikamahan dengan fitrah manusia. Pendapatnya ini bisa dikatakan agak berbeda dengan ulama' salaf. Biasanya ulama' salaf secara umum mendefinisikan istiqamah adalah mengikuti sunnah Nabi karena beliau adalah contoh dan teladan yang baik.²⁴⁰ Selama dalam perjalanan hidup beliau pun tidak ditemukan adanya sifat berlebihan dan ekstrim.²⁴¹ Namun menurut Nursi, khususnya dalam menganalisis fitrah manusia, ia mengatakan bahwa istiqamah dari sisi bagaimana manusia bisa adil dalam menjaga emosi dan perasaannya.²⁴² Pendapatnya ini tidak jauh berbeda dengan al-Ghazali,²⁴³ Ibnu Sina,²⁴⁴ al-Farabi²⁴⁵ dan Plato.²⁴⁶

²⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, hal. 70-71. XXVII, hal. 121-122. XXVIII, hal. 12. Sühreverdi, *'Avârîfü'l-ma'ârif* (Gazzâlî, İhyâ', V içinde), hal. 53-54.

²⁴¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altınbasak, 2008, hal. 61-62.

²⁴² Said Nursi, *Isaratul İjaz*, Istanbul: Altınbasak, 2014, hal. 17.

²⁴³ Gazzâlî, *İhyâ'*, III, hal. 63-64. a.mlf., *Eyyübe'l-veled*, Bağdad 1388/1968, hal. 42-43.

²⁴⁴ Ibn Sînâ, *'İlmü'l-aḥlâk* (*Mecma'u'r-resâ'il içinde*), Kahire, 1326, hal. 152-156. a.mlf., *eş-Şifâ 'I: el-İlâhiyyât* (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire, 1343, hal. 441-442, 453-456.

²⁴⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, Kahire, ts. (Matbaatü'n-Nil), hal. 10, 20, 22, 54, 87-88, 102. a.mlf., *Tahşîlü's-sa'âde*, Haydarâbâd, 1345, hal. 32, 44-45. a.mlf., *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbâd, 1346, hal. 9-14. a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haydarâbâd, 1346, hal. 29, 33. a.mlf., *Fuṣûlün münteze'a* (*Mâcid Fabrî, el-Fikrü'l-aḥlâkî el-'Arabî içinde*), Beyrut, 1978, II, hal. 71-80.

²⁴⁶ Eflâtun, *Devlet* (trc. *Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz*), İstanbul, 1985, IV, 427b-434e. Aristoteles, *'İlmü'l-aḥlâk* (trc. A. Lütfi es-Seyyid), Kahire, 1343/1924, II, 2.6-9, 6.5. III, 7.1. V, 1, 1-3, 3. 1-3, 4. 7, 5. 8-13, 6. 4-6.

Masih dalam kaitannya dengan ayat di atas, khususnya ayat “*Inmallâha isyârâ...*” Nursi memulai pembahasannya dengan penjelasan tentang bagaimana manusia bisa “menjual” (indra lahir dan batin) kepada Allah. Karena di ayat ini pembahasan tentang nafsu manusia didahulukan daripada hartanya. Karena itu, Nursi memaknai kata “*anfusihihim*” di sini dalam arti fitrah manusia, yakni terkait bagaimana fitrahnya bisa dijual kepada Allah. Menurutinya, Allah menciptakan manusia dan Dia mengirimnya ke dunia ini tujuan utamanya adalah untuk infestasi. Semua manusia pada hakikatnya juga tidak memiliki harta, akan tetapi mereka sedari awal mempunyai apa yang kemudian dikatakan sebagai fitrah (indra batin dan lahir). Fitrah inilah modal semua manusia, jadi Allah ingin membeli fitrah ini dari orang mu’min. Bila melihat keterangan singkat ini memang terkesan sangat rumit pemikiran Nursi tentang makna bahwa “Allah ingin membeli fitrah manusia”. Karena itu, untuk memahami secara detail, Nursi memberikan *tamtsîl* sebagai berikut:

Pada suatu hari, seorang raja memberi dua bidang tanah yang sangat luas kepada dua warganya. Ladang itu—dalam pandangan sang raja—tidak lain adalah sebuah amanah. Sang raja pun melengkapi ladang tersebut dengan berbagai macam fasilitas seperti pabrik, berbagai jenis mesin, kuda dan senjata. Namun beberapa waktu kemudian peperangan ternyata berkecamuk. Sang raja pun mengetahui bahwa kemungkinan besar berbagai peralatan yang dia sediakan dan dia berikan tadi—kalau tidak diselamatkan—pasti akan dijarah dan bahkan akan musnah karena imbas dari peperangan. Kemudian, karena raja memiliki kepedulian dan kasih sayang yang tinggi, ia mengirim seorang utusan kepada dua orang tersebut dan berkata, “Juallah amanahku tersebut kepadaku. Biarlah aku yang menjaganya

supaya barang-barang dan harta kalian tidak hilang dengan sia-sia. Nantinya setelah selesai peperangan saya akan menyerahkan kembali—semua barang-barang tadi—dalam keadaan lebih baik. Karena seolah-olah semua harta tadi adalah kepunyaan kalian, maka saya akan membayar kepada kalian dengan harga yang tinggi. Mesin-mesin dan alat-alat yang ada di pabrik juga akan saya gunakan di tempat kerja saya. Harga dan bayarannya pun nanti akan saya naikkan berkali-kali lipat dan saya akan menyerahkan seluruh keuntungan itu untuk kalian. Saya tahu kalian lemah dan fakir, sebab itu kalian tidak akan mampu membiayai pekerjaan besar itu, saya juga menanggung semua biaya terkait pengelolaan aset tersebut. Selain itu, saya juga akan membiarkan peralatan yang sudah bagus itu berada di tangan kalian sampai tugas kalian berakhir. Di sisi lain, sekiranya kalian tidak menjualnya kepadaku, kalian akan melihat bahwa tiada seorangpun mampu menjaga apapun yang ada di tangannya, ia akan terlepas dari genggamannya, dan ia pun akan hilang secara sia-sia dan kalian tidak akan pernah mendapatkan harga yang tinggi. Dan yang paling berat, kalian akan menerima hukuman karena mengkhianati amanah. Seandainya kalian menjual kepadaku, kalian akan menjadi tentaraku dan bertindak atas namaku, kalian juga akan menjadi tentara istimewa dan bebas berada bersama Raja.²⁴⁷

Setelah mereka mendengar nasehat dan titah raja tersebut, salah seorang yang bijak dari mereka berkata, “Laksanakan perintah! saya akan menjualnya dengan penuh kebanggaan bahkan saya sangat berterimakasih”. Adapun seorang lagi yang kalah dengan kesombongan, keegoisan, serta sudah tergodanya dengan kehidupan dunia berkata, “Tidak! raja itu siapa? Saya tidak kenal dia dan saya tidak akan menjual kepunyaan saya. Saya

²⁴⁷ Sadi Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 11.

tidak akan menyia-nyiakan harta saya.”

Singkat cerita, orang yang pertama tadi akhirnya naik pangkat sehingga hal ini membuat satu orang yang lain tadi hasud kepadanya. Dia telah menerima anugerah dari raja, dia hidup dengan bahagia dalam istana yang megah. Sedangkan, satu orang yang lain akhirnya hidup menderita sehingga setiap orang bukannya bersimpati kepadanya. Bahkan mereka mengatakan jika dia memang patut menerima nasib jelek tersebut karena harta miliknya hilang disebabkan kesalahan dan kelalaiannya dan sudah sepatutnya ia menerima hukuman dan menanggung penderitaan.²⁴⁸

Dari penjelasan *tamtsil* panjang di atas, Nursi mengajak kita mengurai hakikat dari semuanya. Ia mengatakan, “Wahai nafsu yang sangat banyak keinginannya! Lihatlah hakikat yang sebenarnya dapat dilihat melalui *ibrah* ini. Sesungguhnya raja itu adalah Allah, *Rabb al-Khâliq* (yang menciptakan makhluk). Dia lah penguasa seluruh alam semesta, Dia lah yang Maha Agung dan Abadi. Semua ladang, pabrik, mesin-mesin dan peralatan perang adalah harta yang engkau miliki. Termasuk juga apa yang ada dalam dirimu, seperti tubuh, roh, hati, panca indra seperti mata, tangan, telinga, lidah, akal dan lain-lain. Sedangkan utusan raja yang mulia itu adalah Rasulullah SAW. Adapun perintah yang sangat bijaksana itu ialah *al-Qur'an al-Karim*”.²⁴⁹ Dari penjesan ini bisa dilihat betapa Nursi sangat lihai dalam memberikan beragam contoh yang membuat masyarakat modern saat itu, termasuk juga di era sekarang, mudah untuk mengerti bagaimana hakikat yang sebenarnya kita hadapi di dunia ini. Bahwa terkadang memang tanpa disadari apa yang merupakan titipan dan amanah dari Allah kita anggap sebagai milik kita. Kita tidak mau menyerahkan

²⁴⁸ Sadi Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 12-13.

²⁴⁹ Sadi Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 14.

kembali titipan amanah tersebut kepada Allah, apakah melalui sedekah, zakat, dll. Sifat merasa memiliki inilah yang coba diberi rambu-rambu oleh Nursi. Bahwa semua yang dimiliki manusia tidak lain hanyalah amanah. Jika manusia bisa menjual “fitrah” manusia inilah—yakni fitrah sebagai seseorang yang pada hakikatnya lemah, tidak memiliki apa-apa, dsb—maka ia akan menjadi manusia yang beruntung.

a. Indra Lahiriah

1) Mata

Mata didefinisikan Nursi sebagai indra yang sangat penting untuk ruh manusia. Mata baginya bagaikan “jendela” bagi ruh untuk melihat alam semesta. Maka dari itu, jika mata tidak “dijual” kepada Allah, berarti dijual untuk memperturutkan hawa nafsu. Apabila mata digunakan hanya untuk menyaksikan pemandangan dan keindahan yang bersifat fana dan memperkuat hawa nafsu dan syahwat, maka nilai mata tersebut akan menjadi layaknya pengabdian untuk syahwat dan amarah. Namun, bila ia dijual kepada Allah, dia akan menjadi manifestasi nama-Nya, yakni al-bashîr. Dan ketika dia (mata) memandang alam semesta dengan manifestasi tersebut, semua keindahan yang ada di alam semesta ini akan kekal dan abadi baginya di surga. Jadi di sini Nursi mengutamakan “penjualan mata”, yakni menggunakan mata dalam hal-hal yang halal yang mana dapat menjadi sarana untuk mendapatkan keridhaan Allah SWT. Inilah yang dimaksud “menjual” kepada Allah. Dengan ini pula manusia akan mendapatkan mata yang abadi di surga. Adapun menjual mata kepada hawa nafsu bisa disamakan dengan misalnya ketika ia digunakan untuk melihat pemandangan yang haram, memperkuat syahwat, dsb. Makan, hal ini akan menyebabkan banyaknya dosa

dalam diri orang tersebut.²⁵⁰

Nursi menambahkan, bahwa mata manusia sangat berbeda dengan mata makhluk lain. Hal ini karena Allah telah memberi potensi kepada mata manusia, yakni dia bisa melihat semua keindahan dan semua warna warni. Tetapi di makhluk lain tidak bisa (melihat keindahan). Sebagai contoh kuda, kuda hanya bisa melihat dua warna saja, hitam dan putih. Dari sini Nursi mencoba mengajukan pertanyaan—yang sebenarnya sudah ia jawab sendiri, “Kenapa manusia bisa melihat semua keindahan? Ini karena mata, dalam melihat semua keindahan ini, akan mampu menjadi lantaran atau wasilah dirinya menuju *ma’rifatullâh*.²⁵¹

2) Lidah (Sebagai Indra Perasa)

Lidah manusia menurut Nursi juga sangat berbeda dengan lidah atau indra perasa makhluk lain. Manusia bisa membedakan dan menikmati semua macam kenikmatan dari lidahnya. Hal ini karena Allah menganugerahkan kepada manusia banyak nikmat.²⁵² Ketika manusia makan atau menikmati sesuatu, hal ini secara otomatis menjadi sebab adanya rasa syukur.²⁵³ Jadi, Nursi mengatakan bahwa jika lidah ini “dijual” kepada Allah, berarti ia menikmati segala makanan dan rasa nikmat yang dirasakan hanya untuk menjadi sarana dalam bersyukur dan menjadi manifestasi nama *ar-Razzâq*.²⁵⁴ Karena itulah, lidah dalam konteks ini menjadi inversigator (*mufattisy*) yang mengontrol semua kenikmatan yang indah, baik dan halal. Selain itu, juga menjadi pendorong untuk berbicara hal-hal yang halal dan jauh dari ghibah, bohong. Lidah inilah yang akhirnya akan

²⁵⁰ Sadi Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 16.

²⁵¹ Sadi Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 107.

²⁵² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 147.

²⁵³ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 247.

²⁵⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 5.

mendapatkan kenikmatan yang abadi dalam surga.

Kalau lidah ini digunakan untuk melayani hawa nafsu, maka ia akan menjadi layaknya penjaga pintu (*al-Bawwâb*) dalam sebuah gedung. Dan ketika seseorang, dia tidak mengecek dahulu, akan tetapi ia langsung mempersilahkan orang tersebut masuk—tanpa memperdulikan siapakah dirinya, yakni apakah seorang penjahat, pencuri, dsb—terlebih, jika orang tersebut “menyogok” penjaga tadi, tentu dengan segera ia akan mempersilakkannya masuk. Seperti itu juga dengan “nasib” lidah, ia akan memakan semua hal tanpa memperdulikan apakah makanannya dihasilkan dari jalan yang halal atau tidak.²⁵⁵

3) Telinga (Sebagai Indra Pendengaran)

Pendengaran manusia juga berbeda dengan makhluk lain. Dari segi mendengarkan, menikmati dan membedakan semua ragam suara, ia berbeda dengan hewan. Menurut Nursi, pendengaran manusia menjadi manifestasi nama Allah *as-Sâmi*'. Bagaimana manusia bisa ‘menjual’ telinganya kepada Allah? Yakni jika manusia mendengar alam semesta, burung-burung yang berkicau, ceramah dan kata-kata baik atau suara yang menyebabkan ia ingat dan dekat kepada Allah. Setelah ia mampu mendengar beberapa hal di atas, berarti orang tersebut telah menjual indra pendengarnya kepada Allah. Sebaliknya, apabila telinganya digunakan untuk mendengarkan suara yang menyebabkan keputusasaan, hawa nafsu dan syahwat, maka suara seperti ini haram. Nursi juga menambahkan, bahwa ada juga suara yang belum ditentukan oleh syariat. Dalam hal ini ia ditentukan dan dilihat melalui bagaimana pengaruhnya terhadap hati, ruh dan jiwa. Apakah akan

²⁵⁵ Sadi Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 18.

lebih cenderung kepada akhirat, Allah atau cenderung kepada nafsu dan dunia.²⁵⁶

b. Indra Batiniyah

1) Akal

Menurut Nursi, kekuatan akal merupakan “alat” yang membuat manusia dan malaikat memiliki persamaan. Dalam arti, manusia dan malaikat menggunakan akal dan dengannya keduanya bisa memahami dan bertafakkur atas ciptaan Allah. Nursi mendefinisikan akal sebagai alat yang dapat membedakan antara hal yang baik dan buruk, bahaya dan manfaat.²⁵⁷ Karena itu, akal merupakan alat untuk membedakan segala hal. Dalam hal ini bisa dilihat bahwa pandangannya berbeda dengan pandangan Plato dan Farabi yang mengatakan bahwa akal adalah fungsi utama seseorang meraih kebahagiaan di dunia.²⁵⁸ Di sisi lain, boleh dikatakan bahwa dalam hal ini pandangan Nursi lebih dekat dengan imam al-Ghazali.²⁵⁹

Jadi, akal bagi Nursi bukanlah sesuatu hal yang sempurna. Tetapi ia menjadi sarana untuk mengetahui dan mengenal hal yang sempurna dan baik.²⁶⁰ Jika akal ini tidak digunakan secara *istiqamah* (*wasath*), ia akan mengakibatkan banyak penderitaan. Seandainya akal itu sejenis alat, maka jika ia tidak “dijual” kepada Allah dan tidak digunakan untuk bermuhasabah kepada-Nya, maka ia akan menjadi alat yang tercela, mengganggu dan lemah.²⁶¹

²⁵⁶ Said Nursi, *Isratul Ijaz*, Feyyaz Yayinlari, Istanbul, 2016, hal. 106.

²⁵⁷ Said Nursi, *Isratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 20.

²⁵⁸ Fârâbî, *Me'âni'l-'akl* (es-Semeratü'l-merzıyye içinde, nşr. Dieterici), Leiden 1895, hal. 46. a.mlf., *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. A. Nader), Beyrut, 1986, hal. 101-104.

²⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ'*, I, hal. 88-95. III, hal. 4. a.mlf., *Mi'yârü'l-'ilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endülüs), hal. 112, 113, 207-210. *el-Münkiz mine'd-dalâl* (nşr. Cemil Salibâ – Kâmil Ayyâd), Dimaşk, 1956, hal. 6-7.

²⁶⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 99-101.

²⁶¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 17.

Seakan-akan ia juga menjadi alat yang memberi mudarat dan membebaskan fikiran manusia yang lemah dengan derita masa lalu yang menyedihkan dan ketakutan dalam menghadapi masa depan yang tidak menentu.²⁶² Karena hal inilah, biasanya orang-orang fasik melarikan diri dengan cara mabuk-mabukan dan mencari hiburan yang sia-sia. Seandainya akal itu dijual kepada Sang Pemilik Akal, yakni Allah, kemudian digunakan atas namaNya maka sudah pasti akan menjadi kunci yang mampu membuka segala khazanah rahmat dan perbendaharaan hikmah yang tidak berujung yang mana terdapat di alam semesta.²⁶³ Selain itu, ia (akal) juga akan meningkat ke derajat terpuji yang diridai Allah yang akan mempersiapkan manusia (sebagai pemilik akal) untuk menuju kebahagiaan abadi.

Jadi, dalam hal ini Nursi mempertegas bahwa jika akal digunakan untuk nafsu kita, maka ia akan menghadirkan penderitaan. Karena kenikmatan-kenikmatan di dunia ini (kenikmatan *nafsânî*) bersifat sementara. Ketika akal memikirkan dan memberi peringatan bahwa kenikmatan ini akan selesai, maka dalam waktu itu juga kebahagiaannya pun akan selesai dan berubah menjadi penderitaan. Karena itu, para pecinta dunia yang merasa bahwa kegelisahan yang disebabkan dari akalnya ini terus menggangukannya, dan biasanya mereka mencoba menghilangkannya dengan mabuk-mabukan.²⁶⁴ Dalam hal ini, Nursi mencoba mengaitkan hal ini dengan fenomena peradaban di eropa saat itu yang sangat mengagungkan akal akan tetapi tanpa diiringi dengan nilai-nilai wahyu. Karena itulah pengagungan akal ini biasanya melahirkan kedzaliman

²⁶² Said Nursi, Lemalar, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 8.

²⁶³ Said Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 18.

²⁶⁴ Said Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 19.

di eropa. Contoh nyata adalah pecahnya perang dunia pertama dan kedua. Keduanya adalah hasil dari “akal rasional” Eropa saat itu yang jauh dari sisi spiritualitas wahyu.

Pendapat Nursi bisa dikatakan sama dengan mu'tazilah yang mengatakan bahwa jika akal bertentangan dengan wahyu, maka akal dijadikan asas atau dasar dan *naql* dita'wilkan.²⁶⁵ Akan tetapi, Nursi memberi catatan bahwa akal tadi harus bersumber dari wahyu (bukan akal mutlak). Artinya, tidak semua orang bisa menakwilkan *nash* atau *naql* yang bertentangan dengan akal. Hanya orang yang bertaqwa dan dapat mengambil semua pelajaran dari al-Qur'an lah yang mempunyai otoritas untuk menakwilkan al-Qur'an. Dalam hal ini Nursi memiliki pandangan yang berbeda dengan Muhammad Abduh dan Fazlurrahman. Kita juga dapat melihat dari setiap risalahnya bahwa akal ini sangat penting bagi Nursi, akan tetapi jika ada *naql* yang bertentangan dengan logika, maka Nursi menerimanya. Bagi Nursi, misalnya ada *hadist doif* maka ia tidak menolaknya. Dari sisi ini Nursi berbeda dengan Ibnu Taymiyah,²⁶⁶ Abduh²⁶⁷ dan Rahman.²⁶⁸ Sebaliknya, ia sepakat dengan al-Ghazali.²⁶⁹ Al-Ghazali pun dalam *Ihya'*-nya menuliskan sekitar 5000 hadist yang kebanyakan tidak ada rujukannya.²⁷⁰ Di sini Nursi melihat dari sisi apakah hadist ini mengajak pada kita tentang akhlak dan hal-hal

²⁶⁵ Hüsnî Zeyne, *el-'Aql 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1978, hal. 18-21, 146.

²⁶⁶ Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, I-XXXVII (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad, hal. 1381-86.

²⁶⁷ James Robson, “Tradition, The Second Foundation of Islam”, *MW*, XLI/1-4 (1951), hal. 22-33.

²⁶⁸ Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi, 1965, hal. 10-11. a.mf., “Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmā' in the Early Period”, *IS*, I/1, 1962, hal. 10-11.

²⁶⁹ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, İstanbul, 2003, hal. 31-49.

²⁷⁰ Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellesfatü'l-Gazzâlî*, Küveyt, 1977, hal. 98-125.

spiritual. Walaupun sangat *doif* maka ia tidak menolaknya, sebaliknya ia dapat diamalkan. Sebagai contoh ketika ia memaknai hadist yang berbunyi “الدنيا على ثور والحوت”. Kebanyakan ulama’ modernis menolak hadist ini dan menganggapnya sebagai hadist *maudhu*²⁷¹, akan tetapi dalam pandangan Nursi, hadist di atas tidak harus ditolak, akan tetapi cukup dikomentari dan dicari hikmahnya. Menurutnya, kata “*tsaur*” yang bermakna sapi, dan “*al-hût*” yang bermakna ikan bisa diartikan sebagai informasi yang sangat penting bahwa kehidupan manusia ini bisa terus berlangsung dunia ini karena dua unsur, laut dan darat. Kehidupan di darat bisa berlanjut dengan adanya pertanian, yakni berdasarkan pada fungsi sapi. Sedangkan kehidupan di laut bisa berlanjut dengan adanya perikanan.

Jadi metode nursi terhadap penafsiran *naql* yang bertentangan *akl* setuju dengan metode penafsiran muhammed abduh. Karena muhammed abduh ketika menafsirkan ayat-ayat yang seperti surah fil ia mengomentari bahwa burung eabil yang disebut di surah fil adalah virus dan penyakit.²⁷² Kita bisa lihat bahwa ulama modernis berusaha keras terhadap untuk mendekatkan *naql* dengan *akl*.

Nursi juga membahas tentang bagaimana akal dapat menunaikan tugasnya secara sempurna. Ucapan terkenal Nursi bahwa “Cahaya akal adalah ilmu sains dan pengetahuan, sedangkan cahaya kalbu adalah ilmu agama. Dengan perpaduan antara keduanya maka hakikat akan tersingkap. Jika terpisah, ilmu sains akan melahirkan skeptisisme dan Ilmu agama akan menyebabkan fanatisme

²⁷¹ Hâkim, *Müstedrek*, Beyrut, 1411/1990, 4, hal. 636. el-Munzirî, *et-Terğib ve't-Terhib*, Beyrut, 1417, 4, hal. 257.

²⁷² Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'î 'Amme*, Mesir: Matbaatu's-Şa'b, hal. 157-158

dan *ta'assub*".²⁷³ Karena itu, Nursi berpendapat bahwa keduanya harus dipersatukan. Di sini kita bisa lihat secara jelas bahwa akal ini fungsinya berfikir, dan untuk itu ia perlu cahaya. Cahaya ini menurut Nursi datang dari ilmu kalam, ilmu sains dan filsafat. Adapun cahaya hati datang dari ilmu agama seperti ilmu hadsit, akhlak, tasawuf, fikih, dll.

Sebagaimana diketahui dan sudah dijelaskan di bab-bab yang lalu, Nursi, dari awal kehidupannya memang sangat berambisi untuk membangun Madrasah az-Zahrâ,²⁷⁴ yakni sekolah atau universitas terpadu antara ilmu sains dan ilmu agama. Karena itu ia mengajukan proposal pendirian madrasah ini kepada Abdul Hamid ke-2, Abdul Hamid pun sudah mendukungnya dengan memberi dana pembangunan madrasah tersebut. Akan tetapi, karena muncul perang dunia ke-1, maka proposal ini dibatalakan. Nursi mengatakan juga bahwa kebanyakan munculnya pemberontakan yang ekstrim di Timur Turki adalah karena tidak ada sekolah yang tidak memadukan antara dua unsur di atas.²⁷⁵

Di sisi lain, Nursi, dalam *Isyârat al-Îjâz*-nya membagi tingkatan akal menjadi tiga: *Pertama*, tingkat kekurangan, yang merupakan cacat (*tafrîth*). *Kedua*, tingkat kelebihan, yang merupakan perbuatan keterlaluhan atau berlebihan (*ifrâth*). Dan *ketiga*, tingkat pertengahan, yaitu keadilan (*'adl*). Dengan demikian, kurang dalam "kekuatan akal/intelek" (*Tafrîth al-Quwwah al-'Aqliyyah*) merupakan kebodohan dan ketololan. Adapun keberlebihannya (*ifrâth*), merupakan pengelabuhan yang menipu dan ketelitian yang mendalam. Sementara jalan tengah dari "kekuatan intelek" merupakan hikmah (kebijaksanaan)

²⁷³ Said Nursi, *Munazarat*, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2006, hal. 63.

²⁷⁴ Abdulkadir Menek, *Bediüzzaman Said Nursi İstanbul Hayati*, Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2. 2008, hal. 40-45.

²⁷⁵ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2006, hal. 227.

atau tawassut.²⁷⁶ Nursi menjadikan surat al-Baqarah: 269 sebagai landasan pandangannya.

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

“Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak” (QS. al-Baqarah: 269)

Jadi, dari pembagian akal Nursi di atas bisa disimpulkan bahwa keadilan dalam pikiran merupakan tingkatan hikmah.²⁷⁷ Kalau manusia sudah menjaga tingkat ini, maka akalnya akan menjadi tempat manifestasi nama Allah *al-Hakîm*.²⁷⁸ Apabila tingkatan ini (tengah) tidak terpenuhi, maka biasanya akhlak manusia cenderung tercela. Karena itu, dapat disimpulkan bahwa orang yang berakhlak adalah orang yang memiliki hikmah.

2) Syahwat dan Amarah

Syahwat bisa diartikan sebagai keinginan manusia untuk mendapatkan manfaat, khususnya dari segi kenikmatan. Adapun amarah adalah kekuatan yang berfungsi untuk menangkal hal-hal yang berbahaya dan merusak.²⁷⁹ Said Nursi selalu menggunakan kedua *term* ini secara bersamaan. Dua emosi ini menurutnya sangat penting dalam kehidupan manusia. Keduanya juga bekerja secara naluriah. Jadi—syahwat—dimanapun dia melihat adanya kenikmatan, maka ia selalu ingin meraih dan mendapatkannya. Artinya, untuk bergerak, nafsu manusia membutuhkan dua perangkat ini (syahwat dan amarah).

²⁷⁶ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 17.

²⁷⁷ Gazzâlî, *Ihyâ’*, I, 1-38. a.mlf., el-Ḥikme fî maḥlûkâtî’llâh (nşr. Muhammed Reşîd), Beyrut, 1986.

²⁷⁸ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 368.

²⁷⁹ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 17, 18, 19.

Dari syahwat muncul keinginan dan cinta. Sedangkan dari amarah muncul ketakutan, kekhawatiran dan kecemasan. Menurut Nursi, syahwat dan amarah tidak dibatasi Allah. Jadi keduanya sangat kuat dan tidak ada batasnya. Tetapi, syahwat dan amarah yang ada di dalam hewan dibatasi oleh fitrah alamiyahnya. Lalu, kenapa Allah tidak membatasi dua naluri ini dalam diri manusia? Nursi menjawab, Allah meminta manusia untuk membatasi dirinya sendiri, ia tidak lain adalah ujian dan juga menjadi sebab akan kesempurnaan manusia.²⁸⁰ Jadi, kesempurnaan manusia tergantung pada pembatasan dua naluri ini.²⁸¹

Adapun contoh syahwat manusia ketika dibandingkan dengan syahwat hewan maka akan terlihat bahwa manusia bisa memiliki syahwat terhadap semua yang ada di alam semesta. Adapun hewan, syahwatnya sangat terbatas dalam arti bahwa keinginan hewan tidak seluas keinginan dan syahwat manusia. Amarah pun demikian, manusia sangat takut terhadap apapun, bahkan terkadang ia sangat takut terhadap virus yang tidak bisa dilihat. Akan tetapi, hewan tidak demikian, mereka hanya takut terhadap hal-hal tertentu. Menurut Nursi, yang membatasi dan mengendalikan dua emosi ini adalah kekuatan akal.²⁸² Jadi, kekuatan akal ini sebagai komandan dalam tubuh dan fitrah manusia. Jika demikian, bagaimana manusia bisa mengendalikan dua emosi ini? Penjelasan Nursi dalam hal ini hampir sama dengan pandangan Imam Ghazali dalam *Kimyah as-Sa'âdah*.²⁸³

²⁸⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2009, hal. 49-50.

²⁸¹ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 17, 18, 19.

²⁸² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, hal. 37, 38, 40, 47. İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut, 1377/1957, III, hal. 312-315, 364-368. İbn Sinâ, *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh).

²⁸³ Gazzâlî, *İhyâ'*, Beyrut, III, 7, 9, 11, 48-107. a.mlf., *Mizâni'l-'amel*, Beyrut, 1407/1986, hal. 19, 30-31, 36-37, 47, 54, 67-69.

Dalam pandangan Nursi, syahwat manusia memiliki tiga tingkatan. Dua tingkatan pertama adalah tingkatan yang mengarah pada kesesatan, kerusakan dan kehinaan (*radzîlah*).²⁸⁴ Dua tingkat pertama ini juga masuk dalam kategori tingkatan *ifrâth* (berlebihan) dan *tafrîth* (sangat kurang). *Ifrâth* bisa dimaknai sebagai keinginan seseorang untuk mendapatkan segala sesuatu yang mana pada akhirnya dapat menyebabkan ia menghamba pada syahwatnya. Sifat ini juga dapat menjadikan manusia menjadi seperti hewan dan menempatkannya dalam keadaan *fujûr* (syahwat terhadap halal dan haram). Jadi, Nursi mengatakan bahwa kemerdekaan manusia itu tergantung pada mengendalikan yang berlebihan ini.²⁸⁵ Apabila ia mampu membatasi sikap yang berlebihan maka ia akan menjadi manusia merdeka. Kemerdekaan juga bukan berarti dapat melakukan apapun (*hurriyah*) yang ingin manusia lakukan, akan tetapi kemerdekaan adalah apabila ia mampu membatasi sikap berlebihan itu sendiri. Jadi, Nursi mengatakan bahwa Allah ingin manusia merdeka dan selamat dari otoritas nafsu dan syahwatnya.

Adapun *tafrîth*, ia bisa dimaknai sebagai tidak adanya keinginan (*syahwat*) terhadap apapun, bahkan terhadap perkara yang halal (*humûdh*). Menurut Nursi, hal ini bisa membawa pada kerusakan, misalnya para pastor yang tidak menikah yang mana di dalam Islam hal ini dianggap tidak baik karena dianggap seperti membunuh syahwat. Manusia yang tidak memiliki syahwat tidak bisa dianggap sempurna, karena syahwat berarti “menikmati”. Apabila ia mampu menikmati, maka akan hadir rasa syukur, apabila ia semakin bersyukur maka akan semakin

²⁸⁴ Fârâbî, *Tahşîlû's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âlüyâsîn), Beyrut, 1983, hal. 68-69, 71, 74.

²⁸⁵ Said Nursi, *Munazarat*, Istanbul: Fayyaz Yayınları, 2006, hal. 88, 89.

meningkat kedudukannya.²⁸⁶ Jadi menurut Nursi, tasawuf yang menjauhkan manusia dari kenikmatan dunia di abad 20 ini (di masa Nursi) sudah tidak *compatible* lagi dan tidak memberi manfaat terhadap manusia.²⁸⁷ Pandangan ini seperti pandangan Fazlurrahman dalam *Islam dan Modernitas*.²⁸⁸ Pandangan yang tidak jauh beda juga muncul dari pendahulunya, yakni Abduh. Abduh juga berfikir bahwa ketertinggalan umat Islam adalah karena adanya ajaran tasawuf yang menjauhkan manusia dari kehidupan dunia dan hanya menitikberatkan pada hal-hal spiritual.²⁸⁹ Faktor inilah yang menurutnya menjadikan umat Islam menjadi malas. Menurut Nursi, para sahabat Nabi pun juga sama, dalam arti tidak meninggalkan dunia. Padahal mereka mendapatkan kedudukan yang paling tinggi dalam sejarah umat Islam dengan syahwat tersebut. Jadi, Nursi berkeyakinan bahwa jika Allah memberi perasaan dan emosi, maka sudah seharusnya keduanya digunakan dan dimanfaatkan. Bukan sebaliknya, dimatikan.

Adapun tingkatan terakhir, yakni tingkatan sempurna yang bernama *‘iffah*. *‘iffah* bisa dimaknai dengan adanya syahwat dan keinginan terhadap hal-hal yang halal dan tidak adanya keinginan untuk melakukan hal-hal yang diharamkan. Nursi mengatakan bahwa tingkatan ini menjadi nilai penengah (adil) antara dua kutub ekstrim dan menjadi sifat yang sempurna.²⁹⁰

Setelah menjelaskan tentang syahwat, Nursi kemudian menjelaskan perihal amarah yang ia bagi menjadi tiga

²⁸⁶ Said Nursi, *Mektubat*, Sukur Risalesi, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2006, hal. 282.

²⁸⁷ Said Nursi, *Mektubat*, Telvihati Tisa, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2006, hal. 445.

²⁸⁸ Fazlurrahman, "The Post Formative Development in Islam," *Islamic Studies*, c.1, 1962, Vol. 4, hal. 19. *Islam and Modernity*, hal. 14, 144.

²⁸⁹ Muhammed Abduh, *el-A ‘mâli’l-kâmile*, II, hal. 23-26. III, 511-527. IV, hal. 226. Reşid Rizâ, *Târîhu’l-üstâz*, I, hal. 26, 106-130.

²⁹⁰ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 17-18.

tingkatan. *Pertama*, tingkatan *tafrîth* yang berarti *jabânah* (takut terhadap apapun dan tidak mau mengambil resiko). Menurut Nursi, perasaan takut seseorang yang berlebihan untuk mengambil resiko akan menyebabkan kefakiran. Manusia sudah seharusnya tidak perlu takut terhadap suatu hal sampai dengan batas kira-kira 40 persen. Maksudnya, apabila hal yang dia takutkan itu persentasenya sampai 40-50%, ia sudah sepatutnya mengambil resiko tersebut. Hal ini tidak lain agar mereka mendapatkan kesuksesan di dunia.²⁹¹ *Kedua*, tingkat *ifrâth* yang berarti *tahawwur* (tidak takut terhadap apapun). Sebagai contoh, apabila terdapat resiko yang sangat besar (kira-kira 80%) dan orang itu tetap mengambil resiko, maka hal ini tidak baik. Kedua sifat di atas (*jabânah* dan *tahawwur*) dapat menyebabkan kehinaan (*radzîlah*). Adapun *ketiga*, tingkat pertengahan (keadilan dan *istiqamah*), yakni keberanian. Ia adalah sifat yang mulia (*al-Jasârah*). Keberanian bisa diartikan sebagai mengorbankan diri untuk kebahagiaan dunia dan akhirat. Contoh, jihad. Jika kita mengorbankan diri dan mati shahid, pasti akan dapat kebahagiaan abadi. Adapun untuk urusan dunia, maka ia lebih mengambi resiko yang rasional (resiko yang di bawah 40%).

Dalam kitab *Kimyah as-Sa'âdah*, imam Ghazali membahas tiga kekuatan tersebut, yakni syahwat, amarah dan akal.²⁹² Akan tetapi, kemudian Nursi menambahkan kekuatan keempat, yakni sifat keadilan sebagai sifat yang berdiri sendiri. Dalam hal ini, hemat penulis, Nursi mencoba menyempurnakan teori atau gagasan al-Ghazali dengan mengatakan bahwa keadilan sebenarnya tidak menjadi sifat atau kekuatan tersendiri. Sebaliknya, ia muncul dari adanya

²⁹¹ Said Nursi, *Mektubat*, Hucumati Sitte, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2006, hal. 423.

²⁹² Gazali, *Kimyayi Saadet*, Istambul: Celik Yayınevi, 1996, hal. 24, 279.

sifat hikmah, keberanian dan *'iffah* (sebagaimana yang telah di jelas di atas). Menurut Nursi, orang disebut adil jika ia mampu bersikap adil terhadap tiga kekuatan di atas (syahwat, amarah dan akal). Apabila ia hanya mampu adil dalam satu atau dua aspek saja, maka keadilannya masih belum sempurna. Namun, jika ia mampu menerapkan tiga kekuatan di atas, maka ia berhak disebut orang yang benar-benar adil dan memiliki akhlak yang sempurna. Jadi, Nursi mengatakan bahwa syariah yang dibawa Nabi, tugasnya adalah membatasi tiga kekuatan syahwat, amarah dan akal serta memperindahkannya.²⁹³ Fazlurrahman juga mengatakan dalam bukunya *Pokok-pokok Tema al-Qur'an* bahwa tujuan Islam adalah merealisasikan keadilan dan akhlak yang baik.²⁹⁴ Dalam hal ini Said Nursi dan Fazlurrahman memiliki pemikiran yang sama. Akan tetapi, Nursi di sini lebih berfikir secara falsafi dan mengutamakan fitrah manusia.

Nursi juga berpendapat bahwa manusia harus adil terhadap nafsunya, dalam arti, ia tetap harus memenuhi keinginan nafsunya dengan catatan tidak keluar dari batasan syariat. Jadi, dalam ayat yang berbunyi "*dzâlimun linafsihi*" dapat diartikan sebagai tidak memenuhi kebutuhan nafsu manusia secara syar'i. Nafsu ini pada akhirnya akan mengeluh pada manusia. Jika manusia sudah memenuhi kebutuhan nafsunya, nafsu tersebut tidak akan mencari kenikmatan di dalam ruang lingkup yang haram. Jadi, manusia pada hakikatnya bisa mengarahkan dan mengendalikan nafsunya. Karena itu, mengikuti hawa nafsu merupakan kesalahan manusia sendiri. Nursi menambahkan bahwa semua kebutuhan manusia yang

²⁹³ Said Nursi, *Isaratul Ijaz*, Istanbul: Altinbasak, 2014, hal. 98-99.

²⁹⁴ Fazlurrahman, *Islam*, University of Chicago Press, 1982, hal. 32. Fazlurrahman, "Divine Revelation and the Prophet," *hamdard islamicus*, c.1, fall, 1978, hal. 70.

terkait dengan nafsunya jika dipenuhi maka hal ini akan menjadi ibadah. Karena itu juga, Nursi mengatakan bahwa di abad ini kita tidak bisa mengikuti salah satu ajaran tasawuf, yakni zuhud yang berarti jauh dari kenikmatan. Pendapat ini sama dengan Muhammad Abduh dalam kitabnya *Risâlat at-Tauhîd*.²⁹⁵

3) Hati

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (القصص: ٢٨)

“Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Segala keputusan menjadi wewenang-Nya, dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan.”

Salah satu pusat manifestasi nama-nama Allah adalah hati. Maka dalam hal ini Nursi menamakannya sebagai “*Sulthân lathîfah rabbâniyyah*”.²⁹⁶ Ilmu-ilmu agama juga lebih didominasi oleh hati daripada akal.²⁹⁷ Hati adalah unsur yang sangat penting dalam ilmu tasawuf.²⁹⁸ Sedangkan akal adalah unsur yang sangat penting dalam ilmu kalam.²⁹⁹ Karena manusia terdiri dari akal dan hati, maka supaya menjadi manusia yang sempurna (*insân al-kâmil*)³⁰⁰ keduanya harus ada di dalam diri manusia dan keduanya juga harus seimbang.³⁰¹ Dari segi ini Nursi sama dengan al-Ghazali.³⁰² Nursi mengatakan bahwa fungsi

²⁹⁵ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire, 1366, hal. 7-8, 19-20, 22-23, 47-58, 61-65, 89-114, 199-200.

²⁹⁶ Said Nursi, *Sozler*, Feyyaz Yayinlari, Istanbul, 2006, hal. 363.

²⁹⁷ Said Nursi, *Munazarat*, Yeniasya Nesriyat, Istanbul, 2016, hal. 127.

²⁹⁸ Gazzali, *Mişkâtü'l-envâr*, hal. 43-49. İbnü'l-Arabi, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, IV, a.mlf., Fuşûş, hal. 128. Gazzali, *Mişkâtü'l-envâr*, hal. 12. Molla Sadra, *Tefsîr-i Âyet-i Mübâreke-i Nûr*, Tahran, 1362 hş./1403.

²⁹⁹ Gazzali, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. Âdil el-Avvâ), Beyrut 1388/1969, hal. 36-37, 70, 71, 121.

³⁰⁰ Said Nursi, *Sozler*, Feyyaz Yayinlari, 2016, Istanbul, hal. 267.

³⁰¹ Said Nursi, *Hutbe-i Syamiyyah*, Feyyaz Yayinlari, 2016, Istanbul, hal. 143.

³⁰² Gazzali, *Şerefü'l-'akl ve mâbiyyetüh* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, hal. 66-70.

hati yang paling penting adalah cinta (bahan bakar dan buahnya hati adalah cinta).³⁰³ Karena itu ilmu-ilmu agama juga ingin mengembangkan cinta dari hati manusia kepada Allah.³⁰⁴ Jadi, tujuan paling penting dari manusia adalah mendapatkan cinta Allah. Tapi kemudian, bagaimana manusia bisa melahirkan cinta dalam hatinya kepada Allah? Hal ini menjadi persoalan yang sangat penting menurut Nursi. Cinta menurut Nursi bisa berkembang dari keimanan seseorang kepada Allah (tanpa ragu), kemudian iman ini harus berdasarkan pada *ma'rifatullah*. Dan dengan *ma'rifatullah* maka manusia bisa mencintai Allah.³⁰⁵ Manusia, dengan akalnya, ketika membaca nama-nama Allah di alam semesta maka akan membuatnya mengenal-Nya dan kemudian bisa mencintai-Nya. Jadi, akal adalah salah satu faktor untuk mencapai *ma'rifatullah*. Ketika manusia sudah mengenal Allah dengan sifat dan *asmâ'ullâh*, maka ini akan melahirkan cinta kepada-Nya. Kebahagiaan yang paling mulia di dunia adalah cinta kepada Allah.³⁰⁶ Said Nursi mendahulukan *ma'rifatullah* daripada cinta Allah. Dari sisi ini, Nursi setuju dengan Muhammad Abduh³⁰⁷ dan Fazlurrahman.³⁰⁸ Karena faktor paling utama dari manusia agar mencapai *ma'rifatullâh* adalah melalui akal.³⁰⁹

Nursi kemudian memberikan contoh tentang korelasi antara cinta dan *ma'rifatullah*. Jika seseorang ditanya,

³⁰³ Said Nursi, *Lemalar*, Altinbasak, Istanbul, 2009, hal. 13-17.

³⁰⁴ Said Nursi, *Mektubat*, Altinbasak, Istanbul, 201, hal. 75-76.

³⁰⁵ Said Nursi, *Mektubat*, Altinbasak, Istanbul, 201, hal. 74.

³⁰⁶ Said Nursi, *Sozler*, Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 148-149.

³⁰⁷ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Istanbul, Dergah Yay, 1998, hal. 24-25. Abdu'l-Halim el-Cündi, *ellmam Muhammed Abdub*, Kahire, hal. 15-16 dan 39-43. Osman Keskioglu, "Muhammed Abdub", Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, Ankara, 1970, XVIII, hal. 112.

³⁰⁸ Fazlurrahman, *Modern Muslim Thought*, Muslim World, 1955, hal 24-25

³⁰⁹ Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergah Yayınları, 1990, hal. 45.

“Apakah anda mencintai Ahmad?” tentu ia menjawab, “Ahmad yang mana?” jika ia tidak kenal Ahmad—dengan semua sifat dan akhlaiknya, seperti misalnya, Ahmad adalah seorang yang jujur, selalu berbuat baik, menolong manusia, selalu berinfak, dsb.—maka orang ini tidak mungkin mencintai Ahmad. Namun, Apabila ia kenal Ahmad dengan berbagai sifat baiknya, barulah ia bisa mencintai. Jadi, semakin seseorang kenal, semakin bersama, maka ini akan melahirkan cinta.

a) Pembagian Cinta Menurut Nursi

Nursi membagi cinta menjadi dua bagian. *Pertama*, cinta dari atas ke bawah. *Kedua*, cinta dari bawah ke atas. Maksudnya, cinta dari atas ke bawah berarti mengenal dan mencintai Allah terlebih dahulu dan dengan cinta ini baru kemudian bisa mencintai seluruh makhluk. Dan cinta kepada makhluk ini akan menambah cintanya kepada Allah. Jadi, cinta dari atas ke bawah adalah cinta yang paling baik dan tidak pernah menyesatkan manusia. Di sisi lain, cinta dari bawah ke atas (cinta kepada manusia terlebih dahulu kemudian baru tumbuh cinta kepada Allah) adalah cinta yang menurut Nursi termasuk yang berbahaya.³¹⁰ Dalam arti bahwa karena dia bisa tenggelam dalam cintanya pada dunia (bawah).³¹¹ Jadi, cinta dari bawah ini bisa saja mengurangi cintanya kepada Allah. Dari sisi ini, Nursi mengkritik tasawuf—dalam arti tarekat.pen—yang menempatkan sosok syaikh atau sang mursyid dalam tasawwuf yang memiliki otoritas yang sangat penting dan besar.³¹²

³¹⁰ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Katre: Fayyaz Yayinlari, 2016, hal. 99.

³¹¹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 11-14.

³¹² Said Nursi, *Mektubat*, hal. 686. Nursi, *Asa-yı Musa*, hal. 162. Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, hal. 139-165. Gümüşhanevî, *Evrad-ı Şazilî*, hal. 562.

Apa yang dikritik Nursi dalam kaitannya dengan hal ini adalah bahwa pada umumnya para pengikut atau jamaah mursyid salah satu tarekat biasanya harus mencintainya terlebih dahulu, dan semakin mereka mencintai mursyidnya bisanya hal ini menyebabkan munculnya kultus. Selain itu, seorang syekh atau mursyid tersebut biasanya juga akan “menarik” semua cinta para muridnya sampai akhirnya cinta para murid ini “habis” sebelum mencapai cintanya kepada Allah.³¹³

Adapun dari segi pengutamakan *ma'rifatullah* daripada cinta kepada Allah, atau akal terlebih dahulu daripada hati, Said Nursi, Muhammad Abduh, Harun Nasution³¹⁴ dan Fazlurrahman³¹⁵ berada dalam satu gerbong. Karenanya juga, dalam *Risalah Nur*, Nursi memberi komentarnya perihal tasawuf bahwa zaman sekarang bukanlah *zaman tariqah*, melainkan zaman sekarang adalah *zaman jama'ah*.³¹⁶ Ia berargumen bahwa karena selama dua ratus tahun, ilmu sains sangatlah berkembang, dan ini membuka pintu kepada akal manusia. Manusia harus masuk melalui pintu ini. Tapi satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa Said Nursi tidak mengabaikan cinta kepada Allah. Bahkan sesungguhnya ia sangat berusaha untuk memberikan formulasi bagaimana cara yang tepat untuk mempersatukan antara akal dan hati.

Menurut Nursi, penderitaan manusia di dunia ini sebagian besarnya disebabkan karena salah dalam menggunakan potensi cinta. Dalam penjelasan panjangnya ia mengatakan, “Sesungguhnya manusia—

³¹³ Said Nursi, *Lemalar*, Altinbasak, Istanbul, 2008, hal. 172-173.

³¹⁴ Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta: LSAF, t.th), hal. 5-6.

³¹⁵ Fazlurrahman, *The Misticyla Doctrine of al-Hucviri*, Pakitasn Quarterly, 1958, hal. 67.

³¹⁶ Said Nursi, *Emirdag Lahikasi*, Istanbul: Yeniasya Nesriyat, 2016, hal. 28.

dengan memperhatikan keseluruhan (*jâmi'*) fitrah alaminya—memiliki hubungan yang sangat kuat dengan seluruh makhluk yang ada di dunia ini (*maujâdât*). Di dalam fitrahnya juga telah ditanamkan rasa cinta yang tak terbatas. Karena itu, maka manusia memiliki kecintaan yang mendalam terhadap seluruh makhluk yang ada. Dia mencintai alam semesta seperti kecintaannya terhadap rumahnya, dia juga mencintai surga layaknya cintanya terhadap tamannya. Namun, makhluk-makhluk yang dia cintai itu semuanya tidak ada yang kekal dan abadi. Semuanya adalah fana (*berlalu dan pergi*). Disebabkan perpisahan inilah, manusia seringkali merasakan penderitaan dan bahkan siksaan yang dalam pandangannya tidak pernah putus. Kecintaannya yang tak terbatas (*begitu besar*) ini pada hakikatnya menjadi penyebab lahirnya “siksaan maknawi” yang juga tak terbatas (*sangat besar*). Kesalahan yang menyebabkan dia menanggung beban siksa itu pada akhirnya memang berimbas dan kembali pada dirinya sendiri. Sebab, potensi cinta yang tak terbatas yang ada dalam hati manusia sesungguhnya dianugerahkan padanya agar diarahkan kepada Sang Pemilik keindahan yang kekal dan abadi, Allah SWT. Akan tetapi, manusia kebanyakan bersalah ketika keliru menggunakan cintanya dan mengarahkannya kepada wujud-wujud yang fana tadi. Akhirnya, yang terjadi adalah bahwa ia mengalami penderitaan atas kesalahannya melalui “siksa perpisahan”.³¹⁷

Jadi, dalam hal ini Nursi berpendapat bahwa manusia harus melepaskan diri dari kesalahannya sendiri, yakni kecintaannya terhadap segala sesuatu

³¹⁷ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal.11-12.

(dunia) yang pada hakikatnya bersifat fana. Ia harus memisahkan dirinya dari rasa cinta yang begitu mendalam terhadap segala sesuatu (yang fana) itu sebelum ia meninggalkannya.³¹⁸ Sebaliknya, ia sudah selayaknya menempatkan cinta sejatinya hanya pada Allah Yang Maha Abadi. Terkait hal ini, Nursi menyarankan kita untuk menghayati makna dari kalimat atau doa “*Ya Baqi Antal Baqi*”. Doa ini menurutnya bisa menjadi menjadi obat dan penyembuh luka-luka yang seolah-olah tidak pernah usai. Kalimat *Yâ Bâqî Anta al-Bâqî* juga dapat bermakna: “Wahai Tuhan Yang Maha Kekal, karena Engkau kekal, maka cukuplah Engkau sebagai pengganti segala sesuatu. Karena Engkau ada (*maujûd*), maka segalanya juga ada (*maujûd*).” Menurut Nursi, sesungguhnya apa yang terdapat pada *maujûdât* yakni berupa keindahan, kebaikan, dan kesempurnaan—yang merupakan penyebab kecintaan³¹⁹—tidak lain hanyalah merupakan isyarat-isyarat penunjuk pada keindahan Tuhan Yang Maha Kekal serta kebaikan dan kesempurnaan-Nya. Semua *maujûdât* tak lain merupakan bayang-bayang lembut dari Allah yang menembus banyak tirai.³²⁰ Bahkan itu merupakan bayang-bayang dari *tajalli* nama-nama-Nya yang indah (*al-asmâ’ al-ḥusnâ*).³²¹ Nursi juga mengatakan bahwa fitrah manusia adalah mencintai kekekalan dan keabadian.³²² Sampai-sampai dalam khayalannya terkadang mereka mengira bahwa di dalam segala sesuatu terdapat semacam keabadian, dan karena

³¹⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 172.

³¹⁹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 59.

³²⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 207.

³²¹ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 201, hal. 6-7.

³²² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 13.

itu kemudian dia mencintainya. Namun, ketika dia menyadari kelenyapannya, atau dia menyaksikannya yang kemudian musnah, dia pun merasakan sakit dan penyesalan yang begitu mendalam. Semua rasa sakit dan penyesalan merupakan terjemahan tangis dan ratapan yang timbul dari kerinduan yang kuat terhadap keabadian. Andai tidak mengkhayalkan kehidupan yang kekal (di dunia), tentu manusia tidak akan mencintai apa pun.³²³ Bahkan, mungkin dapat dikatakan bahwa salah satu di antara sebab diciptakannya surga adalah adanya hasrat manusia yang begitu kuat terhadap kekekalan, dimana ia timbul dari kerinduan yang begitu kuat untuk keabadian yang bersembunyi di dalam sifat dasar atau fitrahnya.³²⁴ Akhirnya, Tuhan pun mengabulkan kerinduan fitriah alami manusia yang begitu kuat dan tak tergoyahkan itu.³²⁵ Selain itu, Dia juga mengabulkan doa lazim yang berpengaruh kuat tersebut. Untuk itu, Allah telah menciptakan suatu alam yang kekal abadi bagi umat manusia (yang bersifat fana).³²⁶

Nursi mencoba mengajukan pertanyaan yang kemudian ia jawab sendiri, “Mungkinkah Allah mengabulkan keinginan kecil manusia seperti tersedianya beragam rezeki, makanan, buah-buahan dan lain sebagainya, sementara Dia tidak mengabulkan hasrat dan keinginan manusia yang sangat kuat—yang timbul dari dorongan fitriah yang besar serta doa mereka yang kuat, universal, terus-menerus, tulus, dan kokoh melalui bahasa fisik dan ucapan mereka—

³²³ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 11-14.

³²⁴ Said Nursi, *Zulfikar*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 22,23

³²⁵ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 368 dan 369

³²⁶ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 11-14.

demi memperoleh kekekalan dan keabadian? Tentu, hal ini tidak mungkin! Tidak mungkin Dia tidak akan mengabdikan mereka, karena hal itu tidak sesuai dengan kebijaksanaan, rahmat dan kuasa-Nya. Ini juga karena manusia merupakan perindu kekekalan.³²⁷ Maka seluruh kesempurnaan, kesenangan dan kenikmatannya mesti tergantung pada kekekalan.³²⁸ Namun, karena kekekalan hanya milik Allah, maka tak diragukan lagi bahwa tugas manusia yang paling wajib dan penting adalah membuat hubungan dengan Tuhan Yang Maha Kekal Maha Tinggi tersebut, serta berpegang teguh dan menggenggam nama-namanya. Sebab, setiap apa pun yang dikeluarkan di jalan Tuhan Yang Maha Kekal akan mendapatkan semacam kekekalan. Untuk itu, kalimat kedua, “*Yâ Bâqî Anta al-Bâqî*” menunjukkan hakekat ini, yakni memuaskan hasrat dan keinginan kuat akan kekekalan di dalam fitrah manusia. Lebih dari itu, ia mengobati luka-luka “maknawi” manusia yang tak terbatas.³²⁹

Cinta juga dimaknai Nursi sebagai sebab penciptaan alam semesta, ruh alam semesta dan juga menjadi pengikat antara seluruh makhluk yang ada. Said Nursi mengatakan, “Sistem tata surya ini, di tengahnya ada matahari, dan di sekitarnya ada planet-planet. Semua planet ini bisa teratur dan berputar di sekitar matahari. Kenapa? Karena mereka sangat mencintai matahari dan tidak mau lepas. Di tubuh manusia juga seperti itu, bagaimana sel-sel yang ada di dalamnya, mereka tidak lepas dan sebaliknya, saling mendukung. Hal ini karena

³²⁷ Said Nursi, *Zulfikar*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 25-27

³²⁸ Said Nursi, *Zulfikar*, Istanbul: Altinbasak, 2013, hal. 32-36.

³²⁹ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 11-14.

disebabkan adanya cinta di antara mereka. Karena itu, cinta adalah faktor utama terbentuknya sistem yang baik dan sempurna.”³³⁰

Jadi Nursi di sini menegaskan bahwa untuk mendapatkan segala sesuatu kuncinya adalah cinta, karena alam semesta (dengan adanya cinta) telah berjalan sedemikian rupa dan sangat luar biasa serta belum pernah berhenti. Karena itu, jika perasaan cinta “dikeluarkan” atau dicabut dari seluruh makhluk, maka alam semesta akan hancur. Hal ini disebabkan tidak adanya ikatan maknawi lagi antara mereka. Nursi memberikan qiyas lain, bahwa jika dalam sebuah perusahaan tidak ada sebuah sistem yang baik, maka sudah dipastikan perusahaan itu tidak akan maju. Karena itulah, di dalam perusahaan itu harus ditanamkan adanya cinta antara satu pegawai dengan pegawai lainnya dan disempurnakan dengan sistem yang baik. Hanya dengan inilah maka perusahaan tersebut akan bisa maju. Di sini, Nursi melihat bahwa sistem tata surya yang dapat berjalan dengan begitu indah dan sangat teratur ini disebabkan adanya cinta antara mereka (pendekatan tasawuf). Hal ini berbeda dengan pandangan Abduh dan Rahman misalnya, yang mengatakan bahwa alam semesta ini adalah bukti adanya kekuasaan Allah yang Maha bijaksana—tanpa ada pendekatan cinta di dalamnya.³³¹

Dari keterangan di atas kita bisa melihat bagaimana Nursi mencoba membuktikan kewujudan surga dengan perasaan manusia, yakni keinginan kuat

³³⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 148.

³³¹ Fazlurrahman, *Health and Medicine in The Islamic Tradation*, Newyork: The Cross Road Publishing Company, 1987, hal. 4. *The Quranic Concept*, hal. 6.

manusia terhadap kekekalan. Nursi, dengan ilmu tasawuf, juga mencoba membuktikan persoalan ilmu kalam. Sebagaimana keterangan sebelumnya, metode ini adalah metode yang sangat identik dan original dari pandangan Nursi.

Sebab adanya cinta ada tiga: keindahan, kesempurnaan dan kebaikan. Keindahan dapat dilihat dari segi wujud lahiriahnya.³³² Sedangkan kesempurnaan bisa dilihat dari sisi fungsi, apabila ia sempurna maka ia sangat dicintai. Misalnya, orang tidak tampan akan tetapi ia memiliki ilmu yang sangat tinggi. Maka orang ini akan dicintai meski ia tidak tampan. Adapun kebaikan, bisa diartikan bahwa jika seseorang membantu orang lain, walaupun ia tidak tampan dan ilmunya tidak sempurna, akan tetapi karena ia membantu dan memberi manfaat kepada orang lain, maka ia akan dicintai orang masyarakat. Akan tetapi, semua keindahan, kesempurnaan dan kebaikan ini sifatnya sementara. Misalnya, orang yang tampan (tidak selamanya tampan), orang yang memiliki ilmu (bisa saja suatu saat dia tidak bisa menjawab persoalan karena lupa, pikun dan lain sebagainya), begitu juga dengan orang yang membuat kebaikan (bisa saja suatu saat ia berbuat jahat). Jadi semua sifat ini tidak layak untuk sebuah cinta abadi. Karena cinta abadi harus diarahkan kepada sifat keabadian supaya menjadi layak. Jadi, Nursi dalam hal ini mengatakan bahwa keindahan, kesempurnaan dan kebaikan di dunia semuanya adalah manifestasi nama *al-Jamâl*, *al-Kamâl* dan *al-Ihsân*. Karena itu, manusia harus mengarahkan potensi cinta yang abadi kepada

³³² Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2008, hal. 58-59.

Dzat yang Maha Abadi.³³³ Dia adalah sumber hakiki dari kesempurnaan, keindahan dan kebaikan. Jadi, cinta tidak terkait dengan *iradah* manusia, akan tetapi bisa diarahkan melalui kehendaknya. Contoh: jika kita melihat orang yang berbuat baik, apabila kita melihat bahwa Allah mengarahkan orang baik ini kepada kita, maka cinta kita diarahkan juga kepada Allah, tidak sebaliknya, hanya diarahkan kepada orang tersebut.³³⁴

Menurut Nursi, emosi-emosi yang seperti cinta, keingintahuan, kecemasan, dan kekhawatiran, semua perasaan ini harus diarahkan kepada akhirat. Jika diarahkan kepada dunia maka biasanya manusia akan sangat sedih. Jadi, segala urusan dunia laksana kaca yang pasti pecah kapan pun juga, sementara segala urusan akhirat yang kekal abadi laksana nilai emas³³⁵ yang mulus tanpa cacat. Segala emosi dan perasaan kuat dalam fitrah manusia, seperti keingintahuan yang amat kuat, cinta, ambisi dan keinginan yang kuat, semua ini semata diberikan untuk meraih hal-hal akhirat. Karena itu, mengarahkan perasaan dan emosi-emosi tersebut secara kuat ke arah hal-hal duniawi, sama halnya dengan membeli kaca yang bisa pecah dengan nilai emas. Terkait hal ini, Nursi memberikan penjelasan lebih lanjut. Menurutnya, rindu mendalam (*'isyq*) adalah cinta yang sangat kuat. Ketika cinta ini diarahkan pada kekasih-kekasih yang fana, ia akan membawa orang menuju siksaan dan derita abadi, atau mungkin mendorong orang untuk mencari kekasih abadi, karena kekasih *majazi* tidak berhak

³³³ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 24-25.

³³⁴ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 307.

³³⁵ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 25.

mendapatkan cinta sangat kuat tersebut. Saat itulah, *'isyq majâzi* berubah menjadi *'isyq haqîqî*.³³⁶

Manusia memiliki ribuan perasaan dan emosi, masing-masing memiliki dua tingkatan, seperti halnya *'isyq*: satunya metaforis dan satunya lagi sejati. Misalnya, perasaan risau terhadap masa depan terdapat pada setiap orang. Ketika seseorang merasakan keresahan berat terhadap masa depan, ia melihat tangannya seakan terbelenggu tanpa memiliki sandaran untuk menggapai masa depan yang meresahkannya. Masa depan jangka pendek yang berada dalam jaminan rizki sesungguhnya tak patut disikapi seseorang dengan keresahan berlebihan seperti itu. Karena itu, ia mesti mengalihkan wajah dari masa depan seperti ini, dan kemudian beralih ke masa depan hakiki di balik alam kubur yang begitu jauh, yang tidak dijamin bagi mereka yang lalai. Di sisi lain, ada juga orang yang memburu harta benda dan kedudukan dengan ambisi yang sangat kuat. Setelah merenungkan dengan baik, ia sadar bahwa harta fana yang ia bayangkan hanya bersifat sementara, hanya reputasi yang menyimpan banyak kehancuran, hanya posisi yang menyelipkan banyak celah yang menggelincirkan karena memicu sikap pamrih yang sama sekali tidak berhak mendapat perhatian besar dan ambisi sekuat itu. Maka, ia pun mengalihkan ambisinya menuju tingkatan-tingkatan maknawi, derajat-derajat kedekatan dengan Allah, dan bekal akhirat yang merupakan wibawa hakiki dan amal shalih yang merupakan harta sebenarnya. Dengan demikian, ambisi metaforis yang merupakan sifat tercela, berubah menjadi ambisi hakiki yang

³³⁶ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 6-7.

merupakan sifat terpuji dan luhur.³³⁷

Dengan penjelasan di atas, Nursi juga sejatinya tidak sekapakat dengan pandangan ulama'-ulama' tasawuf yang mengatkan bahwa kita tidak boleh mencintai dunia.³³⁸ Sebaliknya, menurut Nursi, perasaan cinta dan kekhawatiran ini bisa diarahkan ke arah yang lebih bermanfaat. Ia juga memahami bahwa perasan cinta, khawatir dsb. Adalah bagian dari fitrah manusia. Dengan perasaan cinta dan kekhawatiran ini pula manusia malah bisa mendekatkan dirinya kepada Allah.

2. Manusia dan *Asma'ul Husna*

Di antara empat hal penting yang juga dibahas oleh Nursi dalam *Risalah Nur* adalah tentang Allah, tabiat, manusia dan *Asmaul husna*. Pandangan Nursi ini memiliki kemiripan dengan Rahman yang mengatakan bahwa al-Qur'an pada intinya membahas tiga hal penting, yakni Allah, tabiat dan manusia.³³⁹ Bedanya, Nursi dalam hal ini lebih menitik beratkan pandangannya perihal persoalan *Asmaul husna* dan manifestasinya. Hal ini juga tidak terlepas dari pengaruh pandangan Al-Ghazali³⁴⁰ dan Ibnu 'Arabi³⁴¹ yang sering membahas manifestasi nama-nama Allah dalam masalah tasawuf. Nursi berkata bahwa *Asmaul husna* adalah sarana yang menghubungkan antara Allah dan

³³⁷ Said Nursi, *Mektubat*, Istanbul: Altinbasak, 2011, hal. 25.

³³⁸ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühûd* (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Haydarâbâd 1386, hal. 172-194 dan 262-265. Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye* (nşr. Osman Yahyâ – İbrâhim Medkûr), I-XIV, Kahire, 1392-1413/1972-92.

³³⁹ Fazlurrahman, *Functional Interdependence of Law and Theology, The Theology and Law*, ed, Ge won Grunebaum, Wiesbaden, 1969, hal.91.

³⁴⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mağşadi'l-esnâ fî Serhi Esmâ'illâhi'l-Hüsna* (nşr. Fazlûh Şehâde), Beyrut 1971, 1982 hal, s. 17-38, 64, 162-174, 181-186, 192-196.

³⁴¹ Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye* (nşr. Osman Yahyâ – İbrâhim Medkûr), I-XIV, Kahire 1392-1413/1972-92, hal. 178 dan 714.

manusia.³⁴² Berarti bisa diartikan juga bahwa Allah berbicara dengan manusia melalui *Asmaul husna*-Nya. Pernyataan Nursi bahwa *Asmaul husna* merupakan pembahasan yang penting dalam risalahnya juga bisa diperkuat dengan temuan penulis bahwa di dalam *Risalah Nur*, hampir dipastikan bahwa Nursi tidak pernah melepaskan pandangannya terhadap penjelasan tentang nama-nama Allah.

Penafsiran Nursi tentang manusia dan *Asmaul husna* sendiri berlandaskan surat Al-Ahzab: 72, yakni terkait dengan persoalan amanah yang diberikan kepada manusia.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Menurut Nursi, ayat di atas berisi tentang satu dari berbagai macam model, wajah maupun bentuk amanah yang dihindari dan ditakuti oleh langit, bumi dan gunung, namun kemudian amanah ini diterima oleh manusia melalui ‘rasa keakuannya’ (dalam arti positif). Ia menjelaskan bahwa “rasa keakuan’ merupakan sebiji benih pohon Tuba nurani dan pohon Zaqqum yang keduanya menjulurkan dahan beserta rantingnya ke alam insani sejak zaman Nabi Adam ‘*Alaihis Salam* hingga kini.”³⁴³ Maksudnya, amanah yang diberikan kepada manusia ini diterjemahkan Nursi sebagai ‘rasa keakuan’. Di sini bisa dilihat perbedaan Nursi dengan Rahman. Rahman memandang bahwa yang dimaksud dengan makna amanah dalam ayat ini adalah akhlak manusia.³⁴⁴ Pandangan Nursi pun berbeda dengan pandangan Abduh yang mengatakan bahwa amanat di sini ia maknai dengan ilmu.³⁴⁵ Memang, Nursi mengatakan bahwa terdapat banyak makna dari amanah. Akan tetapi

³⁴² Said Nursi, *Sozler*, Istanbul, Altinbasak, 2006, hal. 103.

³⁴³ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul, Altinbasak, 2006, hal. 219.

³⁴⁴ Fazlurrahman, *Allahin Elcisi ve Mesaji*, Cev, Adil Ciftci, Ankara, 1997, hal. 47-69.

³⁴⁵ Muhammed Abduh, *el-Islâm ve'n-Naşrâniyye*, hal. 113-115, 138-139.

yang paling penting menurutnya—dalam konteks ini—adalah ‘rasa keakuan’ manusia. Jadi, dalam pengamatan penulis, penerjemahan amanah sebagai ‘rasa keakuan’ ini adalah perspektif baru dari Nursi yang belum pernah dibahas oleh ulama’ lain. Rasa keakuan ini juga yang menurutnya menjadi menjadi sumber kebahagiaan dan kesengsaraan abadi manusia.

Nursi melanjutkan, “‘rasa kekauan’ bukanlah anak kunci nama-nama Ilahi yang merupakan khazanah tersembunyi saja, ia bukan pula hanya sebagai anak kunci bagi misteri yang terkunci di alam semesta. Sebaliknya, rasa keakuan adalah sesuatu yang samar dan tersembunyi dalam rangkaian rahasia dan berbagai rumus. Ia juga merupakan sandi-sandi yang membingungkan. Karena itu, dengan mengetahui esensi rasa keakuan, maka seseorang akan membongkar dan menguak kesamaran dan sandi-sandi yang membingungkan tersebut, selanjutnya rasa keakuan juga akan menguak misteri semesta dan khazanah alam.”³⁴⁶

Penjelasan di atas dapat dipahami bahwa rasa keakuan adalah kunci yang sangat penting untuk dua hakikat yang tertutup dan tersembunyi, yaitu kunci nama-nama Allah dan kunci memahami alam semesta. Dan apabila rasa keakuan ini sudah diketahui dan difahami secara baik, maka ia akan memahami juga nama-nama Allah dan alam semesta. Jadi di sini, ada tiga hal yang tersembunyi, nama-nama Allah, alam semesta dan rasa keakuan. Jadi, rasa keakuan tidak diketahui esensi dan substansinya. Kalau keduanya (esensi dan substansi) bisa difahami, maka nama-nama Allah dan alam semesta akan difahami juga. Apabila sudah memahami nama-nama Allah dan alam semesta, maka nilai manusia akan naik di sisi Allah. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan Nursi dalam kalimat ke-23 dalam risalahnya yang menjelaskan bahwa nilai manusia

³⁴⁶ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 220.

tergantung pada manifestasi nama-nama Allah.³⁴⁷ Karena itu, tugas manusia yang paling utama adalah merefleksikan nama-nama-Nya secara benar.³⁴⁸ Ini juga tergantung pada bagaimana rasa keakuan manusia difahami dengan baik. Karena itu, dalam hal ini Said Nursi mencoba membuktikan hadist *qudsi* yang berbunyi, “*Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu* ”.³⁴⁹

Nursi melanjutkan, “Anak kunci alam berada di tangan manusia dan telah digantungkan pada dirinya. Walaupun pintu-pintu alam semesta kelihatan terbuka secara zahir namun hakikatnya adalah tertutup. Dari sudut amanah, Allah telah mengaruniakan satu anak kunci yang bernama rasa keakuan kepada manusia supaya ia bisa membuka pintu-pintu seluruh alam. Namun demikian, ‘rasa keakuan’ sendiri merupakan sesuatu yang samar, sangat tertutup dan bagaikan sebuah misteri yang sangat susah untuk disingkap. Sekiranya hakikat dan rahasia penciptaan ‘rasa keakuan’ terungkap, maka alam semesta akan terbuka sebagaimana ‘rasa keakuan’ itu sendiri terbuka.”³⁵⁰

Penjelasan di atas dapat dipahami bahwa menurut Nursi kunci alam semesta ini pada hakikatnya diberikan kepada manusia. Dan kunci alam semesta diikat dengan nafsu manusia. Memang, pintu alam semesta secara lahiriyah terbuka, akan tetapi secara hakikat ia tertutup. Dalam hal ini Allah meminta manusia untuk membuka pintu itu. Allah pun sebenarnya sudah memberikan kunci itu kepada manusia, dan kunci ini pun juga bisa membuka pintu-pintu yang tertutup dan terkunci. Kunci ini menurut Nursi adalah sarana paling penting untuk memahami dan mengenali Allah. Karena itu, jika hakikat kunci

³⁴⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 103.

³⁴⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 297-300.

³⁴⁹ Ibn Arabi, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Istanbul: Hayy Kitap Yayinlari, 1997, hal. 23, 48, 69, dan 167-220.

³⁵⁰ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 221.

ini difahami dan tersingkap, maka alam semesta dan Allah akan difahami dan dikenal.³⁵¹

Menurut Nursi, “Pencipta al-Hakim telah mengkaruniakan ‘rasa keakuan’ sebagai amanah kepada tangan manusia, yang mana ia merupakan kumpulan tanda-tanda-Nya, yang boleh memperlihatkan dan memperkenalkan sifat *rububiyyah*-Nya dan hakikat-hakikat perbuatan-Nya lewat isyarat serta contoh-contohnya dengan sempurna.³⁵² Semuanya agar ‘rasa keakuan’ itu menjadi sebuah unit pengkiasan sehingga dengannya sifat-sifat *rububiyyah* dan urusan-urusan *uluhiyyah* bisa diketahui. Akan tetapi unit pengkiasan itu tidak perlu menjadi suatu eksistensi yang hakiki, cukup dalam wujud hipotesis dan khayalan, tidak mesti harus berwujud ilmu dan penelitian. Sebagaimana garis-garis hipotesis dalam ilmu sains.” Maksudnya, Di sini Nursi mendefinisikan rasa keakuan tersebut. Rasa keakuan menurutnya tidak ada wujudnya yang hakiki. Dia menyerupai standar-standar yang digunakan dalam ilmu sains.³⁵³ Contohnya, dunia ini terdiri dari 180 meridian, dan meridian ini fungsinya adalah untuk memahami lokasi dan tempat. Jadi, fungsi meridian adalah sebagai alat untuk memahami sesuatu. Dan bila diperhatikan, sebenarnya meridian juga tidak ada wujudnya. Kita tidak akan pernah menemukannya karena ia merupakan wujud yang khayal. Sebaliknya, ia hanya ada di peta-peta yang digambarkan sebagai garis yang simbolik. Kita di masa modern ini memang pada akhirnya dengan mudah mengenal dunia kita (melalui gambaran di peta). Jika meridian tidak ada maka kita tidak akan bisa faham dan mengenal dunia. Hal ini sama juga dengan “rasa keakuan”. Ia tidak ada wujudnya, akan tetapi secara

³⁵¹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 89-90.

³⁵² Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Yeni Asya Nesriyat, 2014, hal. 166.

³⁵³ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Feyyaz Yayıncılık, 2016, hal. 136

khayal ia ada. Fungsi rasa keakuan inilah yang digunakan untuk memahami dan mengenal Allah SWT.

Nursi mengajukan sebuah pertanyaan, “Lalu, mengapa mengenali sifat dan nama-nama Allah Ta‘ala berkaitan erat dengan ananiyyah atau sifat keakuan?” Nursi menjawab, “Ini karena sesuatu yang mutlak dan luas (yang tidak memiliki batas dan garis akhir) tidak mungkin bisa dibatasi dalam sebuah bentuk. Ia juga tidak mungkin dibatasi dalam sebuah wujud dan rupa tertentu yang mana tidak mungkin pula bisa dipahami dan dilihat esensinya. Sebagai contoh: Satu cahaya abadi tidak pernah mungkin diketahui dan dirasakan nilainya apabila ia tidak pernah diselingi oleh kegelapan. Maka ketika ditetapkan batasan kepada cahaya itu dengan kegelapan hakiki atau samar, ketika itu pula sinarnya kelihatan.”³⁵⁴

Maksud dari penjelasan di atas adalah bahwa sesuatu yang luas, mutlak dan tidak ada batasannya—pada umumnya—tidak bisa dikenali dan difahami. Sebagai contoh, apabila setiap hari ada matahari dan kemudian tidak ada kegelapan atau malam, maka kita tidak akan pernah mengenal dan mengetahui apa itu siang (atau dengan kata lain, kita tidak akan pernah menamai siang bila tidak ada malam). Kita menamakan siang dan sore, karena ada kegelapan, dengan kegelapan inilah kita bisa menami siang. Ini berarti bahwa segala sesuatu di dunia ini dapat dikenali dan diketahui dengan adanya lawan balik. Contoh lain, jika selalu ada hari yang panas dan derajatnya sama pun saja, maka kita tidak bisa menamakan kalau hari ini panas. Hal ini juga sama dengan Allah, Dia mutlak dan tidak ada batasannya. Akan tetapi Allah meminta manusia untuk mengenali Allah (Sesuatu yang mutlak dan luas dan tidak ada batasannya).³⁵⁵

³⁵⁴ Said Nursi, *Sözler*, hal. 19, *Şualar: Dördüncü Şua*, İstanbul Feyyaz Yayınları, 20016, hal. 63.

³⁵⁵ Said Nursi, *Sozler*, İstanbul, Altınbasak, 2006, hal. 222.

Nursi melanjutkan, “Karena ilmu, *qudrat*, serta sifat dan nama Allah seperti *al-Hakim* dan *ar-Rahim* sangat luas yang tidak ada batasan dan sekutu di dalamnya, maka semua itu menjadi tidak bisa untuk ditentukan dan diidentifikasi sehingga substansinya tidak bisa diketahui. Oleh sebab itu perlu untuk membuat garis hipotesa ataupun dugaan, karena perkara itu tidak memiliki batasan hakiki dan ujung. Maka inilah tugas yang dilakukan oleh ‘*ananiyyah*’ atau rasa keakuan. Ia membayangkan pada dirinya sebuah *rububiyyah* sangkaan, kerajaan, kekuasaan dan ilmu, lalu menggariskan sebuah batasan. Lalu ia membuat batasan-batasan prakiraan pada batasan itu bagi sifat-sifat yang luas itu. Kemudian Ia membuat pembagian dengan berkata; dari sini sampai sini milikku, dan selebihnya milik-Nya. Dari situ dia mulai memahami satu persatu substansi dari nama-nama itu berdasarkan perbandingan sederhana yang telah dilakukannya.”³⁵⁶

Maksud dari penjelasan di atas adalah bahwa Allah juga mempunyai sifat dan nama-nama yang tidak ada batasannya.³⁵⁷ Seperti *al-Hâkim*, *al-Âlim*, *ar-Râhim* dll. Semua nama-nama ini tidak ada ujungnya. Karena itu, untuk memahami nama-nama ini kita perlu sesuatu sebagai alat tolak ukur (yang dalam bahasa Nursi disebut *wahidul qiyas*). *Wahidul qiyas* ini wujudnya tidak terlihat sebagaimana kita memahami dunia yang luar biasa luas melalui meridian tadi. Allah memberikan rasa keakuan untuk memahami nama-namanya. Sesuatu yang wujudnya khayal ini tidak perlu memiliki wujud yang nyata. Manusia dengan rasa keakuan yang khayal inilah yang pada akhirnya menganggap dirinya sebagai mempunyai ilmu, kekuasaan, pemeliharaan dan kepemilikan terhadap sesuatu.³⁵⁸

³⁵⁶ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 223.

³⁵⁷ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 298.

³⁵⁸ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 222.

Sebagai contoh, lewat *rububiyah* khayalan yang ia bayangkan dalam wilayah kepemilikannya, ia akan memahami *rububiyah* penciptanya yang bersifat mutlak dalam wilayah *mumkinat*. Lewat kepemilikannya yang bersifat lahiriyah, ia memahami kepemilikan penciptaannya yang bersifat hakiki. ia berkata, “jika aku pemilik rumah ini, maka Tuhan Sang Pencipta adalah pemilik alam ini.” Lewat pengetahuannya yang terbatas, ia menyadari pengetahuan Allah yang tak terbatas. Lewat kemahiran yang didapat, ia mengenal indahnya kreasi sang pencipta yang Maha Agung. Misalnya ia berkata, “jika akau yang mendirikan dan menata rumah ini, tentu ada Dzat yang mendirikan dan menata dunia ini.” Demikianlah, di dalam diri dan rasa keakuan tersimpan ribuan kondisi, sifat dan perasaan yang mengandung ribuan rahasia tersembunyi dimana dalam batas tertentu ia dapat menunjukkan dan menjelaskan sejumlah sifat dan urusan ilahi yang penuh hikmah.

Inti dari penjelasan di atas adalah bahwa rasa keakuan manusia yang khayal menjadi sarana untuk memahami sifat-sifat nama-nama Allah. Contohnya, manusia mempunyai rumah. Di dalam rumahnya ia bisa mengatur, menghiasa dan memelihara rumahnya. Karena dia memiliki rasa keakuan. Dan rasa keakuan pada akhirnya menjadikan rumah ini miliknya. Dari sini, manusia langsung bisa melihat di luar rumahnya bahwa alam semesta ini juga merupakan “rumah” yang sangat besar, penuh banyak hikmah dan hiasan. Selanjutnya, tentu ia akan berfikir bahwa ada pemilik dunia ini yang mengatur dan menghiasi sebagaimana manusia mengatur dan menghiasi rumahnya. Oleh karena itu, dengan rasa keakuannya manusia memahami bahwa Allah Maha Pemilik Alam Semesta. Contohnya adalah ilmu pengetahuan. Manusia mengatakan,

“Saya bisa mengurus urusan ini dengan ilmu yang saya miliki.” Ketika dia lihat alam semesta, ada urusan yang sangat penuh dengan ilmu. Dari situ manusia akan paham bagaimana dia mengurus urusannya dengan urusan ini dimana di alam semesta juga ada ilmu yang mengurus semua kejadian di alam semesta. Contoh lain, manusia memiliki penglihatan dan pendengaran. Dengan dua sifat ini manusia bisa memahami bahwa sebagaimana dia bisa melihat dan mendengar segala sesuatu yang di sekarnya maka ia pun tahu bahwa ada Dzat yang Maha Melihat dan Mendengar. Seandainya semua manusia tidak bisa melihat (buta), tidak mungkin ia tahu apa artinya makna penglihatan dan memahami bahwa Allah itu Maha Melihat. Jadi, dengan sifat-sifat kecil manusia tersebut akhirnya bisa memahami sifat-sifat Allah yang tak terbatas.³⁵⁹

Di sisi lain, apabila manusia tidak memiliki ilmu, ia tidak mungkin tahu bahwa Allah adalah Maha Alim. Jadi, manusia bisa paham sifat-sifat Allah yang tak terbatas dengan ilmu yang sedikit yang ada dalam dirinya. Jika manusia tidak ada rasa kepemilikan, ia tidak akan mungkin paham bahwa Allah Maha Pemilik. Jadi, semua nama-nama Allah contoh kecilnya sudah ditempatkan pada esensi manusia untuk memahami dan mengenal Allah. Tetapi dari sini kita harus tahu bahwa Nursi menggambarkan wujud rasa keakuan sebagai sesuatu yang tidak nyata. Maksudnya, kepemilikan manusia tidak tetap. Contoh, kepemilikan manusia terhadap rumahnya tidak nyata dan khayal karena tidak tetap. Berarti di sini manusia tidak bisa menjaga rumah ini, pada suatu hari bisa saja ia hancur. Ilmu manusia juga tidak hakiki karena mungkin ia lupa dan pikun. Jadi apapun yang ada dalam sifat manusia semuanya khayalan dan bersifat sementara.³⁶⁰

³⁵⁹ Said Nursi, *Sozler*, Istanbul: Altinbasak, 2006, hal. 224.

³⁶⁰ Said Nursi, *Lemalar*, Istanbul, Altinbasak, 2009, hal. 6-7.

Jadi, pada akhirnya rasa keakuan fungsi dasarnya adalah sebagai cermin dan makna *harfi* (menunjukkan kepada yang lain). Dalam arti hal ini merupakan cermin untuk nama-nama Allah. Dengan ini juga Nursi mengatakan bahwa rasa keakuan memiliki dua hal. *Pertama*, ia dapat mengarahkan pada kebaikan. *Kedua*, ia dapat mengarahkan pada keburukan. Mengarah kepada kebaikan di sini diartikan bahwa manusia sudah paham bahwa apa yang ia punyai tidak kekal dan abadi, semua bersifat sementara. Dengan pengakuan ini, ia membersihkan “cermin” ini, kemudian cermin ini juga bisa merefleksikan nama-nama Allah secara bersih. Kemudian, yang dimaksud mengarahkan kepada keburukan adalah bahwa semua sifat manusia, seperti misalnya ilmu, ia kira ini adalah kekal dan abadi sehingga pada akhirnya “cermin” ini dikotori dan pada akhirnya tidak bisa merefleksikan nama-nama Allah.

Dari semua penjelasan Nursi di atas, penulis menyimpulkan bahwa Nursi melihat amanah sebagai unsur psikologis, bukan ontologis. Ia juga menggunakan unsur-unsur tasawuf dan ia menyatukannya dengan psikologi manusia dan kemudian dengannya pula ia mencoba membuktikan sifat-sifat Allah. Dari segi nama-nama, Nursi mengikuti al-Ghazali dan Ibnu Arabi. Adapun dari sisi psikologi manusia, ia memiliki kesamaan dengan Fazlurrahman. Penulis juga melihat adanya integrasi antara akal dan hati dalam penjelasan-penjelasan Nursi dengan manusia dan *Asmaul husna*.

Dalam pandangan Nursi mendahulukan ilmu Kalam untuk membuktikan rukun rukun iman kemudian memperlihatkan unsur unsur tasawuf. Tabel ini menggambarkan permasalahan ini

Tabel 3
Integrasi Ilmu Kalam dan Tasawuf (Teospiritual)

	Ilmu kalam	Tasawuf	Akal	Kalbu/hati
1.	Pembuktian tauhid,	Manifestasi nama-nama Allah, ilham, kasyf.	Mantiq, perumpamaan, ilmu pengetahuan.	Meyakinkan emosi dan perasaan.
2.	Pembuktian kenabian,			
3.	Kitab,			
4.	Taqdir			
5.	Hari kebangkitan (hasyr)			
6.	Kitab			

Tabel 4
Proses Teori Teospiritual

Metode	Tafsir Dirayah	Ilmu pengetahuan
Langkah pertama	Membuktikan kewujudan Allah	Kalam
Langkah kedua	Pembuktian ini melahirkan manifestasi nama-nama Allah	Tasawuf
Langkah ketiga	Akal dan hati sudah diyakinkan.	Integrasi
Langkah keempat	Hakikat tersingkap	Tujuan akhir



BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Tafsir *Risalah Nur* yang ditulis oleh Said Nursi dalam kenyataannya telah dibaca dan menginspirasi masyarakat muslim di pelosok dunia, terlebih Turki. Dalam hal ini penulis menyimpulkan bahwa *concern* Nursi untuk membangunkan tauhid masyarakat Turki, khususnya masyarakat pedesaan dan menengah kebawah, sangat dekat dengan apa yang diperjuangkan Imam Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulumuddin*-nya. Satu hal lagi yang pada akhirnya membuat *Risalah Nur* dapat membumi dan dipelajari oleh masyarakat awam sekalipun adalah upayanya dalam mengintegrasikan ilmu kalam dan tasawuf. Maka, ungkapan yang sangat terkenal darinya adalah “Cahaya akal adalah ilmu pengetahuan (bersumber dari logika), sementara sinar hati adalah ilmu agama. Dengan perpaduan keduanya maka hakikat akan tersingkap. Jika keduanya terpisah, akan muncul skeptisisme dan fanatisme”. Ungkapannya ini memperlihatkan pemikiran Nursi atas tafsirnya. Karena Nursi muda ingin mendirikan Madrasa az-Zahrâ, yakni Universitas yang memadukan ilmu pengetahuan umum dan spiritualisme agama. Tetapi, ketika ia tidak jadi mendirikan Universitas ini ketika Perang Dunia I, maka Nursi

menulis tafsirnya dengan metode tersebut, yakni menyatukan ilmu pengetahuan dan spiritualisme agama.

Penulis juga dalam beberapa ayat memperlihatkan metode ini. Akan tetapi, dalam penelitian ini penulis melihat bahwa apa yang dimaksud oleh Nursi dari “ilmu pengetahuan” adalah ilmu-ilmu seperti kosmologi, estetika, sosiologi, psikologi, astronomi, *tamtsîl* dan *mantiq*. Semua ilmu ini digunakannya untuk membuktikan kewujudan Allah dan kewujudan Hari Kebangkitan. Dengan ini Nursi membentuk akidah Tauhid yang berdasarkan pada ilmu pengetahuan. Adapun yang dimaksud dengan spiritualisme agama adalah bagaimana memperlihatkan manifestasi nama-nama Allah pada manusia dan alam semesta.

Menurut penulis, ilmu pengetahuan yang digunakan dalam tafsirnya ini adalah metode yang digunakan dalam ilmu kalam. Berarti Nursi mendirikan metode baru dari ilmu kalam, dan ilmu kalam baru ini berdasarkan pada ilmu pengetahuan. Di sisi lain, ketika Nursi meyakinkan akal manusia melalui ilmu pengetahuan Dia tidak meninggalkan spiritualisme agama, yakni meyakinkan hati manusia. Jadi, Nursi mengambil dari ilmu tasawuf terkait manifestasi nama-nama Allah. Dengan manifestasi nama-nama Allah Nursi meyakinkan hati manusia. Karena itu, ungkapan Nursi di atas sudah terealisasikan. Dalam arti hakikat sudah tersingkap. Hemat panulis, dalam *Risalah Nur*, Nursi menggunakan metode baru, yakni *teospiritual*. *Teo* berarti metode ilmu kalam yang digunakan Nursi, sedangkan spiritualisme adalah manifestasi nama-nama Allah dalam tasawwuf Nursi. Dan walaupun Nursi tidak mendirikan Universitas Zahra, akan tetapi ia sudah merealisasikan tujuan awalnya melalui tafsirnya.

Terkait dengan penafsiran Nursi dari tema-tema tertentu, penulis kumpulkan menjadi enam persoalan utama:

Yang *pertama* adalah tafsir *bismillâh*. Dalam tafsir

bismillah, Said Nursi membuktikan kewujudan Allah (tauhid) dengan metode ilmu sains (ilmu botanika, zoologi, estetika dan kosmologi) dan perumpamaan. Dengan pendekatan ini, Nursi mencoba meyakinkan akal manusia. Kemudian, Nursi meyakinkan hati (tasawuf) dengan menggunakan manifestasi nama *rahmân* dan *rahîm*.

Kedua, tafsir surat ad-Dzariyat: 48. Secara umum Nursi membahas masalah kebersihan. Akan tetapi dalam tafsirnya Nursi terlebih dahulu membuktikan estetika dan kebersihan yang ada dalam diri manusia (sel-sel dalam tubuh) sampai estetika dan kebersihan yang ada di dalam kosmos. Dengan ini Nursi membuktikan kewujudan Allah dengan argumen ilmu pengetahuan dan pada akhirnya melahirkan cinta dalam hati manusia kepada kebersihan melalui nama al-Quddûs.

Ketiga, masalah iman adalah masalah yang paling luas pembahasannya dalam *Risalah Nur*. Pentingnya iman dibuktikan melalui fitrah, psikologi manusia dan tamtsîl. Sementara nilai keimanan manusia tergantung pada manifestasi nama-nama Allah yang ia tunjukkan melalui perbuatannya.

Keempat, tentang ibadah. Nursi memulai pembahasan ini melalui pertanyaan “Kenapa manusia harus ibadah?”. Dalam hal ini Nursi menggunakan ilmu sosiologi, psikologi dan perumpamaan. Dan melalui perumpamaan ini akal bisa mengerti kenapa manusia harus beribadah. Kemudian, menurut Nursi, asas ibadah adalah ketika manusia merasakan kelemahan dan kefakirannya terhadap Allah. Dengan ini akan memanasifasikan nama-nama indah Allah yang menyenangkan manusia.

Kelima, tentang keadilan. Dalam tafsir ini Nursi tidak membahas tentang keadilan dalam sosial-politik. Menurutnya, keadilan Allah bisa dibuktikan dengan ilmu sains dan keteraturan yang ada di alam semesta. Keadilan manusia

tergantung pada bagaimana ia memahami manifestasi nama al-‘Adl yang ada di alam semesta.

Keenam, penciptaan kebaikan dan keburukan. Nursi membuktikan bahwa keburukan ini bersifat relatif. Ia membuktikan relatifnya keburukan dengan perumpamaan-perumpamaan. Semua keburukan relatif ini datang dari nama Allah *al-Jalâlî*. Adapun semua keindahan datang dari *al-Jamâlî*. Jika manusia sudah mengetahui rahasia *al-Jalâlî* dan *al-Jamâlî* maka ia tidak akan merasakan sengsara di dunia.

Ketujuh, tentang fitrah manusia. Nursi dalam hal ini memfokuskan pembahasan pada indra lahir dan indra batinnya dengan pendekatan ilmu psikologi dan ilmu kedokteran. Di sisi lain, ia juga membahas bagaimana manusia bisa memanifestasikan nama-nama Allah seperti *al-bashîr*, *as-samî’*, *al-hakîm*, *al-‘adîl*, dan *al-‘alîm*.

Dari semua ini, penulis melihat bahwa Nursi selalu mengutamakan pembuktian kewujudan Allah melalui bukti-bukti rasional. Inilah yang dimaksud dengan kalam (teologi) Said Nursi. Kemudian, Nursi juga selalu menggunakan manifestasi nama-nama Allah dalam tafsirnya. Inilah yang disebut sebagai tasawuf (spiritualisme) Nursi. Ilmu kalam dan tasawuf yang terintegrasi seperti inilah yang ada dalam tafsir *Risalah Nur* yang mana penulis sebut sebagai teospiritual

B. Saran

Ketika meneliti karya-karya Nursi dan menemukan integrasi ilmu kalam dan tasawuf, penulis juga melihat bahwa Nursi sangat dekat pembahasan tentang fitrah manusia. Jadi, pandangan-pandangan Nursi tentang fitrah manusia bisa diteliti lebih jauh. Kemudian, pertanyaan terkait kenapa Nursi tidak tertarik untuk membahas persoalan fikih secara lebih lanjut di *Risalah Nur*-nya, sebaliknya, ia terkesan mengulangi

BAB VI - PENUTUP

hasil istimbat hukum para ulama' klasik (dalam arti tidak mengadakan pembaharuan) perlu juga ditemukan alasannya. Adapun yang terakhir, pendapat Nursi tentang ijtihad modern juga belum banyak yang membahas.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabî, İbnü, *el-Fütûhât*, II, 711-714, IV.
- ‘Arabî, İbnü, *Fusûsü’l-hikem*, Istanbul, 2006.
- Abbas, Adel M.A. *His Throne was on Water*, (Maryland USA: Amana Publication
- Abbas, Nurlaelah, “Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme dalam Islam,” *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014.
- Abduh, Muhammad, Rashid Rida, Muhammad, kata Pengantar Tafsir al-ManËr karya, Jilid I.
- _____, *Tevhid Risalesi*, Kahire, 1978.
- _____, *Menar Tefsiri*, Kahire: Matbaatul Menar, 1927.
- _____, *Risâletü’t-Tevhîd (nşr. M. Reşîd Rızâ – Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî)*, Beyrut 1421/2001.
- Abduh, Muhammad, *Tafsir al-Qur’an al-Karim: Juz ‘Amma*, Matba’ah Misriyah, 1341 H.
- Abdullah, Amin, dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya mempertemukan Epistemologi Islam*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- _____, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996),
- _____, *The Idea of Universality of Ethical Norm in Ghazali and Kant*, (Ankara Turkiye: Diyanet Vakfi, 1992)

- Abdurrahman 'Ak, Khalid, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduh* (Damaskus: Dar al-Nafais, 1986).
- Abdurrahman, Muhammad Ibrahim, *Al-Tafsir al-Nabawi li al-Qur'an al-Karim wa*
- Abdürrezzâk, *Mesnevi-i Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2008.
- Abrar, Arsyad, "Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sulami dan al-Qusyairi," *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2015.
- Abu Rabi', Ibrahim M, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. VIII, no. 1, Maret 1991
- Açıkgenç, Alparslan, *Said Nursî' mad.*, Ankara: DİA.
- Adnan Amal, Taufik, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung, 1989.
- Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, İstanbul, 2003.
- Ahmad, Zaid *The Epistemology of Ibn Khaldun*, (London: Routledge Curzon, 2003),
- Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Takıyyüddin, Mecmû'u fetâvâ*, I-XXXVII (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad.
- Ahmed el-Kâşânî, *Abdürrezzâk, İşlâhâtü's-şûfiyye*. Kahire, 1981.
- Ahmed, Akbar S. *Posmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi, (Bandung: Mizan, 1992), 44-45
- Ahmed, Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire, 1384/1965.
- al-Alusi, Muhammad, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Adhim wa Sab'u al-Mathani*, Beirut: Daru Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- al-Anshori, M. Luthfi, *Ilmu Kalam Qur'ani*, (Mesir: Sozler Publication., 2004)

- Al-Ba'albaki, Munir, *Al-Maurid*, (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1973).
- al-Basit, Musa. 2000, *Said Nursi's Approach to the Stories of the Qur'an*. In A Contemporary Approach to Understanding Qur'an: The Example of the Risale-I Nur, ed. The Istanbul Foundation for Science and Culture. Istanbul: Sözlük Pub.
- Al-Dawudi, Safwan Adnan, edit karya Abu al-Nasr Ahmad ibn Muhammad al-Samarqandiy, *al-Madkhal li Ilm Tafsir Kitabillah Ta'ala*, (Damaskus: Dar al-Ilm, 1988), Cet I,
- Al-Dimashqi, Izz al-Din Abdul Aziz ibn Abdissalam al-Silmi, Majaz al-Qur'an, edit Mustafa Muhammad Husein al-Dhahabi, (London: Mu'assasah al-Furqan li al-Turath al-Islamiy, 1999).
- al-Farmawi, Abdul Hayy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudû'i*, Dirasah Manhajiyah Maudu'iyah, t.tp. tp.
- Al-Faruqi, Ismail Raji, Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis, *Islamic Studies Journal*, Internation Islamic University Islamabad , Pakistan. Vol.1 No. 1, (March, 1963), 38
- al-Zarkashi, Badr al-Din, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Turats, 1983, juz 2.
- al-Zarqani, Abdul 'Adzim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, 'Isa al-Babi al-Halabi, tt.
- Alavi, Mohammad Asim, *Seeds of Change, Thrilling Leadership Lessons from the Life of Bediuzzaman Said Nursi*, (Istanbul: Vakif Yayinlari, 2013).
- Alba, Cecep, Pola Tafsir Ibnu 'Arabi: Studi Analisis Metodologis terhadap Tafsir yang Bercorak Tasawuf, Tafsir al-Qur'an al-Karim Ibnu 'Arabi *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2004.
- Ali 'Iyazi, Muhammad, *al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mu'assasah al-Tiba'iyah wa al-Nasr Wizarat al-Tsaqafah al-Irsyad al-Islami, 1373 H.

- Ali, Urkhan Muhammad, *Sa'id al-Nursi Rajul al-Qadr fi Hayat al-Ummah*, (Istanbul: Sharikat al-Nasl li al-Tiba'ah, 1995)
- Alston, William P., "Can We Speak Literally of God?" dalam *Is God God?*, editor Axel D. Steuer dan James Abingdon (Nashville, TN: Abingdon Press, 1981)
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an, penyunting Syamsu Rizal Panggabean*, (Jakarta: Penerbit Alvabet, 2005), Cet. I
- Amin, Edi, "Dakwah Komunitarian Ummatic Transnasional: Studi Konsepsi Dakwah Said Nursi dan Penerapannya di Indonesia," *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2017.
- Amin, Ihsan, *Manhaj al-Naqd fi al-Tafsir*, (Beirut: Dar al-Hadi, 2007)
- Amstrong, Karen, *Islam: A Short History*, USA: Modern Library, 2002.
- an-Nasafi, Abu al-Barokat, *Tafsir al-Nasafi*, Beirut, 2005.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari'ah: A Study of Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester: The Islamic Foundation, 1997).
- ar-Razi, Fakhruddin Muhammad, *Mafâtiḥ al-Ghoib*, Beirut: Dar al-Kutub, 2000.
- Aras, Bulent and Omer Caha, Fethullah Gulen and His Liberal "Turkish Islam" Movement, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 4, No. 4 (December 2000)
- Arkoun, Mohammad, "Rethinking Islam", dalam Charles Kurzman (ed.) *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Asharis. *In Oxford Dictionary of Islam*, ed. John L. Esposito. Oxford: Oxford
- Aslan, Adnan. 2006. *Said Nursi. In The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, ed. Oliver Leaman, 167-172. London/New York: Thoemmes Continuum.

- Asroor, Zaimul, *Ayat-ayat Politik: Studi Kritis Penafsiran Muhammad Asad (1900-1992)*, Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadist El-Bukhori, 2019.
- at-Ṭaba'tabai, *al-Mizan*, Beirut: Ismailiyan, Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.
- Aydın, Mehmet. The Problem of Evil in the Risale-i Nur, July 12. <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/en/icerik/problem-evil-risale-i-nur>, 2014.
- Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri Ve Konulu Tefsir*. Istanbul: Işık Yayınları. 2004.
- Badawi, M. A. Zaki. *The Reformers of Egypt*. London: Croom Helm, 1978.
- Badilli, Abdülkadir, *Mufasssal Tarihçe-i Hayatı*, Ankara, 2003.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2005), Cetakan ke-4,
- Bala Umar Suraya Ismail, Murtala & Sani Abdullahi, Mohammad, "Sustainable Economic Development Through View of Said Nursi: The Challenge of The West," Conference: International Conference on Empowering Islamic Civilization in 21st Century: Reflection on Bediuzzaman Said Nursi's Thoughts. At: Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia, Volume: 1, 2015.
- Baldwin, Timothy, *Lexical Semantics, an Introduction*, (Melbourne: The University of Melbourne, 2003).
- Baljon, J.M.S. 1961. *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden: Brill.
- Banitalebi, Masoumeh, "Kamaruzaman Yusoff The Impact of Islamic Civilization and Culture in Europe During the Crusades," *World Journal of Islamic History and Civilization*, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012
- Barbour, Ian, *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama* (Bandung: Mizan, 2003),.
- Barnhart, Clarence, *The American College Dictionary*, (Boston: Houston-Mifflin, 1992).

- Basar, Alaadin, *Sorularla Risale-i Nur Dersleri Zafer Yayinlari*, (Istanbul, 2009).
- Baser, Alladin, *Esmâi Husna*, (Istanbul: Zafer Yayinlari, 2002).
- Basit, Musa, Said Nursi's Approach to the Stories of the Qur'an, dalam Sukran Vahide, *A Contemporary Approach to the Understanding the Qur'an: The Example of The Risale-i Nur*, (Istanbul: Sozler Nesriyat, 2000)
- Bayrak. İsmail, Re-Evaluating the Notion of Isra'iliyyat, (Izmir Turkey, İlahiyat Fakültesi Dergisi 2001) Sayı XIII-XIV
- Bedevî, Abdurrahman, *Mü'ellesfâtü'l-Ğazzâlî*, Küveyt, 1977.
- Bedevî, Abdurrahman, *Şehîdetü'l- 'işki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adeviyye*, (Kahire: 1962).
- Beker, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990).
- Beki, Niyazi. *Kur'ân'ın Yüksek Ve Parlak Bir Tefsiri Risale-i Nur*. (Istanbul: Şahdamar Yayınları). 2008.
- Beki, Niyazi. "Yeni Bir Tefsir Metodolojisi: Muhakemat Örneği." *Islamic University of Europe-Journal of Islamic Research* 5: 159–180. 2010
- Ben-Shammai, Haggai, *The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method dalam Jane Dammen Berger*, Peter L. dan Thomas Luckmann, *Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966).
- Berger, Peter L. *Langit Suci, Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994)
- Berktay, Halil and Borgan Murgescu, *Ottoman Empire, Workbook I*, (Greece, Teesaloniki: CDRSEE, 2005).
- Bint Shati', Aishah Abdurrahman, *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977).
- Bisyri, M. Hasan, "Mengakhiri Dikotomi Ilmu dalam Dunia Pendidikan," *Forum Tarbiyah*, Vol. 7, No. 2, Desember 2009. Lihat juga Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam:*

- Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, 1999).
- Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, Tahkik: Maurice Bouyges, (Bejrût 1927).
- Brown, Daniel W. 1996. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bt. Ahmad H. Osman, Rahmah, “Imam Badi’uzzaman Said Nursi’s Concept of Teolerance as A Pillar of Moderation and Unity,” *The Journal of Risale-i Nur Studies* 1:1, 2018.
- Campanini, Massimo. *The Qur’an Modern Muslim Interpretations*. Trans. Caroline Higgitt. London/New York: Routledge. 2011.
- Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Altınbasak, 2003).
- Cevik, Yusuf, “The Reflections of Kurdish Islamism and Everchanging Discourse of Kurdish Nationalists Toward Islam in Turkey” *Turkish Journal of Politics*, Vol. 3 No. 1 Summer 2012.
- Ciftci, Adil, *Fazlurrahman Ile Islami Yeniden Düşünmek*, (Ankara, 2015)
- Coruh, Hakan, “*Tradition, Reason, and Qur’anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi*,” *Islam and Cristian-Muslim Relations*, 2017, Vol. 28, No. 1.
- Coruh, Hakan, *Modern Interpretation of The Qur’an*, (Switzerland: Springer, 2019).
- Cülcül, İbn, *Ṭabaḳātü’l-eṭṭbbâ’* (nşr. Fuâd Seyyid), (Bejrut, 1405/1985).
- Culture, *The Istanbul Foundation for Science and. 2000. A Contemporary Approach to Understanding the Qur’an the Example of the Risale-i Nur*. Trans. Sükran Vahide. Istanbul: Sözlür Pub.
- Cündioğlu, Dücan. *Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası*. *İslamiyat* II 4: 51–73. 1999.

- Dağ, Mehmed, “*İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler*”, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Samsun 1991).
- Demir, Ömer, and Mustafa Acar.. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç, 1992.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*. (İstanbul: IFAV. 2003).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*. (İstanbul: IFAV. 2003).
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: IFAV. 2012.
- Dhababi, *Al-Tafsir Wa al-Mufassirûn*. Cairo: Maktabat Wahba.
- Donaldson, Jam, *Conversate is not a Word, Getting Away from Ghetto*, (Chicago Illinois: Lawrence Hill Books, 2010).
- Dott, Julian, *An Identity Theory of Truth*, (New York: Palgrave McMillian, 2008),
- Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, Aleppo, 1988.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler*, Yağmur Yay.
- Effendi, Muchsin, Pertautan Epistemologi Filsafat dan Tasawuf Telaan Sistem Pemikiran Abdul Halim Mahmud dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 17 Nomor 1 (Juni) 2013.
- Eflâtun, *Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz)*, İstanbul, 1985, IV, 427b-434e.
- Eka Putra, Andi, Tasawuf Ilmu Kalam dan Filsafat Islam: Tinjauan Sejarah tentang Hubungan Ketiganya, dalam *al-Adyan*, Vol. VII, N0.2. Juli-Desember, 2012.
- El-Awwa, Salwa M. S. *Textual Relation in the Qur'an, Relevance, Coherence and Structure*, (London: Routledge, 2006)
- el-Cevziyye, Ibn Qayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, (Kahire 1403/1983M).
- el-Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-şûfî el-hikme fî hudûdi'l-keleme*, (Beirut, 1401/1981).
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât*, “kn'a” md.; a.mlf., ez-Zerî'a

- ilâ mekârimi’ş-şerî‘a (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), (Kahire, 1405/1985).
- el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Istanbul: 2004).
- el-Munzirî, *et-Terğib ve’t-Terhib*, Beyrut, 1417.
- Eltigani Abdul Qadir Hamid, The Concept of Reform in the Qur’an. dalam buku Issa J. Boullata, *Coming to Terms with The Qur’an*, edited by Khaleel Mohammed.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Thought*, (Austin: University of Texas Press, 1982).
- er-Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî).
- er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XVIII, hal. 70-71. XXVII. XXVIII, Sühreverdi, ‘Avârifü’l-ma‘ârif (Gazzâlî, İhyâ’, V içinde).
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü’ş-şûfiyye*, (Kahire, 1372/1953, 1389/1969).
- Esack, Farid, *The Qur’an, A User’s Guide*, (Oxford England, Oneworld, 2007).
- F. Eickelman, Dale, “*Qur’anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in The Writings of Said Nursi*,” *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 July-October, 1999.
- Fahmy Zarkasyi, Hamid, dkk, “Iman dan Kesehatan Psikis Perspektif Said Nursi (Kajian Psikoterapi dalam Risale-i Nur),” *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 18 No. 1, Maret 2020.
- Faiz Khalid, “Muhamad dan Azri Ibrahim, Ibnor, Wahdatul Wujud dan Kewalian menurut Said Nursi: Menerusi Karyanya Risale-I-Nur,” *Jurnal Hadhari*, 8 (2) (2016).
- Faiz, Muhammad, “Risalah Nur Dan Gerakan Tarekat Di Turki: Peran Said Nursi dalam Pemerintahan Republik,” *al-A’raf*, Vol. XIV, No. 1, Januari – Juni 2017.
- Fârâbî, *Me‘âni’l-‘aql (es-Semeratü’l-merzıyye içinde, nşr. Dieterici)*, (Leiden 1895.)

- Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âlüyâsîn), (Beyrut, 1983).
- Fattah, Irfan Abdul Hamid, *Munajat Fikriyyah Baina Hujjat al-Islam al-Ghazali wa Khadim al-Qur'an al-Sheikh Al-Nursi*, (Nadwah Alamiyyah an Tajdid al-Fikr al-Islamiy li Said Nursi, Istanbul 1998)
- Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-tafsir al-Qur'an, Perkenalan dengan Metodologi Tafsir, (Al-Tafsir wa Manhijuhu)*, terjm. Mukhtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987),.
- Fauzi, Nurulwahidah, "Pemurnian Sistem Pendidikan Islam Berdasarkan Metode Risalah Nur: Analisis Kajian di Negara Malaysia," *Esensia*, Vol. 15, No. 2, September 2014.
- Fazlurrahman, "Divine Revelation and the Prophet," *hamdart islamicus*, c.1, fall, 1978.
- _____, "Some Keys of etical concept of Quran," *Journal of Religious Ethic*, jilid XI, No. 2, 1983.
- _____, "The Post Formative Development in Islam," *Islamic Studies*, c.1, 1962, Vol. 4.
- _____, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler -I*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara, 1997.
- _____, *Ana Konular, Ceviren Alpaslan Acikgenc*, (Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 1996.)
- _____, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), (Ankara, 1993.)
- _____, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (trc. Alpaslan Açikgenc – M. Hayri Kırbaşoğlu), (Ankara: 1990).
- _____, *Islam ve yasyans Sunnet*, (Istanbul, 2002).
- _____, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).
- _____, *Islamic Methodology in History*, (Karachi, 1965).
- _____, *Major Themes of the Qur'an*.

- Fordian, *Visi Emansipatoris al-Qur'an, Perspektif Said Nursi* (Kairo: Sezler)
- Friedmann, Yohanah, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and A Study of His Image in The Eyes of Posterity* (Montreal London: Institute of Islamic Studies McGill University & McGill Queen's University Press, 1971).
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, (New York: The Free Press, 1992), 74-80.
- Gusmian, Islah, Metodologi Penafsiran Emansipatoris, makalah dipresentasikan dalam *Annual International Conference of Islamic Studies*, Bandung 2006.
- H. Ritter, "Hasan Basrî", *IA*, V/1, hal. 315-316; a.mlf., "Ḥasan al-Baṣrî, EI2 (Ing.), III.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Offset, 1989),
- Hakeem, Abdel, *Context and Internal Relationships; Keys to Qur'anic Exegesis dalam Approaches to the Qur'an* (edited Hawting and Abdul Kadeer), New York: Routledge, 1993
- Hâkim, *Müstedrek*, Beyrut, 1411/1990
- Haldûn, İbn, *Muḳaddimetü İbn Haldûn*, I-III, Kahire.
- Haleem, M.A.S. Abdel, *Context and Internal Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis, a Study of Surah Al-Rahman*, dalam G.R Hawting, Abdul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, (London: Routledge, 1993)
- _____, *Understanding the Qur'an, Themes and Styles*, (London: IB Tauris Publishers, 2001)
- Hamali, Syaiful, "Asketisme dalam Islam Perspektif Psikologi Agama," *Al-AdYaN*, Vol. X, No.2, Juli-Desember, 2015.
- Hamid vd, *Algar*, Bediüzzaman ve, tt, tp.
- Hamsah, Ustadi, "Membaca Pemikiran Said Nursi tentang Signifikansi Agama dan dan Identitas bagi Kemajuan Sosial," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 8, Nomor 2, Desember 2018.

- Haylamaz, Resid, “Islam’s Universality and the Risale-i Nur’s Method of Interpreting the Qur’an’s Universality,” *al-Tsaqofah*, Vol. 10, No. 2, November 2014.
- Haziran, *Atölye çalışması*. İstanbul, 2012.
- Hevâzin el-Kuşeyrî, *Abdülkerîm, er-Risâletü’l-Îşrîyye* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf), I-II, Kahire, 1972.
- Hisham Ismail, Nik Ahmad & Tekke, Mustafa, “The Relations between Islam and Secularism: The Impact on Social Behavior in Turkey,” *International Education Studies*, Canadian Center of Science and Education, Vol. 9, No. 8, 2016.
- Horkuc, Hasan, “New Muslim Discourses on Pluralism in the Post-Modem Age: Nursi on Religious Pluralism and Tolerance,” (*American Journal of Islamic Social Sciences*, 2002).
- Husein al-Dzahabi, Muhammad, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 2).
- İbn Rüşd, el-Keşf an Minhâci’lEdille, *Felsefe-Din İlişkileri içinde*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 1985).
- _____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: II, çeviren: K. Işık ve M. Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.
- İbnü’Arabî, *el-Fütûhât*, I-XIV, Kahire, 1972.
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqillani: Studi Persamaan dan Perbedaannya dengan Al-Asy’ari*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997).
- Islamic Tradition.” *The Muslim World* 93, no. 2 (April 2003), 291–307.
- Ismail Hakki, Izmirli, *Yeni İlmî Kelam*, (İstanbul, 1989).
- Johnston Largen, Kristin, “Jesus’ Prophethood and Islam: Insights from the Risale-i Nur Dialog,” *A Journal of Theology*, Volume 53, Number 3 Fall, 2014.

- Junaidi, Alkan, “Eksistensi Tuhan menurut Said Nursi : Studi terhadap Risalah al-Nur,” *Manthiq*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016.
- Kamalie, *Saifullah, Biografi Badiuzzaman Said Nursi (terj)*, (Ciputat: Risalah Nur Press, 2020).
- Kayserî, Dâvûd, *Maṭla‘u ḥuṣûṣî’l-kilem fî me‘ânî Fuṣûṣî’l-ḥikem*, 1416, Envârü’l-hüdâ, II.
- Kesîr, İbn, *Tefsîrü’l-Ḳur‘âni’l-‘azîm*, Beyrut 1388/1969, IV, 486-487. Elmalılı, Hak Dini, VII.
- Khalil al-Qattan, *Manna’, Mabahits fi ‘Ulum al-Ḳur‘an*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- Kodrat Permana, Aramdhan, “Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah: Analisis Mafâtîh al-Ghaib Karya Fakhruddîn al-Râzî,” *Jurnal at-Tadbir: Media Hukum dan Pendidikan*, Vol 30 No 01, 2020.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire, 1966.
- Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fî’t-tezkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî)*, Kahire 1968.
- Labib Syauqi, Muhammad, “Mengenal Risalah Nur Karya Said Nursi dan Metodologi Penafsirannya,” *Maghza*, Vol. 2 No. 1 Januari - Juni 2017.
- M. Yunus, Badruzzaman, Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan al-Ḳur‘an dalam *Syifa Al-Qulub* 2, 1, Juni 2017.
- Machasin, Badiuzzaman Said Nursi and Sufi Tradition, *Al-Jami‘ah*, Vol. 43, No. 1, 2005.
- Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki Ğavâmiżi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*, I-IV, Beyrut 1366.
- Mahzumi, Fikri, “Konsep Cinta Sufi Rabi’ah al-Adawiyah,” *MIYAH*, VOL. XI NO. 02 AGUSTUS 2015.
- Maimunah, “Relevansi Metode dan Pendekatan Pendidikan Islam: Analisis Badi’uzzaman Said Nursi dengan Pendidikan Islam Sekarang,” *Jurnal Peuradeun International Multidisciplinary Journal*, Vol. II, No. 02, Mei 2014.

- Mauqif al-Mufasssirin (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, 1995),
- McAuliffe (editor), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Menek, Abdulkadir, *Bediüzzaman Said Nursi İstanbul Hayatı*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2. 2008.
- Michel, Fr. Thomas, “The Risale-i Nur An Islamic Alternative to the “Islamic State,” *Journal of Woman of Middle East and The Islamic World*, 13, 2015.
- Mohammad, Qaisar, “A Brief Scetch of The Memoirs of The Life and Works of Bediuzzaman Said Nursi,” *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Volume 03 Number 02 December 2018.
- Mohammad, Qaisar, “A Scetch of The Memoirs of The Life and Works of Bedi’uzzman Said Nursi,” *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Volume 03 Number 02 December 2018.
- Muhammed Abduh, *Risaletu’t-Tevhîd*, Kahire: Daru’ş-Şa’b.
- Muhammed el-Gazzâlî, *Ebû Hâmid, el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara, 1962.
- _____, *el-Mağsadü’l-esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsna* (nşr. Fazluh Şehâde), Beyrut 1971, 1982.
- _____, *el-Mağsadü’l-esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsna* (nşr. Fazluh Şehâde), Beyrut: 1971, 1982.
- _____, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984.
- _____, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, I-IV, Kahire, 1332.
- _____, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-Dîn*, I-IV, Kahire, 1332.
- _____, *Kimyayi Saadet*, Istambul: Celik Yayınevi, 1996.
- Mukarom, “Pendidikan Islam pada Masa Kerajaan Turki Usmani 1300-1922 M,” *JURNAL TARBIYA* Volume: 1 No: 1, 2015.

- Mustamin, Kamaruddin, “Konsep Mahabbah Rabi’ah al-Adawiyah,” *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, Vol. 17 No. 1, Juni, 2020.
- Muzani, Saiful (ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan Teologi Tradisional Mu’tazilah*, Jakarta: UI-Press, cetakan pertama, 1987.
- _____, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Nicholson, R. A., “*Tasavvufun Doğuşu: İslâm’da Zühhd Hareketi*” *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. devre, sy. 3 (165), İstanbul, 1979.
- Nursi, Said, *al-Lama’at*, Banten: Risalah Nur Press, 2018. Cetakan ke-2.
- _____, *Asari Bediyye*, Istanbul: Feyyaz Yayinlari, 2006.
- _____, *Asayi Musa Hucetullahil Baliga Risalesi*, Istanbul: feyyaz yayinlari, 2014.
- _____, *Asayi Musa*, Istanbul: Altinbasak, 2005.
- _____, *Bediüzzaman*, Risale-i Nur Külliyyatı, İstanbul, 1996.
- _____, *Hutbe-i Samiye*, Istanbul, Altinbasak, 2007.
- _____, *Iman Ve Kufur Muwazaneleri*, Istanbul: Risale Press, 2012.
- _____, *İşaratü’l-İ’caz*, Istanbul: Altinbasak, 2014.
- _____, *Isyarat al-I’jaz fi Madzan al-Ijaz*, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, cetakan ke-3, 2002.
- _____, *Kastamono Lahikasi*, (Surat-surat di Kastamono), Istanbul: Altinbasak, 2008.
- _____, *Kaynaklı*, indeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı, Istanbul, 1999.
- _____, *Lemalar*, Istanbul: Altinbasak, 2009.
- _____, *Letters*, Istambul: Altinbasak, 2010.
- _____, *Maktubat*, Istanbul: Altinbasak, 2012.

- _____, *Matsnawi Nuriyah al-‘Arabiyah*, Istanbul: Altinbasak, 2007.
- _____, *Mektubat*, Hutbe-i Syamiye, Istanbul: Altinbasak, 2013.
- _____, *Mesnevi Nuriye*, Istanbul: Altinbasak, 2016.
- _____, *Munazarat*, Istanbul: Fayyaz Yayinlari, 2006.
- _____, *Munazharat*, Istanbul: Altinbasak, 2012.
- _____, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Istanbul: Yeni asya nesriyat, 2016.
- _____, *RNK*, Istanbul: iikv, 2004.
- _____, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, Istanbul: Altinbasak, 2008.
- _____, *Sözler*, Envar Nesriyat, Istanbul; 1994.
- _____, *Suaalar*, Istanbul: Altinbasak, 2010.
- _____, *Tabiat Risâlesi*, İstanbul: Yeni Asya Ya, 2010.
- _____, *Tarihce-i Hayat Bediuzzaman Said Nursi*, Istanbul, iikv, 2008.
- _____, *Yeni Asya Nesriyat*, Istanbul: Risale-i Nur Enstitusu, 2014.
- _____, *Zulfiqar*, Istanbul: Altinbasak, 2013.
- Ömer er-Râzî, Muhammed, *Mefâtiḥu’l-Ġayb: et-Tefsîriü’l-kebîr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî.
- Ömer et-Teftâzânî, *Sa‘deddin Mes‘ûd*, Şerḥu’l-Makâşid, I-II, Istanbul, 1277.
- Osman Emîn, *Râ‘idü’l-fikri’l-Mışrî: el-İmâm Muḥammed ‘Abduh*, Kahire, 1955.
- Ottoman Syria in the Nineteenth Century.” *Muslim World* 92, nos. 3 and 4 (Fall 2002): 287–314.
- Özcan Taşçı. “*Çağdaş Kelâm Düşüncesi*”, *Kelâm El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Parid, Ridwanuddin, *Eko-Teologi dalam Pemikiran Badi’uzzaman Said Nursi | Lentera*, Vol. I, No. I, Juni 2017.

- Pelt, Mogens, “Adnan Menderes, Islam, and His Conflict with the One-Party Era Establishment,” *Religion, Politics, and Turkey’s EU Accession*. New York: Palgrave Studies in Governance, Security, and Development. Palgrave Macmillan, 2008.
- Qattan, Manna’, *Mabahits fi Ulum al-Qur’an*, Kairo, Maktabah Wahbah, tt).
- Rabbânî, Îmâm, *Mektûbât*, İstanbul, 1963.
- Rippin, Andrew, “The Rivew Major of Themes,” *Soas Jurnal*, 44, 1981.
- Rızâ, Reşîd, *Târîhu’l-üstâzi’l-Îmâm eş-Şeyh Muḥammed ‘Abduh*, Kahire, 1344-50/1925-31.
- Rızâ, Reşîd, *Tefsîrü’l-Menâr*, VIII,
- Robson, James, “Tradition, The Second Foundation of Islam”, *MW*, XLI/1-4, 1951.
- Rogan, Eugene, *The Fall of Ottomans: The Great War in The Middle East*, New York: : Basic Books, 2015.
- Rusyd, Ibnu, *Fasl al-Maqal fi ma baina al-Syari’ati wa al-Haqiqati min al-Ittisal*, Beirut: Markaz Dirasah al-Da’wah al-‘Arabiyah, 1997.
- _____, *Tahafut al-Tahafut*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- S. Markham, Ian dan Birinci Pirim, Suendam, *An Introduction to Said Nursi Life, Thought, and Writings*, UK: MPG Books Group, 2011.
- Saat, Sulaiman, “Pendidikan Islam di Kerajaan Turki Ustmani,” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No.1, Juni 2011.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006.
- Şahinöz, Cemil, *Moral Dünyasi Dergisi*, No: 127, Ekim, 2014.
- Salih, Kasim, *Said Nursi; Pemikir & Sufi Besar Abad 20 (terj)*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003.
- Salih, Subhi, *Mabahits fi Ulum al-Qur’an*, Beirut: Darul ‘ilmi li al-Malayin, 1977, 291. Lihat juga Muhammad Abdul

- ‘*Adzim al-Zarqani, Manahil al-’Irfan*, (Kairo: Dar al-Salam, 2015), cetakan ke-4.
- Salt, J. “*Trouble Wherever They Went: American Missionaries in Anatolia and Salt, J. Imperialism, Evangelism, and the Ottoman Armenians*, 1878–1896. London: Frank Cass, 1993.
- Sarıkaya, Y. *Medreseler ve Modernisme*. Istanbul: yz Yayıncılık, 1997.
- Sarıtoprak, Z. “The Legend of al-Dajjal (Antichrist): The Personification of Evil in the _____, *Bediüzzaman Said Nursi’ye Göre Mehdilik Meselesi*, Istanbul: Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III, 1996.
- Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, “*Kelâm Tarih, Ekoller Problemler*,” Konya: Tekin Yayınları, 2001.
- Shaw, S. J., and E. K. Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol.2, Reform, Revolution, and Republic, 1808–1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Shihab, Quraish, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Soleha, “Makna Hidup Bagi Pengikut Ajaran Tarekat Qadariyah wa Naqsabandiyah di Sukamara Kalimantan Tengah,” *TEOLOGIA*, VOLUME 26, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2015.
- Stoddard, L. 1. *Cihan Harbi Sonrasında İslam Âlemi*. 1921. Translated into Turkish by Ali Rıza Seyfi. Istanbul: Kaknüs Yayınları, 2002. The original title, published in 1921, was *The New World of Islam*.
- Sulhadi, Asep, Menelaah *Metodologi Kaum Sufi dalam Menafsirkan al-Qur’an dalam Jurnal Samawat*. Volume 02 Nomor 02 Tahun 2018.
- Sülün, Murat, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, 2005.

- Syauqi Akifahadi, Labib, “Pengaruh Modernisasi di Turki terhadap Penafsiran Badi’uzzaman Said Nursi,” *Refleksi*, Volume 13, Nomor 2, April 2012.
- Syukri, Fuad, Bias Filsafat Barat dalam Tafsir Modern Muhammad Abduh *Journal of Qur’an and Hadist Studies*, Vol. 3, No. 2, 2014.
- Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân (nşr. Halîl el-Mîs)*, Beyrut, 1415/1985, I, 304; XXVIII.
- Taftazani, Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhi Akaidi Nesefi*, Kahire, 1988.
- Tapper, R., and N. Tapper. “Religion, Education and Continuity in a Provincial Town.” In Tapper, *Islam in Modern Turkey*, 56–83.
- Tapper, R., ed. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*. London: I. B. Tauris, 1994.
- Taşçı, Özcan, *Çağdaş Kelâm Düşüncesi, Kelâm El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Tepedeleniog’lu, N. N. “76 Yil Evvelki Bir Hatıra.” In Beyaz Gölgeler, by Erdem. Istanbul: Timas Yayınları, 1995.
- Teymiyye, İbn, *Fi’l-İlmi’l-bâtin ve’z-zâhir (Mecmû’atü’r-resâ’ili’l-Müniriyye içinde)*, Beyrut 1343, I.
- Toprak, B. “The Religious Right.” In Hourani, Khoury, and Wilson, *Modern Middle East*.
- Trimingham, J. S. *The Sufi Orders of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Tucker, W. “The Shaikh Said Rebellion in Turkey in 1925.” *Die Welt des Islam* 18 (1977–78).
- Tunaya, T. Z. *Türkiye’de Siyasal Partiler*. Vol 1. Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.
- _____, *Türkiye’de Siyasal Partiler*. Vol 2. Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVYA). 28 vols. to date. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

- Turner, Colin, “*The Six-Sided Vision of Said Nursi: Towards a Spiritual Architecture of the Risale-i Nur*,” *Islam and Christian– Muslim Relations*, Vol. 19, No. 1, 53 –71, January 2008. University Press, 2003.
- Uslu, H. *Bediüzzaman’ın Kardesi Abdülmecid Nursî*. Istanbul: Yeni Asya Nesriyat, 1998.
- Vahide, S. “An Outline of Bediuzzaman Said Nursi’s Views on Christianity and the West.” In Markham and Özdemir, *Globalization, Ethics, and Islam*.
- _____, “Said Nursi’s Interpretation of Jihad.” In Abu-Rabi‘, *Islam at the Crossroads*, 93–114.
- _____, “Toward an Intellectual Biography of Said Nursi.” In Abu-Rabi‘, *Islam at the Crossroads*, 1–32.
- _____, “Bediuzzaman Said Nursi’s Approach to Religious Renewal and its Impact on Aspects of Contemporary Turkish Society,” dalam *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, USA: Blackwell Publishing, 2006.
- _____, *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Ustmani Menjadi Republik Turki (terj)*, Jakarta: Anatolia, 2013.
- _____, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*, İstanbul: Sözler Publications, 1992.
- Van Bruinessen, Martin. Agha, *Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992.
- Wachtel, P. L, *Bütüncül ilişkisel psikoterapi*, 2013.
- Yağcı, H. C. *Yttihadçı Liderlerin Gizli Mektupları*. İstanbul: Temel Yayınları, 2002.
- Yalman, M. E. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*. 2 vols. İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A. S., 1997.
- Yaşın, C, *Siyasal Kampanya Yönetiminde Bütüncül Yaklaşım*, İstanbul: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

- Yavuz, H. "Nur Study Circles (Dershanes) and the Formation of New Religious Consciousness in Turkey." In Abu-Rabi', *Islam at the Crossroads*, 297–316.
- _____, "Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement." In *Third International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi 1995*. Istanbul: Sözcük Publications, 1997.
- Yazicioglu, Isra, *Perhaps Their Harmony is not that Simple: Bediuzzaman Said Nursi on the Qur'an and Modern Science*, *Theology and Science*, 11: 4.
- Yusoff, Kamaruzaman, dkk, "Transition in Turkey: An overview of Bediuzzaman Said Nursi, His Life and Works for Medresetü'z-Zehra," *International Journal of West Asian Studies*, Vol. 5 No. 2.
- Zahra Sands, Kristin, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, New York: Routledge, 2006.
- Zaprulkhan, *Signifikansi Revitalisasi Tasawuf Hamka dan Said Nursi bagi Kehidupan Masyarakat Kontemporer Teologia*, Volume 24, No 2, Juli-Desember, 2013.
- Zarcone, T. "The Transformation of the Sufi Orders (Tarikat) in the Turkish Republic and the Question of Crypto-Sufism." In *Festschrift in Honor of Talat Halman*, edited by P. Chelkowsky and J. Warner. New York: New York University Press, 2000, 155–66.
- Zehre, M. Ebû, *Târîhu'l-meẓâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî.
- Zeki Iscan, Mehmet, *Muhammed Abduhun Dini Ve Siyasi Gorusleri*, 2. Baski, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1998.
- Zeyne, Hüsnî, *el- 'Aql 'inde'l-Mu 'tezile*, Beyrut, 1978.
- Zubaidi, Sujiat, "Contemporary Qur'anic Interpretation of Bediuzzaman Said Nursi in the Risale-i Nur, an Epistemological Study," *Disertasi*, UIN Sunan Ampel, 2015.

_____, *Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam Risale-i Nur*, Studi Kontruk Epistemologi Disertasi, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.

Zürcher, E. J. *The Unionist Factor: The Rôle of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905–1925*. Leiden: Brill, 1984.

Zürcher, E. J. *Turkey, A Modern History*. New edition. London: I. B. Tauris, 1998.



INDEKS

A	
Akal	3, 8-9, 13, 16, 27, 35, 42, 47, 49, 87, 89-90, 93-94, 101, 103, 106-108, 131-132, 134-137, 142, 155, 173, 176, 179, 181, 183, 192, 196-197, 200, 205, 217, 222-223, 226-228, 230-232, 235, 237, 242, 245, 247-248, 254-255, 257, 259, 264, 268, 271, 274, 278, 317, 325, 340, 350, 352, 363-364, 368-370, 372-373, 379, 381-382, 398-399, 404, 408-414, 417-420, 422, 440, 443-445
al-Ghazali.....	1, 7, 9-10, 13, 25, 33, 59, 64-67, 72-73, 75-81, 83-90, 92, 96, 110, 115, 138, 143, 148, 158, 285, 289, 310, 330, 344-345, 357, 362, 401, 408, 410, 417, 419, 431, 440
Aliran Kalam	36, 39, 58-59, 132
al-ma'thur	178
al-Quddus	346
al-Quddûs	31, 327, 344-346, 348-350, 366, 445
B	
Batini	5, 288, 394
Bismillah	327, 333, 336, 340, 445
C	
Corak tafsir	6, 184
F	
Fana	72, 141, 332, 334, 355, 405, 423-425, 429-430
Fazlurrahman	12, 28, 30, 33, 38, 76, 112, 114, 117, 119, 143, 339, 344-345, 352, 359, 368, 372-374, 396, 410, 416, 418, 420, 422, 427, 431-432, 440
Fitrah Manusia	31, 236-238, 247, 259-260, 290, 363,

373, 391, 401-402, 414, 418,
424, 426, 429, 431, 446

H

Hakikat 7, 13, 66, 69,
74-75, 86, 88, 99, 119, 133,
152, 172, 176, 185, 187,
217, 223, 232-234, 237-238,
242, 246-247, 257-259, 261,
272-273, 276-277, 281-282,
284-285, 288, 292-293, 297,
300, 309-310, 312-313, 315-
316, 319, 324-325, 328, 333,
339, 344-345, 349-350, 353,
355, 370, 373, 385-386, 404,
411, 433-434

Harun Nasution 8-10, 30,
33, 38, 40, 42, 44-45, 47, 50,
52, 58, 60, 76, 103, 131-141,
143, 210, 329, 422, 443-444

I

Ibnu Taimiyah 1, 8, 30,
59, 64-67, 73, 76, 90-102,
104, 115, 128, 143

Ihya' Ulum al-Din 6
Ilmu Kalam 5, 8, 12-18,
23-24, 28, 30, 33-36, 38, 52,
58-59, 69, 74-76, 78-81, 83-
85, 92-93, 97, 104, 114-115,
119, 127, 135, 142-144, 155,
185, 204, 218, 219-220, 222,
224-225, 230, 241, 247, 321,
323-325, 327-328, 335-336,
342, 350, 367, 370, 379,
397, 412, 419, 428, 440-441,

443-444, 446

Iman 15-18, 30, 36, 42,
44-45, 48-49, 51, 55, 61-63,
68, 87, 93, 101, 103, 128-
129, 153, 173, 198, 221-223,
235, 243, 248, 254, 257, 259,
265, 267-269, 271-274, 276-
278, 282-284, 286, 289, 295,
302, 312-320, 324-326, 445

Iman Tahkiki 242

Indra 225, 232, 284, 327,
329, 343, 351-353, 355-364,
367-368, 371-372, 392, 397,
420, 440, 327, 401-402, 404-
408, 446

integrasi13, 15, 27, 29-
30, 46, 175, 219, 321-323,
327, 336, 397, 440-441, 446

K

Kasyf 5, 220, 222,
278, 280-281, 283-284

Khawarij 35, 39-43,
50-51, 56, 63, 85

Kosmologi 174, 234,
444-445

M

Ma'rifatullah 222, 317,
324-325, 420, 422

Muhammad Abduh .. 11, 28,
30, 33, 38, 74-76, 102-109,
111, 131, 143, 183, 205, 329,
352, 373, 410, 419-420, 422

Mutasowwifah 4

Mu'tazilah 3, 8-10, 14, 35, 42, 51-53, 55-61, 63, 85, 93, 103, 107, 117, 120, 134, 173, 231, 329, 375, 410

N

Nurcu 162-170

Nursi 11-30, 76, 81, 144, 145-168, 170-217, 219-263, 265-307, 309-320, 322-326, 327-346, 348-437, 439-440, 443-447

Q

Qadariyah 31, 32, 34, 35, 64, 187, 221, 318, 35, 45-47, 49, 51-52, 94, 106, 276, 329

R

Rasyid Ridha 11, 28, 38, 75

Risalah Nur 12, 14-16, 20, 22-23, 26-30, 145, 150, 160-161, 163, 165-168, 172-173, 177-178, 180-181, 183-195, 200, 204-206, 209, 212-213, 216-218, 220-224, 232, 242, 245-247, 265, 276, 279, 281, 284, 290-293, 299-300, 302-304, 312, 318-319, 323-326, 327, 335, 346, 348-349, 367-368, 376, 378, 397, 422, 431-432, 443-446

S

Said Baru 158, 160, 165, 174, 188, 222

Said Lama 156, 160, 165, 173, 195, 221-222, 298

Said Nursi 11-30, 76, 81, 144, 145-150, 152-164, 166-168, 170-174, 177-187, 189-193, 197, 202, 204, 206, 208-217, 219-231, 234-243, 247-263, 265, 267-292, 294-307, 309-310, 312-320, 322-323, 325, 327, 329-346, 348-349, 351, 353-373, 375-401, 406, 408-409, 412-437, 439, 443, 445-446

Sufi Nadzori 5

Syahwat 264, 294, 363, 369, 372, 398-399, 405, 407, 413-418

Syariat 73, 105, 135, 188, 239, 264, 275, 280, 285, 288, 293, 302, 319-320, 368, 392, 407, 418

Syi'ah 43, 50-51, 59, 77

T

Tafsir bi al-Ra'yi 2, 3, 6

Tafsir sufi 1, 3-8, 186, 193

Tamtsil 159, 225

Tarikat Naksyibendi 210

Tasawuf 1, 4-6, 8, 10, 12-18, 23-30, 33-34, 39, 64-76, 78-79, 85-88, 91-92, 96-98, 100, 102, 108-112, 114, 126-131, 133, 137-144, 146, 176, 184, 186, 211, 217-218, 219-220, 222-223, 271-273,

275-278, 280-281, 283-285,
287-288, 290, 295-298, 309-
313, 315, 319-321, 323-325,
327-329, 335-336, 342, 350,
357, 363, 367, 379, 397, 412,
416, 419, 421-422, 427-428,
431, 440-441, 443-446
Teospiritual 15, 321, 323,
326, 327, 441, 444, 446
Turki 10, 12, 16-
17, 19, 24, 28, 30, 73, 145-
149, 156-158, 160-166,
168-178, 181, 184, 186-192,
205-206, 209, 212, 217, 221,

229, 270, 299, 321, 328,
386, 412, 443

U

Ukhuwah 299, 324, 371

W

Wahyu ... 2, 9, 35-36, 47, 49,
67, 94, 103-104, 107, 120-
121, 131-132, 134, 136-137,
142, 150-151, 173, 178, 181,
183, 185, 188, 198, 201,
203-204, 226, 228-229, 234,
278-279, 284-285, 317-318,
409-410



GLOSARIUM

- Teospiritual : Teori yang menjelaskan tentang perpaduan antara ilmu kalam dan tasawuf.
- Wahdatul Wujûd* : Doktrin yang muncul jauh setelah Rasullullah wafat. Doktrin ini dipelopori oleh Ibnu Arabi (w.638H) yang condong kepada Panteisme karena mengatakan “Makhluk adalah Allah, Allah adalah Makhluk”.
- Mu’tazilah : Madzhab yang berdasarkan pada rasionalisme.
- Jabariyah : Madzhab yang menolak ikhtiar manusia.
- Qadariyah : Madzhab atau doktrin yang menolak takdir dan mengutamakan ikhtiar manusia.
- Double Movement* : Teori Fazlurrahman terhadap metodologi tafsir al-Qur’an

<i>‘Urwatul Wutsqo</i>	: Majalah yang diterbitkan oleh Muhammad dan Jamaluddin al-Afghani ketika di Prancis yang berisi tentang ketertinggalan Islam.
Naql/ Nash	: Semua berita yang diwiyatkan dari al-Qur’an dan hadist.
Ijtihad	: Mengeluarkan hukum dari al-Qur’an terhadap persoalan aktual.
Sunnatullah	: Kehendak Allah yang meliputi alam semesta dengan ayat-ayat takwiniyyah.
Iman <i>Tahqiqi</i>	: Membuktikan rukun-rukun iman melalui bukti rasional.
Iman <i>Taqlidi</i>	: Iman yang tidak berdasarkan pada bukti-bukti rasional atau syariah.
<i>Lathifah ar-Rabbaniyyah</i>	: Pusat perasaan dan emosi dalam fitrah manusia, yakni hati.
<i>Ma’rifatullah</i>	: Setelah beriman kepada Allah, seseorang membaca dan mendapatkan nama-nama Allah di alam semesta.
Hakikat	: Hasil dari bukti-bukti rasional dan emosional.
<i>Bashîrah</i>	: Melihat batin dan hakikat sesuatu melalui hati.
Firâsah	: Memperkirakan sesuatu yang akan terjadi melalui inspirasi.

- Mahabbatullah* : Setelah membaca sifat dan nama-nama Allah di alam semesta, akan melahirkan rasa cinta terhadap Allah.
- Ma'na Harfi* : Melihat sesuatu sebagai simbol yang menunjukkan kepada yang lainnya.
- Ma'na Ismi* : Memperlihatkan diri sendiri.
- Fanâ'* : Kedudukan dalam ilmu tasawuf yang menunjukkan tidak pentingnya ikhtiar manusia.
- Baqâ'* : Kedudukan yang bisa didapat melalui dengan peninggalan ikhtiar manusia.
- Istidrâj* : Hal yang luar biasa yang didapatkan oleh orang-orang yang berdosa atau kafir.
- Harakah Ijâbiyah* : Istilah Nursi yang digunakan untuk pandangan positif terhadap kerja dan tidak mengkritik orang lain.
- Taqsimul A'mâl* : Untuk mencapai kesempurnaan dalam kerja, pekerjaan itu dibagikan sesuai kemampuan manusia. Ini istilah Nursi dalam kegiatan dakwah untuk mencapai kesempurnaan.



PROFIL PENULIS

PERSONAL DATA:

Last Name : Sahin
First Name : Cemal
Address : Graha Hijau 2, Blok G: 24
Ciputat, Tangerang Selatan
Mobile Phone : 0812-8395-9118
Email 1 : cemalsahinsudan@hotmail.com
Email 2 : hayratcemal@gmail.com
Marital Status : Nikah
Date of Birth : 1987
Place of Birth : Malatya, Turkey
Gender : Male
Country of Origin : Turkey
Present Nationality : Turkish
Languages and Fluency Level : Turkish (proficient), Arabic
(excellent), English (good),
Indonesian (Excellent)

EDUCATION:

- International Relation Expert, Uludag University, International Relation Dept 2006 to 2011.
- International Afrika University Arabic Language
- International Institute of Khortoum (Magister On Going)
- Universitas Islam As-Syafi'iyah (Magister Da'wah)
- Universitas Islam As-Syafi'iyah (Magister Keuangan Syari'ah On Going)

WORK HISTORY:

Hayrat Foundation Representative in Indonesia 2011-Present.

TRAINING AND PROFESSIONAL DEVELOPMENT:

Arabic Language Diploma, International Africa University, Khartoum,Sudan