

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen

Esoteric Interpretation of the Qur'an of Bediuzzaman Said Nursi and Fethullah Gulen

Ah. Fawaid

*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan
Jl Panglegur KM. 04 Pamekasan 69371
fawaid.sjadzilk@gmail.com*

Naskah diterima: 17-03-15; direvisi: 20-05-15 ; disetujui: 28-05-15.

Abstrak

Artikel ini hendak mengkaji tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen, persamaan dan perbedaan keduanya. Dengan menggunakan teori sejarah sosial pemikiran tafsir, tulisan ini mengungkapkan bahwa baik Nursi maupun Gulen sama-sama menggunakan paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi cara efektif yang digunakan untuk mereka yang hidup di lingkungan 'sekuler', sehingga keduanya memilih 'suasana sejuk' guna menularkan pengetahuan Qur'ani ke komunitasnya yang digempur gelamornya peradaban Barat dengan sistemnya yang sekuler. Paradigma sufistik yang dikembangkan Nursi dan Gulen tidak sepenuhnya menjinakkan akal di samping hati dan jiwa. Ketiga-tiganya digunakan secara seimbang dalam mengarungi samudera Al-Qur'an. Selain itu, apa yang dilakukan Nursi, dan khususnya Gulen, sekaligus membantah apa yang diragukan Ignaz Goldziher bahwa tasawuf merupakan doktrin asing dari tradisi Islam. Baik Nursi maupun Gulen merupakan tokoh yang lebur bersama komunitasnya, sehingga cakrawala tafsir yang dihasilkan lebih bernuansa populis, ketimbang perdebatan akademis.

Kata Kunci : Tafsir Sufistik, Badi'uzzaman Said Nursi, Fethullah Gulen

Abstract

The article is about to describe the esoteric interpretation of Said Nursi and Fethullah Gulen, its similarities and differences. By using the theory of the social history of interpretation's thought, this paper reveals that neither Nursi nor Gulen alike use the esoteric paradigm in the interpretation of the Qur'an. Esoteric paradigm in Quranic interpretation become an effective strategy used those who live in secular milieu, so they are looking for "a cool atmosphere" in disseminating the Qur'anic to the community who are being attacked by Western civilization and the secular system. Esoteric paradigm in Qur'anic interpretation developed by Nursi and Gulen not absolutely reduces the rule of 'aql besides of qalb and ruh. All three

(aql, qalb, and rūh) are used in a balanced way in wading through the ocean of the Qur'an. Besides, Nursi and Gulen refute what Goldziher said that Sufism is the foreign doctrine in Islamic tradition. The Qur'anic interpretation developed by Nursi and Gulen seems more populist interpretation rather than academic debate.

Keywords: *The esoteric interpretation, Badi'uzzaman Said Nursi, Fethullah Gulen*

Pendahuluan

Sebagai wahyu *verbatim* Tuhan, Al-Qur'an hadir tidak saja sebagai bundelan kertas tanpa pesan yang menyertainya. Sungguhpun demikian, bagi sebagian kalangan, Al-Qur'an lebih menarik untuk ditelusuri keunikan narasinya atau untuk didendangkan irama-iramanya, bahkan dijadikan aksesoris interior rumahnya. Namun sebagai kitab petunjuk, memperlakukan Al-Qur'an semata-mata takjub pada pesona narasinya dan irama yang didendangkannya, belum memadai menguak dan mengungkap pesan praktis yang dikandungnya. Kekaguman semacam itu hanya satu hal dari pengakuan penganutnya atas keagungan dan sakralitas Al-Qur'an. Berhenti pada semata-mata kagum malah menjadikan teks yang agung dan sakral itu terbabiri dalam keunikan dan kesakralannya sendiri. Adonis, seorang pemikir asal Syiria, menyindir bahwa di kalangan khalayak luas, Al-Qur'an sebenarnya tidak "dibaca". Ia diposisikan tidak lebih sebagai teks naratif yang diyakini atau irama yang didendangkan. "Tidakkah kenyataan ini", kata Adonis, "menunjukkan bahwa Al-Qur'an, Teks yang sakral ini, tertutupi oleh kesakralannya sendiri?"¹

Akankah kitab suci itu terus di(ter)babiri dalam kesucian, dalam kesakralan, walau harus mengorbankan kekayaan pesan yang dikandungnya? Ataukah pengistimewaan itu hanya diwujudkan dalam bentuk "persembahan simbolik" kepada Allah dengan pahala sebagai pemuasnya, atau bahkan dijadikan sebagai media yang diparadekan dalam setiap ritual keagamaan? Atau mungkin Al-Qur'an kita biarkan untuk ditampilkan dan diperkenalkan sisi keindahan dan keajaibannya semata, sementara kandungan maknanya dibiarkan lepas? Tentu saja tidak. Jika demikian, Al-Qur'an tak ubahnya benda antik yang terus diabadikan dalam museum dan kemudian ditempatkan dalam ruang hampa dan tuna makna. Ia menjadi teks yang

¹ Adonis, *An-Naṣṣ al-Qur'ānī wa Āfāq al-Kitābah*, Beirut: Dār al-Adab, 1993, hlm. 40

terlepas dari konteks sejarahnya. Padahal “wahyu Al-Qur'an,” kata Hassan Hanafi, “adalah realitas yang mengejauantah, dan realitas adalah wahyu yang telah mewujudkan.² Dengan demikian amatlah naif menjadikan wahyu sebagai entitas mutlak di luar ruang dan waktu atau hanya memosisikannya semata-mata rangkaian huruf dalam teks yang terkodifikasi. Al-Qur'an sebagai firman Allah memerlukan relawan-relawan yang bertindak sebagai “juru bicara”-Nya. Karena Al-Qur'an di antara dua sampulnya, tak bisa ‘bersuara’. Sang ‘juru bicara’ itulah yang menyuarakannya.³

Munculnya beragam koleksi kitab tafsir hingga saat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an penting untuk diterangkan, dijabarkan, dan diuraikan kandungan maknanya. Karena Al-Qur'an sesungguhnya ‘cahaya’ yang memandu manusia menuju jalan ilahi dan memancarkan terang untuk semesta. Untuk kepentingan tersebut, para ulama dari berbagai belahan dunia menggunakan beragam metode dan beragam perspektif untuk mendekati Al-Qur'an. Di antara para ulama yang menulis tafsir Al-Qur'an di era kontemporer adalah Badi'uzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen.

Kedua tokoh tersebut berasal dari Turki. Mereka adalah tokoh prolifk yang pengaruhnya melampaui batas teritori wilayahnya. Karena pengaruhnya yang luas, dua tokoh ini dikenal di berbagai belahan dunia. Gagasannya dikaji dan diseminarkan di berbagai perguruan tinggi di dunia. Atas dasar ini, tulisan ini hendak memotret dua tokoh tersebut yang diarahkan pada apa yang penulis sebut sebagai sisi ‘sufistik’ dalam tafsir Al-Qur'an yang mereka susun.

Perspektif sufistik merupakan salah satu ‘genre’ tafsir yang berkembang seiring dengan perluasan dan perkembangan Islam. Tepatnya pada abad ke-2-3 hijriyah, seiring dengan Hellenisasi di dunia Islam, tradisi filsafat dan mistisme turut memengaruhi cakrawala pemikiran umat Islam.⁴ Bahkan jauh sebelum itu, inspirasi laku spiritual umat Islam juga dilatari oleh motivasi Al-Qur'an yang banyak memberikan penjelasan dan penekanan untuk tidak larut dengan kehidupan duniawi semata. Massignon, sebagaimana diku-

² Hassan Hanafi, “al-Wahyu wa al-Wāqī': Dirāsah fī Asbāb an-Nuzūl” dalam *Humūm al-Fikr wa al-Waṭan: al-Turās wa al-'Aṣr wa al-Hadāsah* (Vol. I), Kairo: Dār Qubbā', 1998, hlm. 23

³ Sayyid asy-Syarīf ar-Riḍā, *Nahj al-Balāghah*, juz II, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t., hlm. 217

⁴ At-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān*, juz 1, hlm. 705

tip Muḥammad ibn al-Ṭayyib,⁵ mengatakan bahwa tasawuf pada mulanya tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan Al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai Al-Qur'an.

Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen adalah segelintir orang yang mencoba menggunakan perspektif sufi dalam beberapa karyanya. Nursi menyusun proyek pemikirannya dengan judul *Rasā'il an-Nūr*. Melalui serial *Rasā'il an-Nūr* yang berjumlah sembilan jilid ini, Nursi menjadikan Al-Qur'an sebagai inspirator dalam karya-karyanya. Sehingga pantas bahwa serial *Rasā'il an-Nūr* ini dinilai sebagai tafsir Said Nursi atas Al-Qur'an.⁶

Sementara Gulen menulis sebuah buku yang di antaranya adalah *Aḍwā' Qur'āniyyah fī Samā'i al-Wijdān* dan *Aṭ-Ṭilāl az-Zumrudīyyah Naḥwa Ḥayāti al-Qalbi wa ar-Rūḥ*. Buku pertama berisi tafsir singkat beberapa ayat dari surah-surah Al-Qur'an, sedangkan yang kedua berisi konsep-konsep sufistik Gulen yang juga banyak didasarkan pada pesan-pesan Al-Qur'an, di samping juga pada sunnah Nabi Muhammad.

Suleyman Eris menulis sebuah tesis yang berjudul *A Religious Comparison of the Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen*.⁷ Tulisan ini dipertahankan di The University of Georgia di Athena pada tahun 2006. Tulisan ini mencoba membandingkan pemikiran sufistik Nursi dan Gulen dengan pendekatan religiologi. Dalam beberapa hal, tulisan ini ada kesamaan dengan apa yang akan penulis uraikan di sini, terutama terkait dengan isu dan tokoh yang dikaji, walaupun dalam hal lain ada perbedaan yang signifikan. Penulis hendak membidik sisi sufistik tafsir Nursi dan Gulen, suatu hal yang tidak disinggung oleh Sulaeman Eris dalam tesis tersebut.

Begitu juga dengan buku yang ditulis Sükran Vahide, *Islam in modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*.⁸ Buku ini hanya menjelaskan secara terperinci asal-usul Nur-

⁵ Muḥammad al-Ṭayyib, *Al-Islām al-Mutaṣawwifah*, Beirut: Dār aṭ-Ṭalī'ah, 2007, hlm. 14

⁶ Menurut Nursi, *Rasā'il an-Nūr* bukanlah miliknya, dan bukan berasal darinya, tapi milik dan berasal dari Al-Qur'an. Lihat Badi'uz Zaman Said al-Nursi, *Sīrah Żātiyyah*, terj. Iḥsān Qāsim al-Şāliḥī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001, hlm. 238

⁷ Eris, Suleyman. "A Religious Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen." Tesis Magister di University of Georgia, 2006

⁸ Diterbitkan oleh State University of New York Press, 2005

si dan bagaimana gagasannya mempengaruhi jagat Turki saat itu, bahkan meluas ke wilayah lainnya. Meskipun di dalamnya sekilas menyinggung karya utamanya, *Rasā'il an-Nūr*, namun Vahide tidak memberikan ruang pembahasan seputar gagasan Nursi terkait dengan pemikiran tafsir Al-Qur'an.

Adapun terkait dengan Fethulleh Gulen, Ismail Albayrak menulis sebuah artikel yang berjudul "*Fethullah Gulen's Approach to Qur'anic Exegesis.*" Tulisan ini menjelaskan posisi Gulen dalam mengkaji Al-Qur'an. Meskipun Gulen tidak menulis secara utuh tafsir Al-Qur'an, ia telah menyumbangkan kajian penting dalam tafsir Al-Qur'an di alam modern. Ia juga mempertanyakan posisi Gulen terhadap mufasir sebelumnya dan bagaimana pula posisi dia dengan generasi semasanya. Meskipun uraian tersebut menjadi bagian kecil dari tulisan ini, tapi yang tidak dibahas Albayrak adalah sisi sufistik tafsir Gulen yang menurut peneliti sangat nyata dari uraian tafsirnya.

Penulis lainnya menyumbangkan kajian yang berjudul "*Fethullah Gulen's Methodology of Interpreting Quran.*"⁹ Artikel yang ditulis Faruk Tuncer ini mengkaji karya tafsir Gulen yang ditulis dalam Bahasa Turki yang berjudul *Fatiha Uzerine Mulahazalar* dan *Kurandan Idrake Yansiyenlar*. Tuncer menyimpulkan setidaknya dua aspek penting dalam metode pemahaman Gulen terhadap Al-Qur'an. *Pertama*, segala sesuatu ada di dalam Al-Qur'an. *Kedua*, untuk menjaga keseimbangan dalam menjelaskan segala macam menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an. Tulisan ini, meskipun secara khusus mengurai metodologi tafsir Gulen, namun belum menyinggung sisi sufistik yang menurut penulis nyata dari karya-karyanya.

Dengan demikian, ruang kosong tersebut penulis gunakan untuk menelaah sisi sufistik tafsir Al-Qur'an Said Nursi dan Fethullah Gulen. Di samping itu, kajian-kajian yang telah dilakukan sebelumnya bisa menjadi dasar untuk membandingkan, menambal, sekaligus mengkritisi beberapa aspek yang telah dilakukan oleh pengkaji sebelumnya.

Penelitian ini sesungguhnya hendak menjawab beberapa poin penting yang dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana asal-usul per-

⁹ Tulisan ini dimuat dalam Ismail al-Bayrak (ed.), *Mastering Knowledge In Modern Times: Fethullah Gülen as an Islamic Scholar*, New York: Blue Dome Press, 2011

spektif sufistik dalam tafsir Al-Qur'an? Bagaimana potret tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen? Dan apa persamaan dan perbedaan tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen?

Profil Singkat Said Nursi¹⁰

Dilahirkan pada tahun 1877 M (1293 H) di Anatolia Timur, tepatnya di Nurs, Said merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara.¹¹ Said lahir dari lingkungan keluarga taat beragama dan *wara'*. Ayahnya, Mirza, berlatar belakang sufi dengan ordo Naqshabandi. Ibunya bernama Nuriyah yang berasal dari Desa Bilkan, jarak 3 jam perjalanan dari Nurs.¹² Kedua orang tua dan nenek moyang Said Nursi berasal dari suku Kurdi dan dari daerah Isparta. Mereka memiliki silsilah keturunan Ahl al-Bayt yakni Nabi Muhammad Saw melalui cucunya Hasan dari Mirza dan Husen dari Nuriyah. Ia hidup dalam lingkungan Muslim Sunni.¹³

Karir akademik Said dimulai dari lingkungan keluarga. Said kecil dibimbing, di samping oleh orang tuanya, juga oleh kakaknya, Mollah Abdullah yang berprofesi sebagai *hoja* (guru).¹⁴ Dari orang tua dan kakaknya, Said kecil mengawali pendidikan agamanya. Lazimnya anak yang lahir dalam lingkungan Islam, Said mulai belajar Al-Qur'an dan mengkaji disiplin 'ilmu alat' dalam kajian Bahasa Arab, yaitu nahwu (gramatikal Bahasa Arab) dan sharaf. Setelah lebih dua tahun belajar kepada kakaknya, Said mulai merantau, dan saat itu ia berusia 9 tahun. Pada tahun 1882, Nursi belajar di

¹⁰ Penulisan biografi ini didasarkan pada karya Sukran Vahide, Ian S Markham & Suendam Brinci Pirim, dan Said Nursi sendiri, di samping pada situs resmi Said Nursi yang dikelola oleh pengikutnya.

¹¹ Tidak ada yang bisa memastikan kapan lahirnya Nursi. Tahun ini merupakan tahun kelahiran Nursi menurut Sukran Vahide. Sukran Vahide, *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Badiuz Zaman Nursi*, Albany: State University of New York Press, 2005, hlm. 3. Serif Mardin sebagaimana dikutip Markham dan Pirim menyebutkan bahwa Nursi lahir pada tahun 1878. Lihat Ian S. Markham dan Suendam Brinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi: Life, Thought and Writings*, England: Asghate, 2011, hlm. 3. Di beberapa literatur lain juga disebutkan bahwa Nursi lahir tahun 1876. Said Nursi merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara, yaitu Durriyyah, Khanim, Abdullah, Said (Said Nursi), Muhammad, Abd al Majid dan Marian

¹² Markham dan Pirim, *An Introduction to Said Nursi*, hlm. 7

¹³ Markham dan Pirim, *An Introduction....* hlm. 4

¹⁴ Badi'uzzaman Said Nursi, *Sirah Žatiyyah*, terj. Ihsan Qasim al-Šalihi, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001, hlm. 36

medrese (madrasah) pimpinan Molla Mehmed Emin Efandi di desa Tag, dekat Ispirit, sejarak dua jam perjalanan kaki dari Nurs. Kegiatan belajar Said di desa Tag hanya berlangsung sebentar,¹⁵ karena aktivitas belajarnya pindah dan dilanjutkan di madrasah desa Birmis. Bersamaan dengan itu, Said belajar dengan kakaknya dan ulama terkenal di desanya, kemudian memutuskan untuk sekolah ke Pirmis.

Pada tahun 1883, Said pergi ke Hizan belajar pada seorang Syekh penganut tarekat Naqsabandiyah yang bernama Syekh Nur Muhammad. Lagi-lagi ia tidak bertahan lama belajar di sana karena konflik dengan teman-temannya. Pada tahun 1891, Said meminta izin orang tuanya untuk belajar dan pergi ke Arvas di Bitlis dan berguru kepada Syekh Emin Efendi. Tampaknya ketiga gurunya tersebut tidak memuaskan dahaga intelektual Said.

Selanjutnya Said melanjutkan belajar di Madrasah Mir Hasan Wali di Muks. Proses ini hanya berjalan satu bulan. Bersama temannya, pada tahun 1889, Said bergabung dalam halaqah pembelajaran bersama Syekh Muhammad Celali, di sekolah Bayazid, untuk kemudian belajar beragam pengetahuan di Kota Wan selama 15 tahun.¹⁶ Di sinilah, menurut Vahide, pendidikan Said Nursi yang sebenarnya berlangsung.¹⁷ Meskipun hanya tiga bulan, namun perjumpaannya dengan halaqah Syekh Muhammad Celali menjadi landasan pengetahuannya tentang ilmu agama sekaligus menjadi landasan pemikiran dan karya-karyanya di masa yang akan datang. Selama itu, beliau berhasil membaca seluruh buku yang pada umumnya dipelajari di sekolah-sekolah agama. Sebagai apresiasinya, Syekh Muhammad Celali memberikan anugerah *icazet*, otoritas kelulusan diploma dan kepantasan untuk memperoleh gelar *Molla*. Pada saat itu, Said masih berusia 14 atau 15 tahun.¹⁸ Gelar *Molla* inilah yang mengantarkan Said untuk mengamalkan ilmunya dengan mengajarkan ilmunya di *medrese* yang ia bentuk di Merdin, sebuah kota di tenggara Turki.¹⁹

Selanjutnya, Said belajar ke Siirt (1892), di bawah bimbingan Molla Fethullah Efendi. Di sana, Said secara intensif mempelajari

¹⁵ Vahide mengisahkan bahwa Nursi berkelahi dengan temannya yang bernama Mehmed, sehingga Nursi tidak bertahan lama belajar di Tag. Lihat Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 6

¹⁶ Nursi, *Sirah Zātiyyah*, hlm. 36

¹⁷ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 9-10

¹⁸ Markham dan Pirim, *An Introduction to Said Nursi*, hlm. 8

¹⁹ Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 8-9

jari kitab *Jam'u al-Jawāmi'*. Dalam waktu yang singkat ia menghafalnya sehingga Mola Fethullah menulis catatan pada sampul kitab tersebut bahwa kitab *Jam'u al-Jawāmi'* telah mampu dihapal hanya dalam tempo satu minggu.²⁰ Selanjutnya, Said menjelajahi kemungkinan masih tersisa ulama, syekh, atau guru yang handal, untuk menguras habis keilmuan mereka, seperti Syekh Fethullah, hingga beliau mendapatkan ilmu baru yang semakin memantapkan dirinya mengadakan debat, diskusi, dan pengajaran bagi masyarakat bawah. Ia berkelana dari kota ke kota. Misalnya Bitlis, Siirt, Mardin, Van, dan Erzurum. Karena kemampuan intelektual yang menakjubkan itu, Said diberi gelar oleh gurunya, Syekh Fethullah, sebagai *Badi'uzzaman* (keunggulan zaman), yang dinisbatkan pada Bediuzzaman al-Hamadāni (968-1008 M).²¹

Pada usia 19 tahun, Said diundang untuk tinggal di rumah gubernur di Bitlis. Selama di Bitlis, ia berjumpa dan bergaul dengan gubernur dan para politisi. Perjumpaannya tersebut menumbuhkan benih kesadaran akan pentingnya membangun kesadarannya untuk membincang seputar persoalan sosial, politik, dan ekonomi.²²

Pada tahun 1897, Nursi diundang Hasan Pasha ke Van. Di sana, Said tinggal selama 10 tahun. Ia tinggal bersama Hasan Pasha selama 1 tahun dan kemudian melanjutkan relasinya dengan Tahir Pasha selama 9 tahun. Bersama Tahir Pasha, Said berkenalan dengan dunia luas, sebelum kemudian bergeser ke pusat kota dari pinggiran kota. Bersama Tahir Pasha, ia bisa mengakses perpustakaan pribadinya. Di sana Said secara otodidak belajar matematika, biologi, kimia, astronomi, fisika, geologi, sejarah, hingga filsafat. Bahkan ia sempat menulis buku tentang matematika, walaupun tidak sempat diterbitkan lantaran kebakaran di kediaman gubernur saat itu.²³

Pengalamannya belajar di *medrese* untuk mendalami agama dan perjumpaannya dengan disiplin humaniora yang ia pelajari secara otodidak membentuk kesadaran Said untuk mensinergikan dua bidang keilmuaan yang saat itu dikontraskan. Pada 1907 M, Said mengunjungi ibu kota Turki di Istanbul, dan menyampaikan usulan kepada Sultan Abdul Hamid agar di Timur Anatoli didirikan sekolah-

²⁰ Nursi, *Sīrah Zātiyyah*, hlm. 52; Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 13

²¹ Markham dan Pirim, *An Introduction to Said Nursi*, hlm. 9

²² Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 9

²³ Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 10

sekolah yang menggabungkan pelajaran Matematika, Fisika, Kimia, dan sebagainya, di samping sekolah-sekolah agama. Said mengusulkan penggabungan studi ilmu agama dan ilmu pengetahuan modern agar terjadi keselarasan wawasan. Inti dari usulannya adalah penyatuan tiga cabang utama sistem pendidikan, yaitu *medrese*, madrasah tradisional yang mengajarkan agama, *mekteb* atau sekolah sekuler baru, dan *tekke* atau lembaga-lembaga sufi serta disiplin yang ia wakili. Usulan ini di kemudian hari terwujud dalam bentuk Medresatuz Zehro yang diilhami dari Universitas Al-Azhar di Kairo.²⁴

Said hidup dalam dua masa pemerintahan politik, yaitu pada masa Turki Usmani dan pasca-Turki Usmani. Kelahiran Said pada tahun 1887 menunjukkan bahwa masa muda Said berada pada situasi penghujung kekuasaan dinasti Turki Usmani, sekaligus masa-masa transisi menuju Republik Turki. Setidaknya Said mengikuti empat khalifah terakhir Turki Usmani, yaitu Sultan Abdul Hamid II yang berkuasa 1876-1909), Sultan Mehmed V yang berkuasa (1909-1918, Sultan Mehmed VI yang berkuasa 1918-1922, dan terakhir Sultan Abdul Majid II yang mengakhiri kekhalifan Turki Usmani sebelum sistem khilafah dibubarkan oleh Kemal Pasya.

Masa-masa awal perkembangan Said ini menjadi penopang sekaligus basis kehidupannya di masa-masa berikutnya. Perjumpaan dengan para cendekiawan pada akhir era Turki Usmani ini menjadi masa-masa penting pembentukan Said. Pada masa itu, Said mendalami ilmu-ilmu keislaman klasik semacam tafsir Al-Qur'an, Sunah, kalam, dan mistisisme, Disiplin keilmuan tersebut memang berkembang dengan subur pada masa-masa akhir pertemuan antara negara Usmani dan Barat pada abad ke-19.²⁵

Ibrahmim Abu Rabi' menjelaskan bahwa pada masa Usmani, Said benar-benar menyadari kelemahan dan kemerosotan institusi Usmani yang terus terjadi, yang mati-matian dia coba hentikan. Bagi Said, masa sebelum perang dunia I merupakan masa kebangkitan kesultanan Usmani sekaligus itu merupakan simbol kebangkitan Islam itu sendiri. Dalam suasana sosial politik semacam itu, Said sangat meyakini bahwa reformasi institusi Usmani merupakan kunci untuk menyelamatkan Kekaisaran Usmani dalam perpolitikan dunia mo-

²⁴ Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 10. Lihat pula Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 45

²⁵ Ibrahim M. Abu Rabi' dalam pengantar buku Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. xiii

dern yang bergolak.²⁶

Transisi sistem kesultanan ke sistem republik ini juga menandai transisi dalam kehidupan sosial, politik, dan intelektual Said. Sebagaimana dijelaskan oleh para penulis biografi Said, setidaknya ada tiga fase dalam kehidupan Said, yaitu: “Said Lama”, “Said Baru”, dan “Said Ketiga”. Pada tahun 1926 menjadi awal deklarasi Said untuk menjauh dari hiruk pikuk politik pemerintahan Turki sekuler. Betapapun menjauh dari dunia politik, kehidupan Said yang baru tidak sepi dari teror penguasa. Dengan tuduhan terlibat dalam revolusi terhadap pemerintahan Mustafa Kemal, Said ditangkap dan dibuang ke Barla, sebuah desa berbukit di barat daya Turki pada tahun 1926 M. Di sana ia menjalani kehidupan yang sulit dan terpisah hampir dari setiap orang. Bagian-bagian pokok dari karya monumentalnya, *Rasā il al-Nūr*, ditulis di Barla kala ia dalam kondisi sulit. Di Kota Urfa, tepatnya tanggal 23 Maret 1960 jam 03.00 pagi, bertepatan dengan tanggal 25 Ramadhan 1379 H, Said meninggal dunia.²⁷

Profil Singkat Fethullah Gulen

Muhammad Fethullah Gulen dilahirkan di Korucuk, sebuah desa kecil di Anatolia Timur yang berpenduduk hanya sekitar 60–70 kepala keluarga pada 27 April 1941. Desa ini termasuk distrik Hasankale (Pasinler) dalam wilayah Provinsi Erzurum.²⁸ Ia memiliki dua saudara perempuan dan empat saudara laki-laki.²⁹ Leluhur Gulen berasal dari distrik Ahlat (Khalat) yang bersejarah dan termasuk dalam wilayah Provinsi Bitlis. Pada zaman dulu, keturunan Rasulullah Saw. ada yang berhijrah ke Bitlis untuk menyelamatkan diri dari kezaliman penguasa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah.

Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga agamis dan tradisi keislaman yang ketat melalui pasangan Ramiz Gulen dan Rafiah Hanim. Semasa hidupnya, Ramiz Gulen terkenal sebagai pribadi yang berpengetahuan tinggi, taat, dan cerdas. Tidak pernah sekali pun

²⁶ Ibrahim M. Abu Rabi', hlm. xiv

²⁷ Ibrahim M. Abu Rabi', hlm. xiv

²⁸ Erzurum merupakan wilayah yang masyarakatnya konservatif secara budaya dan taat beragama. Lihat Helen Rose Ebaugh, *The Gulen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, New York: Springer, 2010, hlm. 23

²⁹ Suleyman Eris, “A Religiological Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen,” Tesis Magister di University of Georgia, 2006, hlm. 95

Ramiz Gulen melewati waktunya untuk melakukan sesuatu yang sia-sia. Selain itu, Ramiz juga masyhur dengan kemurahan hati dan kedermawanannya. Ramiz menjadi tempat berkunjung bagi banyak ulama yang tinggal di kawasan tersebut. Ramiz Gulen memang diketahui sangat mencintai para ulama dan gemar bersilaturahmi dengan mereka, hingga hampir tiap hari ada saja ulama yang dijamu di rumahnya. Itulah sebabnya, sejak masih sangat belia, Fethullah Gulen terbiasa berkumpul bersama para ulama sampai akhirnya ia pun menyadari bahwa dirinya tumbuh di dalam sebuah keluarga yang dihiasi dengan ilmu dan ajaran tasawuf. Sementara ibunya seorang pengajar Al-Qur'an bagi kaum wanita di desanya dan terkenal dengan perangnya yang sopan dan menyukai kebaikan.

Gulen mengawali pendidikan dari rumahnya sendiri kemudian berlanjut dalam lembaga pendidikan resmi di kota Erzurum. Sementara pendidikan spiritual yang telah dimulai ayah kandungnya, kemudian dilanjutkan Gulen dengan berguru pada M. Lutfi Efendi. Berkat pendidikan yang diterima Gulen dari gurunya, pendidikan spiritual Gulen pun tidak terputus dan terus berlangsung sepanjang hidupnya secara berdampingan dengan ilmu-ilmu keislaman. Melalui Syekh Lutfi Efendi inilah, salah satunya, ia bisa mengenal Said Nursi dan doktrin-doktrin tasawuf.

Fethullah Gulen menimba ilmu-ilmu keislaman dari beberapa ulama besar, salah satu di antaranya adalah Osman Bektasi. Ia adalah seorang ahli fiqh terkemuka di masanya. Dari Bektasi, Gulen belajar nahwu, balaghah, fiqh, ushul fiqh, dan akidah. Pada masa-masa inilah, Fethullah Gulen mulai mengenal Said Nursi melalui gerakan yang dilakukan murid-muridnya. Gerakan yang dicanangkan Said Nursi pada dasawarsa ketiga abad dua puluh ini adalah sebuah gerakan pembaruan yang mencakup seluruh aspek kehidupan.

Seiring dengan perjalanan usianya, Gulen menelaah karya Said Nursi, *Rasā'il al-Nūr* yang berisi misi gerakan Said Nursi yang sangat komprehensif dan modern. Selain itu, Fethullah Gulen selalu rajin membaca dan menelaah berbagai buku ilmu-ilmu umum yang dipelajarinya di sekolah resmi, seperti fisika, kimia, astronomi, dan biologi. Ketekunan itulah yang membuat Fethullah Gulen memiliki wawasan sangat luas dalam ilmu-ilmu tersebut. Di masa sekolah, Gulen mulai membaca buku-buku tulisan Albert Camus, Jean Paul Sartre, Herbert Marcuse, dan berbagai karya filsuf eksistensialisme

lainnya. Pada masa inilah Gulen mulai berkenalan dengan buku-buku yang menjadi referensi utama filsuf Barat dan Timur.³⁰ Seluruh kondisi itu kemudian membentuk karakter keilmuan Fethullah Gulen.

Pada tahun 1966, Gulen pindah ke Izmir. Di kota ini Fethullah Gulen memulai karirnya sebagai guru di Pondok Pesantren Al-Qur'an Kestane Pazari. Pada saat itulah Gulen berkeliling di seluruh kawasan barat Anatolia. Ketika memasuki tahun 1970, dimulailah sebuah babak baru dalam hidupnya yang disebut "*Al-Mukayyamât*", yaitu ketika Gulen bernazar untuk membaktikan dirinya demi berkhidmat di jalan Allah dan kemanusiaan yang dilakukannya dengan mendidik orang-orang agar taat serta tekun beribadah kepada Allah Swt. Pada tanggal 12 Maret 1971, Fethullah Gulen ditangkap oleh pemerintah Turki dengan tuduhan merencanakan makar dengan cara mengubah landasan sosial-politik yang dianut Turki, mengeksploitasi ketaatan masyarakat Turki terhadap Islam, serta menggalang gerakan bawah tanah untuk mewujudkan niat jahat terhadap pemerintah. Untungnya, penahanan ini hanya berlangsung selama enam bulan, karena setelah proses pengadilan dilakukan, semua tuduhan yang diarahkan terhadap Gulen tidak terbukti. Itulah cikal-bakal sebuah gerakan yang disebut dengan *Hizmet Movement*.

Perhatiannya pada pendidikan dan kesejahteraan manusia diwujudkan dengan membangun berbagai lembaga pendidikan di seluruh dunia. Tahun 1994, ia berpartisipasi dalam pendirian *Journalists and Writers Foundation* (lembaga jurnalis dan penulis) dan menjabat sebagai presiden kehormatan. Sejumlah penghargaan dunia diberikan kepadanya, bahkan di tahun 2008 salah satu majalah paling populer di Amerika, *Foreign Policy Magazine*, menobatkannya sebagai orang nomor satu dari 100 tokoh paling berpengaruh di dunia. Kini, meski ia tinggal dalam pengasingan di sebuah kota Pennsylvania-Amerika Serikat, gerakan serta pemikirannya yang brilian telah tersebar ke seluruh penjuru dunia. Ajarannya tentang *hizmet* (pelayanan terhadap umat manusia), telah menarik perhatian sejumlah pendukungnya di Turki, Asia Tengah, juga tokoh-tokoh penting di berbagai penjuru dunia. Dengan para sukarelawan yang di kemudian hari bernama *Gulen Movement*, Gulen mendirikan sejumlah lembaga yang mempromosikan dialog antar agama dan budaya

³⁰ Ebaugh, *The Gulen Movement*, hlm. 25

di seluruh dunia. Secara pribadi, ia juga telah melakukan tindakan nyata dengan bertemu sejumlah tokoh-tokoh agama dunia seperti Paus Yohanes Paulus II, Uskup Ortodoks Yunani Bartholomeos, dan Kepala Rabbi Israel Sephardic Eliyahu Bakshi-Doron. Gulen telah mengingatkan banyak orang tentang pandangan inklusif Islam yang didasarkan pada konsep sufisme dan cinta kepada kemanusiaan dan bahwa Islam senantiasa selaras dengan modernitas, demokrasi, dan kemajuan.

Ada beberapa karya yang dihasilkan Gulen, di antaranya adalah: 1) *Key Concepts in the Practice of Sufism*, edisi Bahasa Inggris dari *Kalbin Zumrud Tepeleri* (2 Volume). Edisi Bahasa Arabnya berjudul *Al-Ṭilāl al-Zumurrudīyah fī Ḥayāti al-Qalb wa al-Rūḥ*; 2) *Prophet Muhammad: Aspect of His Life*, edisi Bahasa Inggris dari *Sonzus Nur* (2 Volume). Edisi Bahasa Arabnya berjudul *Al-Nūr al-Khālid: Muḥammad Maḥkhirah al-Insāniyyah*; 3) *Adwā' Qur'āniyyah fī Samā'i al-Wijdān*; dan lain sebagainya.

Asal-usul Perspektif Sufistik dalam Tafsir Al-Qur'an

Tafsir sufistik bermula dari beberapa premis bahwa Al-Qur'an berisi banyak level makna; bahwa manusia memiliki potensi untuk menyingkap makna-makna tersebut; dan bahwa tugas interpretasi tidak pernah berakhir.³¹ Level-level makna, baik makna zahir dan makna batin, mungkin diungkap oleh manusia, karena manusia memiliki potensi untuk menyingkapnya. Terlebih bahwa aktifitas interpretasi akan terus berlangsung tanpa akhir.

Secara umum, tafsir ini dimaknai dengan tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam laku spiritualnya.³² Menurut Ignaz Goldziher, model interpretasi esoterik muncul akibat pengaruh eksternal yang berasal dari benih-benih filsafat Helenisme.³³ Ini artinya, bagi Goldziher, tasawuf yang dilandaskan pada doktrin Al-Qur'an merupakan sesuatu yang asing dalam Islam dan bukan menjadi bagian yang menyatu dalam

³¹ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/New York: Routledge, 2006, hlm. 7

³² Muḥammad Ḥusain az-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, Mesir: Maktabah Wahbah, 2000, hlm. 261

³³ Ignaz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsīr*; terjemah ke dalam Bahasa Arab oleh Abd. Ḥalīm al-Najjār, Kairo: Dār Iqra', 1983, hlm. 203.

Islam dengan Al-Qur'an sebagai sumber doktrinernya.³⁴

Perspektif sufistik merupakan salah satu genre tafsir yang berkembang seiring dengan perluasan dan perkembangan Islam. Tepatnya pada abad ke-2-3 hijriyah, seiring dengan Hellenisasi di dunia Islam, tradisi filsafat dan mistisme turut mempengaruhi cakrawala pemikiran umat Islam.³⁵ Bahkan jauh sebelum itu, inspirasi laku spiritual umat Islam juga dilatari oleh motivasi Al-Qur'an yang banyak memberikan penjelasan dan penekanan untuk tidak larut dengan kehidupan duniawi semata. Massignon, sebagaimana dikutip Muḥammad ibn al-Ṭayyib,³⁶ mengatakan bahwa tasawuf pada mulanya tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan Al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai Al-Qur'an. Kedekatan dengan pesan Al-Qur'an inilah yang melatari ketertarikan umat Islam untuk mengikuti jalan sufi, termasuk memberikan perspektif sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Mustaqim menempatkan tafsir sufistik pada kategori tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis.³⁷

Secara umum, ulama membedakan antara *taṣawwuf nazari* dan *taṣawwuf 'amali*.³⁸ *Taṣawwuf nazari* lebih menekankan pada perbandingan akademik ketimbang laku spiritual, sementara *taṣawwuf 'amali* lebih menekankan pada laku spiritual semacam laku zuhud, dan ketekunan dalam beribadah ketimbang sebagai wacana akademik. Kedua model ini dalam praktiknya juga berperan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bisa dikatakan bahwa produk tafsir yang dirumuskannya dari kedua model itu disebut sebagai "tafsir sufistik." Yang pertama "tafsir sufistik teoritik" (*at-tafsīr aṣ-ṣūfī an-nazari*),

³⁴ Penelitian ini sekaligus membantah kesimpulan Goldziher bahwa perspektif sufistik dalam tafsir merupakan sesuatu yang asing. Malah, seperti yang disimpulkan Gulen, perspektif sufistik ada dalam al-Qur'an.

³⁵ Aṭ-Ṭabāṭaba'ī, *Tafsīr al-Mizān*, juz 1, hlm. 705

³⁶ Muḥammad aṭ-Ṭayyib, *Al-Islām al-Mutaṣawwifiah*, Beirut: Dar al-Ṭalī'ah, 2007, hlm. 14

³⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hlm. 24. Dalam buku sebelumnya, Mustaqim menggunakan istilah nalar mitis sebelum diganti menjadi nalar quasi-kritis. Lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

³⁸ Muḥammad Ḥusain az-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Juz II, Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1976, hlm. 339. Lihat juga Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, Bandung: Pustaka, 1987, hlm. 246

sementara yang kedua disebut “tafsir sufistik isyari” (*at-tafsīr aṣ-ṣūfī al-isyārī*).³⁹ Tafsir sufistik ini sebenarnya merupakan bagian dari upaya mensinergikan antara tafsir Al-Qur'an di satu sisi dan bahasa sufistik di sisi yang lain, sebagaimana tampak dalam karya Hasan 'Āṣī.⁴⁰ Lebih-lebih diyakini bahwa Al-Qur'an memiliki level-level makna, yaitu makna lahir dan makna batin.

Potret Tafsir Sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen

Sebagaimana dijelaskan di atas, Said Nursi menganggap bahwa *Rasā'il an-Nūr* adalah penjelasan Al-Qur'an denganacamata ilmu-ilmu modern dan dikaitkan dengan tantangan-tantangan berat yang memengaruhi dunia Islam modern. Ini jelas bahwa *Rasā'il an-Nūr* adalah sebetuk “tafsir” yang dilakukan oleh penulisnya untuk merespons realitas masanya, dan bagaimana komunitasnya berinteraksi dengan modernitas yang saat itu sedang “menggempur” Turki.

Sebagaimana diketahui bahwa tafsir adalah mengungkap makna Al-Qur'an dan menjelaskan maksud lafalnya. Singkatnya, tafsir adalah segala upaya memahami makna dan kandungan Al-Qur'an. Al-Gazali mengilustrasikan Al-Qur'an ibarat bahtera yang tak ber-tepi. Di dalamnya terpendam mutiara yang tidak terkira. Dengan demikian, ilmu tafsir adalah ilmu untuk mengungkap dan menyingkap mutiara yang tersembunyi di kedalaman bahtera. Ini artinya, setiap upaya membincang detil makna Al-Qur'an bisa dianggap sebagai tafsir. Demikian juga dengan *Rasā'il an-Nūr*. Tafsir model apa yang hendak diusulkan Said Nursi?

Mengawali uraiannya tentang tafsir, sebagaimana terekam dalam *Isyārāt al-I'jāz fī Mazānni al-I'jāz*, Nursi mengajukan pengertian tentang Al-Qur'an. Bagi Nursi, Al-Qur'an lebih dari sekadar kitab suci. Al-Qur'an adalah:

“... terjemahan abadi dari alam semesta dan penerjemah kekal dari bahasa yang digunakan untuk menuliskan hukum-hukum ilahi dalam penciptaan dan pengaturan alam semesta. Ia adalah penafsir kitab-kitab tentang dunia nyata dan alam gaib. Ia juga penyingkap tirai pem-

³⁹ Diskusi seputar polemik ulama terkait tafsir sufistik direkam oleh az-Žahabī, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II dan Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an*.

⁴⁰ Hasan 'Āṣī, *Al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Luggah aṣ-Ṣūfīyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li ad-Dirāsāt wa an-Nasyri wa al-Tawzī', 1982.

bendaharaan non-material, yaitu nama-nama Allah, yang tersembunyi di bumi dan langit. Al-Qur'an adalah kunci menuju kebenaran di balik serangkaian peristiwa, bahasa dunia gaib dalam dunia nyata, perbendaharaan karunia Yang Maha Pengasih dan amanat abadi Yang Mahasuci yang datang dari dunia gaib jauh di atas tirai dunia nyata ini ...⁴¹

Betul bahwa Al-Qur'an sebagaimana ditegaskan Nursi di atas adalah tafsir atas dunia nyata. Lalu bagaimana Al-Qur'an itu benar-benar menjadi tafsir atas dunia nyata? Sepanjang sejarah, sejak Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad hingga kini, upaya untuk menjelaskan Al-Qur'an kepada khalayak sudah dilakukan. Nabi Muhammad bisa dianggap sebagai penafsir pertama terhadap Al-Qur'an yang kemudian dilanjutkan oleh generasi sesudahnya. Para ulama berjuang untuk mengungkap dan menyingkap cahaya Al-Qur'an di samping berbasis pada ayat Al-Qur'an itu sendiri, juga berbasis pada penjelasan Nabi dalam bentuk hadis dan ijthad mereka. Oleh karena itu, tafsir berkembang dengan dinamis seiring dengan dinamika ruang dan waktu serta interaksi nalar manusia dalam merenungi kandungan Al-Qur'an.

Dalam konteks ini, tafsir bisa dimaknai dalam dua kemungkinan:⁴² *pertama*, tafsir adalah upaya menjelaskan dan menegaskan makna ungkapan dan kalimat Al-Qur'an; *kedua*, tafsir adalah penjelasan dan penegasan hakikat keimanan terhadap Al-Qur'an dengan penegasan yang ditopang argumentasi yang akurat dan jelas. Dalam konteks ini, Nursi lebih menekankan pada makna tafsir yang kedua, dalam arti bahwa upaya yang dilakukan dalam rangka "menyelamatkan iman" (*inqāz al-īmān*) dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai satu-satunya guru, sumber, dan rujukan.⁴³

Untuk mencapai tujuan tersebut, langkah-langkah strategis yang dilakukan Said Nursi untuk memancarkan cahaya Al-Qur'an adalah dengan memadukan antara akal dan hati. Bagi Nursi, tujuan utama dan unsur fundamental Al-Qur'an ada empat: tauhid, kenabian, hari kebangkitan, dan keadilan.⁴⁴ Keempat aspek inilah

⁴¹ Nursi, *Isyārāt al-I'jāz*, hlm. 22

⁴² Anonim, "Ḍawābiḥ al-Tadabbur al-Qur'ānī fī Ḍaw'i Rasā'il al-Nūr" dalam *faculty.mu.edu.sa/download.php?fid=33656*, diakses tanggal 20 April 2014

⁴³ Nursi, *Mursyid ahl al-Qur'ān*, hlm. 81

⁴⁴ Nursi, *Al-Maṣnawī*, hlm. 75, Nusi, *Ṣayqal al-Islām*, hlm. 29

yang menjadi tujuan utama Al-Qur'an untuk dikhotbahkan kepada pemeluknya. Keempat unsur fundamental ini ada dalam Al-Qur'an, dalam setiap surat, bahkan dalam setiap ayat-ayat Al-Qur'an. Karena itu, semua pembahasan dalam Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat Al-Qur'an, menjadi sarana demi tercapainya tujuan-tujuan tersebut. Dalam konteks ini, ada adagium yang populer, "Tidak dibahasnya sarana secara mendalam adalah agar kajian utamanya tidak terfokus kepada sesuatu yang tidak penting sehingga tujuannya tidak tercapai." Di sini kita bisa memahami kenapa Al-Qur'an seringkali membahas berbagai persoalan alam hanya sambil lalu saja dan bersifat global. Sebagian besar pembicaraan Al-Qur'an ditujukan kepada kalangan umum yang tidak mampu memahami sejumlah hakikat ilahi yang tersembunyi kecuali dengan perumpamaan dan penjelasan secara umum. Mereka tidak selalu siap untuk mengetahui sejumlah persoalan yang hanya dapat dijangkau oleh sebagian kecil filsuf. Karena itulah Al-Qur'an banyak memberikan perumpamaan.⁴⁵ Perumpamaan-perumpamaan ini diilustrasikan untuk melukiskan berbagai hakikat ilahi yang tersembunyi.

Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, Said Nursi tidak henti-hentinya mengatakan bahwa metode yang digunakan adalah metode yang diperoleh dari Al-Qur'an itu sendiri, yang tujuannya adalah "menyelamatkan iman" (*inqāz al-īmān*) di tengah-tengah perang pemikiran dan perang politik di Turki saat itu yang terus-menerus menundukkan Islam atas nama sekularisasi dan kemajuan Barat.⁴⁶ Dengan *Rasā'il an-Nūr* inilah Nursi hendak mengoreksi jalan sufi yang menjadikan alam semesta terlupakan. Karena perjalanan menuju Allah, menurut para sufi, dilakukan melulu melalui perjalanan batin, melalui pergerakan dan pengungkapan indera-indera batin manusia terutama hati. Padahal menurut Nursi, pengetahuan mengenai keimanan kepada Allah bisa juga diperoleh dengan "membaca buku

⁴⁵ Nursi, *Al-Maṣnawī*, hlm. 75

⁴⁶ Ketika menyebut Barat, Nursi membedakan dua jenis Barat. *Pertama*, Barat yang memberikan manfaat bagi kemanusiaan, yang berisi agama Nasrani yang benar, serta yang telah melayani kehidupan sosial mereka dengan beragam industri dan pengetahuan yang mengabdikan pada keadilan dan kejujuran. *Kedua*, Barat yang telah rusak oleh gelapnya filsafat atheisme dan hancur oleh filsafat materialisme di mana ia menganggap keburukan sebagai kebaikan dan menempatkan kejahatan sebagai keutamaan. Bediuz Zaman Said Nursi, *Al-Lama'āt*, terj. Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Kairo: Sozler Publications, tt, hlm. 176-177

alam semesta”, bukan dengan melupakan alam semesta. Oleh karena itu, melalui *Rasā'il an-Nūr*, Nursi memadukan antara pijakan nalar sebagaimana dilakoni para cendekiawan (ulama) dan kebeningan hati sebagaimana dilakoni para sufi.⁴⁷ Atas dasar ini pula, penulis menyimpulkan bahwa usulan tafsir Nursi adalah pepaduan antara *at-tafsīr al-'ilmī* dan *at-tafsīr al-isyārī/aṣ-ṣūfī*. Sehingga Nursi mengusulkan bahwa tafsir Al-Qur'an seharusnya ditulis oleh komite cendekia yang mempunyai spesialisasi dalam sejumlah ilmu, baik ilmu agama maupun ilmu modern.⁴⁸ Ini lantaran bahwa seseorang atau sekelompok kecil orang tidak akan bisa memahami semua ilmu.⁴⁹

Rasā'il an-Nūr, kata Nursi, bukan semata persoalan ilmiah-akliyah, tetapi juga persoalan hati, ruhani, dan perihal keimanan.⁵⁰ Meskipun Nursi tidak menganggap bahwa tafsirnya sebagai tafsir sufistik, tapi penulis menemukan “rasa sufistik” dalam beberapa uraian tafsirnya. Rasa sufistik yang dipadu dengan akal inilah yang menjadikan sisi sufistik tafsir Nursi berbeda dengan tafsir-tafsir yang bernuansa sufistik lainnya.⁵¹

Di antara usulan metodologis dalam *Rasā'il an-Nūr* adalah diferensiasi antara apa yang ia sebut dengan *mana-yi ḥarfī* (makna *ḥarfī*) dan *mana-yi ismī* (makna *ismī*). Nursi menjelaskan bahwa memandang kepada sesuatu selain Allah (alam) harus dengan makna *ḥarfī*, sementara memandang alam (*al-kā'ināt*) harus dengan makna *ismī*. Menurutnya, pada setiap sesuatu terdapat dua sisi: sisi yang mengarah pada Tuhan dan sisi yang mengarah kepada alam. Ketika mengarah pada sisi alam, maka ia harus diposisikan dan dikaitkan (*ḥarfīyyan wa 'unwānan*) pada makna *ismī*, yaitu dzat Allah Swt.

⁴⁷ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 235-236

⁴⁸ Pandangan ini selaras dengan proposal reformasi sistem pendidikan di Turki oleh Nursi. Inti dari proposal Said Nursi adalah terletak pada penyatuan tiga cabang utama sistem pendidikan: sekolah agama tradisional (*medrese*), sekolah sekuler baru (*mekteb*), dan lembaga-lembaga sufi (*tekke*). Mekteb lebih unggul dalam bidang akal budi, medrese unggul dalam bidang hati, dan tekke unggul dalam nurani (“the most superior *mekteb* by the reason, the very best *medrese* by the heart, and the most sacred *zawiye* by the conscience.”) Lihat Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 45-46

⁴⁹ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 107

⁵⁰ Nursi, *Al-Maktūbāt*, hlm. 459

⁵¹ Ini bisa dimaklumi karena Nursi hidup di lingkungan di mana nuansa sufistik begitu kental. Namun di sisi lain, ia juga hidup dalam suasana di mana akal juga dominan seiring dengan penguasaan Eropa di dunia Islam saat itu.

Misalnya, nikmat harus dilihat sebagai cerminan pemberi nikmat.⁵²

Jelaslah bahwa untuk membaca lembaran Al-Qur'an terkait dengan alam, harus dipahami secara *ḥarfī* bukan *ismī*, bahwa hal tersebut menunjukkan makna pada lainnya, bukan malah menunjukkan pada dirinya. Inilah yang terjadi pada sebagian masyarakat Barat yang sudah menuhankan dirinya (*ismī*).⁵³

Lalu di mana sisi sufistik tafsir Nursi? Sebagaimana diurai di atas, bahwa *Rasā'il an-Nūr* sebagai tafsir Nursi memadukan pendekatan “aqliyah” dan “qalbiyah”, memadukan nalar dan hati. Selain itu, Nursi juga menekankan perbedaan antara makna *ḥarfī* dan makna *ismī* dalam memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, wajar jika di satu sisi cara baca Nursi terhadap ayat Al-Qur'an bernuansa saintifik, sementara di sisi yang lain bernuansa sufistik. Di samping itu, setiap kali menguraikan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an terkait dengan segala yang ada, Nursi selalu mengaitkan dengan keyakinan akan dzat yang mengadakan, yaitu Allah Swt. Di sinilah sisi sufistik tafsir Nursi ditemukan, dan dalam konteks ini pula rumusan tafsir Nursi diperuntukkan untuk kian menyelamatkan dan menguatkan keimanan.

Ini misalnya terlihat saat Nursi menafsirkan Q.S. al-Ḥasyr/59: 9,

... وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ... ﴿٩﴾

... dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan ... (al-Ḥasyr/59: 9).

⁵² Nursi, *Al-Maṣnawī an-Nūrī*, hlm 105. Nursi, *Al-Lama'at*, hlm. 171-172

⁵³ Perbedaan makna *ismī* dan makna *ḥarfī* ini dalam beberapa hal memiliki keselarasan dengan apa yang diusulkan Toshihiku Izutsu. Bagi Izutsu, konsep kosa kata dalam Al-Qur'an harus dilihat dalam totalitasnya, karena konsep-konsep tersebut tidak berdiri sendiri dan terpisah. Ia selalu teratur dalam suatu sistem atau sistem-sistem. Dalam konteks ini, Izutsu menawarkan apa yang ia sebut dengan “makna dasar” dan “makna relasional.” Makna dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di mana pun kata itu diletakkan. Sedangkan makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam bidang khusus, berada pada relasi yang berbeda dengan semua kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut. Lihat Toshihiku Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 10

Terkait ayat ini, Nursi menjelaskan bahwa keikhlasan juga bisa diukur dengan sejauh mana kita bisa mengutamakan yang lainnya, dibandingkan diri kita sendiri.⁵⁴ Kita mengutamakan saudara-saudara kita daripada diri kita sendiri dalam hal tingkatan, kedudukan, penghormatan, perhatian, serta dalam hal yang terkait dengan materi di mana nafsu manusia biasanya tamak dan senang kepadanya. Ini sebagaimana orang-orang Anshar mengutamakan orang Muhajirin meskipun mereka sendiri dalam kondisi kesusahan. Inilah ketulusan yang sempurna, lebih dari sekadar melakukan sesuatu murni karena Allah, tapi juga diwujudkan dengan mendahulukan yang lain daripada diri kita sendiri, sementara kita pun membutuhkannya.

Mementingkan orang lain tidak melulu dalam hal yang sifatnya material. Nursi juga mencontohkan mementingkan orang lain terkait dengan hal yang sifatnya immaterial. Misalnya, jika ada keinginan bahwa hanya kita saja yang mendapatkan pahala, ini sesungguhnya bagian dari hal yang juga merusak keikhlasan. Hal ini memang tidak salah dan dosa, namun bisa merusak keikhlasan di antara kita.

(...mereka mengutamakan atas diri mereka sendiri...), artinya bahwa kalian harus mengutamakan saudara-saudara kalian dibandingkan diri kalian sendiri dalam hal tingkatan, kedudukan, penghormatan, perhatian, serta dalam hal materi di mana nafsu manusia biasanya tamak dan senang kepadanya. Bahkan terkait manfaat yang murni, seperti mengajarkan hakikat keimanan kepada yang lain, maka janganlah kalian bertekad untuk mewujudkan hal itu sendirian jika memungkinkan. Tetapi usahakan untuk bergembira dan merasa lapang karena ia terwujud berkat yang lain agar rasa 'ujub tidak masuk ke dalam diri kita. Jika ada keinginan hanya saya yang mendapat pahala, maka sebenarnya tidak dosa dan tidak mudlarat, namun hal itu merusak kemurnian ikhlas di antara kalian...).⁵⁵

Lebih lanjut, Nursi menjelaskan dua hal yang menjadi sarana untuk menggapai keikhlasan.⁵⁶ *Pertama*, selalu mengingat mati. Mengingat mati merupakan sarana penting untuk menumbuhkan keikhlasan. Karena panjangnya angan-angan justru merusak keikhlasan, sementara mengingat mati justru menjauhkan manusia dari *riyā'* dan menjadikan manusia mendapatkan keikhlasan. Atas dasar itu, para ahli tarekat dan hakikat, kata Nursi, menjadikan mengingat

⁵⁴ Nursi, *Al-Lama'at*..., hlm. 245

⁵⁵ Nursi, *Al-Lama'at*..., hlm. 245

⁵⁶ Nursi, *Al-Lama'at*..., hlm. 246-247

mati sebagai landasan perilaku mereka berdasarkan pesan Al-Qur'an surah Āli 'Imrān ayat 185 dan az-Zumar ayat 30.⁵⁷

Kedua, merasa kehadiran Tuhan melalui kekuatan keimanan hakiki dan cahaya yang berasal dari tafakkur imani terhadap ciptaan yang menghasilkan makrifat. Berpikir bahwa Allah Maha Penyang yang senantiasa hadir dan melihatnya, tidak mencari perhatian selain-Nya. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk melakukan apa saja, kecuali dalam kerangka ketulusan kepada Allah Swt.⁵⁸

Sebagaimana Nursi, Gulen mengajak kita untuk mendekatkan Al-Qur'an dengan horizon masanya. Dengan memadukan hati dan jiwa dalam merenungi dan mengkaji Al-Qur'an, Gulen hendak menjadikan Al-Qur'an benar-benar sebagai pedoman dan petunjuk bagi umatnya agar tidak tersesat dalam pengapnya zaman ini. Karena, bagi Gulen,⁵⁹ Al-Qur'an merupakan cahaya yang terkristalisasi dalam hati dan sumber cahaya bagi hati. Hanyalah hati yang mampu merasakan keindahan alam.

Sebagian peneliti menganggap bahwa Gulen adalah representasi dari sufi kontemporer. Sebuah model sufi yang bercirikan: jauh dari tarekat sufi tertentu dan bermaksud memadukan aktivisme Nabi dan para shahabat dengan asketisme sufi generasi awal. Seiring dengan konflik yang terjadi antara penganut tarekat dan kalangan salafi, Gulen malah hendak mempertahankan kembali sufisme dengan berbasis pada Al-Qur'an dan Sunnah. Melalui prinsip semacam inilah, Gulen berhasil memberikan kontribusi penting pada literatur sufi dengan “menyuntikkan” benih aktivisme beragama. Tasawuf yang pada mulanya dipandang stagnan dan pasif oleh Gulen diubah menjadi dinamis dan aktif. Pasifisme, asketisme, dan terfokus melulu pada dunia batin di bawah bimbingan syekh diubah menjadi purifikasi diri melalui perjuangan dan aksi terus menerus di dalam masyarakat di bawah petunjuk langsung Al-Qur'an dan Sunnah.⁶⁰ Model

⁵⁷ “Setiap diri pasti merasakan kematian” (Q.S. Āli 'Imrān/3: 185) dan “Sesungguhnya kamu akan mati dan mereka pun akan mati” (Q.S. Al-Zumar [39]: 30)

⁵⁸ Nursi, *Al-Lama'āt*, hlm. 247

⁵⁹ Fethullah Gulen, *al-Mawāzin aw Adwā'un 'alā at-Tariq*, terj. Orkhan Muhammad Ali, Kairo: Dar al-Nail li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2006, hlm. 141

⁶⁰ Mustafa Gokcek, “Gulen and Sufism” disampaikan pada *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gulen Movement in Thought and Practice*, November 12-13, 2005, Herring Hall HE 100, Rice University, Houston, TX. Artikel ini bisa diunduh di <http://fethullahgulenconference.org/houston/read.php?p=gulen-and-sufism>. Diakses 20 April 2014.

inilah yang coba dilakukan Gulen untuk menjembatani ajaran Islam dengan modernitas yang melanda Turki khususnya, bahkan dunia Islam umumnya, dengan mengubah model “tasawuf pasif”, menjadi “tasawuf aktif”.

Ini misalnya terlihat dari beberapa penjelasannya terkait dengan beberapa ayat Al-Qur’an. Ketika menjelaskan tafsir surah al-Baqarah/2: 54 berikut ini:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ إِنكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۗ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

Beberapa tafsir menjelaskan bahwa redaksi *faqtulū anfusakum* (“dan bunuhlah dirimu”), ditafsirkan dengan ‘maka orang yang tidak menyembah lembu hendaknya membunuh mereka yang menyembah lembu’ atau mereka juga saling membunuh. Bagi Gulen, tafsir tersebut mungkin benar, tapi mungkin juga ditafsirkan dengan:

‘Selama kalian memerangi kesatuan agama, kemasyarakatan, dan pemikiran dengan menyembah anak sapi dan menjadikannya sebagai Tuhan, maka hendaknya ia bersedia mati untuk menghilangkan perasaan individualis, agar kehidupan ruhaninya hidup.’

Mengutip pandangan sufi, Gulen mengatakan, “Bunuhlah perasaan kalian yang buruk, seperti nafsu dan syahwat dan segala perasaan buruk yang ada di kalbumu, agar timbul perasaan yang baik di dalam kehidupan rohani dan kalbumu.”⁶¹

Bandingkan juga misalnya ketika Gulen menafsirkan kata-kata *wa lā taqtulū anfusakum...*(Q.S. an-Nisā’/4: 29). Menurutnya, potongan firman Allah ini mengisyaratkan bahwa siapa pun yang mendapat rezeki dari sumber yang tidak baik, misalnya dari harta riba, judi, suap, dan lain sebagainya, maka hartanya tersebut dianggap sebagai alat untuk membunuh dirinya. Lebih lanjut, Gulen menjelaskan bahwa potongan ayat tersebut mengandung dua kemungkinan arti:⁶² *pertama*, siapa saja yang menerima hasil riba, judi, suap menyuap dan dari sumber yang tidak halal, maka diang-

⁶¹ Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm. 53

⁶² Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm. 114

gap se-bagai orang yang membunuh dirinya. *Kedua*, siapa saja yang berpihak pada bisnis yang batil dan zalim, termasuk juga mengikuti paham kapitalisme, liberalisme, komunisme, dan segala paham yang membenarkan memperoleh harta dengan cara-cara yang tidak dibenarkan agama, maka orang tersebut dianggap sebagai orang yang membunuh dirinya. Dalam konteks ini juga, Gulen menyindir kelompok orang yang menerima ideologi yang membatasi diri dari kesenangan duniawi yang diharamkan agama, dan lebih mengutamakan hidup miskin, sehingga umat Islam dinilai sebagai umat yang lemah.⁶³

Pembacaan Gulen terkait dengan ayat Al-Qur'an, di samping diwarnai nuansa sufistik, juga mengadaptasi perkembangan zaman, di mana keindahan dunia menjadi pesona semua orang. Gulen tidak sepakat menekan manusia agar menjauhi dunia, namun juga tidak terlalu membiarkan orang-orang begitu permisif terhadap dunia. Ia hanya menggarisbawahi agar manusia bisa menguasai dunia, dan bukan malah dikuasai dunia, *Kafā bi al-insāni an yakūna ḥākiman 'alayhā lā maḥkūman lahā*.

Persepektif keseimbangan antara tuntutan duniawi dan bekal ukhrawi sangat tampak dalam tafsiran Gulen. Ini juga tampak misalnya ketika menafsirkan surah al-Tawbah [9] ayat 20. Dalam ayat tersebut, jihad dengan harta didahulukan dari jihad jiwa. Susunan redaksi semacam itu menginspirasi Gulen bahwa selama orang masih hidup, ia akan lebih memuliakan hartanya dari pada hidupnya sendiri. Begitu istemewanya harta dalam kehidupan, sehingga Nabi Muhammad Saw bersabda bahwa siapa yang terbunuh lantaran membela hartanya ia dianggap sebagai mati syahid. Memang tidak semua orang lebih mengutamakan harta dibandingkan jiwanya. Dapat disebutkan misalnya adalah Abu Bakar al-Shiddiq, Usman ibn Affan, dan Abdurrahman ibn 'Auf. Mereka itu tidak menyenangi

⁶³ *Ibid.* hlm. 115. Bagi Gulen, zuhud tidak menghalangi seseorang meraih dunia. Ini artinya bahwa peluang atau pun kekayaan duniawi sama sekali tidak menghalangi zuhud. Manusia cukup untuk menjadi penguasa dunia, bukan sebaliknya malah dikuasai oleh dunia. Zuhud yang sejati, jelas Gulen, memiliki tiga tanda: *pertama*, tidak bergembira dengan dunia atas apa yang ada, dan tidak bersedih atas apa yang hilang; *kedua*, tidak senang dengan pujian, dan tidak bersedih dengan celaan; dan *ketiga*, selalu mengutamakan penghambaan diri kepada Allah Swt. Lihat, Fethullah Gulen, *Al-Tilāl al-Zumrudyah Nahwa Hayāti al-Qalbi wa al-Rūḥ*, terj. Ihsan Qasim al-Ṣāliḥī, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2006, hlm. 87-89

harta “secara kalbu”, tapi bukan berarti tidak berusaha untuk menghimpun harta (*tarakū ad-dunyā qalbiyyan wa laysa ‘amaliyyan wa kasbiyyan*). Prinsip keseimbangan ini juga dikuatkan dengan Q.S. al-Qaṣaṣ/ 28: 77 yang mengisaratkan kepada kita bahwa meninggalkan masalah duniawi sepenuhnya tidak dibenarkan oleh agama, sebagaimana juga sangat peduli terhadap dunia juga tidak dibenarkan. Islam mengajarkan keseimbangan penuh antara kebutuhan duniawi dan tanggung jawab ukhrawi.⁶⁴

Pesan-pesan ‘sufistik’ model inilah yang tampak dari Gulen ketika menafsirkan beberapa ayat Al-Qur’an. Pendekatan tasawuf yang tidak mengabaikan kebutuhan duniawi untuk tanggung jawab ukhrawi, juga tidak mengorbankan duniawi lantaran totalitas aktivitas ukhrawi. Dalam konteks ini, doktrin sufistik Gulen yang mewarnai cara bacanya terhadap Al-Qur’an lebih sebagai upaya menguji kembali dan menafsirkan kembali terma-terma tasawuf dalam konteks kekinian. Ini tampak dari bukunya, *Aṭ-Ṭilāl az-Zumrudīyyah Naḥwa Ḥayāti al-Qalbi wa ar-Rūḥ*. Begitu juga dalam menafsirkan Al-Qur’an, Gulen berusaha mendialogkan Al-Qur’an dengan realitas kekinian. Ini sangat nyata dari uraian tafsirnya dalam *Aḍwā’ Qur’āniyyah fī Samā’i al-Wijdān*.

Persamaan dan Perbedaan Tafsir Sufistik Said Nursi dengan Fethullah Gulen

Sebagaimana ditegaskan di bagian awal, bahwa keberadaan tafsir sufistik dilandaskan pada beberapa premis, yaitu: bahwa Al-Qur’an berisi banyak level makna; bahwa manusia memiliki potensi untuk menyingkap makna-makna tersebut; dan bahwa tugas interpretasi tidak pernah berakhir.⁶⁵ Level makna yang beragam itulah yang memungkinkan para mufasir menyingkap sesuai dengan ‘kebutuhan’ dan tuntutan masanya. Ditambah lagi bahwa tugas interpretasi belum dan tidak pernah berakhir, sehingga siapa pun bisa menggali kedalaman makna Al-Qur’an dari beragam level makna dan perspektifnya. Sehingga cukup beralasan jika Al-Gazali meng-

⁶⁴ Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm. 156. Di tempat lain, Gulen mengutip pernyataan Said Nursi, “*Yajibu tarka ḥāzihi al-dunya qalbiyyan wa laysa kasbiyyan*” (wajib mengabaikan kecintaan terhadap dunia, namun bukan berarti tidak berusaha mencari dunia). Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm.273

⁶⁵ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006, hlm. 7

gambarkan Al-Qur'an sebagai bahtera yang di dalamnya terdapat beragam mutiara.⁶⁶ Keragaman perspektif untuk meraih mutiara-mutiara terpendam Al-Qur'an telah banyak dilakukan para ahli. Tidak terkecuali apa yang telah dilakukan Said Nursi dan Fethullah Gulen.

Memang, baik Said Nursi maupun Fethullah Gulen tidak mendakwa proyek tafsirnya sebagai tafsir sufistik, namun bila ditelisik lebih lanjut, nuansa sufistik tidak bisa dinafikan dari tulisan dua tokoh tersebut. Said Nursi, misalnya, secara tegas mengatakan bahwa cara yang dia lakukan bersama pengikutnya bukanlah sufisme, dan gerakannya bukanlah tarekat sufi. Apa yang dia lakukan adalah proses menyelamatkan iman, karena menyelamatkan iman merupakan kebaikan paling agung yang bisa dilakukan saat ini.⁶⁷ Lebih-lebih, bagi Nursi, iman adalah roti sementara tasawuf adalah buah-buahan (*al-īmān khubz al-ḥayāh wa at-taṣawwuf fākihatun*). Artinya, orang tidak akan bisa masuk surga tanpa iman, sementara banyak orang yang bisa masuk surga tanpa mengambil jalan sufi. Sebagaimana manusia tidak mungkin bisa hidup tanpa roti, tapi mungkin saja mereka bisa hidup tanpa buah-buahan.⁶⁸

Pandangan Nursi ini bisa dimaklumi, karena bagi Nursi tantangan paling nyata yang dihadapi Turki masa itu adalah problem ketidakberimanan. Sehingga, perjuangan untuk menyelamatkan iman menjadi perjuangan utama yang digelorkan Nursi melalui karya-karyanya di samping perjuangan bersama para pengikutnya. Apa yang tertuang dalam *Rasā'il an-Nūr* adalah pandangan Nursi yang disinari cahaya Al-Qur'an untuk merespons realitas dan tantangan masanya. Bahwa diksi yang digunakan Nursi dalam *Rasā'il an-Nūr* bernuasa sufistik, sehingga sebagian kalangan mengidentifikasi Nursi sebagai penganut tarekat sufi, tidak bisa dipungkiri. Atas dasar ini pula, anggapan sebagian kalangan bahwa Nursi menolak tasawuf tidak sepenuhnya benar. Ini, sebagaimana ditegaskan Gulen, esensi yang tampak dalam *Rasā'il an-Nūr* banyak membincang sisi kehidupan spiritual Islam.⁶⁹ Sehingga corak inilah yang banyak

⁶⁶ Al-Gazali, *Jawāhir al-Qur'an*, hlm. 21

⁶⁷ Nursi, *Mursyid Ahli al-Qur'an...*, hlm. 44

⁶⁸ Nursi, *Mursyid Ahli al-Qur'an...*, hlm. 54

⁶⁹ Suleyman Eris, "Religiological Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen", *Tesis Magister di The University of Georgia*, 2006,

mewarnai dalam uraian Nursi dalam penafsiran Al-Qur'an.

Berbeda halnya dengan Gulen. Gulen memiliki posisi yang tegas yang mengatakan bahwa sufisme merupakan salah satu sumber utama tradisi budaya Turki-Islam, bahkan ia mengatakan bahwa sufisme merupakan jiwa Islam. Dan sumber utama sufisme adalah Al-Qur'an dan Sunnah. Untuk kepentingan ini, Gulen menyusun buku *at-Tilāl az-Zumrudīyyah* yang berisi konsep-konsep kunci dalam tasawuf yang semuanya ditopang dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, meskipun tidak secara tegas mengatakan proyek tafsirnya sebagai tafsir sufistik, namun argumentasi yang dijabarkan setiap kali menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an tidak lepas dari perbincangan hati dan jiwa, di samping juga akal.

Penggunaan paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an tampak menjadi strategi jitu yang digunakan baik Nursi maupun Gulen yang hidup di lingkungan yang 'sekuler', sehingga ia mencari 'suasana sejuk' untuk menularkan pengetahuan Qur'ani ke komunitasnya yang sedang digempur gelamornya peradaban Barat dan sistemnya yang sekuler. Paradigma sufistik yang dikembangkan Nursi dan Gulen tidak sepenuhnya menjinakkan akal di samping hati dan jiwa. Ketiga-tiganya digunakan secara seimbang dalam mengarungi samudera Al-Qur'an.

Selain itu, apa yang dilakukan Nursi, dan khususnya Gulen, sekaligus membantah apa yang diragukan Ignaz Goldziher bahwa tasawuf merupakan doktrin yang asing dari tradisi Islam. Bagi Goldziher, tasawuf adalah doktrin impor yang dipaksamasukkan (*ad-dakhīl*) dalam tradisi Islam, sehingga tasawuf bukanlah konsep yang bersifat Qur'ani.⁷⁰ Oleh karena itu, bukanlah hal mudah bagi para sufi untuk menemukan ide-ide tasawuf yang terdapat dalam Al-Qur'an.⁷¹

Bagi Gulen, para sufi tidak dapat dianggap sebagai orang-orang yang meneruskan tradisi para filsuf dan kaum bijak kuno. Atau juga dikatakan bahwa para sufi memiliki afiliasi dengan peribadatan kaum Nasrani, dengan para Yoga, atau bahwa mereka adalah penganut gaya hidup para fakir dalam tradisi Hinduisme.⁷²

hlm. 203-204 Tesis ini bisa diunduh di https://getd.libs.uga.edu/pdfs/eris_suleyman_200605_ma.pdf.

⁷⁰ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abd. Halim al-Najjār, Kairo: Dar Iqra', 1983, hlm. 201-202.

⁷¹ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr...*, hlm. 201

⁷² Gulen, *At-Tilāl...*, hlm. 28

Meskipun ada kemiripan, tapi terdapat perbedaan yang tegas. Para sufi selalu melaksanakan penyucian jiwa dengan berpegang pada dasar-dasar zikir, ibadah, ketaatan, introspeksi diri, tawaduk, dan penafian diri. Sementara penyucian jiwa yang dilakukan para filsuf, adalah penyucian tanpa dasar yang di dalamnya sama sekali tidak terdapat nilai-nilai ibadah, ketaatan, dan penafian diri. Malah apa yang mereka lakukan selalu berisi kealpaan dan pemujaan ego.⁷³

Ini artinya, bagi Gulen, paradigma sufistik bukan sesuatu yang asing, melainkan bersumber dari nilai-nilai Al-Qur'an yang diejawantahkan oleh orang-orang suci. Baik Nursi maupun Gulen merupakan tokoh yang lebur bersama komunitasnya, sehingga cakrawala tafsir yang dihasilkan lebih bernuansa populis, ketimbang perdebatan akademis. Paradigma tafsir jenis inilah yang mudah diterima oleh komunitas, terlebih bagi mereka yang mengalami dahaga spiritual akibat beragam gempuran asing yang kian menggersangkan spritualitas. Dalam kondisi keimanan yang terancam, Nursi bersama dengan Gulen hadir memuaskan dahaga spiritual guna memantapkan keimanan umat manusia.

Simpulan

Sebagai salah satu 'genre' tafsir yang berkembang seiring dengan perluasan dan perkembangan Islam, tafsir sufistik diwarnai tradisi filsafat dan laku mistisme, sehingga dalam perkembangannya ada dua klasifikasi tafsir sufistik, yaitu tafsir sufistik teoritik dan tafsir sufistik-praktis atau isyari.

Jauh sebelum pengaruh filsafat dan laku mistisme berkembang di dunia Islam, inspirasi laku spiritual umat Islam juga dilatari oleh motivasi Al-Qur'an yang banyak memberikan penjelasan dan penekanan untuk tidak larut dengan kehidupan duniawi semata. Bisa dikatakan bahwa laku tasawuf tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan Al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai Al-Qur'an. Kedekatan dengan pesan Al-Qur'an inilah yang melatari ketertarikan umat Islam untuk mengikuti jalan sufi, termasuk memberikan perspektif sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Termasuk juga apa yang sudah dilakukan oleh Said Nursi dan Fetuhllah Gulen. Perlu ditegaskan bahwa paradigma sufistik

⁷³ Gulen, *At-Tilâl...*, hlm. 29

yang tampak dari Nursi dan Gulen lebih pada model paradigma sufistik-isyārī, bukan paradigma sufistik-teoritik, *at-tafsīr aṣ-ṣūfī al-isyārī* ketimbang *at-tafsīr aṣ-ṣūfī an-naẓarī*. Ini juga menegaskan bahwa paradigma tafsir era afirmatif masih menjadi kecenderungan tafsir-tafsir yang berkembang belakangan, termasuk eksperimen tafsir Nursi dan Gulen.[]

Daftar Pustaka

- ‘Āṣī, Ḥasan, *At-Tafsīr al-Qur’ānī wa al-Luggah aṣ-Ṣūfiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi’iyyah li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr wa at-Tawzī’, 1982.
- Adonis, *Al-Naṣṣ al-Qur’ānī wa fāq al-Kitābah*, Beirut: Dār al-Adab, 1993.
- Anonim, “Ḍawābiḥ at-Tadabbur al-Qur’ānī fī Ḍaw’i Rasā’il an-Nūr” dalam faculty.mu.edu.sa/download.php?fid=33656
- Ebaugh, Helen Rose, *The Gulen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, New York: Springer, 2010.
- Eris, Suleyman, “A Religiological Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen.” Tesis Magister di University of Georgia, 2006
- Faruk Tuncer, “Fethullah Gulen’s Methodology of Interpreting Quran.” Artikel ini disampaikan pada Second International Conference on Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gulen Movement in Thought and Practice, 4-5 Maret 2006 di Southern Methodist University, Dallas, Texas, USA.
- Gazali, Abu Hamid al-, *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: Dar Ihyā’ al-‘Ulūm, 1990.
- Gokcek, Mustafa, “Gulen and Sufism” disampaikan pada *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gulen Movement in Thought and Practice*, November 12-13, 2005, Herring Hall HE 100, Rice University, Houston, TX.
- Goldziher, Ignaz, *Mazāhib at-Tafsīr*; terjemah ke dalam Bahasa Arab oleh Abd. Ḥalim an-Najjār, Kairo: Dār Iqra’, 1983.
- Gulen, Fethullah, *Aḍwā’ Qur’āniyyah fī Samā’i al-Wijdān*. Terj. Iḥsān Qāsim aṣ-Ṣāliḥī, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2006.
- _____, *Al-Mawāzin aw Aḍwā’un ‘ala al-Ṭarīq*. Terj. Orkhan Muhammad Ali, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2006.
- _____, *Al-Ṭilāl al-Zumurrudiyah Nahwa Ḥayāti al-Qalb wa al-Rūḥ*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2006.
- _____, *Menghidupkan Iman dengan Mempelajari Tanda-tanda Kebesaran-*

nya, Jakarta: Murai Kencana, 2002.

_____, *The Essentials of the Islamic Faith*, diterbitkan 2005. Edisi Bahasa Inggris ini diunduh dari <http://bookfi.org/dl/1399479/1752d4>.

Ḥanafī, Ḥassan *Al-Dīn wa al-Šawrah fī Mišra 1952-1981*, Vol. VII, Kairo: Maktabah Madbūlī, t.t.

_____, *Humūm al- Fikr wa al-Waṭan: al-Turaš wa al-Ašr wa al-Ḥadāšah* (Vol. I), Kairo: Dār Qubbā', 1998.

Ismail al-Bayrak (ed.), *Mastering Knowledge In Modern Times: Fethullah Gülen as an Islamic Scholar*, New York: Blue Dome Press, 2011.

Izutsu, Toshihiku, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Markham, Ian S. dan Pirim, Suendam Brinci, *An Introduction to Said Nursi: Life, Thought and Writings*. England: Asghate, 2011.

Minhaji, Akh, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*, Yogyakarta: Suka Press, 2013

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

_____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nursi, Badi'uz Zaman Said an-, *Sīrah Žātīyyah*. terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001.

_____, *Mursyid ahl al-Qur'an ilā Ḥaqā'iq al-Īmān*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001.

_____, *Al-Mašnawī al-'Arabī an-Nūrī*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Sozler Publication, 1995.

_____, *Isyārāt al-I'jāz fī Mažānni al-Ijāz*. terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Sozler Publications, 2002.

_____, *Al-Lama'āt*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Sozler Publications, tt.

_____, *Šayqal Al-Islām*, Kairo: Sozler Publications, 2002.

Rippin, Andrew (Ed.), *The Islamic World*, London: Routledge, 2008.

Rūmī, Fahd ibn Abdurrahman ibn Sulayman ar-, *Ittijāhāt at-Tafsīr fī al-Qarn ar-Rābi' 'Asyar*, 3 Vol, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.

Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006.

Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn as-, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Syarafī, Abd al-Majīd asy-, *Al-Islām wa al-Ḥadāṣah*, Tunisia: al-Dār al-Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1991.

Syarīf al-Riḍā, Sayyid asy-, *Nahj al-Balāghah*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

Ṭayyib, Muḥammad, at-, *Al-Islām al-Mutaṣawwifah*, Beirut: Dar al-Ṭalī'ah, 2007.

Vahide, Sukran, *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Badiuz Zaman Nursi*, Albany: State University of New York Press, 2005.

Zahabī, Muḥammad Ḥusain az-, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3 Vol, Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.