

Research article | DOI: 10.71155/besari.v2i2.118

## Hubungan Antaragama dalam al-Qur'an: Ayat Kalimatun Sawā' dalam Perspektif Maqāṣid al-Qur'ān Sa'īd al-Nursī

*Interreligious Relationship and the Koran: Chapters on Common Ground in the Perspective of Sa'īd al-Nursi's Maqasid al-Qur'an*

Muhammad Abdul Aziz<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Program Kaderisasi Ulama Masjid Istiqlal, Universitas Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, Jakarta, Indonesia

\* [azizahmad680@gmail.com](mailto:azizahmad680@gmail.com)

### Abstract

This study explores obstacles to interreligious relations due to the neglect of Islam's exclusive and inclusive dimensions. Focusing on the verse kalimatun sawā' and using textual and comparative methods, it examines Sa'īd al-Nursī's concept of maqāṣid al-Qur'ān in Rasā'il al-Nūr. It finds that three of the four objectives—monotheism, prophethood, and resurrection—are exclusive to Muslims, while justice is universal. In the context of kalimatun sawā', two forms of common ground are identified: the call to monotheism (exclusive) and mutual submission to God for the sake of social justice (inclusive).

*Penelitian ini membahas hambatan dalam hubungan antaragama akibat pengabaian dimensi eksklusif dan inklusif dalam ajaran Islam. Dengan fokus pada ayat kalimatun sawā' dan metode tekstual-komparatif, kajian ini menelaah konsep maqāṣid al-Qur'ān menurut Sa'īd al-Nursī dalam Rasā'il al-Nūr. Ditemukan bahwa dari empat maqāṣid (tauhid, kenabian, hari kebangkitan, dan keadilan), tiga pertama bersifat eksklusif untuk Muslim, sementara keadilan bersifat inklusif. Dalam konteks kalimatun sawā', dua titik temu ditawarkan: seruan pada tauhid (eksklusif) dan kepasrahan kepada Tuhan demi terciptanya keadilan sosial (inklusif).*

### Keywords

Maqāṣid al-Qur'ān; kalimatun sawā'; Sa'īd al-Nursī; exclusiveness; inclusiveness

### Article history

Submitted: 31/10/2024; revised: 14/12/2024; accepted: 19/04/2025.

### Statement

The author declare that he has no conflict to finterest.



© 2025 by the author(s). This is an open-access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY SA) license, <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

## 1. PENDAHULUAN

Salah satu akar dari sikap ekstremisme beragama adalah absennya pemahaman dan penafsiran yang komprehensif dan holistik terhadap al-Qur'an. Hal ini ditunjukkan dengan berbagai peristiwa yang mencederai khususnya dinamika hubungan antaragama di Indonesia. Di antaranya adalah bom Bali (Kompas, 2021; Nurani & Nurdin, 2019), pemboman gereja (Detik, 2018), dan juga gerakan paramiliter yang berusaha memaksakan berdirinya sebuah negara Islam di sebuah negara multikultural seperti Indonesia yang memang sedari awal disepakati didirikan oleh masyarakat dengan ragam agama dan budaya (CNN Indonesia, 2022). Meskipun mereka berjumlah relatif sedikit, namun jika dibiarkan, yang sedikit tersebut akan berkembang dan jika melampau titik ekstrem justru akan kontra-produktif dengan semangat ajaran Islam itu sendiri; terealisasinya kemaslahatan, keamanan, dan kesejahteraan sosial. Karena itu, tugas untuk memberikan tawaran klarifikasi tentang sebuah pemahaman yang holistik terhadap al-Qur'an itu sendiri menjadi sangat urgen; terlebih lagi bagi kalangan internal umat Islam sendiri.

Berangkat dari keprihatinan ini, maka hari ini sangat diperlukan sebuah pengarusutamaan apa yang disebut *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu sebuah disiplin yang berusaha untuk memahami al-Quran secara holistik sehingga timbul di tengah masyarakat perilaku seorang Muslim yang moderat, damai, dan mendamaikan. Sebagaimana diungkap oleh Ummu Salamah (2019) disiplin ini sebenarnya sudah dibahas sekian lama bahkan sejak era Imam al-Ghazālī (w. 1111 M) dengan *Jawāhir al-Qur'ān*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210 M) dengan *Mafātīḥ al-Ghayb*, Ibrāhīm al-Biqā'ī (w. 1480 M) dengan *Naẓm al-Ḍurar*, al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (w. 1973 M) dalam *Al-Muwāfaqāt*, Ṭāhā Jābir al-'Alwānī (w. 2016) dalam *Al-Jam' bayna al-Qirā'atayn: Al-Wahy wa al-Kawm*, hingga era kontemporer sekarang ini seperti Yūsuf al-Qaraḍāwī (w. 2022) dalam kitabnya *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Aẓīm*. Termasuk ke dalam golongan pembahas *maqāṣid al-Qur'ān* adalah Badī'u al-Zamān Sa'īd al-Nursī (w. 1960), seorang sarjana-aktivis dari Turki. Dalam konteks penelitian ini, Penulis mencoba untuk menganalisis *maqāṣid al-Qur'ān* yang dirumuskan oleh al-Nursī dengan perangkat eksklusivitas dan inklusivitas. Hal ini penting sekali sebab salah satu pemahaman ekstrem keagamaan yang berkembang adalah belum hadirnya kesadaran bahwa dalam ajaran agama Islam sendiri terdapat ranah yang disebut eksklusif dan ada juga yang inklusif.

Sebenarnya sudah cukup banyak penelitian tentang pemikiran Sa'īd al-Nursī dalam bidang hubungan antaragama. Sekian penelitian tersebut kiranya dapat dibagi

ke dalam tiga kelompok besar, yaitu yang berkaitan dengan urgensi pluralisme dan multikulturalisme, kedekatan hubungan, baik teologis maupun sosiologis, antara umat Islam dan umat Kristiani, dan bagaimana penerapan kedua wilayah tersebut dalam konteks yang lebih riil yaitu politik dan pendidikan. Yang pertama terepresentasikan dalam dua artikel yang berjudul *Dakwah Lintas Iman sebagai Upaya Harmonisasi Agama Perspektif Badiuzzaman Sa'id al-Nursi* (al-Asyari, 2017) dan *Rethinking Islamic Theology: Menggagas Teologi Sosial dalam Konteks Pluralisme dan Multikulturalisme (Perspektif Pemikiran Teologi Fethullah Gulen)* (Said, 2018). Kedua artikel mengulas perjalanan dan perjuangan al-Nursi dalam menggerakkan hubungan antaragama yang konstruktif yang kemudian menghasilkan dukungan terhadap pluralisme dan multikulturalisme. Hanya saja, yang kemudian masih absen di dalamnya eksplorasi terhadap dua aspek penting dalam hubungan antaragama: eksklusivitas dan inklusivitas.

Gap yang sama ditemukan pada kelompok kedua yang menampilkan artikel-artikel sebagai berikut: *Sa'id al-Nursi's Teachings on the People of the Book: A Case Study of Islamic Social Policy in the Early Twentieth Century* (Saritoprak, 2000), *Said Nursi on Muslim-Christian Relations Leading to World Peace* (Saritoprak, 2008b), *Reconciliation with Christianity and the West in Said Nursi's Thought and Practice: An Overview* (Vahide, 2008), *Badiuzzaman Said Nursi's Ethics of Non-Violence: Implications for Christian-Muslim Relations Today* (Sayilgan & Sayilgan, 2011), dan terutama *The Prophethood of Jesus and Religious Inclusivism in Nursi's Risale-i Nur* (Law, 2017a). Dalam kelompok kedua ini, beberapa persamaan teologis antara Islam dan Kristen, dalam pandangan al-Nursi, diungkap demi menghasilkan kolaborasi yang konstruktif antara umat Islam dan umat agama lain – terutama umat Kristiani. Termasuk di dalamnya adalah tawaran perspektif baru terhadap tiga istilah kunci dalam hubungan antaragama: *ahl al-kitāb*, *dhimmi*, dan *jizyah*. Yang kemudian masih terasa kurang adalah sisi eksklusivitas antara kedua tradisi terutama apalagi diletakkan dalam konteks *maqāsid al-Qur'ān* – yang menjadi salah satu variabel utama penelitian yang ada di hadapan pembaca ini. Absennya dimensi eksklusivitas tampak juga pada kelompok ketiga yang mencakup dua artikel, yaitu *Islam and Politics in the Light of Said Nursi's Writings* (Saritoprak, 2008a) dan *Said Nursi on Secularism, Religious Rights, Ethics, and Education* (Akhmetova, 2021), yang memang lebih menekankan sisi inklusivitasnya, yaitu bagaimana menerapkan paham pluralisme dan multikulturalisme dalam bidang politik dan pendidikan.

Berangkat dari celah intelektual sebagaimana dipaparkan dalam penelitian terkait di atas, maka penelitian yang ada di hadapan Pembaca ini akan berusaha untuk

mengulas bagaimana konsep *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Sa'īd al-Nursī tentang hubungan antaragama sebagaimana yang ia sebutkan dalam tafsirnya, *Rasā'il al-Nūr*. Yang menjadi keunikan dari penelitian ini adalah ulasan untuk mengidentifikasi manakah dari sekian item *maqāṣid al-Qur'ān* yang termasuk eksklusif dan manakah yang inklusif. Dari sini, dapat diketahui bahwa penelitian ini menggunakan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai kerangka teori (*theoretical framework*) sekaligus kerangka konsep (*conceptual framework*), yaitu untuk memberi batasan sejauh mana aspek eksklusivitas dan inklusivitas – yang dicontohkan dalam ayat *kalimatun sawā'* – dalam pemikiran hubungan antaragama al-Nursī akan dieksplorasi. Karakter subyektif dari kerangka teori inilah yang kemudian menentukan bahwa pendekatan kualitatif adalah yang paling tepat untuk digunakan dalam penelitian ini (Kumar, 2010, pp. 52–53). Hal ini dikarenakan, *pertama*, alur berpikir penelitian ini lebih bersifat induktif, alias dari khusus ke umum. Yaitu dari fenomena hubungan agama yang terjadi di masyarakat, berikut respons yang diberikan oleh Sa'īd al-Nursī, untuk kemudian dihubungkan dengan konsep *kalimatun sawā'*. *Kedua*, disebut kualitatif karena penelitian ini tidak sedang membuktikan sebuah teori berdasarkan beragam metode statistik, namun lebih berusaha untuk memperkaya dimensi dan paradigma dari konsep *kalimatun sawā'* tersebut untuk kemudian menghasilkan sebuah simpulan berupa analisis eksklusivitas-inklusivitas yang diharapkan bisa diterapkan, atau mengafirmasi sistem yang sudah berlaku, dalam kehidupan sosial dan bahkan kenegaraan.

Data yang digunakan dalam penelitian ini sepenuhnya berasal dari sumber-sumber kepustakaan yang mencakup buku, disertasi, dan artikel baik jurnal maupun media massa. Tentu saja karena salah satu materi utama adalah tentang *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Sa'īd al-Nursī, maka referensi utama banyak berkaitan dengan *maqāṣid al-Qur'ān* itu sendiri dan juga *Rasā'il al-Nūr* yang merupakan karya monumental pemikir asal Turki ini. Dalam proses analisis, digunakan dua metode; tekstual yaitu untuk memahami konsep *maqāṣid al-Qur'ān* secara umum yang memang, jika dibandingkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, belum banyak mendapatkan sentuhan signifikan. Termasuk juga digunakan dalam penelitian ini metode komparatif. Penggunaan metode ini terbilang cocok karena *Rasā'il al-Nūr* adalah jenis tafsir tematik, di mana pembahasan tentang *kalimatun sawā'* dibahas di berbagai buku independen dalam *Rasā'il al-Nūr* tersebut. Bagi para pengkaji pemula pemikiran al-Nursī, sifat tematik tersebut akan cukup menyulitkan karena besar kemungkinan bahwa mereka masih terbiasa mencari penjelasan sebuah ayat dengan cukup mengurutkan dari ayat ke ayat dan surat ke surat sebagaimana urutan yang ditemukan ada dalam al-Qur'an.

## 2. HASIL DAN PEMBAHASAN

Sebelum melangkah kepada penguraian konsep *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Sa'īd al-Nursī terutama terkait ayat *kalimatun sawā'* sebagaimana yang diajukan pada bagian Pendahuluan di atas, maka hal pertama yang perlu ditelusuri adalah bagaimana sesungguhnya konstelasi istilah '*maqāṣid*' yang ada dalam al-Qur'an. Hal ini perlu dilakukan agar pemahaman dan analisisnya berangkat dari asumsi dasar yang benar.

### 2.1. Istilah '*Maqāṣid*' dalam al-Qur'an

Istilah *maqāṣid al-Qur'ān* terdiri dari dua kata; *maqāṣid* dan *al-Qur'ān*. *Maqāṣid* adalah bentuk jamak dari kata *maqsid* yang dalam masyarakat akademik dikenal luas sebagai *ism al-makān* yang bermakna *tujuan (maḥḍi' al-qaṣd)* (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004, p. 738), yaitu *tempat di mana apa yang kita tuju berada*. Meski demikian, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Yūbī (al-Yūbī, 1998, pp. 25–28), perlu dicatat bahwa makna *maqsid* itu sendiri tidak hanya terbatas pada *tujuan*. Hal ini setidaknya dapat diketahui dari digunakannya empat istilah berbeda yang seakar dengan kata ini oleh al-Qur'an untuk beberapa maksud tertentu sebagaimana ditunjukkan oleh tabel di bawah ini:

**Tabel 1.** Data Sebaran Istilah '*Maqāṣid*' dalam al-Qur'an

Ayat	Makna
<p>ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿فَاطِر: ٣٢﴾</p>	<p>Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang <b>pertengahan</b>, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya kitab suci adalah) karunia yang besar.</p>
<p>وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَّجٌ كَالظَّلْلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴿لَقْمَان: ٣٢﴾</p>	<p>Apabila mereka digulung ombak besar seperti awan tebal, mereka menyeru kepada Allah dengan memurnikan ketaatan hanya bagi-Nya. Kemudian, ketika Allah menyelamatkan mereka sampai di daratan, sebagian kecil (saja) di antara mereka yang tetap <b>menempuh jalan yang lurus</b>. Tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami selain pengkhianat yang tidak berterima kasih.</p>
<p>وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴿المائدة: ٦٦﴾</p>	<p>Seandainya mereka menegakkan (hukum) Taurat, Injil, dan (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas mereka dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada umat yang <b>menempuh jalan yang lurus</b>. Sementara itu, banyak di antara mereka sangat buruk apa yang mereka kerjakan.</p>

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿١٩﴾ لقمان:

﴿١٩﴾

Berlakulah wajar dalam berjalan dan lembutkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.

وَعَلَى اللَّهِ فَصَدُّ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ هَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ النحل:

Allahlah yang menerangkan jalan yang lurus dan di antaranya ada (jalan) yang menyimpang. Jika Dia menghendaki, tentu Dia memberi petunjuk kamu semua (ke jalan yang benar).

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّفْهُةُ وَسَيَّحِلْفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾ التوبة:

Sekiranya (yang kamu serukan kepada mereka) adalah keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, niscaya mereka mengikutimu. Akan tetapi, (mereka enggan karena) tempat yang dituju itu terasa sangat jauh bagi mereka. Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah, "Seandainya kami sanggup niscaya kami berangkat bersamamu." Mereka membinasakan diri sendiri dan Allah mengetahui sesungguhnya mereka benar-benar para pembongong.

Dari keterangan pada tabel di atas, dapat dinyatakan bahwa kata *maqṣid*, atau bahkan *maqāṣid*, sebenarnya tidak disebutkan secara verbatim dalam al-Qur'an. Namun demikian, untuk mencari maknanya dengan merujuk pada al-Qur'an dapat dilakukan dengan menginventarisir kata-kata yang seakar dengannya. Ditemukan bahwa ada empat kata berbeda yang semuanya disebutkan total sebanyak 6 kali dalam al-Qur'an. Empat kata tersebut adalah *muqtaṣid* sebanyak 3 kali, yaitu dalam Q.S. Fatir [35]: 32 (*wa minhum muqtaṣid*) yang bermakna segolongan umat pertengahan yang keburukan dan kebaikannya hampir sama; dalam Q.S. Luqman [31]: 32 (*fa minhum muqtaṣid*), yang merujuk pada segolongan kecil umat yang tetap terus menempuh jalan yang lurus setelah turunnya pertolongan Allah Swt ketika mereka dalam cobaan. Umat dengan karakter seperti ini memang sedikit. Sebab, pada umumnya, setelah mereka mendapat pertolongan dan kembali lagi menikmati aneka ragam karunia-Nya, sebagian besar lupa diri. Termasuk dalam Q.S. al-Ma'idah [5]: 66 (*ummatun muqtaṣidah*) yang menerangkan segolongan kecil Ahli Kitab yang menempuh jalan yang lurus, yaitu beriman kepada Rasulullah Saw dan al-Qur'an.

Sementara tiga lainnya yaitu dalam Q.S. Luqman [31]: 19 (*waqṣid*) berisi perintah dan wasiat Luqman al-Hakim kepada anaknya agar mereka berlaku wajar dalam berjalan, tidak terlalu cepat dan tidak pula terlalu lambat. Apa yang tertera dalam Q.S. al-Nahl [16]: 9 (*qaṣd al-sabīl*) bermakna jalan lurus yang telah ditetapkan oleh Allah Swt agar bisa mengantarkan manusia kepada kebaikan dan keselamatan – betapa pun kenyataannya banyak yang menyimpang. Adapun dalam Q.S. al-Taubah [9]: 42 (*safaran qāṣidan*), kata *maqṣid* merujuk pada makna perjalanan yang mudah ditempuh;

satu dari sekian contoh perbuatan yang pasti akan menarik hati orang munafik sehingga mengikuti dakwah Rasulullah Saw – meski hal tersebut pada kenyataannya tidak terjadi.

Dari uraian di atas, menurut Penulis, tampak jelas benang merah yang menghubungkan beragam makna yang dilahirkan oleh ragam kata yang berasal dari akar yang sama (*qaṣada-yaqṣidu*). Dengan berangkat dari makna dasar *maqāṣid* yang berarti *tujuan*, maka *ummatun muqtaṣidah* adalah umat yang dalam perjalanan hidupnya mempunyai, dan fokus terhadap, tujuan yang telah ditetapkannya. Sikap inilah yang kemudian menjadikannya bersikap moderat, tidak ekstrem ke kanan dan/atau ke kiri, tidak lantas kembali bangga dan sombong ketika mendapat nikmat dan tidak pula berputus asa ketika mendapat cobaan. *Ummatun muqtaṣidah* dengan demikian adalah mereka yang tetap di garis tengah, lurus, dan memfokuskan diri menuju tujuan yang telah ditetapkannya. Sebagaimana juga *waqṣid fi mashyika*, ia adalah perintah agar dalam berjalan kita mempunyai tujuan yang jelas sehingga tidak tergesa-gesa dan tidak pula melambat-lambatkan perjalanan. *Qaṣd al-Sabīl* juga adalah jalan yang sudah jelas tujuannya sebagaimana yang ditetapkan Allah Swt; bukan jalan yang menyimpang, berliku-liku tanpa tujuan. Termasuk juga *safaran qāṣidan* adalah perjalanan yang sudah jelas – dalam konteks ini – tujuan keuntungan dunianya yang memang dicari oleh kaum munafik: sesuatu yang tidak tampak pada perjalanan perjuangan Rasulullah Saw dan para sahabatnya sehingga, karena itu, mereka para orang munafik menghindarinya. Dari pertautan makna ini, maka dapat dinyatakan bahwa ragam kata yang dilahirkan oleh akar kata *qaṣada-yaqṣidu* sesungguhnya berpangkal pada spirit teleologis; kebertujuan (*purposefulness*) suatu perbuatan. Hal ini selaras dan menguatkan apa yang disampaikan oleh al-Aṭraṣh dan Qā'id (2011, p. 193), selain juga terhadap al-Yūbī sebagaimana disebutkan sebelumnya, yang menyatakan bahwa selain bermakna *keadilan*, *keseimbangan*, dan *hikmah*, nomenklatur *maqāṣid* dalam al-Qur'an juga merujuk pada makna *orientasi* dan *keterarahan* (*tawajjuh*). Berangkat dari makna dasar ini, maka Penulis selanjutnya berusaha untuk mengulas apa sesungguhnya *maqāṣid al-Qur'ān*.

## **2.2. Kemunculan Ilmu Maqāṣid al-Qur'ān**

*Maqāṣid al-Qur'ān* terdiri dari dua kata; *maqāṣid* yang secara etimologis berarti *tujuan* sebagaimana disebutkan di atas; dan *al-Qur'ān* yang bermakna *bacaan* (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004, p. 722), yaitu firman Allah Swt yang ringkas, diturunkan kepada Rasulullah Saw melalui Malaikat Jibril As, secara mutawatir, yang

membacanya dinilai ibadah, diawali dengan Q.S. al-Fatihah dan diakhiri dengan Q.S. al-Nas” (al-Ṣābūnī, 2003, p. 8). Dengan menambahkan istilah ‘ilmu’ pada kedua kata tersebut, maka ilmu *maqāṣid al-Qur’ān* adalah ilmu yang mempelajari tujuan-tujuan diturunkannya al-Qur’an.

Disiplin *maqāṣid al-Qur’ān*, yang termasuk dalam rumpun ilmu-ilmu al-Qur’an (*‘ulūm al-Qur’ān*) ini, sesungguhnya sudah dibahas bahkan oleh para sarjana klasik. Di antaranya adalah al-Ghazālī dalam kitabnya *Jawāhir al-Qur’ān* yang mengatakan bahwa ada enam tujuan utama al-Qur’an diturunkan; (1) mengetahui Tuhan (*ma’rifat al-mad’ū ilayh*), (2) mengetahui jalan menuju kepada Tuhan (*ma’rifat ṭarīq al-sulūk ilayh*); (3) mengetahui gambaran kondisi di Hari Akhir; (4) mengambil pelajaran dari para orang lurus dan durjana (*ma’rifat aḥwāl al-sālikīn wa al-nākibīn*); (5) mengetahui cara berargumentasi dengan orang-orang kafir dan menunjukkan kelemahan dan kebatilan mereka dengan bukti yang kokoh (*ma’rifat ṭarīqat mujadalat al-kuffār*); (6) mengetahui tata cara beribadah kepada-Nya dan bagaimana persiapan Kembali kepada-Nya (al-Ghazālī, 1990, pp. 25–34).

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam kitabnya *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān al-‘Azīm*, juga menjelaskan bahwa tujuan al-Qur’an mencakup tujuh hal; *pertama*, pembenahan tauhid, persepsi ketuhanan, penegasan kenabian, dan pemberitahuan tentang balasan amalan yang dilakukan; *kedua*, penegasan harkat dan martabat manusia terutama mereka para kaum yang lemah; *ketiga*, petunjuk bagi manusia tentang tata cara beribadah; *keempat*, seruan untuk melakukan pencucian diri; *kelima*, seruan untuk membentuk keluarga yang baik dan penghargaan terhadap wanita; *keenam*, membangun masyarakat yang menjadi contoh bagi kemanusiaan; *ketujuh*, seruan untuk berkolaborasi antar sesama umat manusia (al-Qaraḍāwī, 2000, p. 73).

Dari penjelasan di atas, sebenarnya yang juga perlu diklarifikasi adalah perbedaan antara tiga istilah yang sering digunakan oleh kalangan sarjana dan bahkan masyarakat; *maqāṣid al-Qur’ān*, *maqāṣid al-sharī’ah*, dan *tafsīr maqāṣidī*.

### **2.3. *Maqāṣid al-Qur’ān, Maqāṣid al-Sharī’ah, dan Tafsīr Maqāṣidī***

Ada beberapa aspek yang dapat digunakan untuk membedakan antara ketiga hal di atas. Dilihat dari kandungannya, maka *maqāṣid al-Qur’ān* sebenarnya jauh lebih luas dari pada *maqāṣid al-sharī’ah*. Sebab yang pertama berusaha untuk membahas semua tujuan yang ada dalam al-Qur’an mulai dari tauhid, syariah, akhlak, sosial kemasyarakatan, hari akhir, kenabian, keadilan dan sebagainya. Sementara yang kedua lebih spesifik kepada hukum Islam. Meski demikian, jika yang dimaksud

dengan syariah adalah jalan hidup, maka sebenarnya hampir sama. Karena jalan hidup seseorang yang agama itu yang sumbernya adalah al-Qur'an. Jadi, tergantung kepada bagaimana terma syariah dimaknai. Dilihat dari kemunculannya, maka tampak *maqāṣid al-sharī'ah* lebih awal daripada *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal ini terjadi jika yang digunakan sebagai parameter adalah kitab *Al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā* karangan al-Hakim al-Tirmidzi untuk yang pertama; dan *Jawahir al-Qur'an* karangan al-Ghazālī untuk yang kedua.

Dari dua aspek perbedaan di atas, maka di manakah posisi *tafsīr maqāṣidī*? Dalam pandangan Penulis, apa yang disebut oleh *tafsīr maqāṣidī* adalah usaha untuk spirit *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* ke dalam bidang tafsir yang mana hasilnya adalah *tafsīr maqāṣidī*. Ia merupakan usaha untuk memberikan paradigma yang lebih integrative dalam khazanah tafsir. Washfī 'Ashūr 'Alī Abū Zayd, penulis *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhaj Jadīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Abū Zayd, 2019, p. 15), menyatakan bahwa pendekatan *tafsīr maqāṣidī* muncul sebagai usaha untuk melahirkan pemahaman yang holistik terhadap al-Qur'an. Termasuk juga untuk mengintegrasikan dan menyelaraskan beragam jenis tafsir yang ada, mulai dari tematik, analisis, perbandingan, dan lain-lainnya.

Hal yang sama juga sebenarnya terjadi pada *maqāṣid al-sharī'ah* yang kita kenal selama ini. Ia juga berusaha untuk memberikan perspektif holistik terhadap metode ekstraksi hukum berikut produk yang dihasilkannya. Perspektif berdasarkan *maqāṣid* dalam berbagai ilmu ini seakan menjadi tahapan terakhir bagaimana sebuah hukum, tafsir, atau produk pemikiran disaring; diterima atau tidak? Karena itu, lanjut Abu Zayd, semua jenis tafsir pasti akan memerlukan *tafsīr maqāṣidī*. Namun, tidak berlaku sebaliknya; *tafsīr maqāṣidī* tidak selamanya memerlukan segala jenis tafsir yang ada. Posisi inilah yang menjadi alasan mengapa *tafsīr maqāṣidī* penting untuk dikaji.

## **2.4. Maqāṣid al-Qur'ān Menurut Sa'īd al-Nursī**

Sebelum membahas secara lebih detail tentang *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Sa'īd al-Nursī, maka menjadi sebuah keniscayaan untuk mengetahui siapa sesungguhnya seorang reformer yang datang dari semenanjung Anatolia ini. Di antara karakter utama dari seorang al-Nursī adalah spirit moderasi yang dimilikinya sehingga hingga hari ini pemikirannya banyak dikaji oleh para sarjana dari seluruh dunia.

### **A. Seorang Moderat dari Anatolia**

Sa'īd al-Nursī dilahirkan di desa Nurs, Anatolia Timur pada 1876 M dengan nama asli 'Said'. Dengan dilahirkan di daerah Nurs itulah kemudian ia mendapatkan gelar

al-Nursī, yang berarti seseorang yang berasal dari Nurs. Ia merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara dari seorang ibu bernama Nuriyah (al-Nūrsī, 2004, pp. 58–59). Sang ibu dikenal sebagai seorang ahli wudlu; sementara ayahnya adalah seorang pengamal tarikat naqsabandiyyah. Disebutkan dalam *al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Jadīd*, bahwa sang ayah, dengan posisi dan kapasitasnya sebagai seorang sufi, dikenal sebagai seorang yang sangat menjaga diri dari keharaman. Hal tersebut tidak hanya berlaku bagi rezeki yang akan dimakan anak-anaknya, namun bahkan untuk hewan-hewan piaraannya. Dari sini tidak mengherankan jika kemudian sang anak lahir, tumbuh, dan berkembang menjadi juga seorang sufi sebagaimana ayahnya. Bahkan perkembangan sang anak melebihi sang ayah di mana yang pertama tidak hanya berhasil menjadi seorang tokoh tingkat nasional, namun juga internasional (Ja'far, 2007, pp. 725–726).

Selain dari faktor internal, popularitas al-Nursī sesungguhnya juga didukung oleh tantangan yang datang pada masanya. Dalam catatan Ihsān Qāsīm al-Şālīhī (al-Şālīhī, 2010, p. 14). al-Nursī hidup pada dua masa kesultanan yaitu Sultan Murad V dan Sultan 'Abd al-Ĥāmid II. Pada masa ini, Turki berada di ambang kehancuran yang akumulasinya dapat dilihat pada jatuhnya kekuasaan Turki Utsmani pada 1924 kepada Barat. Kehancuran itu bukan saja diakibatkan oleh lemahnya pertahanan negara; namun karena orang Turki sendiri sudah mengalami kehilangan identitas dengan semakin masifnya ideologi luar negara yang masuk tanpa ada proses filterisasi dan adaptasi dengan karakter bangsanya sendiri. Gap intelektual inilah yang kemudian diisi oleh al-Nursī dengan ajaran dan gerakan sosial keagamaannya.

Sebagai seorang sarjana Muslim, ia berupaya untuk menyadarkan bangsa Turki terutama umat Islam tentang arti penting paradigma moderat dan integral, yaitu bagaimana mengokohkan pemahaman yang benar tentang ajaran Islam dan sekaligus pemahaman bagaimana ajaran tersebut mampu berkembang dan beradaptasi dengan zaman. Ia menyerukan umat Islam untuk tidak hanya memahami ilmu-ilmu agama (*'ulūm naqliyyah*), tapi juga ilmu yang berparadigma sains (*'ulūm 'aqliyyah*) (Yucel, 2017). Sebagai seorang nasionalis, anak bangsa yang dilahirkan dalam masyarakat yang multikultural, ia juga menyerukan prinsip moderasi, yaitu persatuan dan kolaborasi antara umat Islam dan umat agama lain terutama Kristen demi menahan arus laju ateisme dan membangun negara dan bangsa (Saritoprak, 2000).

## **B. Tetralogi *Maqāṣid al-Qur'ān***

Sa'īd al-Nursī, sebagaimana diungkap dalam beberapa penelitian sebelumnya (al-Daghāmāyn, 2013; Bakir, 2015; Kamal, 2023; Salamah, 2019a), merupakan salah satu

dari sekian sarjana yang berkontribusi dalam menguraikan hakikat *maqāṣid al-Qur'ān*. Dalam karyanya *Ṣayqal al-Islām* (al-Nūrsī, 1995b, p. 110), ia menyebutkan bahwa melalui pemahaman dan perenungan mendalam, isi al-Qur'an pada dasarnya mengandung dan berbicara tentang empat tujuan pokok, yaitu tauhid, kenabian, Hari Kebangkitan, dan keadilan, Hal ini kemudian ia uraikan lebih lanjut dengan berbagai contoh dalam volume lain berjudul *Ishārāt Al-I'jāz fī Maḏān al-Ījāz* yang juga masih dalam cakupan *Rasā'il al-Nūr* (al-Nūrsī, 2002, p. 23). Meski hanya mengandung empat hal besar, dilihat dari bagaimana al-Nūrsī memperlakukan dan mendedikasikan sepanjang perjalanan hidupnya untuk al-Qur'an, tampak ia benar-benar yakin bahwa al-Qur'an merupakan satu kitab petunjuk bagi umat manusia yang mampu menjadi jawaban, baik langsung atau pun tidak langsung, bagi segala problem yang dihadapi umat manusia.

### 1. Ketauhidan

Tauhid yang berasal *wahḥada-yuwahḥidu* berarti *menjadikannya satu* (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004, p. 1016), atau, menurut Penulis, *menganggap sesuatu sebagai satu-satunya entitas esensial dalam suatu permasalahan*. Dalam konteks keimanan, maka tauhid berarti menyatukan segala entitas dan pemahaman bahwa semuanya sesungguhnya berpangkal dari, oleh, dan untuk Allah Swt. Dengan fakta dan kesadaran tersebut, maka adalah wajar jika kemudian Tuhan ditunggalkan, tanpa ada satu pun entitas lain yang menyamai apalagi melebihinya. Lawan dari tauhid adalah *shirk* alias kemusyrikan yaitu menyekutukan Allah Swt dengan apa pun entitas lain sebagai sesembahan.

Posisi tauhid yang sedemikian penting ini diidentifikasi oleh seorang sarjana dari Jepang, Toshihiko Izutsu dalam bukunya *God and Man in the Qur'an*. Dalam karya tersebut ia menyatakan bahwa titik sentral Tuhan, dalam hal ini tauhid, terletak setidaknya dalam satu fakta bahwa 'Allah' adalah kata yang paling sering disebut dalam al-Qur'an, yaitu 2697 kali. Ini belum mempertimbangkan kata-kata lain yang secara makna merujuk kepada 'Allah' tersebut (Shihab, 1996, p. 15). Dari sini, dapat dibayangkan betapa ketauhidan benar-benar 'menghegemoni' dan menjadi tema utama yang mendasari, menjiwai, dan bahkan menjadi tujuan dari seluruh istilah, konsep, teori, dan produk hukum dan etika yang disebutkan dan dilahirkan oleh al-Qur'an. Karena inilah, lanjut Izutsu, tidak ada satu pun ayat, gagasan, atau teori yang dilahirkan dalam khazanah Islam yang tidak tersentuh dan dijiwai dengan kata dan konsep Allah Swt; spirit tauhid (Izutsu, 2008, p. 37). Kenyataannya memang demikian; dalam Islam, yang menjadi dasar dari segala dasar yang ada adalah tauhid itu sendiri.

Memang dalam Islam ada yang disebut syariat dan juga akhlak berikut semua konsep turunannya. Namun demikian, semuanya tidak bisa dilepaskan dari spirit tauhid.

Sebagaimana gambaran para ulama dan cendekiawan lainnya, melihat posisi tauhid seperti ini, Sa'īd al-Nursī juga menempatkan tauhid sebagai fondasi dan karenanya menjadikannya hal yang paling utama dalam bangunan ajaran agama. Meskipun demikian, sebagaimana diungkap oleh Farīd al-Anṣārī, hal tersebut tidak lantas menjadikannya bersikap ekstrem dengan mengikuti berbagai praktik-praktik sufisme yang tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'an (al-Anṣārī, n.d., p. 46). Tidak juga sikap ini menjadikannya seorang yang terlepas dari aturan-aturan yang sudah ada. Yang terjadi adalah justru al-Nursī mampu mengajarkan bagaimana menjadi seorang Muslim moderat. Hal ini berkoresponden dengan deklarasi yang didengungkan oleh Muḥsin 'Abd al-Hāmid bahwa al-Nursī adalah "*mutakallim 'aṣr al-ḥadīth*", ('Abd al-Ḥamīd, 1994) yaitu seorang Muslim yang mampu mengartikulasikan ajaran Islam dalam konteks modern.

Sikap moderat inilah yang kemudian mengantarkannya memiliki pandangan yang cukup komprehensif dan holistik tentang tauhid. Ia membagi tauhid menjadi dua bagian. Pertama, tauhid umum (*tawhid 'ām*) yang berarti masih mencakup hal-hal dasar yang memang harus diketahui dan dilaksanakan oleh seorang Muslim. Tauhid ini lebih berkarakter pada upaya pembersihan (*nafy*) sebagaimana yang termaktub dalam lafaz *tahlīl; lā ilāha illā Allah*, yaitu bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah Swt. Dalam analisis al-Nursī, meski jenis tauhid ini memang sebuah keniscayaan dan hal itulah yang harus dideklarasikannya di awal perjalanan seorang Muslim, namun perjalanan seorang Muslim tidak cukup hanya pada level pembersihan. Langkah selanjutnya yang harus ia tempuh adalah proses *ithbāt*, yaitu menghiasi dirinya dengan segala ilmu dan amal untuk mengukuhkan ketauhidan tersebut. Proses pengokohan inilah yang ia klasifikasikan ke dalam tauhid jenis kedua; tauhid hakiki (*tawhīd ḥaqīq*) (al-Anṣārī, n.d., pp. 56–57), yang kemudian melahirkan fenomena penyaksian (*mushāhadah*) keberadaan dan keesaan Allah Swt yaitu apa yang para sarjana menyebutnya sebagai *ma'rifatullah*. Dengan kondisi bahwa Allah Swt adalah gaib, yang tidak bisa diakses secara langsung dan kasat mata oleh alam manusia yang diciptakan-Nya sendiri, maka usaha untuk mencapai *ma'rifatullah* meniscayakan seseorang berkepribadian Rabbani yang berwujud insani; Rasulullah Saw.

## 2. Kenabian

Kedudukan Rasulullah Saw yang memang tampak menjadi arus utama dalam pembahasan tema para nabi dan rasul sesungguhnya sama sekali tidak dimaksudkan

mengecilkan peran para nabi dan rasul yang datang sebelumnya. Pengarusutamaan tersebut justru juga bermakna sebagai representasi terhadap eksistensi para nabi dan rasul tersebut di mana Rasulullah Saw memang sejak awal didesain sebagai rasul terakhir yang paling agung dan menjadi teladan bagi umat manusia.

Terkait kedudukan tujuan kedua ini, menarik untuk melihat pemaparan yang disampaikan oleh 'Abd al-Salām al-Aḥmar. Bahwa eksistensi dan kedudukan para nabi yang demikian banyak ditemukan dalam al-Qur'an – masih di bawah tingkatan Allah Swt – menunjukkan bahwa kenabian adalah salah satu dari empat tujuan pokok yang amat ditekankan oleh al-Qur'an. Sedemikian penting karena ajaran Tuhan memang perlu dan wajib disampaikan sementara Tuhan itu sendiri di alam manusia memang berwujud gaib. Maka, untuk menjembatani yang gaib (baca: Tuhan) dan yang kasat mata ini (manusia), diutusnyalah para nabi dan rasul untuk menyampaikan pesan pada masing-masing umatnya dan keseluruhan manusia (al-Aḥmar, 2014, p. 156). Tentang hal ini, al-Nursī menyatakan sebagai berikut:

“Ketahuilah bahwa segala hikmat penciptaan-Nya yang demikian agung ini, berikut ketiadaan hal-hal yang sia-sia dalam perbuatan-Nya, perhatian-Nya terhadap sistem kehidupan di alam ini sehingga tidak ada yang tidak berharga di dalamnya, dan kebutuhan urgen umat manusia akan kehadiran seseorang yang akan menjadi pembimbing mereka, semua ini adalah bukti nyata bahwa kehadiran seorang nabi di tengah-tengah umat manusia adalah sebuah keniscayaan” (al-Nürsī, 1995b, p. 125).

Di tempat lain, ia juga mengatakan:

“Ketahuilah! Karena memang kitab [al-Qur'an] yang agung tersebut ada untuk dipahami makna dan tujuannya, maka dengan sendirinya diperlukan seorang guru ahli yang mampu mengajarkannya. Sebuah keindahan paripurna juga memerlukan cermin agar terlihat keindahan tersebut; sebagaimana sebuah ciptaan yang agung ini juga memerlukan seorang manusia yang mampu mengajak umat manusia lain sehingga [mengakui dan menikmati] keindahan ciptaan tersebut. Karena itu, memang diperlukan seseorang dari umat manusia yang menjadi tempat diturunkannya kitab agung tersebut; sebuah kitab yang setiap hurufnya mengandung ratusan makna bernas dan hikmah terperinci” (al-Nürsī, 2011b, pp. 487–488).

Dari fakta ini, tidak salah jika kemudian para nabi dan rasul tersebut dengan pemimpinnya Rasulullah Muhammad Saw, yang tugas mereka memang menjadi juru bicara dan sumber paling otoritatif untuk memahami, menafsirkan, menyampaikan pesan-pesan Tuhan, akhirnya bertindak sebagai seorang *mu'allim* atau *murshid* bagi

keseluruhan manusia dan alam sekitarnya. Meski demikian, menurut Penulis, yang perlu dicatat di sini adalah implikasi dari karakter para nabi dan rasul yang di satu sisi merepresentasikan *rabbāniyyah* (ketuhanan) dan di sisi lain *insāniyyah* (kemanusiaan). Artinya, sebagai manusia Rabbani, ia merupakan penerjemah paling otoritatif terhadap pesan Tuhan; dan sebagai manusia biasa, wahyu yang diturunkan kepadanya (*mukhāṭab*) dengan demikian juga berlaku bagi manusia lainnya (*mukhāṭabūn*).

### 3. Hari Kebangkitan

Adanya hari kebangkitan merupakan konsekuensi adanya akhirat yang bersifat gaib tersebut. Artinya, kehidupan tidak hanya berhenti di dunia; karena masih ada alam akhirat tempat segala bentuk pembalasan secara sempurna terhadap segala perbuatan yang dilakukan manusia di dunia (al-Jurjāwī, 2003, p. 6). Karena itu, disediakanlah kehidupan akhirat; tempat pembalasan terhadap segala perbuatan di dunia. Lantaran menyadari bahwa masih akan ada kehidupan akhirat yang jauh lebih esensial dan abadi, maka seorang Muslim akan terhindar dari sifat sombong ketika berhasil melakukan pekerjaan. Semata-mata karena segala apa yang dilakukannya belum tentu diterima oleh Allah Swt. Ia juga akan terhindar dari sifat putus asa ketika ditimpa musibah. Semata-mata sebab sadar bahwa masih ada kehidupan akhirat yang jauh lebih menjanjikan dari apa yang tidak bisa dicapainya di dunia ini.

Hal ini diamini oleh pandangan al-Nursī yang mengatakan bahwa merupakan sebuah hal yang logis jika dunia ini, yang semuanya adalah tampak dan nyata dalam pandangan manusia, berada di bawah sebuah pengawasan sebuah sistem kekuasaan. Dalam *al-Kalimāt*, al-Nursī memberikan analogi berupa sebuah cerita bahwa ada dua orang sahabat yang pergi ke sebuah daerah kaya tak bertuan. Melihat sedemikian mewah barang-barang dan harta benda yang ditinggalkan oleh para pemiliknya – yang sebenarnya sedang bertugas untuk negara, salah satu dari mereka mengambilnya untuk kepentingan dirinya sendiri seraya berargumen bahwa harta benda tersebut tidak ada yang memilikinya. Sehingga, menurutnya, wajar dan boleh jika ia kemudian mengambilnya. Melihat hal ini, maka sahabatnya heran dan menegurnya; bagaimana mungkin ia mengambil harta benda yang sebenarnya bertuan tersebut? Ia memberikan permissalan; bukankah meskipun sebuah jarum kecil atau juga sebuah huruf dan kata tertentu tetap ada yang membuatnya? Apalagi sebuah desa di mana terdapat di dalamnya banyak barang dan harta benda mewah; apakah benar tidak ada yang memilikinya? (al-Nūrsī, 2011a, pp. 48–49).

Satu hal yang penting juga untuk dicatat di sini adalah bahwa pandangan al-Nūrī terkait hari kebangkitan ini, dalam konteks yang lebih luas, mengafirmasi penelitian yang dilakukan oleh Kamal (2023) bahwa berbagai permasalahan eskatologis mendapatkan porsi yang tidak sedikit dalam kitab tafsir yang ditulis oleh al-Nūrī – selain juga tentang tema kematian, hari kiamat, surga, dan neraka.

#### 4. Keadilan

Jika tiga tujuan awal lebih bersifat ajaran yang bersifat internal bagi umat Islam, maka tujuan yang terakhir ini lebih bersifat eksternal, yaitu berlaku secara universal tanpa memandang perbedaan agama, bahkan ras, budaya dan letak geografis. Kenyataannya memang demikian; tidak ada satu pun individu atau komunitas umat manusia di bumi ini yang tidak menginginkan terealisasinya keadilan. Dengan kata lain, keadilan ini sebenarnya merupakan wajah fleksibilitas (*murūnah*) ajaran Islam. Artinya, prosedur hukum, piranti sosial, atau himpunan etika boleh berbeda; namun, semuanya sesungguhnya bermuara pada terealisasinya keadilan. Hal inilah yang disebut oleh Ibn Qayyim al-Jawzī bahwa karakter dasar dari ajaran Islam itu sendiri adalah adil, kasih sayang, dan penuh dengan hikmah pengajaran yang semuanya termanifestasikan dalam kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, ajaran atau penafsiran yang tidak merepresentasikan spirit keadilan itu, lanjut Ibn Qayyim, dapat digolongkan sebagai bukan ajaran Islam (Ibn Qayyim, 2002, p. 337).

Mempertimbangkan betapa besar perhatian Islam terhadap keadilan ini, maka tidak mengherankan jika kemudian Sa'īd al-Nūrī menjadikan keadilan sebagai bagian dari empat tujuan utama al-Qur'an. Menurutnya, setiap aturan yang diterapkan, baik dalam skala individu maupun komunitas, baik dalam aspek ritual maupun sosial, harus merepresentasikan spirit keadilan. Keadilan merupakan sunnatullah yang ditanamkan dalam sanubari setiap manusia – apa pun latar belakang agamanya – sehingga mereka dengan sendirinya secara alami menyetujui, mendambakan, memperjuangkan, dan ingin merasakannya (al-Daghāmayn, 2003, p. 380, 2013).

Dalam *al-Lam'āt*, ia mengkritik absennya keadilan di tengah-tengah masyarakat:

“Keadilan Qur'ani sejati sama sekali tidak akan menghilangkan nyawa seseorang, tidak pula merusak kehidupan yang dibangunnya. Konsep keadilan ini tidak hanya berlaku secara individu, namun juga secara kolektif pada tingkat masyarakat. Karena dalam timbangan qadar, keduanya [kehidupan individu dan masyarakat] sama, maka dalam timbangan keadilan pun keduanya mempunyai porsi yang sama. Namun demikian, apa yang terjadi adalah munculnya jiwa rakus

dan fenomena egoisme pada manusia yang pada akhirnya menghancurkan dengan sesuka hati segala yang ditemuinya hingga alam semesta yang terbentang ini tanpa rasa peduli” (al-Nürsī, 2011b, p. 337).

Lebih lanjut, al-Nürsī juga melihat bahwa manifestasi keadilan sesungguhnya dapat dilihat dari berbagai nama Allah Swt yang total berjumlah 99 itu (*al-asmā' al-ḥusnā*) seperti Maha Hidup (*al-Ḥayy*), Maha Pengatur (*al-Qayyūm*), Maha Memutuskan (*al-Ḥakam*), Maha Adil (*al-'Adl*), dan Maha Suci (*al-Quddūs*). Segala keadilan tersebut termanifestasikan, baik dalam bentuk yang jelas maupun melalui isyarat, dalam segala aturan yang diturunkan darinya baik dalam kehidupan pribadi, sosial, dan pemerintahan, bahkan hingga hari kebangkitan nanti (al-Nürsī, 1995a, p. 76). Dari sini, apa yang dinyatakan oleh Kamal agaknya dapat bertindak sebagai kesimpulan dari pentingnya penggunaan paradigma *maqāṣid* dalam proses penafsiran al-Qur'an sebagaimana diuraikan di atas, yaitu “agar pesan yang dikandung dalam ayat-ayat al-Qur'an tetap orisinal dan relevan *fī kulli zamān wa makān*” (Kamal, 2023, p. ii).

### **C. Eksklusivitas dan Inklusivitas *Maqāṣid al-Qur'ān* dalam Ayat *Kalimatun Sawā'***

Keempat *maqāṣid* dalam pandangan al-Nürsī sebagaimana disebutkan di atas sesungguhnya tidak hanya dihasilkan dari proses penyimpulan terhadap isi al-Qur'an secara keseluruhan, namun bahkan termanifestasikan dalam setiap surat, tema pembicaraan dalam setiap surat, bahkan kadang kala dalam satu ayat sekalipun pada al-Qur'an tersebut (al-Nürsī, 2002, p. 24). Sebagai contoh, dalam ayat pertama surat al-Fatihah yang berbunyi: “*bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*” terdapat empat tujuan sebagaimana maksud di atas. Tentang hal ini, ia menyebutkan – sekaligus tambahan keterangan yang ditambahkan Penulis di dalamnya:

“Jika engkau berkata: buktikan kepadaku bahwasaya empat tujuan pokok tersebut ada dalam lafaz basmalah dan ḥamdalah?”

Maka aku akan berkata: Ketika ayat basmalah diturunkan Allah Swt sebagai pengajaran terhadap para hamba-Nya, maka sebenarnya sebelum ayat tersebut terdapat kata *qul* [Katakan!] sebagai konsekuensi logis atas penafsiran (*taqdīr*) terhadapnya. Dan hal ini sebenarnya prinsip dasar (*al-umm*) yang berlaku dalam semua perkataan dalam al-Qur'an. Karena itu, prinsip dasar *qul* ini sebenarnya juga menunjukkan adanya proses *risālah* [yaitu, diutusnya para nabi dan rasul untuk mengajarkan syariat Tuhan kepada para hamba-Nya]. Termasuk juga lafaz *bismillāh* yang dengan sangat terang menunjukkan prinsip ketuhanan (*ulūhiyyah*). Didahulukannya huruf *bā'* [di awal kalimat yang merupakan bagian dari

instrumen pembatasan (*adāt al-ḥaṣr*) menunjukkan ketauhidan [yaitu bahwa yang patut disembah adalah hanya Allah Swt] (al-Juwaynī, 2002, pp. 37–38). Dan juga dalam lafaz *al-rahmān* yang memanasifestasikan sistem keadilan dan nilai amal budi; dan *al-rahīm* yang menunjukkan adanya Hari Kebangkitan (*ḥaṣhr*) (Shihab, 2005a, pp. 21–22) [di mana sifat kasih Allah Swt tercurahkan sepenuhnya ketika itu]” (al-Nūrsī, 2002, p. 24).

Dari pernyataan al-Nūrsī sekaligus penjelasan yang disisipkan Penulis di sela-sela pernyataan tersebut, menjadi jelas bahwa empat tujuan pokok al-Qur'an sesungguhnya termanifestasikan tidak hanya dalam al-Qur'an secara umum, namun bahkan dalam hampir setiap ayat. Meski demikian, yang penting untuk dicatat – dan hal ini menjadi tema utama penelitian ini – adalah bagaimana konsep *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut mampu digunakan sebagai instrumen untuk memecahkan persoalan di tengah-tengah masyarakat. Di antara permasalahan tersebut adalah hubungan antaragama di Indonesia yang kadang-kadang menimbulkan friksi yang cukup kuat di tengah masyarakat.

Untuk itu, sebagaimana yang sudah disebutkan dalam Pendahuluan, salah satu penyebab timbulnya friksi tersebut adalah belum tingginya kesadaran bahwa dalam ajaran Islam ada yang berkarakter eksklusif dan ada juga yang berkarakter inklusif. Dalam pandangan Penulis, dari empat tujuan yang dikemukakan oleh Sa'īd al-Nūrsī di atas, tiga yang pertama bersifat eksklusif; sementara yang terakhir bersifat inklusif. Yang perlu dicatat di sini adalah bahwa keberadaan fakta statistik dalam kategorisasi ini (perbandingan 3:1 untuk eksklusivitas dan inklusivitas) bukan berarti bahwa keadilan seakan-akan dimarjinalkan. Namun kebutuhan kita akan masing-masing tujuan tersebut lebih bergantung pada dalam konteks mana kita berada. Sebagai contoh, dalam era *nation-state* sekarang ini, di mana negara Indonesia didirikan berdasarkan Pancasila yang teksnya secara verbatim tidak menyebutkan Islam atau al-Qur'an sebagai sumbernya. Padahal, jika ditelusuri lebih lanjut, Pancasila secara esensial hampir – jika bukan seluruhnya – mengandung dan selaras dengan ajaran-ajaran Islam (Latif, 2018). Dalam konteks ini, maka yang lebih dibutuhkan dan dikedepankan oleh umat Islam adalah bagaimana nilai-nilai keadilan tersebut terealisasi dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Untuk itu, pengambilan ayat kalimatun sawā' di bawah ini – yang ia sendiri merupakan basis intelektual hubungan antaragama – sebagai studi kasus pengaplikasian *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Sa'īd al-Nūrsī bisa dikatakan cukup relevan.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ آل عمران: ٦٤

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai Ahlulkitab, marilah (kita) menuju pada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, (yakni) kita tidak menyembah selain Allah, kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.” Jika mereka berpaling, katakanlah (kepada mereka), “Saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang muslim.”

Dalam penelusuran Penulis, karena bersifat tematik, *Rasā'il al-Nūr* yang ditulis al-Nursī tidak secara spesifik dan komprehensif menafsirkan ayat di atas dengan berbagai sudut pandang. Yang ia lakukan adalah bagaimana ayat-ayat al-Qur'an yang ada mampu menjadi justifikasi intelektual bagi ide dan gagasannya yang sebenarnya juga dilahirkan dari al-Qur'an itu sendiri. Konsekuensinya, keberadaan penjelasan tentang ayat ini terpisah-pisah dalam beberapa buku yang merupakan penyusun antologi bernama *Rasā'il al-Nūr* tersebut.

Sepanjang penelusuran Penulis, ditemukan bahwa al-Nursī hanya menyebutkan secara verbatim ayat ini sekali saja yaitu dalam *al-Kalimāt* (al-Nursī, 2011a, p. 467). Dalam bagian tersebut, ia sesungguhnya tidak sedang berbicara secara langsung tentang bagaimana sesungguhnya isu hubungan antaragama melalui konsep Ahli Kitab. Ia melainkan berbicara tentang apa yang disebut *shabābiyyat al-Qur'ān*, yaitu bahwa meskipun al-Qur'an diturunkan sejak zaman azali, namun ia tetap mampu memelihara tema yang dibicarakannya senantiasa muda, *up-to-date*, alias bersinggungan dengan tema yang menjadi pokok pembicaraan di setiap dan lintas zaman. Dalam konteks ini, ia tidak sedang memahami istilah 'Ahli Kitab' sebagaimana yang diperdebatkan oleh para ulama dalam hubungan lintas agama; ia justru lebih memilih memahaminya juga sebagai *ahl al-thaqāfah al-ḥadīthah*, yaitu setengah golongan cendekiawan kontemporer yang memang banyak mendasarkan argumen dan sikapnya pada kitab-kitab yang dipelajarinya demi meruntuhkan kemukjizatan al-Qur'an. Karena sudah terbukti dari zaman ke zaman bahwa usaha tersebut pada akhirnya gagal, maka redaksi '*ta'ālaw ilā kalimatīn sawā'*' lebih dimaknai oleh al-Nursī sebagai ajakan untuk mengakui kemukjizatan al-Qur'an tersebut (al-Nursī, 2011a, p. 468).

Meski demikian, berbekal pada konsep dasar yang diajukan al-Nursī sendiri, menurut Penulis, dapat sesungguhnya ditarik dengan cukup mudah empat jenis *maqāṣid al-Qur'ān* sebagaimana telah disebutkan di atas. Dalam ayat di atas, redaksi

'*qul*' menunjukkan tujuan kenabian karena di sana menunjukkan relasi antara *mukhātib* yaitu Allah Swt dan *mukhāṭab* yaitu Rasulullah Saw yang juga bisa diberlakukan kepada umatnya. Apa yang disebut sebagai *kalimatun sawā'* dalam ayat ini, sebagaimana diisyaratkan Quraish Shihab (2005b, pp. 114–115), sebenarnya mengandung dua hal; titik temu eksklusif dan titik temu inklusif. Titik temu eksklusif dimulai dari "*allā na'buda illā Allāh*" hingga "*arbāban min dūnillāh*" yang ide pokoknya adalah sebuah ajakan kepada Ahli Kitab untuk menyembah Allah Swt sebagaimana yang disyariatkan melalui Rasulullah Saw dan al-Qur'an. Adapun jika titik temu ini tidak juga berhasil yaitu umat Ahli Kitab tetap berpaling dari ajakan tersebut, maka yang mesti dilakukan adalah mencapai titik temu inklusif, yang berbunyi "*faqūlū ishhadū biannā muslimūn*", yaitu saksikanlah bahwa kami adalah sebagai seorang Muslim. Persaksian ini bermakna sebuah sikap toleransi dari kedua belah pihak, yaitu umat Islam dan Ahli Kitab, untuk saling menghormati keyakinan berikut praktik keagamaan masing-masing. Redaksi '*muslimun*' itu sendiri, yang bermakna orang-orang yang menyerahkan diri, juga berarti bahwa Rasulullah Saw berikut umatnya setelah berusaha melakukan titik temu eksklusif, diminta untuk pasrah dan menyerahkan perkara tersebut kepada Allah Swt untuk dimintai pertanggungjawaban olehnya di Hari Akhir nanti. Demikian, sebab hidayah itu sendiri sepenuhnya adalah milik Allah Swt (Q.S. al-Naml [27]: 81). Yang juga kemudian harus mereka lakukan adalah saling berkolaborasi untuk mewujudkan keadilan sosial yang bersifat universal yang mana jumlahnya jauh lebih banyak daripada yang bersifat eksklusif. Dari sini, maka yang dapat digolongkan tujuan tauhid, kenabian, dan Hari Kebangkitan adalah titik temu eksklusif; dan titik temu inklusif sendiri mencakup tujuan keadilan.

Selain hal di atas, absennya penjelasan al-Nursī dalam hal hubungan antaragama secara langsung dan komprehensif terhadap ayat *kalimatun sawā'* sama sekali tidak bermakna bahwa Sa'īd al-Nursī tidak berbicara tentang esensi *kalimatun sawā'*. Sebab dalam bagian lain, ia berbicara cukup lugas dan esensial bagaimana seharusnya umat Islam dan pemeluk agama lain saling membangun kolaborasi.

Secara terpisah, tentang titik temu eksklusif, al-Nursī memberikan pernyataan dalam bentuk dialog sebagai berikut:

Pertanyaan: "Haruskah seorang Muslim menyebut umat Kristen dan Yahudi kafir? Sementara jelas bahwa al-Qur'an pun memberikan sebutan kafir kepada sebagian mereka (al-Bayyinah 6)? Mengapa kita tidak boleh memanggil seorang yang kafir dengan panggilan kafir?"

Jawaban: “Kamu sendiri tidak akan memanggil seorang yang buta dengan panggilan “wahai Buta?” Panggilan ‘kafir’ itu menyakitkan sementara kita semua dilarang oleh Rasulullah Saw menyakiti mereka yang tergolong dhimmi” (Saritoprak, 2000, p. 328).

Dari sini, tersirat bahwa al-Nursī mengakui bahwa dalam keyakinan golongan Ahli Kitab ada kesalahan bahkan kesesatan sebagaimana ia menganalogikannya dengan kebutaan tersebut. Meski demikian, banyak sekali kesamaan ajaran dan nilai antara Islam dan Kristen. Karena itu, cara berdakwah kepada mereka juga harus dilakukan dengan sangat hati-hati, yaitu dengan cara terbaik. Disebutkan oleh David Law, bahwa pada dasarnya al-Nursī tetap melihat agama Kristen adalah di bawah dan tidak benar-benar sama dengan Islam. Subordinasi tersebut dikarenakan ada kesalahpahaman atau kesesatan dalam cara beribadah kepada Allah Swt. Meski demikian, karena banyaknya kesamaan antara kedua agama, semua kekeliruan Ahli Kitab tersebut pada akhirnya akan disempurnakan di Hari Akhir nanti di bawah payung al-Qur’an (Law, 2017b).

Adapun tentang titik temu inklusif, pemikiran al-Nursī adalah sebagai berikut:

Pertanyaan: “Ada larangan dalam al-Qur’an [al-Maidah 51] untuk berteman dengan orang Kristen dan Yahudi.”

Jawaban: Yang harus dipahami adalah bahwa sebuah kata dalam al-Qur’an mempunyai aneka interpretasi makna. Sebagai contoh, sebuah larangan dalam al-Qur’an tidak semata-mata bersifat umum (*‘ām*), namun lebih kepada mutlak. Karena itu, faktor waktu dalam memahami sebuah ayat amat menentukan.

Larangan tersebut lebih berkaitan dengan persoalan teologis mereka. Karena itu, larangan tersebut tidak berlaku jika berkaitan dengan posisi mereka sebagai manusia yang kebetulan sedang beragama Kristen dan Yahudi. Dalam posisi ini, maka yang menentukan adalah kepribadian orang itu sendiri. Bisa saja seorang non-Muslim mampu merepresentasikan kepribadian yang berkarakter Islami. Alasan kepribadian yang baik itulah, yang hari ini kita temukan, yang menjadikan dibolehkannya berteman dengan mereka demi merealisasikan kesejahteraan di muka bumi. Sebab, larangan al-Qur’an tersebut lebih bersifat status teologis mereka.

Larangan itu muncul lebih bersifat historis. Yaitu, ketika itu, semua permasalahan berkaitan dengan sensitivisme agama. Orang mencintai atau membenci salah satu alasannya adalah karena agama mereka. Maka barang siapa yang berteman dengan non-Muslim, maka dianggap munafik. Hal seperti ini tidak lagi terjadi di dunia hari ini yang semakin berperadaban.

### 3. SIMPULAN

Penelitian ini dilakukan dengan salah satu tujuannya mengidentifikasi mana maqāṣid al-Qur'ān yang bersifat eksklusif dan mana yang inklusif. Temuan ini kemudian dapat berfungsi untuk mereduksi friksi yang terjadi pada masyarakat dalam hal hubungan antaragama di antara mereka. Pemikiran Sa'īd al-Nursī, cendekiawan asal Turki, menjadi obyek kajian karena ia termasuk pemikir kontemporer yang demikian intens dalam mempromosikan dialog antaragama dan menghargai pluralitas masyarakat. Pada akhirnya menyimpulkan bahwa, pertama, maqāṣid al-Qur'ān yang diajukan oleh Sa'īd al-Nursī mencakup penguatan terhadap empat hal pokok; tauhid (tawhīd), kenabian (nubuwwah), hari kebangkitan (ḥaṣhr), dan keadilan ('ādil). Dari sini, diketahui bahwa, kedua, tiga yang pertama bersifat eksklusif karena mengikat hanya pada umat Islam; sementara yang terakhir bersifat inklusif karena berlaku dan diterima secara aklamasi oleh umat manusia terlepas perbedaan agamanya. Dalam konteks ayat kalimatun sawā', ketiga, tujuan tauhid ditunjukkan oleh opsi pertama dari titik temu tersebut yang bersifat eksklusif, yaitu pemurnian ketauhidan kepada-Nya; kenabian diketahui dari redaksi qul yang bersifat relasi antara Tuhan dan utusan-Nya; keadilan dan hari kebangkitan digambarkan oleh opsi kedua yang bersifat inklusif-eksklusif yaitu kalimat ishhadū bianna muslimūn, yang merupakan pengakuan akan eksistensi dan hak berkeagamaan masing-masing umat agama dengan berdasarkan keyakinan bahwa keputusan akhir ada di tangan Tuhan di Hari Akhir nanti.

### REFERENSI

- 'Abd al-Ḥamīd, M. (1994). *Al-Nūrsī: Mutakallim 'Aṣr al-Ḥadīth*.
- Abū Zayd, W. 'Ashūr 'Alī. (2019). *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Mofakroun.
- Akhmetova, E. (2021). *Said Nursi on Secularism, Religious Rights, Ethics, and Education*. <https://icrjournal.org/index.php/icr/article/view/816>
- al-Aḥmar, 'Abd al-Salām. (2014). Al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah fī Fikr Sa'īd al-Nūrsī. *Al-Nur Academic Studies on Thought and Civilization*, 309(1998), 1–20. <https://doi.org/10.12816/0012868>
- al-Anṣārī, F. (n.d.). *Mafātih al-Nūr fī Mafāhīm Rasā'il al-Nūr*. Moulay Ismail University.
- al-Asyari, M. K. H. (2017). Dakwah Lintas Iman Sebagai Upaya Harmonisasi Agama: Studi Dakwah Lintas Iman Perpektif Sain An-Nursi. *FIKRAH*, 4(2), Article 2. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v4i2.1632>
- al-Aṭrash, R. J., & Qā'id, N. 'Abduh K. (2011). Al-Judhūr al-Tārīkhiyyah li al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm. *Journal of Islam in Asia (E-ISSN 2289-8077)*, 8, 185–221. <https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.234>

- al-Daghāmayn, Z. K. M. (2003). *Maqāshid al-Qur'ān fī Fikr al-Nūrsī: Dirāsah Tahlīliyyah*. Jāmi'at Qaṭr.
- al-Daghāmayn, Z. K. M. (2013). Maqāshid al-Qur'ān fī Fikr Badī' al-Zamān Sa'īd al-Nūrsī. *Tsaqafah*, 9(2), Article 2. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i2.60>
- al-Ghazālī, A. Ḥāmid. (1990). *Jawāhir al-Qur'ān* (3rd ed.). Dār Iḥyā' al-'Ulūm.
- al-Jurjāwī, 'Alī Aḥmad. (2003). *Ḥikmat al-Tashrī' wa Falsafatuh*. Dār al-Fikr.
- al-Juwaynī, M. al-Ṣāwī. (2002). *Al-Balāghah al-'Arabiyyah: Ta'ṣīl wa Tajdīd*. Mansha'at al-Ma'ārif.
- al-Nūrsī, S. (1995a). *Al-Malāḥiq* (6th ed.). Sozler Publications.
- al-Nūrsī, S. (1995b). *Ṣayqal al-Islām*. Sozler Publications.
- al-Nūrsī, S. (2002). *Ishārāt al-I'jāz fī Mazān al-Ījāz*. Sozler Publications.
- al-Nūrsī, S. (2004). *Al-Sīrah Al-Dhātiyyah* (I. Q. al-Ṣāliḥī, Trans.; 3rd ed.). Sozler Publications.
- al-Nūrsī, S. (2011a). *Al-Kalimāt* (6th ed.). Sozler Publications.
- al-Nūrsī, S. (2011b). *Al-Lam'āt* (6th ed.). Sozler Publications.
- al-Qaraḍāwī, Y. (2000). *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm* (3rd ed.). Dār al-Shurūq.
- al-Ṣābūnī, M. 'Alī. (2003). *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār Iḥsān.
- al-Ṣāliḥī, I. Q. (2010). *Nazrah 'Āmmah 'an Ḥayāt Badī' al-Zamān Sa'īd al-Nursī* (1st ed.). Sozler Publications.
- al-Yūbī, M. S. ibn A. ibn M. (1998). *Maqāshid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Shar'īyyah*. Dār al-Hijrah.
- Bakir, M. (2015). *Konsep Maqasid al-Qur'an Perspektif Badi' al-Zaman Said Nursi (Upaya Memahami Makna Al-Qur'an Sesuai dengan Tujuannya)*. <https://ejournal.kopertais4.or.id/madura/index.php/elfurqania/article/view/876>
- CNN Indonesia. (2022, March 2). *Jenderal NII Ditangkap, Klaim Penerus Sensen Komara dan Kartosuwiryo*. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220203194152-12-754793/jenderal-nii-ditangkap-klaim-penerus-sensen-komara-dan-kartosuwiryo>
- Detik. (2018, May 14). *Terungkap! Ini Motif Serangan Bom Surabaya-Sidoarjo*. <https://news.detik.com/berita/d-4019604/terungkap-ini-motif-serangan-bom-surabaya-sidoarjo>
- Ibn Qayyim, A. 'Abdillāh M. I. A. B. A. (2002). *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn* (Vol. 4). Dār Ibn al-Jawzī.
- Izutsu, T. (2008). *God and Man in the Quran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Islamic Book Trust.
- Ja'far, A. al-G. M. M. (2007). *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Jadīd*. Dār al-Salām.
- Kamal, N. A. (2023). *Maqasid al-Qur'an Perspektif Badiuzzaman Said Nursi: Telaah Penafsiran Badiuzzaman Said Nursi terhadap Tema Eskatologi dalam al-Qur'an* [Masters, UIN Sunan Gunung Djati]. [https://doi.org/10.10\\_daftarpustaka.pdf](https://doi.org/10.10_daftarpustaka.pdf)
- Kompas. (2021, August 30). *Hambali, Otak Bom Bali 2002, Akan Diadili AS Setelah 15*

- Tahun Tanpa Dakwaan di Guantanamo.  
<https://www.kompas.com/global/read/2021/08/30/163001470/hambali-otak-bom-bali-2002-akan-diadili-as-setelah-15-tahun-tanpa-dakwaan?page=all>
- Kumar, R. (2010). *Research Methodology: A Step-by-Step Guide for Beginners* (Third edition). SAGE Publications Ltd.
- Latif, Y. (2018). The Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno's Way. *Studia Islamika*, 25(2), Article 2. <https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.7502>
- Law, D. R. (2017a). The Prophethood of Jesus and Religious Inclusivism in Nursi's Risale-i Nur. *Australian Journal of Islamic Studies*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.55831/ajis.v2i2.51>
- Law, D. R. (2017b). The Prophethood of Jesus and Religious Inclusivism in Nursi's Risale-i Nur. *Australian Journal of Islamic Studies*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.55831/ajis.v2i2.51>
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. (2004). *Al-Mu'jam al-Wasit* (4th ed.). Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah.
- Nurani, H., & Nurdin, A. A. (2019). Pandangan Keagamaan Pelaku Bom Bunuh Diri di Indonesia. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(1), Article 1. <https://doi.org/10.21580/jish.31.2936>
- Said, M. (2018). Rethinking Islamic Theology: Mengagas Teologi Sosial dalam Konteks Pluralisme dan Multikulturalisme (Perspektif Pemikiran Teologi Fethullah Gulen). *Potret Pemikiran*, 20(1), Article 1. <https://doi.org/10.30984/pp.v20i1.748>
- Salamah, U. (2019a). Maqâshid al-Qurân Perspektif Badi'uzzaman Sa'id Nursi. *Studia Quranika*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.21111/studiquran.v4i1.3246>
- Salamah, U. (2019b). *Maqâshid al-Qur'ân Perspektif Badi'u al-Zamân Sa'id al-Nürsî: Telaah Penafsiran Surat al-Fatihah dalam Kitab Rasâ'il al-Nür*. UIN Sunan Ampel.
- Saritoprak, Z. (2000). Said Nursi's Teachings on the People of the Book: A case study of Islamic social policy in the early twentieth century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11(3), 321–332. <https://doi.org/10.1080/713670333>
- Saritoprak, Z. (2008a). Islam and Politics in the Light of Said Nursi's Writings. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19(1), 113–126. <https://doi.org/10.1080/13510340701770337>
- Saritoprak, Z. (2008b). Said Nursi on Muslim-Christian Relations Leading to World Peace. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19(1), 25–37. <https://doi.org/10.1080/13510340701770261>
- Sayilgan, Z., & Sayilgan, S. (2011). Bediuzzaman Said Nursi's Ethics of Non-Violence: Implications for Christian-Muslim Relations Today. *Dialog*, 50(3), 242–252. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2011.00624.x>
- Shihab, Q. (1996). *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (13 (e-book)). Mizan.
- Shihab, Q. (2005a). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 1). Lentera Hati.

- Shihab, Q. (2005b). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 2). Lentera Hati.
- Vahide, Ş. (2008). Reconciliation with Christianity and the West in Said Nursi's Thought and Practice: An Overview. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19(1), 17–23. <https://doi.org/10.1080/13510340701770253>
- Yucel, S. (2017). Is Islam an Obstacle to Progress in the Modern World? *Australian Journal of Islamic Studies*, 2(1), 59–75.