



**PARADIGMA TEOLOGI SOSIAL :
REVITALISASI FUNGSI TEOLOGI ISLAM DALAM
KONTEKS MULTIKULTURAL
(Perspektif Pemikiran Teologi Fethullah Gulen)**

Oleh : Muhammad Said¹

Abstract

This article describes about the necessity of renewal Islamic theology within context of pluralism and multiculturalism. One of contemporary Muslim scholars, Fethullah Gulen, could be considered among the most influential Muslim theologians of our time. His work focus on redefining the nature of Islamic discourse in the contemporary world by doing interreligious and intercultural dialogue. Nowadays, we need to shift our paradigm from classical kalam which dogmatic, abstract, and exclusive to more practical theology based on life and contemporary needs, which is called "social theology". Gulen's theological discourse distinguished for his support of democracy, humanisme, openness to globalization, progressiveness in integrating tradition with modernity, and to make sense of pluralistic-piety.

Keyword : Kalam, Social-Theology, Pluralitic-Piety, Multiculturalism

A. Pengantar

Kehadiran globalisasi sebagai zaman yang tidak bisa dihindari,² telah banyak merubah struktur dan sistem sosial masyarakat dunia. Pluralitas dan multikulturalitas menjadi semakin kontras dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Kondisi semacam ini jika tidak dikelola dengan baik, akan sangat rentan memunculkan konflik serta merupakan ancaman bagi integrasi sosial sebuah bangsa, bahkan bagi peradaban dunia.

¹ Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Saidfil2@gmail.com

² Globalisasi di bidang pengetahuan, kekuasaan dan teknologi senantiasa diiringi oleh peluang munculnya konflik antar budaya dan peradaban. globalisasi mengacu pada perkembangan pesat dalam bidang teknologi komunikasi, informasi dan transportasi, yang telah menciptakan bagian-bagian terpencil dunia dan peristiwa-peristiwa berskala lokal mudah diakses oleh segenap warga dunia. Maka dengan keterbukaan tersebut sangat memungkinkan terciptanya benturan antar budaya dan peradaban. Giddens menjelaskan, bahwa globalisasi sangat dekat hubungannya dengan risiko, dan globalisasi merupakan dunia yang tak terkendali. meskipun demikian, Giddens tidak pesimis terhadap kondisi dunia yang tak terkendali, ia masih menaruh harapan pada demokrasi untuk menjembatani berbagai persoalan yang muncul di tengah arus globalisasi dan multukulturalitas, lihat Athony Giddens, *The consequences of modernity* (Cambridge : Polity Press, 1990) hlm. 64, lihat George Ritzer terj. Saut pasaribu dkk, *Teori Sosiologi ; Dari Sosiologi klasik Sampai Perkembangan Terakhir Posmodern* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2012) hlm. 979



Secara umum, ada tiga bentuk keragaman dalam masyarakat modern. *Pertama*, keragaman subkultur; keragaman ini ditandai dengan munculnya subkultur baru di luar kultur dominan, misalnya meskipun mayoritas masyarakat hidup dalam norma dan budaya tertentu, namun ada sebagian kecil masyarakat hidup dengan keyakinan dan praktik hidup yang berbeda dengan cara hidup masyarakat umum, seperti kelompok lesbian dan gay. *Kedua*, keragaman perspektif; keragaman ini muncul dari anggota masyarakat yang kritis terhadap nilai-nilai dominan yang dianggap sudah tidak ideal lagi dan harus dievaluasi untuk memperbaiki keadaan, seperti munculnya gerakan feminis dalam dunia Islam, sebagai kritik terhadap teks-teks normatif yang patriarkal. *Ketiga*, keragaman komunal; keragaman ini muncul bila terdapat anggota-anggota masyarakat yang hidup secara berkelompok, terorganisir dengan baik, memiliki sistem dan norma hidup yang berbeda dari masyarakat pada umumnya, seperti munculnya gerakan-gerakan keagamaan baru.³ Struktur masyarakat yang hiper-plural semacam itu, meniscayakan beragamnya pula kepentingan dan ideologi. Oleh sebab itu, dibutuhkan kesadaran penuh untuk merawat keberagaman tersebut. Jika tidak, maka ramalan Samuel Huntington tentang “*clash of civilization*” mungkin akan benar-benar terjadi.

Dalam konteks Indonesia, problem multikulturalitas yang paling akut adalah konflik intra dan antar umat beragama. Tentu tanpa bermaksud meminggirkan problem-problem lain, seperti konflik antar etnis, kekerasan gender dan marginalisasi terhadap kelompok yang memiliki “orientasi seksual berbeda” di dalam ruang publik. Menurut catatan nasional kompas, Identitas keberagaman di Indonesia terus diuji dengan beragam tindakan diskriminasi. Selama 14 tahun pasca-reformasi, setidaknya ada 2.398 kasus kekerasan dan diskriminasi yang terjadi di Indonesia. Yayasan Denny JA mencatat, dari jumlah itu kekerasan yang paling banyak terjadi adalah yang disebabkan oleh latar belakang agama atau paham keagamaan, dengan angka sebanyak 65 persen. Sisanya, secara berturut-turut, berupa kekerasan etnis (20

³Bikku Parekh dalam Lucia Ratih Kusuma Dewi “*kembali Subyek : Sosiologi Memaknai Kembali Multikulturalisme*” jurnal sosiologi masyarakat. ” (Jurnal Sosiologi Masyarakat vol.16, 1 juli 2009). hlm.74



persen), kekerasan jender (15 persen), dan kekerasan orientasi seksual (5 persen).⁴

Tentu hal ini sangat ironis, agama sebagai institusi yang menjanjikan keselamatan dan kedamaian, justru menjadi ancaman dan malapetaka bagi manusia. Kenapa demikian, menurut Charles Kimball, ada lima hal yang membuat agama menjadi korup dan busuk; *Pertama, truth claim*; sikap ini muncul dari pemahaman rigid atas kitab suci, dan terkadang kitab suci juga disalahgunakan demi hasrat-kuasa. akibatnya pemeluk agama bersikap antipati terhadap eksistensi pemeluk agama lain. *Kedua*, “fanatik buta” kepada pemimpin agama. *ketiga*, romantisme pemeluk agama pada “zaman ideal masa lampau”, kemudian memaksakan kehendak untuk merealisasikannya kembali di masa sekarang. *Keempat*, Pelembagaan agama dan penciptaan kuasa, seperti telah terjadi dalam gereja katolik, saat itu gereja merupakan satu-satunya pemegang kunci “pintu keselamatan”. *Kelima*, ketika genderang perang suci (*Jihad-red*) mulai ditabuhkan.⁵

Hal-hal yang dipaparkan di atas oleh Kimball berkait-kelindan dengan persoalan konsep dan pemahaman teologi agama-agama. Dalam dunia Islam, teologi identik dengan ilmu kalam. Ilmu kalam atau teologi sebagai *The intellectual expression of religion* sangat dekat dengan dogma, credo dan aqidah suatu agama. Konsep teologi Islam pada fase pembentukannya bersifat sektarian dan eksklusif, akibatnya perbedaan pemahaman tentang konsep teologis, seringkali memunculkan korban jiwa. Beberapa tragedi dalam narasi sejarah Islam, mencatat bahwa pemahaman teologi seringkali diselingkuhkan dengan kekuasaan, kemudian melahirkan “anak haram” yang bernama “tirani” atas kelompok lain (yang memiliki pemahaman berbeda).

Paper ini mengasumsikan bahwa krisis pluralisme dan multikulturalisme, yang memunculkan konflik dan kekerasan disebabkan oleh banyak faktor; bisa saja agama, politik, sosial, ekonomi, etnik dan budaya. Namun, penulis tidak hendak mengambil seluruh faktor tersebut untuk dibahas dalam paper

⁴<http://nasional.kompas.com/read/2012/12/23/15154962/Lima.Kasus.Diskriminasi.Terburuk.Pascareformasi>. Diakses 26-06-2015

⁵Charles kimball, *When Religion Become Evil* terj. Nurhadi dan Izzudin Wasil (Bandung : Mizan, 2013) hlm. XIV-XXI



ini. Penulis akan fokus pada faktor agama (*teologi-red*) yang menjadi faktor dominan. Konflik yang berakar pada persoalan teologi (teologi Islam) disebabkan oleh pemahaman yang literalis, dogmatis dan eksklusif. tidak bisa dinafikan bahwa corak kalam klasik memang masih mengisi nalar teologis sebagian ummat Islam dewasa ini. Hal ini bisa dilihat dari sikap-sikap reaksioner dan radikal dari kalangan tertentu dalam merespon persoalan multikultural.

Maka dari itu, di tengah arus globalisasi yang begitu deras, agama seolah-olah sedang diuji peranya bagi ummat manusia. Dalam hal ini, ummat Islam baik secara individu, kelompok maupun institusi dituntut untuk mampu merespon berbagai gejala yang ada. Melalui paper ini, penulis ingin mengelaborasi respon seorang sarjana Islam yang bernama Fethullah Gulen dalam menyikapi fenomena global dan multikultural. Fethullah Gulen berupaya merevitalisasi nilai-nilai etik religius universal ke dalam konteks kehidupan modern-multikultural, sehingga Islam dan nilai-nilai modernitas menjadi kompatibel. Di samping itu, Ia juga menyerukan pentingnya dialog antar agama dan peradaban. Menurut penulis, pemikiran Fethullah Gulen lahir dari "*world-viewnya*" yang terskonstruksi dari pemahamannya atas agama Islam (teologi-red) dan dialektika kehidupan sosial. Beberapa hal yang akan dibahas dalam paper ini sebagai berikut; genealogi kalam, rethinking Kalam; yang meliputi dua hal yakni kritik atas paradigma kalam klasik dan *shifting paradigm* dari kalam menuju teologi sosial. kemudian pada bagian akhir, difokuskan pada pemikiran teologi Fethullah Gulen, yang terdiri dari Tauhid berdasarkan cinta dan Humanisme, Al-qur'an, Nabi Muhammad dan *sense of Multiculturalism*, terakhir *Hizmet* : Aktivisme Sosial untuk Kemanusiaan.

Sekilas tentang Fethullah Gulen



Fethullah Gulen adalah seorang tokoh Muslim kontemporer. lahir di Erzurum pada tahun 1941 di daerah bagian timur Turkey.⁶ ia seorang pemikir, penulis prolifik dan juga seorang sastrawan. Gulen tumbuh dalam lingkungan keluarga yang religius. Ayahnya Ramiz Afandi dikenal sebagai ulama yang santun. Ibunya Rafi'ah Hanim dikenal sebagai wanita sholehah. Pada masa anak-anak, ia belajar ilmu agama di surau-surau. Gurunya pada masa itu adalah Usman Bektasy seorang faqih terkenal pada masa itu. Selain belajar ilmu agama Gulen juga belajar ilmu sosial, ilmu alam dan filsafat secara otodidak. Perkembangan pemikirannya banyak dipengaruhi oleh beberapa "sufi master". Diantara para sufi yang mempengaruhi pemikirannya adalah Ibnu Araby, Jalaluddin Rumi dan Said Nursi. Nama terakhir adalah sosok yang paling berpengaruh bagi Gulen lewat karyanya Risale al-Nur.

Pada tahun 1958, ia mendapatkan nilai ujian excellent, dalam seleksi muballigh. Ia bahkan mendapat penghargaan "*a state preacher's license*". kemudian ia ditugaskan di Izmir, sebuah daerah terbesar ketiga di daratan turki. Dari situ, Gulen mulai mengembangkan dan menyebarkan pemikiran-pemikirannya pada masyarakat. Dalam berbagai kesempatan, topik-topik ceramahnya selalu ditujukan kepada para generasi muda agar mereka peka terhadap permasalahan-permasalahan sosial. ia juga memberikan pencerahan pada generasi muda akan pentingnya mensinergikan antara kecerdasan intelektual, kearifan spiritual dan aksi nyata untuk kemanusiaan.⁷

Sebagai penceramah, Gulen menyampaikan ide-idenya tidak hanya sebatas di ruang masjid, namun ia juga aktif berbicara dalam seminar-seminar, pelatihan-pelatihan, bahkan berdiskusi di warung kopi sekalipun. semua itu dilakukan untuk menyebarkan ide-ide perdamaian dan menciptakan kehidupan dunia yang harmonis.

Kesarjanaan Gulen adalah di bidang pemikiran Islam, terutama tasawuf dan dialog interreligious and Cultural. diantara karya Gulen yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa inggris adalah ; *Prophet Muhammad; aspect of his life, Questions and Answer about faith, pearls of wisdom, porphet*

⁶ Fethullah Gulen, *Toward Global Civilization of Love and Tolerance* "(New jersey :The Light, 2004), hlm. xi

⁷Fethullah Gulen, *Toward Global...*, hlm xi



Muhammad as Comander, the essential of islamic faith, toward the lost paradise, key conceptin practice of sufism dan masih banyak lagi yang sudah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa seperti german, albania, jepang dan Indonesia.

Gulen merupakan aktifis *Interfaith dialogue* dan *Intercultural dialogue*. Ia menekankan pentingnya mengembangkan dialog lintas agama, suku, dan budaya. Pada tahun 1999 ia mempresentasikan papernya sebagai perwakilan agama-agama dunia di cafe town dengan judul “ *The Neccessity of Interfaith Dialogue* ”⁸. Dalam pidato tersebut, ia menegaskan bahwa dialog merupakan sebuah keharusan, bagi tokoh agama, tokoh politik dan para pengampu kebijakan.

Sebagai seorang publik figur, Gulen memiliki banyak pengikut. Ide-ide besar Gulen tentang spritualitas dan ajaran tentang “kepedulian terhadap sesama” (*Hizmet*), diejawantahkan oleh para pengikutnya ke dalam bentuk aktivisme sosial. Para pengikutnya mengagas Gulen Movement; semacam gerakan civil society yang fokus pada program-program kemanusiaan. Salah satu agenda gerakan tersebut adalah upaya mensejahterakan masyarakat, baik di dalam maupun di luar Turki. Gerakan ini mendirikan sekolah-sekolah dan institusi sosial lainnya seperti rumah sakit, pusat kursus dan lain-lain. Pendanaan gerakan ini disupport oleh para pengusaha atau orang-orang kaya yang dermawan. Untuk lembaga pendidikan, guru-guru yang mengajar juga orang-orang yang memiliki semangat volunterisme. Hingga saat ini, Sekolah-sekolah Gulen telah tersebar ke berbagai belahan dunia. Mulai dari Turki bagian Tenggara, Asia tengah, Asia Timur dan Tenggara, Eropa dan Amerika.

B. Genealogi Kalam

Ketika gerak laju zaman terus mengalir, tatanan dan struktur kehidupan dunia dalam berbagai aspek mengalami perubahan. di situlah kemudian konsep-konsep kalam klasik yang bersifat eksklusif dan abstract harus digeser menjadi teologi yang membumi dan memiliki kontribusi dalam kehidupan sosial-kontemporer. *Rethinking* kalam dalam hal ini menjadi urgen. Dan hal

⁸ Fethullah Gulen, *Toward...*, hlm xi



itu harus dimulai dari pembacaan kembali sejarah Islam. Karna melalui sejarah, kita bisa melacak genealogi dan konteks perdebatan teologis pada fase-fase awal. Langkah ini merupakan ikhtiar untuk melacak bagaimana “diskursus” kalam muncul dengan mencermati konteks sosio-politik saat itu. Sejarah sebagai sebuah kronologi, merupakan rentetan kejadian yang terjadi dalam suatu fase tertentu yang tidak selalu objektif, karna acapkali dikonstruksi oleh para penguasa.

Menurut Dawam Raharjo, sejarah adalah cabang ilmu sosial yang sangat dekat dengan politik. Persepsi ini terbentuk berdasarkan bahwa narasi-narasi sejarah yang ditemukan selalu berbicara tentang sejarah raja-raja (penguasa), sejarah timbul-tenggelamnya kerajaan, kejayaan dan keruntuhan suatu dinasti dan sejarah bangun dan runtuhnya rezim-rezim politik.⁹ Demikian pula sejarah munculnya kalam, yang diawali oleh proses persetujuan politik. Sebagaimana pendapat Harun Nasution, bahwa latar belakang munculnya “ilmu kalam” adalah persetujuan politik (*khilafah*), kemudian bergeser kepada isu-isu teologis.¹⁰

Berbeda dengan Harun Nasution, Abdullah Saeed berpendapat bahwa problem-problem teologis di kalangan ummat Islam sudah berlangsung sejak zaman Rasul. Misalnya ada satu hadis yang menceritakan bahwa sekelompok sahabat sedang berbincang-bincang tentang ketentuan (*taqdir*) Tuhan atas sebuah kejadian, kemudian, konon nabi melarang mereka untuk terlalu banyak membahas masalah tersebut. Bahkan nabi juga melarang para sahabat untuk berdebat tentang hakikat Tuhan.¹¹ Pendapat yang dikemukakan Abdullah Saeed memang benar, tetapi harus dicermati bahwa pertanyaan-pertanyaan, diskusi-diskusi sahabat seputar keesaan Tuhan, sifat-sifatNya, hari kiamat dan lain-lain, hanya sebatas diskusi biasa yang tidak memunculkan perpecahan dan sekte-sekte kalam pada saat itu.

⁹Dawam Rahardjo, *Analisis Transformasi Masyarakat*, dalam Kuntowijoyo “*Paradigma Islam : Interpretasi Untuk Aksi*” (Bandung : Mizan Pustaka, 2008) hlm.17

¹⁰Harun Nasution, *Teologi Islam: aliran-aliran, sejarah, analisa dan perbandingan*, (Jakarta : UI Press : 2012) hlm. 3

¹¹Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction*, (New York : Routledge, 2006) hlm.



Ketika nabi wafat pada tahun 632 M, daerah kekuasaan Madinah pada saat itu meliputi serikat seluruh suku-suku yang ada di semenanjung Arab.¹² Maka Islam saat itu selain sebagai agama, juga menjadi sistem politik.¹³ Dengan demikian, secara otomatis nabi Mumamad menjadi rasul sekaligus pemimpin negara. Oleh karena itu, peristiwa wafatnya nabi, memunculkan perdebatan tentang siapakah yang pantas menggantikan beliau sebagai kepala negara (*khalifah*). Sejarah mencatat, bahwa Abu Bakar lah yang disetujui umat Islam saat itu, kemudian diganti oleh Umar Ibn al-Khattab, selanjutnya Umar diganti oleh Usman Ibn Affan.

Era kepemimpinan Abu Bakar dan Umar Ibnu Khattab berjalan relatif aman dan sukses, serta tidak banyak masalah. Ketika Usman Ibn Affan (w.656 M) naik menjadi Khalifah ketiga, pemerintahan diwarnai oleh manuver-manuver politik, yang menyebabkan munculnya protes-protes dari kalangan sahabat. Diantara kebijakannya yang kontroversial yaitu memecat gubernur-gubernur yang telah diangkat pada era kepemimpinan Umar Ibnu Khattab. Usman Ibnu Affan kemudian mengganti pejabat-pejabat pada masa Umar dengan orang-orang terdekatnya (lingkaran keluarga). Jika dilihat dari sudut pandang politik modern, tindakan ini bisa disebut sebagai tindak "*nepotisme*". Salah satu gubernur yang dipecat saat itu adalah gubernur Mesir; Umar Ibn al-'As, diganti dengan Abdullah Ibn sa'd Ibnu Abi Sarh (memiliki hubungan keluarga dengan Usman).¹⁴ Keputusan ini kemudian menyebabkan instabilitas pemerintahan dan memunculkan pemberontakan-pemberontakan, yang berujung pada terbunuhnya sang khalifah (Usman).

Pasca wafatnya Usman Ibn Affan, Ali menjadi kandidat terkuat sebagai penggantinya. Namun perjalanan Ali tidaklah mulus begitu saja, karena ia mendapat tantangan dari tokoh-tokoh lain yang juga ingin menjadi khalifah, diantaranya Thalhah dan Zubair dari Makkah yang didukung oleh Siti 'Aisyah. Namun dua tokoh oposisi ini berhasil ditumpas oleh Ali dalam

¹²W.M. Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, (Oxford : University Press, 1961) hlm. 222

¹³Lihat, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: University press, EJ.Brill, 1962) hlm. 534

¹⁴Harun Nasution, *Teologi...*, hlm. 6



peperangan yang terjadi di Irak tahun 656 M.¹⁵ Dua tokoh itu terbunuh, sedangkan Aisyah dipulangkan ke Makkah. Selanjutnya, gelombang anti Ali datang dari Mu'awiyah (w.680 M), gubernur Damaskus. Ia tak mau mengakui Ali sebagai Khalifah. Ia menuntut Ali untuk mengusut tuntas skandal pembunuhan Usman. Bahkan Mu'awiyah menuduh Ali terlibat dalam konspirasi pembunuhan tersebut. Karena pembunuh Usman ternyata Ibn Abi Bakr; anak angkat Ali sendiri.¹⁶ Sementara Ali tidak menindak tegas pelaku pembunuhan tersebut.

Pemberontakan Mu'awiyah terhadap Ali pada akhirnya memunculkan perang shiffin. Tentara Ali berhasil mengalahkan pasukan Mu'awiyah. Dalam kondisi kalah, staf ahli Mu'awiyah; Amru Ibn al-As memainkan strategi diplomatik, dengan mengangkat al-Qur'an ke atas sebagai tanda ingin berdamai. Maka sebagian pendukung Ali mendesak Ali supaya menerima tawaran tersebut, demi mewujudkan perdamaian. Kemudian terjadilah kesepakatan untuk melakukan arbitrase. Masing-masing kelompok diwakili oleh seorang tokoh, Amru Ibn al-as dari pihak Mu'awiyah dan Abu Musa al-Asy'ari dari pihak Ali.¹⁷ Proses diplomasi antara dua kubu tersebut, melahirkan kesepakatan untuk menjatuhkan kedua pemimpin yang sedang bertikai yakni Ali dan Mu'awiyah. Abu Musa al-Asy'ari sebagai tokoh yang dituakan (senior), dipersilahkan terlebih dahulu memberikan pernyataan (statemen politik) untuk menjatuhkan kedua pimpinan tersebut. ia pun menyampaikan hal tersebut di hadapan khalayak saat itu. Ketika tiba giliran Amru Ibn al-Ash untuk menyampaikan statemen politiknya, tiba-tiba ia hanya menyetujui statemen Abu Musa dalam penjatuhan Ali, dan tidak setuju terhadap penjatuhan Mu'awiyah.¹⁸

Pistiwa tersebut tentunya sangat merugikan Ali. Mu'awiyah sebagai pihak oposisi seolah-olah naik tingkat menjadi khalifah berdasarkan keputusan dalam arbitrase tersebut. Ali sebagai pihak yang dicurangi, tidak mau menerima keputusan itu, sehingga terjadi pertikaian yang panjang antar

¹⁵Harun Nasution, *Teologi...*, hlm. 6

¹⁶Ibnu Jarir, *Tarikh al-Thabari* (Kairo : Dar al-ma'arif, 1963, jilid V) Hlm.7

¹⁷Abdullah Saeed, *Islamic...*,hlm.61

¹⁸Ibnu Jarir, *Tarikh Al-thabari...*,hlm.70-71



dua kelompok tersebut. Sebagian pendukung Ali yang sejak awal tidak sepakat dengan proses arbitrase tersebut, mulai menarik diri dan memusuhi Ali. Mereka beralasan bahwa tidak boleh menerima keputusan dari manusia, karena yang berhak memutuskan hanyalah Allah. Kelompok ini kemudian disebut Khawarij.¹⁹ Khawarij menuduh semua orang yang terlibat dalam proses arbitrase tersebut menjadi kafir, karena telah menggunakan hukum selain hukum Allah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. Al-Maidah : 44.²⁰ Karena telah kafir, maka mereka wajib dibunuh. Namun diantara keempat tokoh itu, yang berhasil terbunuh adalah Ali. Sehingga kematian Ali semakin memuluskan jalan Mu'awiyah sebagai khalifah.

Konsep kafir menjadi isu yang paling "sensitif" saat itu, namun belakangan muncul pergeseran makna tentang konsep kafir tersebut. Sehingga menimbulkan perpecahan dalam tubuh Khawarij sendiri. Munculnya kelompok ekstrem dalam khawarij, tidak hanya menuduh kafir orang-orang yang tidak menjalankan hukum Allah, namun mereka juga menggolongkan pelaku dosa besar (*al-murtakib al-kaba'ir*) sebagai kafir. Dari persoalan dosa besar tersebut, kemudian tumbuh dan berkembanglah diskursus-diskursus teologi Islam.

Dalam menyikapi status pelaku dosa besar, muncul tiga sekte utama kalam. *Pertama*, Khawarij, kelompok ini berpendapat pelaku dosa besar adalah kafir. *Kedua*, Murji'ah, kelompok ini berpandangan bahwa pelaku dosa besar tetap mu'min bukan kafir, terkait dosa yang dilakukan maka itu hak Allah untuk mengampuni atau tidak. *Ketiga*, Mu'tazilah, kelompok terakhir ini menolak kedua pendapat kelompok di atas, bagi mereka pelaku dosa besar tidak mukmin dan tidak pula kafir (*al-manzilah baina manzilatain*). Kemudian, muncul pula sekte-sekte semisal Qadariyah, Jabariyah, Asy'ariyah, Maturidiyah dan Syi'ah.

Dari konteks sosio-politik di atas, kemudian diskursus kalam berkembang pesat. Masing-masing *school of Theology* (sekte kalam) memiliki konsep yang berbeda-beda. Isu-isu seputar diskursus kalam yang berkembang saat itu

¹⁹Lihat, Abdullah Saeed, *Islamic...*, hlm.61



adalah tentang wujud, keesaan, sifat tuhan, pengetahuan tuhan, keadilan tuhan, status pelaku dosa besar, hari akhir (eskatologis). Pada perkembangan selanjutnya, muncul kitab-kitab ilmu kalam, tauhid, manthiq, dan lain-lain. dengan berbagai formula yang membahas segala sesuatu tentang tuhan dan eskatologis, sehingga kalam menjadi satu disiplin ilmu mandiri dalam Islam.

Yang perlu dicatat sebagai refleksi sejarah adalah bahwa kalam merupakan hasil interpretasi nalar manusia atas wahyu Tuhan, sebagai respon dalam menyikapi zaman (konteks politik saat itu). Oleh karena itu perlu sebuah kritik ideologi terhadap konsep kalam klasik. Kritik ini penting sebagai upaya untuk menyadari bahwa konsep teologi bukanlah barang suci yang bebas dari kontaminasi manusia. Diskursus kalam lahir melalui proses sejarah, kepentingan politik dan hasrat-hasrat manusia. Kritik ideologi dalam konteks ini bukan untuk melemahkan fungsi teologi (agama) sebagai jalan hidup manusia, tapi refleksi untuk membangun agama menjadi lebih baik, memberikan kemaslahatan bagi manusia, terutama dalam posisinya di tengah peradaban global.

D. *Rethinking* Kalam

Rethinking kalam merupakan ikhtiar untuk melakukan pembaruan dan transformasi dari paradigma kalam klasik menuju paradigma “teologi sosial” dalam konteks *multiculturalism*. Permasalahan-permasalahan baru (yang menjadi anomali) di era pluralisme dan multikulturalisme, meniscayakan perlunya “*shifting paradigm*” dalam bidang kalam. Karena persoalan kontemporer tidak bisa didekati dengan sudut pandang klasik yang dogmatis dan sektarian. Namun membutuhkan formulasi teologi yang inklusif, transformatif dan dialogis.

Pada bagian ini, penulis akan memaparkan kritik para pemikir Muslim terhadap corak kalam klasik (teologi Islam-red), dan keharusan untuk melakukan pembaruan sebagai sebuah kebutuhan. Kritik terhadap ilmu kalam, sejak awal telah dimulai oleh al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Kemudian dalam konteks modern, muncul pemikir-pemikir semisal Muhammad Iqbal, Muhammad Abduh, Fazlurrahman, Hasan Hanafi, Abdul dan Karim Soroush.



Para pemikir tersebut, menganjurkan agar ada semacam reformulasi kalam klasik, sehingga keluar dari kebekuan “diskursus lama” yang dinilai sudah tidak tepat dikembangkan dalam dunia modern.

Kritik Atas Paradigma Kalam Klasik

Perdebatan tentang definisi kalam atau teologi di kalangan umat Islam (terutama Indonesia) masih berkuat pada level semantik. Perdebatan itu setidaknya menghadirkan dua pandangan besar. *Pertama*, kelompok yang memiliki *background* keilmuan tradisional, mengidentikkan teologi sebagai Ilmu kalam; yakni suatu disiplin ilmu yang mempelajari ilmu ketuhanan yang bersifat abstrak-metafisis dan skolastik. *Kedua*, kelompok yang pernah mengenyam pendidikan tradisional, kemudian terdidik dalam tradisi akademik Barat, mempelajari Islam dari studi-studi akademik-modern, lebih melihat teologi sebagai penafsiran terhadap realitas dalam perspektif ketuhanan.²¹

Kalam klasik memiliki tiga tema pokok; *Uluhiyah* (ketuhanan), *Nubuwwah* (kenabian) dan *Ma'ad* (eskatologi). Hampir seluruh perdebatan dalam wacana kalam klasik berputar pada tiga hal tersebut. Sehingga terkesan sangat teoritis dan abstrak. Ketika Islam mulai berkembang ke wilayah-wilayah lain dan mengalami “*encounter*” dengan berbagai tradisi keagamaan yang berbeda, para *Mutakallimun* mulai mengembangkan argumen teologi Islam untuk merespon tantangan dari tiga tradisi besar Pra-Islam; Zoroastrianism, Yahudi and Kristen.

Encounter Islam dengan agama-agama lain, menjadikan ilmu kalam memiliki fungsi sangat sentral, bahkan nyaris seluruh problem keagamaan selalu diukur dan dilihat dari sudut pandang Ilmu kalam.²² Sehingga fakta bahwa ilmu kalam lahir dari narasi sosio-historis dan konteks politik tertentu menjadi kabur dan nyaris terlupakan. Ilmu kalam dianggap sakral, mutlak dan a historis. Pada tahapan ini, maka umat Islam cenderung melakukan apa yang disebut Muhammad Arkoun sebagai proses “Pensakralan pemikiran

²¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, (Bandung : Mizan, 2008) hlm.478

²²Lihat Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Modern* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2009)



keagamaan” (*Taqdis al-afka>r ad-di>ni>*)²³ atau meminjam bahasa Fazlurrahman disebut dengan ortodoksi.²⁴

Ilmu kalam mulai dibakukan sebagai disiplin ilmu mandiri pada masa pemerintahan khalifah al-Ma'mun (memerintah 813-833 M), dipelopori oleh kaum Mu'tazilah dengan mengadopsi filsafat Yunani kemudian dipadukan dengan logika kalam.²⁵ Namun kalam sebagai “diskursus” telah digunakan sejak lama oleh Hasan al-Basri (642-728 M) dalam perdebatan antara Qadariyah dan Jabariyah tentang kebebasan manusia dan taqdir.²⁶ Perdebatan itu jika dirunut ke belakang adalah produk dari konflik terkait dengan soal khilafah.

Adanya relasi antara kalam dan filsafat Yunani bisa dibuktikan dengan melihat model argumen-argumen rasional yang dibangun oleh para *Mutakallimun* sangat mirip dengan model logika para filosof Yunani mazhab Stoic. Jossef Van Ess menjelaskan bahwa metode Argumen para *Mutakallimun* menekankan pada model *defense* (bertahan) dan *attack* (menyerang), hal ini menunjukkan bahwa logika yang digunakan lebih condong pada pola apologetik dan agresif²⁷. Singkatnya, bahwa logika *kalam* yang digunakan para *mutakallimun* bersifat *argumentum ad hominem* (debat yang sifatnya mencari menang-kalah) sama dengan logika yang digunakan mazhab stoic.²⁸

Menurut Osman Bakar, teologi dan filsafat sama-sama menggunakan metode silogisme dalam aturan berfikirnya. Sillogisme merupakan suatu metode pengambilan kesimpulan (pengetahuan) berdasarkan atas peremis-premis, baik premis mayor maupun premis minor. Namun ada sedikit

²³Mohammad Arkoun, *al-Islam : al-Akhlaq wa al-siyasah*, terj Hasyim Salih, (Beirut ,1986) hlm.118

²⁴Fazlurrahman, *Islam* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung : Pustaka Salman, 1990) Hlm.349

²⁵A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta : Jayamurni, 1947), hlm.14

²⁶Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 199) hlm. 279

²⁷Amin Abdullah, *Falsafah...*,hlm.4

²⁸Penelitian Josef Van Ess menggunakan dua pendekatan ,*Pertama* pendekatan “*Systemic Approach*” yaitu pendekatan yang digunakan untuk menganalisis struktur, hubungan dan keterkaitan antara logika kalam dengan logika Aristoteles dan Stoic. *Kedua*, pendekat “*History of Thought*” , secara metodologis kajian ini terdiri dari tiga pendekatan yaitu kajian teks, Konteks sejarah dan kajian dialektika teks dan masyarakat, Lihat Kuntowijoyo, *Metodologi sejarah*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2003). hlm. 119



perbedaan diantara keduanya; dalam disiplin filsafat, pengetahuan yang bisa dijadikan premis mayor harus benar-benar merupakan premis primer, premis yang benar, pasti dan meyakinkan setelah diuji secara rasional. Sedangkan dalam disiplin teologi, premis mayor dapat diambil dari sesuatu yang sudah diterima “*common senses*” dalam masyarakat atau berdasarkan keyakinan yang diperoleh dari normatifitas ajaran agama.²⁹

Kalam yang pada mulanya merupakan hasil perdebatan, pengumpulan dan penafsiran para *mutakallimun* atas wahyu Tuhan, kemudian belakangan ini menjadi ajaran baku yang bersifat doktriner. Terlebih lagi ketika wacana kalam didominasi oleh ajaran *Ahl as-sunnah wa al-jama'ah*³⁰, kalam seolah-olah diperlakukan sebagai ajaran “normatif wahyu”, ia menjadi taken *for granted*.

Muhammad Iqbal mengkritik kecenderungan kalam klasik yang sektarian. menurutnya, studi terhadap al-Qur'an dan aliran pemikiran kalam klasik yang dipengaruhi filsafat Yunani, memperlihatkan dengan jelas bahwa meskipun filsafat telah memberikan sumbangan yang besar dalam perkembangan para pemikir muslim, namun hal itu telah mengaburkan visi mereka (para ilmuan muslim) terhadap al-Qur'an.³¹ sebagai contoh apa yang disebut dengan kekaburan visi pemikir Islam terhadap al-Qur'an, Iqbal menjelaskan bahwa dikursus kalam *Asy'ariyah* menggunakan filsafat dialektika Yunani untuk mempertahankan ortodoksinya. Sedangkan *Mu'tazilah*, terlalu jauh menggunakan akal, sehingga mereka tidak menyadari bahwa pemisahan antara pemikiran keagamaan dan pengalaman kongkrit manusia dalam wilayah pengetahuan agama merupakan sebuah kesalahan besar.³²

²⁹Lihat Osman Bakara, *Hierarki Ilmu* (Bandung : Mizan, 1997) hlm 105-106

³⁰Bahkan salah seorang tokoh terkemuka NU, Kiyai Said Aqil siradj, mengkritik warisan doktrinal *ahl- as-sunnah wa al-jama'ah* di lingkungan NU yang dinilainya statis dan beku, terutama paradigma *Asy'ariyah* yang menurutnya pro *Status Quo* dan menghindari kritik terhadap kekuasaan. Lihat Ahmad Baso, *Posmodernisme sebagai kritik Islam :Kontribusi metodologi 'Kritik Nalar'' Muhammad Abed al-Jabiri*, (Yogyakarta : LKIs, 2000) hlm. x.

³¹Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore : 1975) hlm.3

³²Muhammad Iqbal, *The Reconstruction...*, hlm. 4



Al-Ghazali juga melakukan kritik terhadap ilmu kalam, ia dengan sangat cerdas mengoreksi detil-detil kelemahan ilmu kalam, sehingga ia sampai pada kesimpulan, bahwa ilmu kalam tidak mampu mendekatkan manusia kepada tuhan.³³ Menurut al-Ghazali, metode penalaran ilmu kalam terlalu berbelit-belit dan spekulatif, sehingga dikhawatirkan akan berdampak negatif bagi masyarakat awam.³⁴ Namun kemudian sangat disayangkan, al-Gazali juga pada akhirnya terjebak dalam lingkaran diskursus kalam, ia bahkan menjadi juru bicara teologi Asy'ariyah.

Ibnu Rusyd juga tak ketinggalan mengkritik paradigma kalam klasik. Menurutnya *ta'wil-ta'wil* yang dilakukan oleh Mu'tazilah dan Asy'ariyah telah memecah belah ummat Islam. bahkan secara metodologis, Ibnu Rusyd mengkritik ilmu kalam, karena belum mampu menggunkan metode burhani, terutama kalam Asy'ariyah.³⁵ Berangkat dari kritik Ibnu Rusyd, penulis melihat bahwa diskursus kalam klasik telah memunculkan perpecahan internal ummat Islam, bahkan telah diwariskan sampai sekarang. Maka dalam konteks kehidupan kontemporer yang plural dan multikultural ini, worldview kalam klasik sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Terlebih dewasa ini, ummat Islam hidup dan berada dalam lingkaran penganut agama lain, aliran kepercayaan dan berbagai ideologi.

kritik atas teologi Islam juga dilakukan oleh Hassan Hanafi. Menurutnya, teologi Islam harus diperbaharui, karna sifatnya yang terlalu abstrak-dogmatis dan kurang membumi. Ia menawarkan teologi sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Oleh karena itu, ia mengusulkan transformasi teologi Islam yang bersifat tradisional-teosentris menuju teologi antroposentris; dari tuhan kepada manusia (bumi), dari tekstual menuju kontekstual (*min al-nash ila al-wa>qi'*), dari teori kepada tindakan, dari takdir menuju kehendak bebas. Menurut Hanafi, pembaharuan ilmu kalam memiliki dua alasan; *pertama*, kebutuhan akan adanya sebuah

³³Lihat al-Ghazali, *al-Munqidz min al-dalal*, hlm. 16-17

³⁴Al-Ghazali, *Ijlam al-'Awwam an Ilmi al-Kalam*, (Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, 1985) hlm. 81

³⁵Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqa>l fi ma> bain al-Hikmah wa Asy Syaari'ah min al-Ittisa>l*. (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.) hlm. 63



teologi yang jelas di tengah pertarungan global antara berbagai ideologi. *Kedua*, pentingnya teologi baru yang bukan hanya bersifat teoritis, namun lebih praksis yang bisa mewujudkan gerakan dalam sejarah.³⁶

Dalam konteks modern, ummat Islam dituntut untuk berani mereformulasi pandangan kalam klasik. Karena upaya reformulasi bukanlah tindakan dosa atau melanggar normatifitas agama. Karena Ilmu kalam bukanlah agama itu sendiri, melainkan sebuah rumusan sistematis keprihatinan dan pergumulan pemikiran manusia tentang persoalan-persoalan ketuhanan yang terjadi penggal sejarah tertentu. Menurut Amin Abdullah, Meskipun sumber utama ilmu kalam adalah “wahyu” namun konsepsi rumusan, pemikiran dan rancang bangun epistemologi keilmuannya adalah hasil kreasi manusia semata.³⁷ Jika mengacu pada pendapat Amin Abdullah, maka ilmu kalam adalah ilmu yang dihasilkan oleh kreatifitas nalar manusia, bukan sesuatu yang mutlak dan datang dari langit. Dengan demikian, formulasi-formulasi kalam bukanlah sesuatu yang baku, ia dapat berubah seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan serta tantangan manusia dalam kehidupannya.

Maka dari itu, di era pluralisme dan multikulturalisme, merupakan sebuah keharusan bagi ummat Islam untuk menggeser pandangan kalam klasik yang bersifat abstrak-dogmatis dan sektarian-eksklusif, menuju paradigma teologi sosial yang antroposentris, dialogis dan inklusif. Karena ummat Islam saat ini, telah tersebar di berbagai belahan dunia, hidup di dalam “*nation state*” secara bersama-sama dengan komunitas agama lain. Upaya penggeseran teologi ke arah yang lebih sosial bertujuan untuk menciptakan harmoni dan *common good* dalam kehidupan manusia.

Dari Kalam Klasik Menuju Teologi Sosial

Terbentuknya negara-negara bangsa telah menyebabkan ummat Islam terpisah-pisah ke dalam berbagai wilayah teritorial negara bangsa. Di dalam negara tersebut ummat Islam harus hidup secara berdampingan dengan

³⁶AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, (Yogyakarta : Ittaqa Press, 1998) hlm. 44-45

³⁷Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan integrative-interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006) hlm. 319



berbagai komunitas agama dan kepercayaan. Maka sikap inklusif dan etika sosial mutlak dibutuhkan untuk menciptakan harmoni.

Paradigma teologi sosial pertama-tama harus disandarkan pada pemahaman atas al-Qur'an sebagai paradigma. Pengertian paradigma dalam hal ini mengacu pada pengertian yang dibangun oleh Thomas Kuhn, bahwa pada dasarnya realitas sosial dikonstruksi oleh *mode of thought* yang pada akhirnya menghasilkan *mode of knowing*. Dalam pengertian ini, paradigma al-Qur'an adalah suatu model konstruksi pengetahuan yang memungkinkan manusia memahami realitas-historisnya sebagaimana al-Qur'an memahami realitas berdasarkan *worldview*-nya.³⁸ Konsep paradigma tersebut bisa disejajarkan dengan asumsi dasar atau praduga ala Gadamer, serta struktur kognitif fundamental ala Michel Foucault³⁹

Menurut penulis, teologi sosial sebetulnya memiliki basis epistemologinya dalam al-Qur'an. Hal ini bisa dijelaskan dengan meminjam pandangan Kuntowijoyo tentang ide pengilmuan Islamnya. Menurut Kuntowijoyo, klasifikasi ilmu di dalam al-Qur'an dibagi menjadi dua kategori, yakni ilmu mengenai cakrawala ('*a>fa>q*') dan ilmu mengenai manusia itu sendiri atau sering disebut dengan ilmu humaniora (*anfusihim*).⁴⁰ Untuk memperkuat argumennya itu, Kuntowijoyo mengutip al-Qur'an, surat fushilat ayat 53.

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ
 كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٥٣

kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan kami di segenap ufuk (jagat raya) dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar dan apakah tidak cukup (bagimu) Tuhan sebagai saksi atas segala sesuatu (QS, Fusshilat: 53)

Dalam menjelaskan ayat di atas, Kuntowijoyo menekankan pada pemaknaan kata-kata '*anfusihim*' sebagai deskripsi al-Qur'an tentang "ilmu kemanusiaan" (humaniora-red). Ilmu humaniora merupakan disiplin ilmu yang terus-menerus berdialektika dengan perkembangan dan kemajuan

³⁸Kuntowijoyo, *Pengilmuan Islam...*, hlm.11

³⁹Lebih lanjut lihat Bambang Sugiharto, *Postmodernisme Tantangan Bagi Filsafat*, (Yogyakarta : kanisius, 1996) hlm. 92

⁴⁰Kuntowijoyo, *Pardigma Islam...*, hlm.262



zaman. Maka dari itu, akan selalu terjadi pemaknaan secara terus menerus pula, hal ini disebabkan karena adanya perubahan struktur dan ruang dalam kehidupan manusia.

Diskursus kalam, meskipun bersumber dari wahyu Tuhan, tetap bisa dikategorikan sebagai “ilmu humaniora” karena bersifat sosial-historis, dalam pengertian bahwa kalam (teologi Islam) lahir dari pergumulan masyarakat muslim awal atas problemnya saat itu (politik-red) yang kemudian menghasilkan model penafsiran beragam; munculnya sekte-sekte dalam teologi Islam.

Di era posmodern⁴¹, teologi yang hanya berkuat pada persoalan ketuhanan semata (teosentris) dan tidak mengaitkan diskursus ketuhanan tersebut pada persoalan-persoalan kemanusiaan universal, lambat laun akan menjadi out of date, serta akan kehilangan relevansi sosial dengan tantangan-tantangan kekinian seperti problem pluralisme agama, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan dan lain-lain.⁴²

Terma “teologi sosial” dalam tulisan ini, dimaksudkan sebagai “worldview” dalam ranah teologi yang lebih bersifat antroposentris, inklusif dan dialogis. sehingga dimensi teologis benar-benar termanifestasikan dalam kehidupan manusia. Gagasan teologi sosial berpijak pada dua hal; *Pertama*, munculnya anomali-anomali baru dalam kehidupan beragama, menuntut adanya pembaruan di bidang kalam. karena model argumen yang eksklusif dan sekatarian, sudah tidak relevan lagi untuk dikembangkan di era multikulturalisme seperti saat ini. *Kedua*, wacana kalam yang dogmatis-abstrak *an sich*, harus direformulasi. Para pemikir Muslim dituntut untuk lebih memberikan dimensi praksis yang berorientasi pada kemaslahatan manusia secara universal. ilmu kalam harus menyentuh berbagai problem

⁴¹Posmodernisme adalah sebuah wacana yang dibangun oleh pluralitas ideologi, yang di dalamnya berbebagai keyakinan dan kepercayaan, hidup bersama-sama di dalam ruang dan waktu yang sama. Ada penghargaan di dalamnya akan pluralitas agama, suku, etnis, gaya hidup. Singkatnya, posmodernisme dibentuk oleh warna-warni pandangan, kecenderungan, keyakinan, ide, gagasan, citra, tanda dan makna, yang semuanya menemukan habitatnya masing-masing dalam rimba raya perbedaan. Lihat, Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika : Kode, Gaya dan Matinya Makna* (ed) Alfatrhri Adlin (Bandung : Matahari, 2012) hlm. 227-228

⁴²Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1995)hlm.42



kemanusiaan kontemporer seperti isu pluralisme agama, krisis multikulturalisme, persoalan kemiskinan, persoalan korupsi dan lain-lain.

Ciri khas teologi sosial terletak pada penekanan akan pentingnya dialog dan toleransi, bukan debat yang *bersifat argumentum ad hominem* (mencari menang kalah, untuk menunjukkan superioritas) Karena model berfikir kalam klasik yang seperti itu, tidak bisa memberikan kontribusi bagi peradaban modern. Hal ini kemudian menginspirasi Fethullah Gulen untuk mempromosikan “dialog antar-peradaban” sebagai *counter-discourse* atas konsepsi simplistis Samuel Huntington tentang *Clash of Civilizations*.

Abdul Karim Soroush juga mendukung pentingnya dialog antar peradaban. ia berpendapat bahwa tidak ada konsepsi agama yang “murni”, teks-teks agama sifatnya memang tidak berubah, Namun interpretasi dan artikulasi atas teks tersebut dinamis, karena manusia hidup dalam realitas sosial yang selalu berubah (*al-nushu>h mutanahiyah wa al-waqa>i’ gairu mutanahiyah*). Dengan cara pandang seperti ini, umat beragama perlu menghentikan praktik beragama yang mengklaim kebenaran, karena praktik beragama pada dasarnya tidak hanya bersifat “klaim-klaim” atas kepemilikan kebenaran, tetapi juga beragama merupakan sebuah refleksi tentang hidup secara bersama-sama di muka bumi ini dengan seluruh makhluk tuhan.

Untuk mewujudkan dan mengembangkan teologi sosial, dibutuhkan kesadaran akan pentingnya objektifikasi. Ketika masyarakat semakin plural, terlebih dalam konteks negara bangsa, maka ummat Islam harus menerima pluralitas dan pluralisme sebagai konsekuensi logis dari kehidupan berbangsa. Perjalanan hidup umat Islam dalam beragama tidak boleh didominasi oleh interpretasi kalam dan *fiqh* yang stagnan, tetapi penting juga melibatkan pengalaman praksis beragama dalam realitas masyarakat multikultural. Konsekuensinya, praktik beragama dalam bentuk interaksi, yang mana di dalamnya kita harus berbuat baik kepada sesama manusia sebagai manifestasi dari “iman” dan “amal saleh”. sehingga pengalaman-pengalaman empiris inilah yang membuat penalaran dalam beragama menjadi dinamis.



Dalam konteks Indonesia, NU dan Muhammadiyah bisa dikategorikan sebagai organisasi Islam yang memiliki kesadaran praksis dan historis dalam beragama. Nahdlatul Ulama' dengan gagasan Islam Nusantaranya ingin mengembangkan corak keber-Islam-an yang ramah, toleran, menghargai kearifan lokal dan perbedaan. Sedangkan Muhammadiyah dengan Prinsip Islam berkemajuannya, ingin mengembangkan Islam agar memiliki kontribusi bagi pembangunan peradaban dunia. Selain itu Muhammadiyah juga memiliki cara pandang terbuka dengan konsep "fiqih Kebinekaan".⁴³

Jadi, *Sense* beragama secara "dialogis" yang berpijak pada kesadaran historis dan praksis inilah yang menurut penulis merupakan bentuk "teologi sosial". Maka Teologi sosial ini perlu dikembangkan dalam konteks hubungan antar agama maupun intra agama; seperti relasi Muslim-Kristen, relasi Sunni-Syiah dalam internal dunia Islam. bahkan relasi dengan golongan-golongan minoritas seperti Ahmadiyah, Baha'i, Sunda wiwitan dan kepercayaan-kepercayaan lokal lainnya. Terkadang, persolan Muslim-Kristen terlalu jauh diseret pada kepentingan politik praktis tertentu (politisasi agama), pun demikian persoalan Sunni dan Syiah, konflik dua sekte ini sebenarnya sangat politis. Tapi seringkali dianggap konflik akidah (keyakinan), sehingga seringkali menimbulkan konflik yang berdarah-darah, bahkan merenggut banyak nyawa.

E. Aspek Pemikiran 'Teologi Sosial' Fethullah Gulen

Terma "teologi sosial" sebenarnya bukan sebuah klaim dari Fethullah Gulen untuk mengidentifikasi pemikirannya. Terma ini digunakan penulis untuk menggambarkan pemikiran teologi Gulen. Diskursus teologi Fethullah Gulen lahir dari perenungan dan refleksi atas kenyataan dan tantangan yang dihadapi manusia modern dan realitas multikultural. Ia membangun gagasan teologinya dengan kesadaran atas pentingnya dialog *interreligious* dan *intercultural* dengan mengedepankan humanisme dan altruisme.

⁴³Lebih detail silahkan baca "fiqih kebinekaan" buku tersebut merupakan antologi yang berisi pemikiran-pemikiran progresif dan inklusif dalam ranah pemikiran islam. diantara tema-tema-nya adalah misalnya fiqih kepemimpinan non-Muslim, fiqih relasi sosial antar umat beragama, antara citizenship dan ummah, rekonstryksi ilmu fiqh dan lain-lain.



Konstruksi pemikiran teologi sosial Gulen, banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh yang hidup pada periode akhir menjelang keruntuhan Turki Ustmani, diantaranya Said Nursi dan Muhammad Hamdi Yazir. Melalui karya-karya dua tokoh ini, Gulen mendapatkan banyak inspirasi dan sangat berpengaruh bagi pemikirannya. Secara khusus, Said Nursi memiliki peran signifikan dalam perkembangan pemikiran Gulen, terutama melalui karyanya “*Risale-i Nur*”. Selain itu, Gulen juga banyak dipengaruhi oleh sufi-sufi awal, yakni dua tokoh besar; Ibnu Arabi dan Jalaluddin Rumi. Beberapa poin pemikiran Fethullah Gulen yang akan dipaparkan disini yaitu, pertama, Tauhid berdasarkan cinta dan humanisme”. Kedua, “Al-Qur’an, Nabi Muhammad dan *Sense of Multiculturalism*. Ketiga, Islam dan demokrasi. Keempat, Hizmet : Aktivisme sosial Pendidikan, kemanusiaan.

Tauhid berdasarkan Cinta dan Humanisme

Selama ini, konsep tauhid lebih dipahami hanya semat-mata soal metafisis, abstrak dan dogmatis. Konsep Tauhid jarang ditinjau dari perspektif sosial-kemanusiaan (antroposentris). Sehingga konsep tauhid jarang menyentuh dimensi realitas-empirik dialektika kehidupan umat beragama yang terus berkembang. Sehingga, dikursus tauhid seolah-olah kehilangan visi teologis dalam menyelesaikan problem manusia dan peradaban modern.

Fethullah Gulen mengkonstruksi pandangan tauhidnya atas keyakinan terhadap “keesaan Tuhan” dan “pluralitas ciptaanya”. Kepercayaan atas “keesaan tuhan” diyakini sebagai relasi vertikal seorang hamba dengan sang khalik (*hablun min Allah*), sedangkan kepercayaan atas “pluralitas ciptaanya” sebagai manifestasi iman dalam relasi horizontal antar sesama makhluk Tuhan (*hablun min annas*). Fethullah Gulen memaknai tauhid sebagai berikut :

“Tauhid means unifying, regarding as one, believing in God’s oneness or unity, and sincerely accepting the reality that there is no deity but God”⁴⁴

Statemen tersebut mempertegas bahwa tauhid merupakan upaya “meng-Esa-kan” yang Satu, percaya kepada “ke-Esa-an” Tuhan, dan menerima

⁴⁴ Fethullah Gulen, *Key Concepts in The Practice of Sufism: Emerald Hills of The Heart*, (New Jersey, 2004) hlm. 207



dengan ikhlas kenyataan bahwa tidak ada (t)uhan selain (T)uhan. Konsep ini selanjutnya dielaborasi menggunakan perspektif tasawuf oleh Gulen. Dalam pandangan tasawuf, tauhid dimaknai sebagai “melihat hanya Dia (Allah) yang satu-satunya, menyebutnya, mendambakannya, merindukannya, dan memanggilnya, serta membangun hubungan baik dengan orang lain sematamata demi dan karenaNya”⁴⁵

Untuk memperkokoh “*worldview*” tauhidnya, Gulen mendasarkannya pada *al-hubb* (cinta), yakni cinta pada Tuhan (*love of God*) dan cinta pada sesama manusia (*Love of neighbours*). Bagi Fethullah Gulen, cinta merupakan elemen paling penting dalam kehidupan manusia, karena semua eksistensi dan esensi di dunia ini membutuhkan cinta, tuhan pun menciptakan jagad raya ini dengan cinta.⁴⁶ Manifestasi dari konsep cinta pada Tuhan adalah cinta terhadap sesama manusia. Karena mencintai Tuhan berarti harus mencintai pula ciptaanya yang majemuk.⁴⁷ Pandangan tauhid semacam inilah, yang penulis sebut sebagai “teologi sosial”.

Teologi sosial⁴⁸ sangat urgen dikembangkan dalam konteks multikulturalisme, demi terciptanya integrasi sosial, perdamaian dan harmoni antar manusia. Karena dewasa ini, multikulturalitas seringkali menjadi problem dalam kehidupan manusia modern yang menyebabkan terjadi konflik kekerasan antar sesama. Hal ini terjadi disebabkan oleh kegagalan memahami multikulturalitas sebagai sebuah keniscayaan sejarah dan ketetapan Tuhan (*Sunnatullah*). Dalam pandangan Ibnu Arabi, Tuhan itu

⁴⁵Fethullah Gulen, *Key Concept...*, hlm 207

⁴⁶Fethullah Gulen, *Toward Global Civilization; Love and Tolerance*, (New Jersey : Light, 2004) hlm.1

⁴⁷Pandangan Fethullah Gulen tentang Konsep *Mahabbah* (cinta) dan persoalan keragaman banyak dipengaruhi pandangan Jalaluddin Rumi. Menurut Rumi, alam ini diciptakan oleh tuhan karena Cinta, karena itu cinta menghasilkan keragaman yang memenuhi alam semesta, dia tak pernah berhenti mencintai makhluk ciptaanya, dengan demikian dia tak pernah berhenti menciptakan mereka dan membuat alam semesta selalu berada dalam perubahan, segalanya berbaur dalam cinta, karena sifat Allah yang menciptakan mereka dan membangkitkan kreatifitas mereka, lihat William Chittick, *Sufism a short Introduction* terj. Zaimul Am(Bandung: Mizan, 2002) hlm.117

⁴⁸Teologi sosial sesungguhnya bukan sebuah teologi yang menggunakan ilmu sosial sebagai basis normatifnya, namun teologi sosial merupakan upaya revitalisasi teologi Islam dengan mengedepankan nilai-nilai etik tradisional-universal dalam ruang publik yang multikultural. Sehingga teologi sosial lebih menekankan dialog, toleransi, kerjasama demi kemanusiaan dan harmoni. Berbeda dengan nalar kalam klasik yang eksklusif dan sektarian.



sendiri sebagai sebab adanya multikulturalitas, Tuhan sendiri pula yang menghendaki dan menciptakan keragaman itu. Oleh karenanya, maka manusia seharusnya menyikapi Keragaman itu sebagai anugerah. Ibnu Arabi menyatakan :

*God Himself is the first problem of diversity that has become manifest in the cosmos. The first thing that each existent thing looks upon is the cause of its own existence. In itself each thing knows that it was not, and then it then came to be through temporal origination. However, in this coming to be, the dispositions of the existent things are diverse. Hence they have diverse opinion about identity of causes that brought them into existence. Therefore the real is the first problem of diversity in the cosmos.*⁴⁹

Jika statemen Ibnu Arabi di atas direnungkan secara mendalam, maka multikulturalitas seharusnya tak banyak mendatangkan masalah. Karena pada hakikatnya, multikulturalitas itu datang dari sang pencipta. Eksistensi segala sesuatu di dunia ini dengan segala kemajemukannya adalah pantulan dari eksistensinya. Namun bagi sebagian kalangan, kemajemukan (pluralitas agama, budaya, etnis, suku, bahasa) seringkali dijadikan sebagai pemicu konflik. Lebih-lebih soal pluralitas agama, hal ini menjadi faktor yang paling rawan dan dominan memunculkan konflik. Konflik antar agama, seringkali berangkat dari perdebatan teologis, utamanya menyangkut soal esensi dan sifat-sifat Tuhan. Dengan latar belakang agama yang berbeda, maka konsep teologinya pun berbeda. Berangkat dari keyakinan yang berbeda, sering terjadi klaim dan perdebatan yang tidak sehat antar pemeluk agama, bahkan satu sama lain terkadang saling mencaci konsep sesembahan. Fethullah Gulen dalam hal ini tidak membenarkan tindakan ummat beragama semacam itu, ia bahkan menentang sikap seperti itu, karena hal tersebut hanya akan memunculkan konflik. Tindakan tersebut juga secara jelas dilarang dalam Islam, kemudian Gulen mengutip surat al-an'am ayat 108 untuk mengaskan hal tersebut :

⁴⁹Ibnu Araby, *al-Futu>ha>t al-Makkiyah*, Mahmud Matraji> (ed), 8 volume (beirut : Da>r al-Fikr, 2002) vol. VI hlm. 303 dalam Media Zainul Bahri, *Ibnu Arabi and the Trancendental Unity of Religion*,(Yogyakarta : Al-Jami'ah, volume 50, No.2, 2012 M/1434 H) hlm. 464



وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ
ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan janganlah kamu mencaci maki sesembahan mereka selain Allah, karna mereka juga akan memaki Allah dengan melampui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka, kemudian kepada tuhanlah mereka akan kembali, lalu Dia (Tuhan) akan memberitakan apa yang telah mereka kerjakan (QS al-An'am (6): 108)

Ayat di atas menjelaskan bahwa Islam melarang perdebatan teologis yang berlebihan, yakni perdebatan yang berujung pada sikap saling mencaci-maki sesembahan. *ibroh* yang bisa dipetik sebagai pesan moral ayat di atas adalah tidak boleh suatu umat menghina keyakinan teologis umat lain. Larangan ini tentunya bertujuan untuk menghindari konflik antar umat beragama. Selain itu, larangan tersebut juga bertujuan untuk menghindari hinaan balik umat lain atas konsep teologi Islam.

Meyakini kebenaran konsep tauhid (teologi-red) Islam secara kuat, namun di lain sisi, mencaci-maki konsep teologi agama lain adalah tindakan yang tidak dibenarkan oleh Islam itu sendiri. Hal itu harus dihindari dan dijauhi. Dalam konteks ini, akan lebih tepat mengembangkan konsep tauhid yang kokoh di dalam hati secara internal, dan bersifat dialogis dan toleran secara eksternal terhadap teologi agama lain, demi membangun relasi damai antar agama. Dengan demikian, agama akan hadir dan berfungsi bagi kemanusiaan dan peradaban. Hal ini juga menjadi manifestasi *ke-khalifah-an* manusia di muka bumi. Sebagai khalifah, tugas dan tanggung jawab manusia adalah mewujudkan kemakmuran dan kemaslahatan di muka bumi, bukan menebar benci, cacu maki ataupun perang. Maka dari itu, agama tidak boleh berhenti dan berkuat pada konsep teologi yang abstrak *an sich*, agama juga perlu mengembangkan diskursus teologi ke dalam ranah sosial-antroposentris.

Maulana Kalam Azad berpendapat, teologi tidak akan berjalan tanpa berpijak pada konteks kehidupan yang terus berubah sebagai wujud kreatifitas Tuhan. Oleh karena itu, pencari kebenaran tentang Tuhan akan dihadapkan



pada realitas keagungan ciptaan Tuhan yang terus berubah-ubah.⁵⁰ Oleh karena itu, maka teologi sebenarnya bersifat normatif dan kontekstual. Kontekstualitas inilah yang menjadikan ayat-ayat tuhan selalu relevan dalam setiap waktu dan tempat. Maka, upaya interpretasi kontekstual sebagaimana yang disarankan Fazlurrahman, dalam hal ini menjadi sangat urgen. Pola kontekstualisasi yang ditawarkan Rahman adalah dengan cara memahami kondisis sosila-budaya kekinian, kemudian mengaitkannya dengan kontesk sosial-budaya masa Nabi secara khusus dan tradisi masyarakat Arab secara umum. Dengan cara itu, akan diperoleh makna ayat yang substantif atau disebut dengan ideal-moral. Kontektualisasi tersebut bisa dikembangkan dalam setiap ruang budaya dimana ummat Islam itu hidup.

Konsep teologi harus lebih diarahkan menjadi lebih inklusif dan dialogis. Dalam proses kontekstualisasi itu, hal yang paling penting dimiliki ummat Islam menurut Gulen adalah rasa empati dan cinta. Multikulturalitas agama dan budaya harus dipandang sebagai rahmat. Sebisa mungkin semua perbedaan harus disikapi dengan cinta. Karena hanya dengan cinta persoalan bisa diselesaikan secara damai. Kemajemukan yang ada harus dipandang dalam perspektif cinta. Manusia “ada” karena cinta dan hakikat segala eksistensi (agama dan budaya) di dunia ini adalah cinta. Sebagaimana pernyataan Gulen :

Love is the reason for existence and its essence, and it is the strongest tie that binds creatures together. Everything in the universe is the handiwork of God. Thus, if you do not approach humanity, a creation of God, with love, then you have hurt those who love God and God loves.⁵¹

Pernyataan di atas menjelaskan, segala eksistensi dan esensi ada karena cinta, dan cinta ikatan terkuat yang mengikat makhluk secara bersama-sama. Segala sesuatu di dunia ini adalah kreasi “tangan” Tuhan. Maka jika kita tidak mendekati manusia, yang merupakan ciptaan tuhan dengan cinta, maka artinya

⁵⁰Lihat, Maulana Kalam Azad dalam Asghar Ali engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999) hlm. 186-187.

⁵¹Fethullah Gulen, *Toward Global...*,hlm. 46



kita telah melukai orang-orang yang mencintai tuhan, dan Tuhan pun mencintai mereka.

Persoalan pluralitas dan multikulturalitas di era globalisasi, sering menyebabkan muramnya nilai-nilai kemanusiaan dan hilangnya sikap toleransi. Ada kelompok-kelompok tertentu yang ingin menyeragamkan kecenderungan, ideologi dan keyakinan manusia. Ketika ada kelompok lain yang berbeda dengan mereka, maka kelompok tersebut akan dianggap menyimpang, sesat dan harus diberangus. Menurut Gulen, seorang muslim yang penuh cinta, dengan lapang dada akan menerima semua perbedaan pendapat dan keyakinan. sebab dengan cara demikian seorang muslim dapat dikatakan menghayati pesan agama yang menyatakan perbedaan adalah rahmah. Spirit profetik ini menjadi inspirasi bagi teologi sosial yang harus dikembangkan dalam konteks kontemporer.

Jika dicermati, pemikiran Fethullah Gulen dipengaruhi oleh konsep agama cinta Ibnu Arabi. Ibnu Arabi berpendapat, agama cinta merupakan esensi dari seluruh kredo, oleh karena itu Ibnu Arabi menerima semua bentuk keyakinan dan persepsi umat beragama tentang apa yang diasumsikannya sebagai pencipta.⁵² Meskipun demikian, Gulen agak berbeda dengan Ibnu Arabi, ia tidak berbicara lebih jauh tentang *trancendental unity of religion*, sebagaimana Ibnu Arabi. ia lebih menekankan pada aspek cinta dalam proses dialog dan interaksi antar umat beragama.

Gulen mempromosikan bahwa cinta dan toleransi adalah nilai-nilai Islam yang paling fundamental. Ia mengkritik kecenderungan beragama secara liar dan agresif, yang diusung oleh beberapa kalangan. Karena model keberagamaan yang ekstrim akhirnya akan mencederai Islam itu sendiri. Menurut Gulen, Muslim sejati tidak mungkin menjadi seorang teroris.⁵³ Kesalahan terbesar yang menimbulkan tindakan teror adalah mis-interpretasi konsep jihad. Jihad menurut Gulen, merupakan elemen penting dalam Islam yang mengacu pada "*inner struggle of believer against all that stand between*

⁵²Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan Sufistik Ibnu Arabi, Rumi dan al-jili* (Jakarta : Mizan Publika, 2011) hlm.17-18

⁵³"Just as Islam is not religion of terorisme, any muslims who correctly understands Islam cannot be or become terorist" lihat Fehullah Gulen, *Toward Global...*, hlm. 181



the believers and God".⁵⁴ Bukan pada tindakan menyerang orang lain yang didorong oleh semangat kebencian.

Jadi, pandangan tauhid Gulen menggunakan paradigma teologis-etik, dengan mengedepankan cinta dan humanisme. Kesadaran akan kehendak tuhan menciptakan keragaman makhlukNya, menjadi basis epistemologi pandangan tauhidnya. Konteks global dan negara bangsa harus menumbuhkan kesadaran objektifikasi bahwa ummat Islam adalah bagian dari ummat-ummat lainnya di bawah payung negara dalam sistem demokrasi. Oleh karena itu ummat islam harus hidup dalam semangat untuk saling mengenal (*al-ta'aruf*), saling mengerti (*al-tafa'um*), saling menyayangi (*al-tarahum*), untuk membangun solidaritas (*al-tadamun*) dan untuk hidup bersama-sama dalam damai (*al-ta'ayyus al-silmi*). Ummat Islam juga harus terlibat dalam gerak sejarah peradaban manusia, dengan memberikan kontribusi untuk menciptakan dan menjaga harmoni di muka bumi ini. Maka dengan demikian, Islam akan benar-benar menjadi *Rahmatan lil alamin*.

Al-Qur'an, Nabi Muhammad Dan Sense of Multiculturalism

Sebagai seorang teolog, pemikiran Fethullah Gulen tentunya tak bisa dilepaskan dari sumber otoritatif dalam Islam yaitu al-Qur'an dan sunnah (*living tradition*). Konsepsi teologisnya dibangun atas dasar dua sumber tersebut. Ia mengambil spirit dari ayat-ayat al-Qur'an dan etika moral rasul yang dipraktikanya dalam kehidupan, sebagai basis pandangan teologinya.

Selain mengkhabarkan berita-berita langit, al-Qur'an juga menyampaikan aspek etika-sosial, sebagai panduan bagi ummat Islam dalam melakukan interaksi sosial, dan untuk mewujudkan kehidupan yang damai. Kesadaran multikultural sesungguhnya memiliki basis yang jelas di dalam al-Qur'an, Fethullah Gulen merujuk surat al-hujurat ayat 13 sebagai dasarnya :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, sesungguhnya kami telah menciptakanmu dari laki-laki dan perempuan, dan kami jadikan kamu sekalian bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar kalian saling kenal-mengenal,

⁵⁴Fethullah Gulen, *Toward Global...*,hlm.180



sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui”

Selain itu, al-Qur'an dan hadis banyak membahas secara lebih detil perihal multikulturalitas ini, utamanya tentang kebebasan beragama, kesetaraan manusia dan kehendak tuhan menciptakan keragaman atas makhlukNya. Meskipun demikian, ada pula teks yang yang ditafsirkan oleh kelompok tertentu, kemudian digunakan untuk menyangkal hal di atas, utamanya perihal kebebasan beragama. Salah satu contoh misalnya; ayat al-Qur'an yang berbicara tentang jizyah “perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula kepada hari akhir dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasulnya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang telah diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh dan mereka dalam keadaan tunduk (QS.9:29) dan satu teks Hadis yang melaporkan bahwa Nabi menindak tegas dengan hukuman mati bagi orang yang *murtad*. Matan hadis tersebut berbunyi “Barangsiapa yang murtad; mengganti agamanya, maka bunuhlah dia ”⁵⁵

Dua sumber otoritatif di atas, sering digunakan secara luas oleh sebagian Muslim untuk melakukan tindakan-tindakan intoleran dan ekstrimis. Penafsiran atas teks ini dalam konteks multikultural menjadi sangat problematik. Menyikapi hal tersebut, Gulen menegaskan bahwa “*Islam is religion of universal mercy*” dengan mengutip Qur'an surat al-Rahman ayat 1-5 “Tuhan yang maha penyayang, dia telah mengajarkan al-Qur'an, dia menciptakan manusia, dan mengajarnya pandai berbicara (QS 55:1-5).⁵⁶ Dalam ayat tersebut sangat jelas bahwa Allah menegaskan identitasnya sebagai “*al-Rahman*”, kemudian dengan sifat rahman tersebut Allah menurunkan al-Qur'an sebagai “*way of life*”. Dalam ayat selanjutnya Allah juga menyatakan bahwa Dia yang menciptakan manusia. manusia dalam ayat ini mencakup seluruh manusia dengan segala perbedaanya, baik dari segi agama, ras, bahasa dan tradisi. Kemudian Allah juga mengklaim diriNya lah yang mengajarkan manusia

⁵⁵Sahih Bukhari, 9, 84, hadith 57

⁵⁶Fethullah Gulen, *Toward Global...*, hlm. 63



pandai berbicara. Semua semua hal di atas dimulai dan diliputi oleh sifat “al-RahmanNya”.

Prinsip dasar dari kebebasan beragama dalam pandangan dunia al-Qur’an berkait-erat dengan visi al-Qur’an tentang “manusia sebagai mahluk”. Dalam perspektif antroposentris, tuhan menciptakan manusia sebagai “*ahsani taqwim*” (QS 95 : 4), Allah juga menegaskan sikap pemuliaanya kepada “Bani Adam”; seluruh manusia tanpa terkecuali (QS 17:70). Kemudian al-Qur’an menekankan bahwa manusia secara inheren memiliki martabat dan kemuliaan. Dari itu, Allah memberikan kepada manusia akal dan kemampuan untuk membedakan antara yang benar dan yang salah (QS 17 :15 dan 6: 104)

Kebebasan memilih juga telah secara tegas dinyatakan oleh al-Qur’an ”sungguh telah datang kebenaran dari sisi Tuhanmu, maka barangsiapa yang ingi beriman, hendaklah ia beriman dan barangsiapa yang ingin kafir hendaklah ia kafir...” (QS 18:29) dan juga “barangsiapa yang berbuat baik dengan hidayahNya maka sesungguhnya dia berbuat baik untuk keselamatan dirinya, dan barangsiapa yang sesat maka sesungguhnya dia tersesat bagi kerugiannya sendiri” (QS 17:15). Dalam ayat lain juga dikatakan “tidak ada paksaan dalam agama” (QS 2: 256). Maka berdasarkan ayat-ayat tersebut, iman atau keyakinan adalah sebuah pilihan individu dan pilihan itu merupakan urusan individu dengan Tuhan. Oleh karena itu, pemaksaan kehendak atas kelompok lain agar memiliki keyakinan yang sama, tidak dapat diterima dan tidak dibenarkan. Bahkan dalam kasus ini, nabi pun pernah diperingatkan di dalam al-Qur’an “ maka berilah peringatan, karna sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberikan peringatan”(QS 88 :21).

Beberapa ayat di atas menegaskan bahwa manusia adalah mahluk bebas memilih. Dengan memahami ayat-ayat itu, Fethullah Gulen lebih memilih jalan dialog daripada memaksakan kehendak dan mempengaruhi orang lain untuk mengikuti Islam. Karena baginya pluralitas agama dan budaya adalah ‘*sunnatullah*’. Jadi, hal yang paling urgen menurutnya adalah mencari jalan damai menuju harmoni di tengah berbagai perbedaan baik agama maupun budaya.



Selain terinspirasi oleh al-Qur'an, Fethullah Gulen menjadikan Nabi sebagai "*Uswatun hasanah*" dalam menyikapi dunia dan peradaban modern. Kehidupan Nabi di Madinah menjadi model dalam membangun sistem sosial dan pemerintahan yang adil, terbuka dan bersifat *harmony in diversity*. Fethullah Gulen banyak mengambil Inspirasi dari spirit toleransi dan dialog yang dilakukan oleh nabi dalam konteks Madinah. Kehadiran nabi di Madinah saat itu membawa perubahan signifikan bagi masyarakat Madinah yang telah mengalami konflik antar suku dan antar agama berlarut-larut. Nabi berhasil mendamaikan dan menyatukan semua kalangan yang terdiri dari berbagai suku, kabilah dan agama.

Di bawah kepemimpinan nabi Muhammad, struktur masyarakat Madinah yang multikulturalistik, dapat diatur menjadi masyarakat yang harmonis. Hal tersebut dilakukan dengan cara menghapus berbagai sekat, baik yang berlatar belakang agama, suku, etnis ras dan budaya. Prinsip dasar pemerintahan Madinah adalah *unity in diversity*. Langkah pertama yang dilakukan nabi untuk menciptakan persatuan di Madinah yaitu dengan cara mempersaudarakan kaum Muhajirin (non-pribumi) dengan kaum Anshar (pribumi). Dengan kokohnya persaudaraan dua kelompok ini, maka madinah tetap solid dan dapat menepis provokasi-provokasi yang muncul dari kalangan Yahudi dan Nasrani Madinah. Hingga akhirnya kaum Yahudi dan Nasrani pun bersepakat untuk masuk dalam lingkaran kesepakatan Piagam Madinah, bersama kaum Anshar dan kaum Muhajirin.

Beberapa poin yang termuat di dalam Piagam Madinah, menunjukkan betapa Rasulullah merupakan sosok yang pro-multikulturalisme. Diantara poin-poin tersebut misalnya; *Pertama*, Pentingnya kesatuan dan ikatan nasionalisme dalam bingkai negara, demi tercapainya cita-cita bersama, hal ini termuat dalam pasal 17, 23 dan 42. *Kedua*, pentingnya persaudaraan diantara umat beragama baik antar sesama muslim maupun non-muslim, hal ini tertuang pada pasal 14, 15, 19 dan 21. *Ketiga*, Negara mengakui dan melindungi kebebasan beragama dan menjalankan ibadah sesuai dengan agama masing-masing, soal ini dijelaskan pada pasal 25, 26, 27, 28, 29 dan 30. *Keempat*, tradisi masa lalu atau kearifan lokal yang tetap berpedoman pada prinsip keadilan dan kebenaran



tetap dipertahankan dan diberlakukan sebagaimana adanya, penjelasan terkait soal ini di pasal 2 dan 10. *Kelima*, seluruh warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam menjalankan tugas negara, dijelaskan dalam pasal 18,24,36,37,38 dan 44. *Keenam*, setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama di muka hukum, pasal 34, 40 dan 46. *Ketujuh*, semua warga negara, wajib saling membantu dan tidak diperkenankan berbuat zalim, adapun orang yang lemah harus dilindungi. *Kedelapan*, hukum harus ditegakkan tanpa kecuali, siapapun pelanggar hukum tidak boleh dilindungi, demi tegaknya kebenaran dan keadilan, tertera pada pasal 13, 22 dan 43. *Kesembilan*, kedamaian merupakan tujuan utama, namun untuk mencapai kedamaian tidak boleh mengorbankan keadilan dan kebenaran, pasal 24. *Kesepuluh*, menghormati hak setiap orang, tertuang di pasal 12. *Kesebelas*, pengakuan atas hak pilih individu.⁵⁷

Poin-poin di atas menunjukkan bahwa kebijakan-kebijakan yang tertuang di dalam piagam Madinah merupakan hasil dari strategi dialog dan toleransi yang diterapkan nabi dalam berinteraksi dengan komunitas Madinah yang multikultural. Hal tersebut kemudian dijadikan pijakan oleh Fethullah Gulen dalam menghadapi ‘*global civilization*’; yakni mengembangkan dialog dan toleransi. Dialog bagi Gulen merupakan suatu momentum yang mengajak kepada pencarian titik temu, hal ini sebagaimana diungkapkannya :

*Another aspect of establishing and maintaining dialogue is the necessity of increasing the interests we have in common with other people. In fact, even if the people we talk with the Jews and cristians, this aproach still should be adopted and issues that can be separate us should be avoided altogether.*⁵⁸

Dari ungkapan tersebut, jelas bahwa upaya dialog bagi Fethullah Gulen ialah momen pencarian titik temu (*kalimatun sawa*) dan kesamaan kepentingan dengan orang lain. Bahkan ketika berdialog dengan kelompok Yahudi dan Nasrani sekalipun. Adapaun terkait isu-isu yang bisa memecah belah baik antara Islam, Yahudi dan Nasrani harus di jauhi secara bersama-sama.

⁵⁷Mohammad Shoelhi (ed), *Demokrasi Madinah: Model Demokrasi cara Rasulullah*,(Jakarta :Republika,2003) hlm21-22

⁵⁸Fethullah Gulen, *Toward Global...*, hlm.72



Sedangkan toleransi merupakan elemen yang paling esensial dalam sebuah sistem moral. Ia merupakan sumber paling penting dari disiplin spritual dan kebajikan. Terkadang toleransi digunakan semakna dengan respek, penuh maaf, kemurahan dan ampunan. terkait dengan bagaimana seharusnya kita bersikap toleransi, Gulen menyatakan ;

We should have such a tolerance tha we are able to close our eyes to the faults of other, to have respect for different ideas, and to forgive everything that is forgivable. In fact, even when we faced with violations of our inalienable rights, we should remain respectfull to human values and try to establish justice.⁵⁹

Manusia harus memiliki sikap toleransi, karena dengan sikap tersebut kita akan mampu bersikap wajar atas kesalahan orang lain, menghormati perbedaan pendapat, dan memaafkan segala sesuatu yang bisa dimaafkan. Meskipun bahkan ketika kita dihadapkan pada kekerasan atas hak-hak kita. kita harus tetap respek pada nilai-nilia kemanusiaan dan menegakkan keadilan.

Jika manusia menyadari bahwa kehadiran beragam agama, etnik, suku, ras dan budaya adalah ketentuan Tuhan (*sunnatullah*). Maka tak elok lagi kiranya perbedaan tersebut masih dijadikan faktor pemicu konflik. Mestinya keragaman tersebut menjadi sarana untuk berdialog, bertukar pikiran dan gagasan untuk menciptakan "*common good*". Oleh karena itu, peran tokoh-tokoh agama dalam ruang publik sangat dibutuhkan. Di sinilah para pemikir muslim sebagai aktor harus memainkan peranya untuk saling berbagi dan berdialog guna menciptakan "*living system*" melalui kesadaran akan pentingnya "*peacefull co-existence in multiculturalism context*".

Islam dan Demokrasi

Sejak awal, teologi Islam diwarnai oleh wacana politik. Pertarungan wacana antar sekte kalam berawal dari persoalan politik, meskipun kemudian bergeser pada wacana teologis. Dalam konteks modern pun saat ini, wacana politik dalam nalar teologi ummat Islam masih kuat. buktinya isu khilafah dan negara Islam masih terdengar dan digaung-gaungkan. Harusnya, ketika wilayah-wilayah Islam sudah terpecah menjadi negara bangsa, ummat Islam

⁵⁹Fethullah Gulen, *Toward Global...*,hlm.73



harus hidup secara bersama-sama dengan komunitas lain yang berbeda (agama, ras dan budaya) di bawah sistem demokrasi. Oleh karena itu, teologi Islam mestinya terlibat dalam diskusi-diskusi tentang negara (*state*) dan kewarganegaraan (*citizenship*), dan hak-hak warga negara.

Semakin maraknya gerakan Islam politik dan wacana khilafah, berbanding lurus dengan penentangan terhadap demokrasi. Peristiwa ini akhirnya melahirkan kelompok-kelompok ekstrimis, yang paling fenomenal akhir-akhir ini misalnya ISIS, dan masih banyak lagi di berbagai belahan dunia Islam, terutama timur tengah. Fenomena kemunculan kelompok-kelompok tersebut, oleh sebagian sarjana barat semisal Bernad Lewis (2002), Ellie Kedurie (1994) dan Albert Hourani (1961)⁶⁰ dinilai sebagai gerakan *non-civil society*. Belakangan ini, penilaian terhadap kelompok-kelompok itu, menjadi semacam generalisir terhadap Islam. Kelompok-kelompok itu dianggap sebagai repressasi Islam secara umum.

Generalisasi “Barat” terhadap “Islam” berimplikasi pada pembentukan citra negatif atas Islam sebagai agama teror. Jika diperhatikan secara seksama dan jujur, mayoritas muslim tidak terlibat dalam gerakan-gerakan radikal yang memiliki tendensi politik. Sebagian besar riset-riset yang dilakukan oleh sarjana Barat, cenderung megeneralisir Islam sebagai agama teror, kesimpulan ini boleh jadi dipengaruhi oleh bias orientalis dalam mengkonstruksi timur, terutama Islam.⁶¹

Kelompok *Islamist* yang menunjukkan sikap anti barat dan demokrasi secara berlebihan, bahkan sampai-sampai melakukan tindakan-tindakan agresif, sebenarnya cenderung menjadikan Islam sebagai instrumen politik untuk melawan dominasi dunia barat.⁶² Padahal, Islam sesungguhnya adalah sebuah visi moral bagi gerakan kemanusiaan. Ada satu pendapat yang agak berbeda dari pendapat kebanyakan sarjana Barat, yakni pendapat Clark, ia

⁶⁰Lihat, Paul Weller and Ihsan Yilmaz, *European Muslim, Civility and Public life*, hlm. 57

⁶¹Lihat Wanda Krause, *Civility in Islamic Activism: Toward a Better Understanding of Shared Values for Civil Society development*, dalam Paul Weller and Ihsan Yilmaz (Ed), *European Muslim, Civility and Public*, hlm. 58

⁶²Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes, A Muslim Case for Liberty* (New York, NY: Norton House Inc, 2011), hlm. 198.



mengatakan; terdapat beberapa analisis yang berbahaya dalam menilai Islam, hal ini disebabkan karena banyak peneliti gagal membedakan antara “*minority of violent Islamist group*” dan “*majority of non violent islamist group*”. Kegagalan membedakan dua hal tersebut, menyebabkan Islam selalu digeneralisir sebagai kumpulan orang-orang yang anti demokrasi dan kelompok barbar.⁶³

Di tengah hingar-bingar dan riuhnya isu Negara Islam dan Khilafah yang diusung kelompok “Islamis”. Gulen justru berpendapat demokrasi adalah sistem pemerintahan yang tepat dan masuk akal di zaman ini. Ia menolak Islam politik yang hanya menjadikan agama sebagai ideologi politik.⁶⁴ Ia juga mengkritik kelompok Islamis yang dianggap berperan dalam pembentukan citra buruk Islam dalam pandangan barat. ia mengatakan :

*Muslims cannot act out of ideological or political partisanship and then dress this partisanship in Islamic garb, or represent mere desires in the form of ideas; strangely enough, many groups that have put themselves forward under the banner of Islam export a distorted image of Islam and actually strengthen it.*⁶⁵

Fethullah Gulen menyadari bahwa negara bangsa sudah memisahkan ummat Islam secara teritorial. Sehingga ummat Islam sudah menjadi identitas “warga negara” dan memiliki hak dan tanggung jawab. Ia menekankan pada fleksibilitas prinsip-prinsip Islam dalam urusan pemerintahan dan mendialogkannya dengan proses demokrasi. Terlepas dari berbagai sisi negatifnya, demokrasi bagi Gulen merupakan satu-satunya sistem politik alternatif di dunia modern.⁶⁶

Gulen memandang demokrasi sebagai sebuah sistem yang memberikan kesempatan bagi setiap orang yang hidup dibawah naungannya, kebebasan untuk hidup dan mengekspresikan perasaan dan pendapatnya. Oleh karena itu, ia menekankan urgennya sikap toleransi. karna di dalam negara yang

⁶³Wanda Krause, *Civility...*, hlm 58

⁶⁴Fethullah Gulen, *Toward Global...*, hlm. 58

⁶⁵Fethullah Gülen's comments in Turkish Daily News National, January 11, 2000 dalam Uğur Kömeçoğlu, *Islamism, Post Islamism and Civil Islam*. hlm. 25

⁶⁶Fethullah Gulen, *Essay, Persfektives, and Opinion* (New jersey, Thugra Books, 2009) hlm. 4



menggunakan sistem demokrasi, sikap toleran adalah harga mati. Demokrasi tak akan eksis jika tak didukung oleh sikap toleransi warga negaranya.⁶⁷

Islam dan demokrasi seringkali dibandingkan, bahkan diperhadapkan (*binary opposition*). Sebagian kelompok yang memperhadapkan Islam dengan demokrasi, bertujuan untuk memperlihatkan sisi keunggulan Islam atas demokrasi. Melalui klaim keunggulan Islam atas demokrasi, kemudian dijadikan justifikasi agenda-agenda Islamisasi sistem pemerintahan dan politik (*Khilafah*). Menurut Gulen, Islam sebagai “keyakinan” tidak bisa dibandingkan pada basis yang sama dengan demokrasi sebagai sistem politik, Karena agama lebih fokus pada aspek permanen (*tsawabit*) dalam hidup manusia sebagai pemeluk agama. Sedangkan sistem demokrasi konsen pada aspek kehidupan sosial manusia yang berubah dan bersifat duniawi.⁶⁸ Maka, aspek-aspek yang harus dibandingkan antara Islam dan demokrasi adalah pada aspek-aspek antroposentris. Bahkan rasul pun menegaskan hal itu dalam sebuah hadis “*antum a’almu bi umu>ri duniyakum*”. Mengenai hubungan antara Islam dan demokrasi Gulen berpendapat :

*When comparing religion or Islam with democracy, we must remember that democracy is a system that is being continually develop and revised. It also varies according to the place and circumstances where it is practiced. On the other hand, religion has established immutable principles related to faith, worship and morality, thus, only Islam’s wordly aspect should be compared with democracy.*⁶⁹

Berdasarkan statemen di atas, Gulen mengakui bahwa demokrasi bukanlah sesuatu yang baku, demokrasi senantiasa terus dikembangkan dan diperbaiki. sedangkan sebagian kelompok yang anti demokrasi, telah melakukan perbandingan antara Islam dan demokrasi secara keliru. Mereka membandingkan Islam (sebagai ideologi) vis a vis demokrasi. Maka jelaslah akan selalu ada tendensi. Menurut Gulen, Islam memiliki aspek yang qat’i seperti ibadah *mahdlah* dan di lain sisi, Islam juga memiliki dimensi *Ijtihadi*, seperti persolan-persolan sosial kemasyarakatan. Dalam hal ini, sistem

⁶⁷Fethullah Gulen, *Toward Global...*, hlm. 44

⁶⁸Fethullah Gulen, *Toward Global...*,hlm.221

⁶⁹Fethullah Gulen, *toward Global...*,hlm.221



pemerintahan termasuk dalam aspek sosial yang berada pada wilayah *ijtihadi*. Maka, perbandingan yang tepat adalah membandingkan demokrasi dengan aspek-aspek sosial-etik Islam pada wilayah ijtihadi (*mutahawwil*); yang selalu berubah sesuai kebutuhan ummat dan narasi sejarah.

Menurut penulis, Pandangan Gulen mengenai persinggungan Islam dan demokrasi, memiliki rasionalisasi ideal-religius dengan menampilkan nilai-nilai etik universal Islam yang sesuai dengan konteks modern sekuler. Mengingat Gulen adalah seorang sufi master, hal ini tentu merupakan proyeksi pandangan dunia mistismenya kepada pemahaman tentang “sekularisme”. Sekularisme di sini dalam perspektif Gulen sangat terkait dengan usahanya untuk *mengcounter* binari oposisi yang dibentuk oleh kelompok Islamis antara “Islam dan pluralisme” dalam ruang demokrasi. Ia berusaha menghindari dikhotomi kaku antara Islam dan non-Islam, *Dar-al Harb* (*place of war*) dan *Dar-al Islam* (*place of peace*), sebagaimana dicitakan kelompok-kelompok Islamis. Distingsi semacam itu tidak perlu, kerana akan melahikan konflik horizontal yang destruktif. Dalam konteks modern dan demokrasi, Fethullah Gulen menawarkan *Dar-al Hizmet* (*place of service*), sebuah dunia pengabdian untuk kemanusiaan universal.⁷⁰

Sebagian muslim memandang modernisasi dengan segala pirantinya (termasuk demokrasi) merupakan produk Barat, sehingga tak layak ditiru. Islam dan modernisasi seolah-olah dijadikan dua kutub yang saling bertentangan. Terkait dengan hal itu, Gulen berusaha mengikis elemen-elemen yang menumbuhkan potensi konflik antar kepentingan religius dan dunia modern. Menurutnya, Kegagalan kaum Muslim dalam proses modernisasi, disebabkan ketidakmampuan mensinergikan antara agama, sains dan revitalisasi pendidikan. ia menegaskan bahwa sains dan agama tidaklah berlawanan. Menurutnya, dengan memanfaatkan sains modern, kaum Muslim akan semakin memahami keteraturan alam semesta. Dari pengetahuan tersebut semestinya kaum muslim akan semakin memahami kemahakuasaan Tuhan. Gulen pun menegaskan pandangannya tentang sekularisme :

⁷⁰ Lihat, Uğur Kömeçoğlu, *Islamism, Post Islamism and Civil Islam*, hlm. 16



*Secularization is an inevitable characteristic of human nature. But man is not only a body. He has a soul, too. He has a metaphysical dimension besides the physical one. He has both sacred and profane aspects. Therefore a perfect democracy can welcome both the physical and metaphysical needs of its subjects.*⁷¹

Berdasarkan perspektif sekuler yang dikonstruksi Gulen dan ide pengabdian kepada kemanusiaan, maka sangat jelas bahwa Gulen menggunakan pendekatan civil Islam. bahkan ia tidak menempatkan ummah sebagai entitas politik, tetapi ia menempatkannya dalam ruang sosial budaya yang secara internal beragam dan tidak mengambil sikap oposisi terhadap dunia non-Muslim. Maka dari itu, pemikiran Fethullah Gulen menginisiasikan dan menganjurkan untuk terus melakukan upaya dialog interfaith dan intercultural, untuk mengurangi “clash” antara Islam dan Barat. Sebagaimana diungkapkan oleh John O. Voll ;

*“in the clashing visions of globalizations, F. Gulen is a force in the development of the Islamic discourse of globalized multicultural pluralism. As the impact of the educational activities of those influenced by him attests, his vision bridges modern and postmodern, global and local, and has a significant influence in the contemporary debates that shape the visions of the future of Muslims and non-Muslims alike.”*⁷²

Berdasarkan statemen di atas, maka posisi Fethullah Gulen sangat jelas dalam proses pengembangan wacana keIslaman dalam konteks multikulturalisme dan pluralisme. Sebagai dampak dari pendidikan yang dipengaruhi oleh pemikirannya yang mencerahkan, ia menjembatani modern dan posmodern, global dan lokal, dan ia memiliki pengaruh besar dalam diskusi-diskusi kontemporer mengenai visi tentang masa depan Muslim dan non-Muslim untuk hidup secara bersama-sama.

Hizmet: Aktivisme Sosial

⁷¹Fethullah Gülen’s comments in Samanyolu Television channel (STV – Haber Kritik), March 29, 1997.

⁷²John O. Voll, “Fethullah Gulen Transcending Modernity in the New Islamic Discourse,” dalam Yavuz, M. Hakan and Esposito, John L. *Turkish Islam and the Secular State* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003), hlm. 247.



Hizmet movement adalah gerakan yang berpusat di Turkey, gerakan ini aktif dalam dunia pendidikan, sosial, bisnis dan kegiatan-kegiatan lainnya, hampir di sekitar 150 negara di dunia. Gerakan ini didasarkan pada pemikiran-pemikiran Fethullah Gulen, yang menekankan nilai-nilai etik-spiritual dan humanisme dari tradisi Islam. Gerakan ini merupakan sebuah gerakan kultural, non-politik, yang memiliki prinsip dasar nilai-nilai universal Islam, seperti cinta pada seluruh makhluk tuhan, simpati pada kemanusiaan, dan menjunjung sikap altruisme (*i>tsar*).⁷³

Hizmet merupakan kosakata bahasa turki yang berasal dari akar kata bahasa Arab “*Khidmah*”, yang berarti pelayanan (*servicing*). Pemikiran tentang *hizmet* memiliki pendasaran pada ajaran Islam dan berkait-erat dengan konsep kesalehan. Bagi Gulen, kesalehan harus ditunjukkan dengan aksi nyata (*lisa>n al-hal*), pun demikian halnya Iman merupakan *applied action*. Iman tak cukup pada level keyakinan semata. Pelayanan *hizmet* tersebar di berbagai belahan dunia, sehingga *Hizmet* atau sering juga disebut dengan *Gulen movement* menjadi gerakan civil terbesar.⁷⁴

Salah satu konsen utama *Hizmet movement* adalah menumbuhkan kesadaran komunitas muslim agar menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman dan masyarakat demokratis. Selain itu, *Hizmet* juga merupakan kritik terhadap gerakan-gerakan Islamis. Bagi Fethullah Gulen, gerakan-gerakan Islamis (kelompok-kelompok yang mengusung Islam politik) biasanya dimotivasi oleh kepentingan kelompok dan agenda politik yang didasari ambisi duniawi dan kekuasaan.⁷⁵ Untuk memenuhi hasrat dan ambisi tersebut, kelompok ini seringkali bersikap antipati dan cenderung melakukan kekerasan.

⁷³Lihat, *Fethullah Gulen Biographical Album*, (Gulen Institute: e-paper) hlm. 21-23

⁷⁴Lihat, Yavuz and Esposito, *Turkish Islam and Secular State ; The Gulen Movement*, (Syracuse :University press) hlm. xiii

⁷⁵Sebagaimana yang diungkapkan oleh Tariq Ramadan, sebagai kritik atas *Islamism*. menurutnya sudah saatnya ummat Islam bergerak “melampaui Islamisme”. Islamisme awalnya memiliki tiga tujuan utama yakni untuk membebaskan masyarakat dari kolonialisme, untuk mengembalikan Islam dan melawan westernisasi budaya, serta untuk mewujudkan keadilan sosial dengan prioritas pada kaum miskin dan kaum tertindas. Namun kini, dunia telah berubah, dan semua hal yang terjadi saat ini telah menunjukkan bahwa organisasi-organisasi Islamis seperti *Ikhwanul Muslimin* dan kelompok-kelompok legalis-reformis lainnya tidak lantas berpacu dengan perkembangan sejarah. Pergeseran dalam arus hubungan internasional dan paradigma baru tentang globalisasi juga telah muncul. kekuasaan negara yang pada awalnya hanya sebagai instrumen reformasi sosial, politik, ekonomi, dan budaya, justru menjadi tujuan akhir kelompok Islamis.



Sebagai gerakan berbasis nilai-nilai Islam, *Hizmet* mencoba untuk merevitalisasi iman, agar keimanan itu tetap memiliki kontribusi secara aplikatif ditengah kehidupan masyarakat global. *Hizmet movement* percaya bahwa Islam mampu berperan dalam proses pemberdayaan dan penguatan masyarakat sipil dan kehidupan politik yang demokratis. Meskipun sama-sama bersumber pada ajaran normatif Islam, antara kelompok Islamis dan *Hizmet* memiliki perbedaan yang cukup kontras di dalam orientasi gerakan. Islamis cenderung menjadikan Islam sebagai instrumen politik, sedangkan *Hizmet* tidak memiliki agenda politik, tidak memiliki hasrat merebut kekuasaan politik, dan tidak bertujuan menyebarkan ideologi politik tertentu.

Gerakan *Hizmet* bertujuan untuk membina, mengembangkan dan memajukan manusia dengan cara memperkuat spritualitas dan kesalehan individu. Karakter kesalehan yang ingin dibentuk oleh gerakan *hizmet* lebih menekankan pada pembentukan karakter individu-individu, kemudian individu-individu tersebut akan menebarkan kesalehan yang sejuk dan damai pada dunia. Pengakuan atas ke-beriman-an dan ke-saleh-an, mensyaratkan pada ketulusan untuk menebar kasih pada sesama (seluruh manusia), dan menghindari tindak kebencian dan kekerasan terhadap orang lain. Ada banyak kebencian dan kekerasan yang dilakukan dengan meng-atasnama-kan Tuhan, padahal hal itu demi kepentingan politik semata. Dalam hal ini, Gulen mengkritik keras kelompok-kelompok yang menjadikan al-Qur'an sebagai Legitimasi untuk merebut kekuasaan politik :

*The Quran is an explanation of the reflections of the divine names on earth and in the heavens... It is an inexhaustible source of wisdom. Such a book should not be reduced to the level of political discourse, nor should it be considered a book about political theories or forms of state. To consider the Quran as an instrument of political discourse is a great disrespect for the Holy Book and is an obstacle that prevents people from benefiting from this deep source of divine grace.*⁷⁶

Maka Islamisme telah mengalami distorsi orientasi menjadi sebuah gerakan pragmatisme politik. Lihat, <http://tariqramadan.com/english/>.

⁷⁶Fethullah Gülen, "An Interview with Fethullah Gülen," *The Muslim World* (Special Issue on Islam in Contemporary Turkey: The Contribution of Fethullah Gülen) Vol. 95, No. 3 (2005), hlm. 451.



Menurut Gulen, Qur'an sebagai penjelasan atas refleksi sifat-sifat dan asma tuhan baik di langit dan di bumi adalah sumber dari segala kebijaksanaan. Sebagai kitab suci, al-Qur'an tidak boleh direduksi kepada wilayah diskursus politik, al-Qur'an juga tidak pantas dijadikan sebagai buku "teori-teori politik atau negara". Menjadikan al-Qur'an sebagai instrumen wacana politik merupakan penghinaan besar terhadap al-Qur'an sebagai kitab suci, dan hal itu merupakan penghalang terbesar bagi manusia untuk mendapatkan rahmat Tuhan.

Pemahaman Gulen tentang Islam dan teks-teks Islam lebih menekankan pada aspek esoteris daripada eksoteris. Ketika para Islamis cenderung mempromosikan pemahaman yang lebih bersifat fiqhi dan politisasi tafsir atas al-Qur'an, Gulen justru mendekati al-Qur'an dengan tujuan mengelaborasi ajaran terdalamnya (*deepest teaching*); spiritualitas. Perhatian lebih Gulen pada dimensi esoteris Islam, tentunya bukan tanpa alasan, hal itu berdasarkan bahwa dalam al-Qur'an itu sendiri menyebut urgensi hukum syari'ah hanya sebanyak dua kali di dalam al-Qur'an (42:13 and 45:18), sedangkan urgensi iman disebutkan dalam banyak tempat di dalam al-Qur'an. Melalui penafsiran yang luas dan terbuka, Gulen ingin menunjukkan dinamika terdalam dari spiritualitas Islam. Untuk mencurahkan perhatiannya pada aspek esoteris Islam, Gulen secara khusus menulis buku *Emerald Hills of Heart : Key Concepts in Practice of Sufism*.

Sebagai aplikasi konsep hizmet dalam bentuk aktivisme sosial, para pengikut Gulen mengagas beberapa organisasi sosial untuk membantu menyejahterakan masyarakat, baik di dalam maupun di luar Turki. Organisasi sosial serta lembaga pendidikan yang dibentuk Fethullah Gulen, disponsori oleh para dermawan dari kalangan pengusaha yang kagum terhadap ajaran-ajaran Gulen. Sedangkan lembaga pendidikan, disupport oleh guru-guru yang tulus mengabdikan, serta para orang tua yang memiliki semangat untuk menyekolahkan anaknya. Sekolah-sekolah Gulen antara lain tersebar di Turki bagian Tenggara, Asia tengah, Asia Timur dan Tenggara, Eropa dan juga Amerika.



Hizmet Movement dapat dikategorikan sebagai gerakan *Civil Society* yang mendukung isu-isu demokrasi, keterbukaan terhadap globalisasi, progresif dalam mengintegrasikan tradisi dan modernitas. Fakta ini menjadi “counter narasi” terhadap pendapat sebagian besar sarjana barat yang menilai bahwa hampir semua “gerakan Islam” merupakan gerakan radikal dan politis. Fenomena *Gulen Movement* mementahkan analisis para sarjana tersebut, karena *Gulen Movement* sebagai “*Islamic group*” ternyata tidak radikal dan non-politis. Bahkan gerakan ini justru memberikan kontribusi besar pada isu-isu kemanusiaan dan multikulturalisme di berbagai belahan dunia.⁷⁷

Menurut *Gulen*, Pendidikan memiliki peran yang sangat penting. Karena hanya melalui pendidikan lah *mindset* masyarakat bisa diubah. Krisis sosial-politik di turki saat itu, banyak menginspirasi *Gulen* untuk menyebarkan ide-idenya melalui jalur pendidikan. Karena hal itu merupakan langkah strategis untuk membangun kembali semangat para generasi muda turki yang telah kehilangan harapan. Selain itu, pendidikan merupakan media strategis untuk menanamkan ide-ide tentang harmonisasi hubungan antar agama, budaya dan kepercayaan, serta menumbuhkan humanisme dan dedikasi yang tulus pada sesama.

Menurut *Gulen*, rasa kemanusiaan tidak akan pernah lahir ke dunia ini tanpa proses pendidikan. Pendidikan akan menghadirkan generasi muda yang memahami kepentingan dirinya sendiri dan orang lain. Sebagaimana ungkapnya “ *I encouraged people to serve the country in particular, and humanity in general, trough education*”⁷⁸. Pandangan *Gulen* tentang pendidikan dirangkum oleh *Charles Nelson* sebagai berikut :

The end of Gulen’s educational vision is to raise a “Golden Generation” a generation of ideal universal individual, individual who love truth, who integrate sprituality and knowledge, who work to benefit society (Gulen, 1998) a merging of universal ethical values with science and modern knowledge (Gulen, 2004) that produce “genuinly enlightened

⁷⁷Wanda Krause, *Civility...*, hlm. 58

⁷⁸Fethullah *Gulen, Essay, perspectives...*, hlm. 87



people (Gulen, 1996) who motivated by love, take action to serve others (Gulen, 2000)⁷⁹

Jadi, visi pendidikan Gulen adalah untuk menciptakan “generasi emas” yaitu generasi yang berkepribadian ideal dan universal, yakni individu yang mencintai kebenaran, yang mengintegrasikan spritualitas dan ilmu pengetahuan, dan bekerja untuk memberi manfaat pada masyarakat. Menggabungkan nilai-nilai etika universal dengan sains untuk menciptakan orang-orang yang tercerahkan secara genuin, yang selalu dimotivasi oleh rasa “cinta” dan beraksi untuk melayani sesama.

Gerakan Hizmet ini, menghindari romantisme Islam masa lalu, mengenang masa kejayaan Islam dalam mimpi-mimpi indah memang membuat terlena namun hampa. Gerakan ini lebih memilih melakukan penyegaran terhadap modernitas dengan internalisasi nilai-nilai tradisional. Karena tujuan utama gerakan ini adalah mendidik generasi muda agar memiliki kedalaman spritual, kecerdasan intelektual dan berkomitmen untuk mengabdikan untuk sesama.⁸⁰ Hal tersebut sebagaimana statemen Gulen sebagai berikut :

It is an education of heart and souls as well as of the mind. Aimed at invigorating the whole being to achieve personal competence and the ability to be useful citizen for the benefit of others⁸¹

Filosofi pendidikannya yang diusung Gulen tak lepas dari pengalamannya melihat kelemahan pendidikan di Turki. Menurutnya ada dua hal penting yang menjadi problem pendidikan di Turki : *pertama*, lembaga pendidikan sekuler tidak bisa melepaskan diri dari “*Prejudice*” ideologi modern, serta cenderung materialistis. *kedua*. *Madrassa (traditional school)* memiliki kelemahan dan kemunduran dalam bidang teknologi dan pengetahuan saintifik, disebabkan karena kurangnya semangat pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di dalam *madrassa* .

⁷⁹Charles Nelson, Fethullah Gulen : *A vision of transcendent education*, (Fethullah Gulen Official web : e-paper) hlm. 6, diakses di web resmi Fethullah Gulen 1 juli 2015.

⁸⁰Aslandogan, *Present and potential impact of the spritual Tradition of Islam on contemporary muslim : From Ghazali to Gulen*, hlm. 672

⁸¹Lihat, wanda Krause, *Civility...*,hlm. 59



Menurut Gulen, pelajaran sains tidak harus dipisahkan dengan pengembangan spiritualitas. Dalam pengembangan individu maupun sosial, harus ada integrasi antara agama dan sains, spiritualitas dan intelektualitas, rasio dan wahyu, akal dan hati. Model pendidikan semacam inilah yang dikehendaki Gulen. Jadi, kesalehan dan spritualitas merupakan hal yang sangat urgen dalam pengembangan masyarakat. sebagaimana pernyataanya:

*Judge your worth in the creator's sight, by how much space he occupies in your heart, and your worth in people eyes by how you treat them. Do not neglect the truth even for a moment. And yet, "be human being among other human beings"*⁸²

Jadi, Kata kunci dari falsafah pendidikan Gulen adalah harmonisasi antara modernitas dan spiritulitas serta semangat pengabdian diri kepada sesama dengan penuh kesadaran *multiculturalism*. Gulen berpandangan bahwa sains dan iman tidak saja bersanding, tetapi juga saling melengkapi. Karena itu ia mendorong riset-riset ilmiah dan memanfaatkan kemajuan tekonologi untuk kebaikan ummat manusia. Dialog interfaith dan intercultural tidak cukup untuk menciptakan harmoni, lebih dari itu, manusia membutuhkan bahasa universal sebagai media pemersatu yaitu "sains".

Meskipun Gulen Movement identik dengan identitas muslim-Turki, namun gerakan ini berkembang ke berbagai belahan dunia, termasuk ke negara-negara berpenduduk mayoritas non-muslim. Uniknya, di negara-negara berpenduduk non-muslim, banyak komunitas non-muslim tertarik dan simpatik pada gerakan ini dan ikut menjadi *volunter*. Fakta ini menunjukkan bahwa prinsip-prinsip dasar dalam ajaran Gulen, mampu mempengaruhi orang-orang yang berbeda baik secara agama, kultur dan budaya. Di titik inilah, kita bisa melihat kontribusi Gulen Movement sebagai gerakan yang menciptakan kesadaran multikultural dalam konteks global..

F. Simpulan

Dari urain di atas, maka dapat disimpulkan beberap hal : *Pertama*, Modernisasi, pluralisme dan multikulturalisme adalah anomali bagi diskursus kalam klasik. Paradigma dogmatis-eksklusif kalam klasik mengalami kebuntuan

⁸²Wanda Krause, *Civility...*,hlm. 59



ketika dihadapkan pada isu-isu seperti demokrasi, sekularisme, pluralisme, konsep negara dan kewarganegaraan. Sehingga, kalam klasik niscaya harus di-*rethinking* agar tetap memiliki kontribusi bagi kehidupan, dengan cara melakukan *shifting paradigm* ke arah teologi yang bersifat inklusif, etik, dialogis dan progressif; yang penulis sebut dengan “teologi Sosial”.

Kedua, Pergeseran dari kalam menuju teologi sosial adalah sebuah upaya pembaruan dan reformulasi diskursus teologi Islam kedalam konteks peradaban global, dengan tujuan revitalisasi fungsi teologi Islam dalam ruang publik, dengan menggali nilai-nilai tradisional Islam kemudian didialektikakan dengan nilai-nilai positif dalam peradaban modern.

Ketiga, Pemikiran Fethullah Gulen, merupakan dinamika dari diskursus teologi kontemporer yang sadar terhadap persoalan multiculturalism, memiliki aplikasi praksis untuk menjembatani “dialog antar peradaban”, Dengan mengedepankan dua konsep kunci yakni “dialog dan toleransi”. serta dengan mengembangkan gagasan teologi cinta, menumbuhkan spirit *multicultralism* yang bersumber dari al-Qur’an dan Etika-moral Nabi (Hadis-red). Tidak berhenti pada tataran konsep saja, namun melalui Hizmet movement pandangan-pandangan teologi Fethullah Gulen benar-benar diaplikasikan secara praksis oleh pengikut-pengikutnya.

Keempat, Eksistensi pemikiran Fethullah Gulen dan Hizmet movementnya, merupakan gagasan “*Dialogue Among Civilization*” sekaligus menjadi konter-narasi atas analisis simplistik Huntington tentang “*Clash of Civilization*”.

Daftar Pustaka

- al-Qur’a>n al-Kari>m
Abdullah, Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* , Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1995.
Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan integrative-interkoneksi*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar. 2006.
Ahmad Baso, *Posmodernisme sebagai kritik Islam :Kontribusi metodologi ‘Kritik Nalar’*” Muhammad Abed al-Jabiri, Yogyakarta : LKIs, 2000.
al-Ghazali, *al-Munqidz min al-dala>l*, Dar- alkitab al-Arabi t.t



- Al-Ghazali, *Iljam al- 'Awwam an Ilmi al-Kala>m*, Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi. t.t.
- Araby, Ibnu. *al-Futu>ha>t al-Makkiyah*, Mahmu>d Matraji> (ed), 8 volume, beirut : Da>r al-Fikr, 2002.
- Arkoun, Mohammad. *al-Isla>m : al-Akhla>q wa al-siya>sah*, terj Hasyim Salih, Beirut :1986.
- Bahri, Media Zainul Bahri. *Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan sufistik Ibnu Arabi, Rumi dan al-jili*, Jakarta : Mizan Publika, 2011.
- Bakara, Osman. *Hierarki Ilmu*, Bandung : Mizan, 1997.
- Charles Nelson. Charles Fethullah Gulen : *A vision of trancedent education*, Fethullah Gulen Oficial web : e-paper, 2011
- Parekh, Bikku. Dalam Dewi“ Lucia Ratih Kusuma. “ *Kembalinya Subyek : sosiologi memaknai kembali multkulturalisme*” jurnal sosiologi masyarakat.
- Enginer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999.
- Fazlurrahman, *Islam* terj. Ahsin Muhammad, Bandung : Pustaka Salman, 1990.
- Giddens, Athony. *The Consequences of Modernity*, Cambridge : Polity Press, 1990.
- Gulen, Fethullah. “ *Toward Global Civilization of Love and Tolerance* “ New jersey, The Light, 2004.
- Gulen, Fethullah. *Essay, Persfektives, and Opinion*, New jersey, Thugra Books, 2009.
- <http://nasional.kompas.com/read/2012/12//Lima.Kasus.Diskriminasi.Terburuk.Pascareformasi>.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1975.
- Jarir, Ibnu. *Tari>kh al-Thabari*, Kairo : Da>r al-ma'arif 1963.
- Kimball, Charles. *When Religion Become Evil* terj. Nurhadi dan Izzudin wasil, Bandung : Mizan, 2013.



- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*, Yogyakarta : Tiara Wacana, 2006.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam*, Bandung : Mizan, 2008.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1999.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: aliran-aliran, sejarah, analisa dan perbandingan*, jakarta : UI Press, 2012.
- Ridwan, AH. *Reformasi Intelektual Islam*, Yogyakarta : Ittaqa press, 1998.
- Ritzer, George. *Teori Sosiologi ; Dari Sosilogi klasik Sampai Perkembangan Terakhir Posmodern*, Yogyakarta, Pustaka pelajar, 2012.
- Rusyd, Ibnu *Fasl al-Maqa>l fi ma> bain al-Hikmah wa Asy Syaari'ah min al-Ittisa>l*. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: an Introduction*, New York : Routedge, 2006.
- Safi, Omid. *Progressive Muslims; on Justice, Gender and Pluralisme*, British, Oneworld Oxford, 2008.
- Shoelhi, Mohammad (ed). *Demokrasi Madinah: Model Demokrasi cara Rasulullah*, Jakarta : Republika,2003.
- Sugiharto, Bambang. *Postmodernisme tantangan bagi filsafat*, Yogyakarta : Kanisius, 1996.
- Watt, Wiliam Montngomery. *Muhammad Prophet and Statesman*, Oxford University Press, 1961.
- Weller, Paul and Yilmaz, (ed). *European Muslim, Civility and Public life*, India : Continuum International publishing Group. 2012.