

Ruh Hidup dalam Jasad Kaku: Mengenang Peran Intelektual Jaringan Islam Liberal (JIL) dalam Diskursus Islam Indonesia

Media Zainul Bahri

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

zainul.bahri@uinjkt.ac.id

Abstrak: Artikel ini mengurai ide-ide pokok keislaman Jaringan Islam Liberal (JIL) sejak awal kemunculannya hingga masa emas periode pertama (2001-10.) Meskipun beberapa sarjana menyebut pandangan keagamaan JIL tidak orisinal, namun JIL adalah sebuah fenomena menarik dengan kontribusi yang cukup penting dalam panggung Islam Indonesia. Artikel ini ditutup dengan penjelasan tentang faktor-faktor meredup gerakan JIL dan kemungkinan masa depan mereka.

Katakunci: JIL, Living Islam, Islamic studies, Dekonstruksi

Abstract: This essay describes the Islamic main ideas of Jaringan Islam Liberal/JIL (Liberal Islam Network) since its beginning till the golden age of the first period (2001-10.) Although some scholars state that the religious view of JIL is unoriginal, but it is an interesting phenomenon in which it gave a significant contribution to Indonesian Islam. The article is ended with an explanation of the dim factors of JIL movement and the possibility of its future.

Keywords: JIL, Living Islam, Islamic studies, Deconstruction

*“Setiap orang adalah intelektual,
tetapi tidak semua orang dalam masyarakat memiliki fungsi intelektual”
(Antonio Gramsci)*

Pendahuluan¹

Boleh jadi bagi sebagian Muslim muda Indonesia saat ini, nama Jaringan Islam Liberal (JIL) tidak terlalu familiar lagi terdengar dibanding nama NU, Muhammadiyah, atau Hizbut Tahrir Indonesia yang masih populer. Padahal JIL saat ini masih eksis, dalam pengertian masih menggelar diskusi-diskusi aktual keislaman dan menyebarkan gagasan-gagasan melalui *Islam.lib*, namun suaranya terdengar sayup-sayup saja. Kelompok ini sebenarnya pernah

menjadi primadona dalam diskursus Islam Indonesia pada awal dan pertengahan tahun 2000. JIL dimaksudkan menjadi lumbung gagasan dan wadah elit-intelektual muda yang menyebarkan ide-ide Islam progresif. Ia memang dirancang bukan sebagai organisasi massa. Meski telah melewati masa keemasan periode pertama, jejak dan spirit JIL masih terasa dalam konstelasi keindonesiaan dan keislaman. Dalam beberapa hal gagasan-gagasan progresif JIL masih kontekstual, seperti mengampanyekan pluralisme agama, toleransi, HAM, kesetaraan gender dan menolak teokrasi. Bagi JIL, jika Indonesia masih bisa mendiskusikan gagasan-gagasan tersebut, maka ‘rumah Indonesia’ masih

¹ Saya menyampaikan terima kasih kepada Abd. Moqsih Ghazali, Novriantoni Kahar, Muhammad Guntur Romli, Nanang Tahqiq, dan Eva Nugraha atas informasi dan komentar berharga mereka untuk artikel ini.

sesuai dengan harapannya. Bersama-sama dengan NU dan Muhammadiyah, spirit gagasan-gagasan pokok JIL sesungguhnya telah memberi kontribusi bagi wajah Indonesia modern. Artikel ini hanya berfokus pada isu-isu utama JIL pada masa keemasannya periode pertama (2001-2009) seperti gagasan mengenai ‘Islam yang hidup,’ pluralisme agama, menolak negara teokrasi, dan penafsiran ulang mengenai kesucian kitab al-Qur’ān. Artikel ini akan ditutup dengan penjelasan singkat mengenai faktor-faktor redup gerakan Islam liberal di Indonesia sejak 2010 hingga kini.

Kemunculan Jaringan Islam Liberal

Secara khusus JIL mulai aktif pada Maret 2001 dengan menggelar kelompok diskusi maya (milis) dalam islamliberal@yahoo.com. Kemudian gagasan-gagasan JIL juga disebarkan lewat website www.islamlib.com.² Sejak Juni 2001, JIL mengisi satu halaman *Jawa Pos Minggu*,³ berikut puluhan koran jaringannya, dengan artikel dan wawancara seputar perspektif Islam liberal. Tiap Kamis malam, JIL menyiarkan *talkshow* dan diskusi interaktif dengan para kontributor dan tokoh Islam yang sepaham dengannya, melalui kantor Berita

Radio 68H Utan Kayu⁴ dan disiarkan juga oleh beberapa radio jaringannya.⁵ Pada mulanya kegiatan JIL tidak bisa dipisahkan dari dua figur: Luthfi Assyaukani⁶ (Universitas Paramadina Mulya, kini Universitas Paramadina) dan Ulil Abshar Abdalla,⁷ yang saat itu bekerja di ISAI (Institut Studi Arus Indonesia) dan Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) NU. Saat itu Luthfi memulai membuka website JIL dan membuat milisnya untuk diskusi terbuka, dan Ulil—dianggap memiliki kemampuan intelektual dan retorika bagus—dijadikan jurubicara ide-ide JIL.⁸ Terkait

⁴ Radio 68H Utan Kayu Jakarta Timur adalah juga markas ISAI yang banyak menerbitkan buku-buku kiri. Di markas ini juga, saat itu, sering diselenggarakan diskusi, pentas drama, teater dan lain-lain. Salah satu tokoh penggerak utama markas 68H adalah Goenawan Mohamad, seorang sastrawan, dan jurnalis Indonesia senior serta pendiri majalah *Tempo*.

⁵ Lih. Adian Husaini, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani, 2002), 4-5.

⁶ Luthfi Assyaukani lahir di Jakarta 27 Agustus 1967, menyelesaikan sekolah Menengah dan Atas di pesantren At-Taqwa, Bekasi, Jawa Barat. Ia menyelesaikan S-1 bidang Hukum Islam dan Falsafat di University of Jordan, Amman-Yordania, meraih gelar master dari International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia, dan mendapat Ph.D dalam bidang Pemikiran Politik Islam dari University of Melbourne, Australia (2006.)

⁷ Ulil Abshar Abdalla lahir di Pati, Jawa Tengah. Ia menyelesaikan Pendidikan Menengah dan Atas di pesantren Maslakul Huda, Kajen-Pati pimpinan K.H. Sahal Mahfudz, dan menyelesaikan S-1 pada Fakultas Syari’ah Lembaga Pendidikan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta dan pernah kuliah di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Ia mendapat gelar master di Boston University, Amerika Serikat.

⁸ Ulil Abshar adalah direktur eksekutif JIL yang pertama. Ketika kemudian ia mengambil S-2 di Amerika dan Luthfi kuliah S-3 di Australia, Hamid Basyaib menjadi direktur yang kedua. Setelah selesai

² Lih. Luthfi Assyaukani, *Islam Benar versus Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007), xvii dan 87.

³ Sebagai contoh sebagian besar artikel-artikel Luthfi di *Jawa Pos* kemudian diterbitkan menjadi buku *Islam Benar versus Islam Salah*.

dengan ide-ide JIL yang dimuat satu halaman penuh di koran *Jawa Pos*, Goenawan Mohamad adalah figur yang sangat berperan karena ia adalah salah satu pemilik saham *Jawa Pos*.

Selain Luthfi dan Ulil, terdapat tiga tokoh perdana sangat aktif di JIL, yaitu Akhmad Sahal, Hamid Basyaib dan Saiful Muzani. Secara umum, mereka berlima menggerakkan diskusi, kajian dan kegiatan di JIL. Mereka juga aktif menulis opini di koran-koran nasional seperti *Kompas*, *Media Indonesia*, dan *Koran Tempo*, dengan perspektif Islam liberal. Di masa awal kegiatan-kegiatan, terdapat juga beberapa tokoh aktif menjadi narasumber seperti Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendi, Kautsar Azhari Noer, Zainun Kamal, dan Nasaruddin Umar dari UIN Jakarta, Said Aqil Siraj⁹ dan Masdar Mas'ud dari NU, Jalaluddin Rakhmat (tokoh Syī'ah Indonesia) dari Yayasan Muthahhari Bandung, dan lain-lain.

Jika melihat proses 'pematangan' Islam intelektual para penggagas JIL, maka sesungguhnya Ulil, Luthfi dan Sahal adalah santri-santri Muslim berlatar belakang pesantren tradisional dengan penguasaan kitab-kitab klasik Islam yang memadai.

S-3, Luthfi menjadi direktur yang ke-3, lalu Moqsith yang ke-4.

⁹ Said Aqil Siraj pernah aktif menjadi narasumber bulanan JIL (dan sampai menjadi ketua umum PBNU) untuk kajian sufisme Ibn 'Arabī. Wawancara dengan Abd. Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret 2015.

Pengetahuan Islam tradisional mereka kemudian dipertajam dan diperluas dengan wawasan falsafat Islam, falsafat Barat, sosiologi modern dan ilmu politik yang mereka pelajari di perguruan tinggi. Karena itu, para individu JIL memiliki fondasi tradisional Islam yang kuat, tetapi mereka 'melampauinya' dengan pisau analisis ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern. Dalam pengertian ini, JIL bukanlah komunitas Muslim yang sedang 'bermain-main' dengan Islam atau hanya ingin tampil beda semata, melainkan memang memiliki 'citarasa' Islam intelektual.

Sebelum Islam liberal menjadi gerakan atau komunitas eksklusif, Muslim Indonesia telah mengenal dua buku berbahasa Indonesia yang terbit dengan memakai nama Islam liberal, yaitu *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (2001) karya Charles Kurzman,¹⁰ dan *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980* (1999) karya Greg Barton.¹¹ Dua buku itu diterbitkan oleh

¹⁰ Judul asli buku itu adalah *Liberal Islam: A Sorce Book* (New York: Oxford University Press, 1998), kemudian diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi menjadi *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.)

¹¹ Judul asli buku itu adalah *The Emergence Of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement Of Islamic Thought In Indonesia (A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980)* (Monash: Department of Asian Studies and

Paramadina, sebuah Yayasan yang didirikan oleh Nurcholish Madjid (Cak Nur.) Jika buku Kurzman memang berjudul asli *Liberal Islam: A Sourcebook* (terbit pada 1998), adapun judul asli karya Barton (berasal dari disertasinya di Monash University, Australia) adalah *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought In Indonesia (A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980.)* Untuk lebih provokatif buku terakhir ini diberi judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Karena popularitas penerbit Paramadina dan wibawa intelektual Cak Nur, buku-buku terbitan Paramadina selalu laris di pasaran, dan karena itu pula sejak tahun 2000, istilah Islam liberal menjadi cukup hangat diperbincangkan oleh kaum Muslim muda Indonesia. Pada saat inilah, kemunculan JIL dengan Ulil Abshar sebagai tokoh utamanya berada pada momentum yang tepat.

Secara umum, kemunculan JIL dapat dibaca dengan banyak faktor. Azhar Ibrahim (2014) misalnya, seorang peneliti tamu di National University of Singapore, menjelaskan tujuh faktor kemunculan JIL.¹²

Languages, 1995), kemudian diterjemahkan oleh Nanang Tahqiq menjadi *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980* (Jakarta: Paramadina, 1999.)

¹² Lih. Azhar Ibrahim, *Contemporary Islamic Discourse in the Malay-Indonesian World, Critical*

Bagi saya, terdapat empat faktor yang paling signifikan yang memunculkan gerakan JIL secara agresif. *Pertama*, konteks global. Saya setuju dengan Zuly Qodir bahwa kemunculan Islam liberal Indonesia tak bisa dilepaskan dari perkembangan global ketika banyak negara di planet bumi ini mengalami perubahan besar dan mendasar, terutama tuntutan demokratisasi dalam kehidupan sosial, politik dan keagamaan. Agama, di alam demokrasi, harus didefinisikan untuk sesuai dengan tuntutan kehidupan progresif. Dalam pengertian inilah, para pemikir Muslim Indonesia, termasuk tokoh-tokoh JIL, ‘mengidolakan’ para sarjana Barat dan Timur ahli Islam yang dianggap progresif dan liberal seperti Abdullah Ahmad an-Naim, Farid Esack, Hasan Hanafi, Arkoun, Abid al-Jabiri, Hamid Abu Zayd, Abdul Karim Soroush, Muhammad Syahrur, dan lain-lain.¹³ Pemikiran keislaman mereka dianggap cocok dengan perubahan dunia yang sedang terjadi saat itu.

Kedua, era reformasi, dengan tumbang rezim Orde Baru (1998), membuka kran kebebasan berekspresi dan berpendapat. Dalam kehidupan keagamaan, banyak muncul paham Islam garis keras yang diimpor dari Timur Tengah, suatu model Islam yang sebenarnya tidak cocok dengan Indonesia.

Perspectives (Malaysia: Strategic Information and Research Department Centre, 2014), 234-7.

¹³ Zuly Qodir, *Islam Liberal, Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002* (Yogyakarta: LKIS, 2010), 89-92.

Pada momen ini skripturalisme dan fundamentalisme Islam menguat. Kemunculan JIL tidak semata karena euforia reformasi, melainkan juga usaha untuk melawan fundamentalisme dan formalisme Islam itu. Karena itu, relevan ungkapan Luthfi bahwa salah satu misi Islam liberal adalah “mengembalikan semangat kebangkitan pemikiran Islam yang sejak satu abad silam telah dibajak oleh konservatisme dan fundamentalisme agama.” Benar, di dunia Islam telah satu abad, tapi di Indonesia baru beberapa tahun saja fundamentalisme Islam menguat.

Secara politik, rezim otoriter Orde Baru (Orba) yang berkuasa 32 tahun telah mengontrol kegiatan sosial-politik umat Islam di ‘pusat’ supaya tetap terjaga ‘kemurniannya.’ Karena itu, menurut Daniel S. Lev, perubahan secara signifikan lebih mudah dilakukan di ‘pinggiran’ daripada di ‘pusat.’ Masa reformasi adalah masa ketika sejarah terbuka untuk perubahan besar karena negara sedang lemah, suasana sosial, politik dan intelektual sangat labil, dan masyarakat mengharapkan perubahan.¹⁴ Angin segar perubahan bagi Muslim Indonesia dengan perspektif ‘Islam liberal,’ ‘Islam progresif,’ ‘Islam kultural’ atau ‘Islam rasional’ sesungguhnya telah lama dihembuskan oleh tokoh-tokoh sarjana Muslim seperti Cak Nur,

Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan Harun Nasution. Bahkan mereka, terutama Cak Nur dan Gus Dur, berani menjadi oposisi pemerintah Orba. Di masa reformasi, JIL sebagai bayi yang baru lahir bersama para raksasa tokoh Islam di atas memiliki keleluasaan untuk menyebarkan pandangan keislaman liberal.

Kedua, saya setuju dengan Ibrahim bahwa sejak tahun 1990an diskursus Islam intelektual telah menyebar luas di banyak IAIN (beberapa sekarang berubah menjadi UIN) di Indonesia. Hal ini terjadi karena banyak dosen IAIN yang telah pulang dari sekolah di Barat.¹⁵ Selain membawa gelar master dan doktor, mereka juga membawa isu-isu baru seperti Islam dan pluralisme, Islam dan demokrasi, Islam dan hak asasi manusia, Islam dan konsep *nation-state*, Islam dan dialog antar-agama dan lain-lain. Penting dicatat bahwa dengan sumber daya manusia unggul, IAIN dan UIN di kota-kota besar di Indonesia memainkan peran yang sangat signifikan dalam mengembangkan kajian teoritis studi-studi keislaman (*Islamic studies*) di satu sisi, dan menyebarkan gagasan Islam moderat, bahkan Islam liberal di sisi lain. Tokoh-tokoh UIN, terutama di Jakarta dan Yogyakarta, setelah Harun Nasution dan Mukti Ali, seperti Azyumardi Azra dan Abdul Munir Mul Khan dengan isu Islam kultural Indonesia, Komaruddin

¹⁴ Daniel S. Lev, “Menciptakan Kembali Indonesia,” dalam Luthfi Assyauckani (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), xiii.

¹⁵ Ibrahim, *Contemporary Islamic Discourse*, 235-6.

Hidayat dan Amin Abdullah dengan diskursus Hermeneutik, Din Syamsuddin dan Bahtiar Effendi dengan politik Islam Indonesia, dan Nasaruddin Umar dengan isu Islam dan kesetaraan gender,¹⁶ adalah para penopang yang kuat bagi eksistensi dan masa keemasan JIL pada periode 2000an. Mereka ‘dimanfaatkan’ JIL untuk menjadi para kontributor utama dalam acara-acara yang digelar JIL.

Ketiga, Islam kultural yang toleran selama ini dikampanyekan oleh NU, Muhammadiyah dan Paramadina,¹⁷ bagi JIL adalah bagian dari kehidupan keseharian dan keislamannya. Para tokoh dan simpatisan JIL hampir seluruhnya adalah anak-anak muda yang dibesarkan di lingkungan NU dan Muhammadiyah. Mereka tidak semata merasa berkewajiban menjaga Islam kultural tetapi juga ingin mengembangkannya menjadi Islam intelektual dengan spektrum lebih luas. Dalam konteks ini, harus dipahami bahwa tiga figur senior, yaitu Harun Nasution dengan Islam rasional, Cak Nurdengan Islam peradaban dan kemodernan, dan Gus Dur dengan pribumisasi Islam, dijadikan ikon-ikon yang banyak diapresiasi oleh tokoh-tokoh JIL.

Pengertian Islam Liberal

Apa itu Islam liberal? Charles Kurzman—sejak mula sering dirujuk oleh para tokoh JIL—mendefinisikan Islam liberal sebagai kelompok yang secara kontras berbeda dari Islam adat (*customary Islam*) dan Islam revivalis (*revivalist Islam*.) Islam adat adalah Islam yang diekspresikan dalam bentuk budaya-budaya lokal tempat Islam itu tumbuh, seperti Islam yang merayakan ziarah kubur kepada orang-orang suci, membunyikan bedug, tradisi musikal, menghormati roh orang mati, dan lain-lain. Sedangkan Islam revivalis adalah kelompok Islam yang biasa disebut sebagai ‘Islam fundamentalis’ atau ‘Wahhābisme.’ Islam revivalis suka menyerang Islam adat karena dianggap Islam mereka tidak murni lagi. Sementara tradisi Islam liberal adalah tradisi Islam yang menghadirkan masa lalu dalam konteks modernitas, dan menyatakan bahwa Islam jika dipahami secara benar maka akan sejalan dengan liberalisme Barat.¹⁸

Kurzman lalu menyebut tiga bentuk utama Islam liberal. *Pertama*, syari‘ah liberal (*liberal shari‘a*.) Model ini menyatakan bahwa syari‘ah bersifat liberal pada dirinya sendiri jika dipahami secara tepat. Kurzman menyebut beberapa nama sarjana Muslim liberal untuk bentuk yang pertama ini seperti Ali Bullac, Muslim liberal Turki; Syafique

¹⁶ Bahkan salah satu karya Nasaruddin Umar, *Al-Qur‘an untuk Perempuan* diterbitkan oleh Komunitas Utan Kayu/JIL pada 2002.

¹⁷ Ibrahim, *Contemporary Islamic Discourse*, 236.

¹⁸ Charles Kurzman, “Liberal Islam and Its Islamic Context,” dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), 5-6.

Ali Khan dari Pakistan, dan Abdelkebir Alaoui M'Daghri dari Maroko yang berpendapat bahwa syari'ah membangun kebebasan berpikir.¹⁹ *Kedua*, syari'ah yang diam (*silent shari'a.*) Model ini menyatakan bahwa syari'ah tidak memberi jawaban yang pasti tentang topik-topik tertentu. Kaum Muslim bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syari'ah dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia.²⁰ *Ketiga*, syari'ah yang ditafsirkan (*interpreted shari'a.*) Terdapat kesan bahwa syari'ah yang bersifat ilahiah ditujukan bagi berbagai penafsiran manusia yang beragam. Tidak ada tafsir tunggal terhadap syari'ah kecuali untuk beberapa doktrin ibadah yang sudah pasti (*qaṭ'ī.*)²¹

Jika membaca tulisan-tulisan tokoh JIL, maka mereka banyak mengambil ide atau inspirasi dari definisi kedua dan ketiga model Kurzman di atas. Perspektif Islam liberal ala Kurzman di atas menjadi salah satu referensi (pemicu) sangat penting para tokoh JIL untuk melembagakan proyek Islam liberal menjadi JIL. Setelah terbentuk, JIL melangkah lebih jauh dengan mengambil referensi luas untuk mengolah isu-isu keagamaan lebih kompleks.

Ulil sendiri dalam banyak kesempatan menjelaskan makna 'liberal' dan pengertian 'Islam liberal' yang seringkali disalahpahami oleh banyak Muslim Indonesia. Menurut Ulil,

banyak Muslim yang memahami bahwa istilah 'liberal' dalam Islam liberal memunyai makna kebebasan tanpa batas, sebuah sikap permisif, *ibāhiyyah* (serba boleh), sikap menolelir setiap hal tanpa mengenal batas pasti. Dengan cara pandang seperti ini, Islam liberal dianggap sebagai ancaman terhadap keberagaman yang sudah terlembaga,²² bahkan dianggap sebagai 'musuh' Islam itu sendiri. Padahal kata Ulil, tidak begitu pengertian Islam liberal. Ulil menulis:

Bahwa dengan membubuh kata liberal pada Islam, sesungguhnya saya hendak menegaskan kembali dimensi kebebasan dalam Islam yang jangkarnya adalah niat atau dorongan-dorongan emotif-subyektif dalam manusia itu sendiri. Dan sebaiknya kata liberal dalam 'Islam liberal' dipahami dalam kerangka semacam ini. Kata 'liberal' di sini tidak tersangkut paut dengan kebebasan tanpa batas, dengan sikap-sikap permisif yang melawan kecenderungan 'intrinsik' dalam diri manusia itu sendiri. Dengan menekankan kembali dimensi kebebasan manusia, dan menempatkan manusia pada fokus penghayatan keagamaan, maka kita telah memulihkan kembali integritas wahyu dan Islam itu sendiri.²³

Menurut Ulil, kebebasan memiliki nilai yang tinggi dalam Islam karena ia

¹⁹ Kurzman, "Liberal Islam," 14.

²⁰ Kurzman, "Liberal Islam," 14-5.

²¹ Kurzman, "Liberal Islam," 6.

²² Ulil Abshar-Abdalla, "Agama, Akal, dan Kebebasan: Tentang Makna 'Liberal' dalam Islam Liberal," dalam Abd. Moqsih Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal, Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis* (Jakarta: Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005), xviii.

²³ Abshar-Abdalla, "Agama, Akal, dan Kebebasan," xix.

berhubungan langsung dengan penggunaan nalar dan keagungan martabat manusia. Agama tidak diturunkan bagi keledai yang dungu, tapi bagi manusia yang memiliki kemampuan untuk memaksimalkan akal dan nalarnya. Nabi menyebut bahwa *al-dīn huwa al-‘aql, lā dīna liman lā ‘aqla lahu* (agama adalah akal, tidak ada agama bagi mereka yang tidak memunyai akal.) Dalam konteks penggunaan akal dan jaminan kebebasan itu, maka seorang Muslim boleh tidak menjalankan syari‘at jika ia tidur (pingsan), menjadi gila dan seorang anak kecil. Artinya hanya orang dewasa dan berakal yang diberi beban untuk melaksanakan syari‘ah (atau memilih untuk menjalankan atau tidak.) Menurut Ulil, yang terlihat menonjol di dunia Muslim adalah ‘bahasa kewajiban,’ yaitu tekanan-tekanan kewajiban menjalankan syari‘ah kepada Tuhan. Bahasa ‘hak dan kebebasan manusia’ jarang muncul. Dalam pengertian inilah, Islam liberal muncul untuk menyeimbangkan ‘neraca’ antara bahasa kewajiban dan kebebasan/hak.²⁴

Secara lebih spesifik Luthfi menyebut istilah ‘Islam liberal’ berarti ‘pembebasan’ kaum Muslim dari dua hal. *Pertama*, dari cengkaman kolonialisme yang menguasai hampir seluruh dunia Islam di masa lalu. *Kedua*, pembebasan kaum Muslim dari pola pikir dan sikap keagamaan yang jumud yang menghambat kemajuan. Pembebasan yang

kedua ini adalah yang masih relevan dan kontekstual untuk terus dikembangkan. Pola pikir yang jumud biasanya akan melahirkan sikap keagamaan yang konservatif dan fundamentalis, dalam pengertiannya yang negatif. Termasuk dalam fundamentalisme adalah ide teokrasi yang ingin dipertahankan kaum Muslim fundamentalis.²⁵

Dalam menyebar gagasan-gagasannya, JIL memiliki beberapa agenda pokok. Dalam milis resmi JIL, *islib.com* disebutkan beberapa agenda JIL, yakni a) *Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam*, b) *Mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks*, c) *Memercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural*, d) *Memihak pada yang minoritas dan tertindas*, e) *Meyakini kebebasan beragama*, dan f) *Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik*. Luthfi menyebut empat agenda utama yang harus menjadi perhatian para pembaharu Muslim, termasuk JIL, yaitu 1) agenda politik. Ide negara teokrasi harus dilawan; 2) hubungan Muslim dan non-Muslim. Untuk memperkuat hubungan itu, ide tentang teologi pluralisme harus dikembangkan; 3) memberdayakan peran perempuan. Untuk agenda ini, kaum Muslim harus memikirkan kembali ajaran-ajaran Islam yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan; 4) Kebebasan berpendapat harus mendapat

²⁴ Abshar-Abdalla, “Agama, Akal, dan Kebebasan,” xviii.

²⁵ Luthfi Assyaukani, *Islam Benar versus Islam Salah*, 61-5.

prioritas dalam kehidupan kaum Muslim modern. Islam sangat menghormati HAM, dan karena itu juga, sangat menghormati kebebasan berpendapat.²⁶

Untuk menyuburkan kebebasan berpikir dalam Islam, maka Islam liberal mendorong kreatifitas berijtihad. Moqsith Ghazali, tokoh JIL yang lain, menegaskan bahwa Islam harus dikembalikan ke posisi awalnya sebagai agama yang membebaskan dan mencerahkan. Hanya ijtihad cara yang paling efektif untuk menghidupkan kembali rasionalitas dan aspek liberalitas Islam. Di sinilah relevansi dan signifikansi peran-peran intelektual JIL.²⁷

Mengampanyekan Islam yang hidup, Pluralisme dan Menolak Teokrasi

Pada 18 November 2002 panggung Islam Indonesia dihebohkan oleh tulisan Ulil di Harian *Kompas*. Di koran dengan oplah terbesar di Indonesia itu, Ulil menulis sebuah opini bertitel “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam.” Dalam tulisan itu, Ulil terlihat ‘geram’ sekali terhadap kaum fundamentalisme Islam. Ada empat hal pokok isi tulisan itu. *Pertama*, soal jilbab, potong tangan, *qisas*, hukum rajam, jenggot dan jubah tidak wajib diikuti oleh kaum Muslim karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. *Kedua*, tidak ada ‘hukum

Tuhan’ dalam pengertian biasa dipahami oleh umat Islam. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum universal yang disebut dengan *maqāsid al-syarī‘ah* (tujuan umum syari‘at Islam.) *Ketiga*, kaum Muslim tidak wajib mengikuti Rasul secara harfiah, sebab yang dilakukan olehnya di Madīnah adalah upaya menegosiasikan antara nilai-nilai universal dengan situasi sosial Madīnah dengan seluruh kendala yang ada. Islam di Madīnah adalah hasil suatu *trade-off* antara yang ‘universal’ dengan yang ‘partikular.’ Lagi pula kata Ulil, Islam di Madīnah adalah *one among others*, salah satu jenis Islam yang hadir di muka bumi. *Keempat*, kecenderungan umat Islam Indonesia ‘memonumenkan’ Islam, hingga Islam menjadi agama yang beku dan mati. Seolah-olah Islam adalah ‘paket’ Tuhan yang *taken for granted*; tidak bisa dipikirkan dan diperdebatkan lagi. Karena itu, Ulil mengajak pembacanya untuk mengembangkan Islam yang hidup, yang segar, yang cerah, yang lebih dapat memenuhi maslahat umat manusia.²⁸

Kontan saja, setelah tulisan itu tersebar luas, muncul kemarahan umat Islam di mana-mana dan menganggap Ulil telah ‘menghina’ Islam. *Suara Hidayatullah*, sebuah majalah bulanan milik Muslim konservatif membuat jajak pendapat dengan pertanyaan: setujuakah bahwa tulisan Ulil telah menghina Islam? Jawaban responden: 78.15%

²⁶ Assyaukani, *Islam Benar versus Islam Salah*, 72-5.

²⁷ Moqsith Ghazali, “Ijtihad, Upaya Menembus Batas,” dalam *Ijtihad Islam Liberal*, x.

²⁸ Ulil Abshar, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” *Kompas*, 18 November 2002, 4

setuju, 17.68% tidak setuju, dan 4.17% tidak tahu. Tulisan Ulil juga telah membuat 80 ulama Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat yang tergabung dalam Forum Ulama-Ummat Indonesia (FUUI) berkumpul di Bandung pada 1 Desember 2002. Hasil dari pertemuan itu sangat mengejutkan. Para ulama menuntut Ulil—dan siapa pun yang telah menghina Islam, Allah dan Rasulullah—untuk ‘dihukum mati.’ Untuk mengeksekusi tuntutan itu, FUUI kemudian melaporkan Ulil ke Polri. Ulil sendiri mengaku merasa agak takut meskipun ia menilai ‘fatwa’ FUUI itu tidak kredibel karena NU dan Muhammadiyah tidak ikut menandatangani.²⁹

Peristiwa itu membuat JIL semakin populer dan menjadi buah bibir di tengah masyarakat. Ulil dan JIL ‘dikutuk’ di mana-mana namun juga didukung oleh kaum muda Muslim progresif. Bagi kaum muda Muslim, pemikiran Ulil dan para pembaharu yang lain adalah sebuah ‘harapan’ akan kelangsungan dan masa depan Islam itu sendiri. Agama yang hidup adalah agama yang bisa beradaptasi menghadapi perubahan. Adaptasi dan reformasi tafsir keagamaan tidak akan menghilangkan prinsip pokok ajaran agama. Kaum beragama harus berusaha mengadaptasi dan memahami setiap konsep-konsep baru yang berkembang di dunia modern untuk diselaraskan dengan jiwa dan nilai agama. Jika mereka menemukan kontradiksi, mereka

akan menafsirkan ulang doktrin-doktrin lama yang mereka anut agar sesuai dengan semangat zaman yang dihadapi.

Apakah setelah kegaduhan akibat fatwa FUUI Ulil menjadi bungkam? Ternyata tidak. Tokoh-tokoh Muslim moderat di NU, Muhammadiyah, UIN dan Paramadina kerap membelanya, sehingga Ulil merasa memiliki banyak dukungan. Bagi Ulil, agama adalah suatu kebaikan buat umat manusia; dan karena manusia adalah organisme yang terus berkembang, baik secara kuantitatif dan kualitatif, maka agama juga harus bisa mengembangkan diri sesuai kebutuhan manusia itu sendiri. Karena itu, yang dibutuhkan adalah ‘agama yang hidup’ atau ‘Islam yang hidup’ sebagai lawan dari ‘Islam yang mati’ milik kaum fundamentalis.³⁰

Salah satu bentuk Islam yang hidup adalah mengapresiasi pluralisme. Untuk isu ini, Ulil memulai dengan cara mendekonstruksi pandangan kaum Muslim bahwa Islam adalah agama yang paling benar dan sempurna. Menurut Ulil, pandangan ini begitu kuat di abad 20 ketika kaum Muslim inferior di hadapan modernitas dan peradaban Barat yang unggul. Padahal jika menelaah tradisi penafsiran al-Qur’ān pada periode klasik (yaitu antara abad 8-12 M., periode di mana kegiatan intelektual dalam dunia Islam mencapai puncak kreatifitasnya), konsep ‘kelengkapan/kesempurnaan’ itu tidak terlalu

²⁹ “Pendahuluan” editor jurnal *Dirosah Islamiyah*, Vol. 1, No. 1, 2003, 7-9.

³⁰ Ulil Abshar, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam.”

mendapatkan perhatian khusus. Saat itu Islam sedang berada di puncak tertinggi peradaban. Karena itu, konsep kesempurnaan tidak terlalu dimunculkan oleh para sarjana Muslim saat itu.

Menurut Ulil, menganggap Islam sebagai paling sempurna seperti terlihat sangat mencolok di abad modern ini, melahirkan perasaan ‘superior budaya.’ Perasaan superior itu akan menyebabkan rasa ‘cukup diri’ (*self sufficiency*) secara kebudayaan, sehingga tak perlu belajar dari golongan lain. Jika saya atau kami sudah cukup, kenapa mesti mengambil dari yang lain? Dari superior budaya, lahirlah sikap tertutup (eksklusif), yang sebenarnya sangat berbahaya. Sikap tertutup dan menutup diri itulah yang sekarang menimpa kaum Muslim di mana-mana. Mereka tidak mau belajar dan menerima kebenaran dari orang lain.

Menurut Ulil, dalam memahami terminologi kesempurnaan Islam kaum Muslim harus merumuskan kembali konsep kesempurnaan itu melalui dua penafsiran progresif. *Pertama*, kesempurnaan itu terletak pada aspek aqidah dan norma umum. Norma-norma umum ini kemudian dikembangkan lebih jauh oleh para sarjana Muslim menjadi *norma khusus*. Misalnya, dalam al-Qur’ān ada ayat tentang pentingnya melakukan musyawarah di antara kaum Muslim. Konsep musyawarah ini ternyata kompatibel dengan model demokrasi modern. *Kedua*, watak kesempurnaan Islam artinya sebuah watak

dan sikap yang terbuka untuk menerima berbagai kebenaran dan kekayaan dari berbagai agama dan tradisi lain. Jadi kesempurnaan justru bermakna kesanggupan untuk menampung berbagai kebenaran dari orang lain, bukan malah tertutup. Karena itu menurut Ulil, kebenaran ada di mana-mana di luar kaum Muslim; ada di agama Zoroaster, Yahudi, Kristen dan lain-lain. Dengan merujuk kepada Fazlur Rahman, justru ciri orang bertaqwa adalah rendah hati, yaitu sikap mau menerima hikmah (*wisdom*) dari orang lain.³¹

Menurut Ulil, dengan mengutip Cak Nur, pada masa Nabi, Islam tidak dikenal sebagai nama agama, tapi sebuah sikap ketundukan dan kepasrahan kepada Tuhan. Pada mulanya, Islam adalah sebuah kualitas personal, bukan agama institusional. Dalam pengertian kepasrahan ini, agama Islam dengan agama lain sesungguhnya sejajar.³² Ulil kemudian mengutip ayat al-Qur’ān tentang *khātaman nabiyyīn*. Kaum Muslim biasanya mengartikan *khātim* sebagai penutup. Maksudnya Nabi Muḥammad adalah yang terakhir karena ia penutup para nabi. Tetapi Ulil lebih memilih membaca ayat itu sebagai *khātam* yang berarti cincin. Nabi Muḥammad adalah jari di antara jari-jari yang

³¹ Terkait pandangan-pandangan Ulil ini, saya ringkaskan dari dua artikel Ulil di blog-nya, yaitu “Tentang Qur’ān, Konsep Kelengkapan, dan Superioritas Budaya” (9 Juli 2010), dan “Memahami Kitab-Kitab Suci Secara non-Apologetik” (6 Agustus 2008.) Lih. www.Ulil.net.

³² Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, 205.

ada, hanya saja ‘jari Nabi’ begitu istimewa karena mengenakan cincin kehormatan. Dengan tafsir ini, maka Ulil meyakini bahwa sejarah kenabian tidak berakhir dengan meninggal Nabi Muhammad. Karena itu, setiap Muslim adalah ‘Muhammad-Muhammad kecil’ yang mengemban sejarah profetis sebagaimana Muhammad dulu. Tafsir ini menurut Ulil, lebih progresif dibanding penafsiran kaum Muslim fundamentalis yang hanya ingin menjadi ‘replika’ atau ‘imitator’ Nabi tanpa berusaha keras membuat sejarah yang progresif.³³

Terkait konsep pluralisme agama, Abd. Moqsith Ghazali,³⁴ akademisi UIN Jakarta yang pernah menjadi Direktur Eksekutif JIL periode 2008-2013, menulis sebuah buku akademik berjudul *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: Katakita, 2009.) Buku ini adalah disertasi doktoral Moqsith dalam bidang tafsir al-Qur'an. Moqsith

mendiskusikan tema-tema pokok yang cukup sensitif di kalangan kaum Muslim yaitu soal toleransi dan kebebasan beragama, pengakuan akan keselamatan umat non-Islam, doktrin tentang kafir, syirik, ahli kitab, kebolehan menikah dengan pasangan non-Muslim, soal perbedaan jihad dan perang. Tema-tema itu dieksplorasi menurut ayat-ayat al-Qur'an dan perspektif para mufasir. Moqsith mengurai secara detail pandangan para ahli tafsir klasik dan modern, baik yang eksklusif maupun yang inklusif, kemudian mengarahkan pembicaraan ke arah tafsir al-Qur'an yang humanis dan progresif dalam bingkai Islam pluralis. Yang istimewa dalam karya itu, Moqsith berhasil menyajikan wawasan al-Qur'an dan perspektif para mufasir mengenai doktrin Islam yang bersifat lokal-partikular dan ajaran lain yang humanis-universal.

Gagasan pluralisme agama diusung Cak Nur, Gus Dur, Djohan Effendi, dan diperkuat oleh tokoh-tokoh JIL di atas, mengundang kemarahan kaum Muslim konservatif. Bagi mereka, pandangan ingin menyetarakan Islam dengan agama-agama lain, sangat membahayakan aqidah kaum Muslim. Melalui lobi-lobi mereka yang cukup intens kepada Majelis Ulama Indonesia (MUI), akhirnya pada 2006 MUI mengeluarkan fatwa haram bagi paham pluralisme agama. Dalam fatwa itu MUI menjelaskan pluralisme agama adalah “suatu paham yang mengajarkan semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap

³³ Ulil Abshar, “Wahyu Progresif,” dalam *Wajah Liberal Islam*, 77.

³⁴ Moqsith adalah santri Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Situbondo, Jawa Timur, yang diasuh oleh Kyai Romo As'ad Syamsul Arifin, tokoh besar NU. Ia tinggal di pesantren itu hingga menyelesaikan S-1 pada Institut Agama Islam Ibrahim (1995) milik pesantren itu. Kemudian menyelesaikan S-2 (1999) dan S-3 (2007), keduanya pada Pascasarjana UIN Jakarta. Moqsith diajak bergabung dengan JIL pada 2003 karena dianggap memiliki kemampuan dalam membaca dan menganalisis kitab-kitab klasik Islam, terutama hukum Islam dan tafsir. Selain itu, retorikanya juga memukau. Saya kira penunjukan Moqsith menjadi direktur eksekutif JIL ke-4 adalah karena penguasaannya terhadap kitab klasik Islam untuk memerkuat argumen eksistensi Islam liberal, karena kitab-kitab klasik itu biasa menjadi rujukan kaum Muslim, terutama ulama-ulamanya.

agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama yang berbeda-beda akan masuk surga dan hidup berdampingan di dalamnya.” Dengan paham seperti itu, maka bagi MUI “Pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama.”³⁵ Bagi MUI jelas, secara teologis, kebenaran dan keselamatan di akhirat hanya milik agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad, dan hanya Islam satu-satunya agama yang mendapat rida Tuhan.³⁶

Segera setelah fatwa itu diumumkan, para tokoh Islam moderat dan liberal berkumpul untuk memberikan reaksi yang sangat keras. Dalam konferensi pers, secara bergantian, Gus Dur, Syafii Maarif, Azyumardi Azra, dan Ulil Abshar memberikan pernyataan yang berisi keprihatinan atas fatwa itu dan mengkritik keras MUI. Menurut Gus Dur, dengan fatwa itu MUI seolah-olah menutup mata atas kemajemukan Indonesia, namun di sisi lain ingin tetap hidup di tengah masyarakat

Indonesia yang majemuk. Ulil sendiri secara emosional menyebut para ulama dalam MUI bukanlah orang-orang berilmu (*‘ulamā’*) melainkan orang-orang bodoh (*‘juhalā’*).

Fatwa hukuman mati bagi Ulil dan fatwa keharaman pluralisme ternyata memiliki efek serius bagi muncul teror dan kekerasan. Dengan merujuk kepada fatwa-fatwa itu, beberapa laskar Islam seperti Forum Umat Islam (FUI), Majelis Mujahidin Indonesia, dan Front Pembela Islam (FPI) mulai aktif berdemo menuntut kepada pemerintah bahwa JIL harus dibubarkan. Ada banyak kampanye di media massa dan poster-poster bertuliskan ‘Indonesia damai tanpa JIL.’ FPI secara aktif juga menyerang markas JIL di Utan Kayu dan menuntut markas itu untuk ditutup. Ulil sendiri merasakan bahwa nyawanya dalam bahaya. Ia sering diintai oleh orang-orang tak dikenal. Bahkan seorang aktifis Islam, Iqbal Husaini, telah tiga kali mendatangi markas JIL di Utan Kayu dengan niat membunuh Ulil. Namun sayang, ia tak memiliki kesempatan yang tepat untuk bisa membunuh Ulil. Menurut Luthfi yang mengutip laporan majalah *Tempo* (2005), niat pembunuhan terhadap Ulil itu didasarkan Husaini pada fatwa FUUI (2002) yang mengeluarkan fatwa mati untuk Ulil.³⁷ Tak diragukan, di satu sisi, aksi-aksi demonstrasi dan tindak kekerasan terhadap tokoh-tokoh pengusung pluralisme dan liberalisme

³⁵ Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), 91-2.

³⁶ Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 88-90.

³⁷ Luthfi, *Islam Benar versus Islam Salah*, 147-8.

membuat suatu kecemasan serius, namun di sisi lain hal itu membuat JIL semakin populer. JIL dan tokoh-tokoh senior Muslim moderat yang membela Islam liberal menjadi pembicaraan luas di kalangan Muslim Indonesia. Tindakan pembunuhan tidak terjadi, dan segala kegaduhan akhirnya terhenti. Dalam suatu cara yang ‘halus,’ kelihatannya, beberapa tokoh di pemerintahan berhasil ‘melindungi’ tokoh-tokoh Muslim moderat-liberal.

Gagasan dan praktik mengenai Islam yang hidup dan pluralisme agama tidak akan tumbuh berkembang di negara yang menganut ‘negara Islam.’ Karena itulah, sejak awal JIL menolak konsep negara teokrasi dan mendukung konsep negara-bangsa (*nation state*) dengan sistem demokrasi. Menurut Luthfi, Islam liberal meyakini bahwa urusan pemerintahan dan politik adalah persoalan ijtihad manusia, dan bukan sesuatu yang baku yang datang dari masa silam dan dipaksa untuk diterapkan bagi manusia modern. Argumen formalisme negara Islam tak lagi memadai untuk menjawab kompleksitas kehidupan masyarakat modern yang mengidealkan pluralitas, persamaan hak, dan demokrasi. Bentuk negara teokrasi hanya akan memecah belah masyarakat yang heterogen.³⁸

Mendekonstruksi Pandangan tentang Kesucian al-Qur’ān

Bagi kaum Muslim di manapun, al-Qur’ān adalah kitab suci yang sangat sakral dan harus diperlakukan secara sakral pula. Ia menjadi ‘pusat fokus’ kaum Muslim dalam kehidupan material dan spiritual. JIL memiliki perhatian serius mengenai posisi al-Qur’ān ini. Dengan mengambil inspirasi dari seorang ulama klasik ahli kajian al-Qur’ān, Jalāluddīn al-Suyūfī, dan beberapa sarjana Muslim modern seperti Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun, tiga tokoh JIL: Ulil Abshar, Luthfi Assyaukani, dan Moqsith Ghazali menulis beberapa artikel kritis tentang sejarah al-Qur’ān, proses kodifikasi al-Qur’ān, kemungkinan kesalahan gramatik al-Qur’ān dan bagaimana seharusnya kaum Muslim memerlakukan al-Qur’ān. Puncaknya, tiga tokoh JIL itu menulis satu buku berjudul *Metodologi Studi Al-Qur’an* (2009.) Menurut mereka, al-Qur’ān harus dilihat dalam dua hal yang berbeda. *Pertama*, ia adalah wahyu aural, wahyu yang didengarkan. Persis seperti wahyu dalam Weda yang disebut *Sruti*, yang artinya ‘sesuatu yang didengarkan’ oleh orang-orang bijak, yang dalam tradisi Hindu disebut *rshi*. Al-Qur’ān adalah wahyu yang didengarkan, lalu kemudian ‘dibaca’ (dalam bahasa Arab menjadi al-Qur’ān, artinya bacaan.) *Kedua*, al-Qur’ān harus dilihat sebagai kitab suci yang ditulis (*scripture*) dan

³⁸ Luthfi Assyaukani, “Islam Liberal: Pandangan Partisan,” dalam *Wajah Liberal Islam*, xxvi.

dikodifikasi.³⁹ Ada proses manusiawi atau proses sejarah dalam penulisan dan kodifikasi al-Qur’ān.

Wahyu atau wahyu aural adalah sesuatu yang berada di alam Ilahi bukan di area manusiawi. Klaim penerimaan wahyu oleh kaum Muslim adalah klaim subyektif yang berada di luar nalar ilmiah. Persoalan wahyu sepenuhnya adalah persoalan keimanan, dan bukan persoalan ilmu pengetahuan. Karena itu klaim keterjagaan al-Qur’ān seperti firman-Nya, “Kami yang menurunkan al-Qur’ān dan Kami pula yang menjaganya (Q.s. al-Hijr/15: 9),” harus dipahami bukan dalam konteks manusiawi, tetapi dalam konteks Ilahi. Sebaliknya, berbeda dari hal itu, menurut ketiga tokoh ini, penulisan dan kodifikasi al-Qur’ān adalah proses panjang pengumpulan, penyeleksian, pengeditan, dan percetakan hingga akhirnya menjadi sebuah buku suci. Menjadi jelas bahwa penulisan adalah proses manusiawi yang bisa diuji dan diverifikasi secara obyektif. Proses penulisan kitab suci tak lebih dari sekedar proses penulisan buku, melibatkan berbagai unsur: budaya, bahasa, politik, dan kekuasaan.⁴⁰ Dari sini harus

dipahami, menurut tiga tokoh itu, sakralisasi al-Qur’ān berkaitan erat dengan proses pembentukan dan perjalanan wahyu sebagai kitab suci. Proses sakralisasi berkembang seiring proses penulisan dan kodifikasi al-Qur’ān. Dalam perkembangan itulah, penyucian atau menganggap suci al-Qur’ān adalah konstruksi sebuah masyarakat. Al-Qur’ān dianggap suci karena ada sekelompok masyarakat yang menganggapnya suci,⁴¹ tanpa pernah memerhatikan secara kritis ada proses-proses manusiawi di dalamnya.

Menurut ketiga figur JIL itu, saat ini yang terjadi adalah kecenderungan kaum Muslim untuk menyakralkan huruf, *script* atau tulisan al-Qur’ān dibanding semangat pembebasan dan pemuliaan manusia yang dikandung Qur’ān. Kaum Muslim telah meletakkan Qur’ān hanya sebagai kitab suci yang tertulis dan sebagai kitab hukum yang kaku dan rigid. Akibatnya, *pertama*, terjadi

³⁹ Abd Moqsih Ghazali, Luthfi Assyaukani, Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur’an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 38-9.

⁴⁰ Seperti diketahui secara umum oleh kaum Muslim bahwa mushaf yang ada sekarang disebut Mushaf ‘Utsmānī karena dikodifikasi secara seragam oleh khalifah ‘Utsmān ibn ‘Affān. Kodifikasi itu tentu saja adalah sebuah ijtihad yang baik tapi tetap saja melibatkan sisi subyektif ‘Utsmān dan kekuasaan politik sang khalifah. Misalnya komisi yang dibentuk ‘Utsmān adalah Zayd ibn Tsābit, ‘Abdullāh ibn

Zubayr, ‘Abdullāh ibn ‘Amr ibn ‘Āṣ dan ‘Abdullāh ibn ‘Abbās. Nama-nama itu juga hasil seleksi khalifah ‘Utsmān yang dianggap mampu melakukan tugas besar, dan yang terpenting adalah loyal kepada khalifah. Sebenarnya ada tokoh senior seperti Ibn Mas‘ūd tapi tidak dipilih oleh ‘Utsmān karena Ibn Mas‘ūd adalah tokoh senior yang keras kepala. Sebelum Mushaf ‘Utsmānī dikodifikasi, sebenarnya terdapat 15 mushaf primer, di antaranya Mushaf ‘Umar ibn Khaṭṭāb, Mushaf Ibn Mas‘ūd, Mushaf ‘Alī ibn Abū Tālib, Mushaf Ibn ‘Abbās dan lain-lain. Tetapi ‘Utsmān, dengan segala kekuasaan politiknya, ingin agar mushaf al-Qur’ān milik umat Islam hanya satu saja. Maka terbentuklah Mushaf ‘Utsmānī. Ternyata, antara Mushaf ‘Utsmānā dan mushaf-mushaf yang primer itu terdapat beberapa perbedaan dalam hal jumlah surat, ayat dan kalimat-kalimat ayat al-Qur’ān. Lebih lanjut soal ini baca Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an* (Jakarta: Pustaka al-Vabet, 2013.)

⁴¹ Moqsih Ghazali dkk., *Metodologi*, 31-2.

penguatan skripturalisme yang eksektif, yaitu anggapan bahwa huruf dan kalimat yang tertera dalam kitab suci harus dimengerti secara ‘harfiah,’ dan bahwa maksud Tuhan terkandung secara transparan dan langsung dalam huruf itu. *Kedua*, al-Qur’ān disempitkan menjadi sekedar dokumen hukum yang kedudukannya tidak jauh berbeda dari naskah hukum dalam pengertian hukum positif modern saat ini.⁴² Dengan kata lain, al-Qur’ān dimerosotkan derajatnya hanya menjadi ‘huruf’ dan ‘kanon resmi,’ menjadi kitab aturan, atau dalam bahasa Mohammed Arkoun menjadi ‘korpus resmi yang tertutup.’ Artinya, kanon resmi dibaca dan dipahami menurut penafsiran tertentu yang dianggap otoritatif, dan mengabaikan ada pemahaman dan penafsiran lain yang beragam. Padahal menurut mereka, al-Qur’ān adalah kitab petunjuk, kitab ilham yang membuka peluang banyak penafsiran. Al-Qur’ān adalah sumber inspirasi yang membebaskan, sebagai bagian dari ritual sosial, sebagai ilham dalam penciptaan artistik, sebagai elemen yang juga ikut membentuk fantasi dan harapan komunitas Muslim di sebuah tempat tertentu, pada waktu tertentu pula.⁴³

Melalui pandangan di atas, JIL telah mengkritik sikap *bibliolatry*⁴⁴ kaum Muslim

Indonesia, yaitu sikap memuja dan menyembah kitab suci. Menurut Ulil, kesalahan fatal kaum Muslim adalah meyakini bahwa al-Qur’ān adalah kitab yang mengandung ketentuan yang seluruhnya bersifat permanen, universal, dan abadi. Al-Qur’ān dianggap sebagai kitab yang “selalu relevan untuk semua waktu dan tempat.” Al-Qur’ān diyakini sebagai kitab yang sempurna, mengandung seluruh kata kunci penyelesaian atas semua masalah. Pandangan ini harus didekonstruksi. Kaum Muslim harus menyadari secara logis dan realistis bahwa ada beberapa ajaran dari Qur’ān yang bersifat permanen dan universal, tetapi banyak juga yang bersifat temporer dan kontekstual. Adalah keliru menganggap bahwa seluruh isi al-Qur’ān bersifat permanen dan universal.⁴⁵

Menurut Ulil, universalisasi al-Qur’ān adalah sama bahaya dengan universalisasi HAM dalam pandangan modern yang juga ditentang di mana-mana. Alasannya sederhana: kehidupan manusia pada dasarnya bersifat konkret, dan kehidupan semacam itu bersifat partikular bukan universal. Al-Qur’ān turun dalam konteks kehidupan sahabat Nabi dan masyarakat Arab yang partikular, sehingga tidak bisa dilakukan universalisasi al-Qur’ān yang pada mulanya turun kepada konteks yang konkret dan partikular. Bagi JIL, sikap menguniversalkan al-Qur’ān—

⁴² Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 43-4.

⁴³ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 44-5.

⁴⁴ Kata *bibliolatry* secara harfiah berarti ‘Penyembahan Bibel.’ Secara umum kata itu berarti ‘Pengagungan’ Kitab Suci secara berlebihan sehingga

menyerupai penyembahan. Kata itu dikutip oleh Ulil dari buku T.H. Huxley, *Science and Hebrew Tradition*.

⁴⁵ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 136-7.

yang melahirkan sikap bibliolatria—harus dilawan.⁴⁶ Sikap bibliolatria hanya ingin meletakkan al-Qur’ān semata-mata sebagai teks yang terisolasi dari kenyataan dunia sekitarnya. Seolah-olah umat Islam bisa dengan mudah ditarik mundur ke zaman Nabi abad ke-7, dan al-Qur’ān tidak bisa diajak berdialog dengan kenyataan dan pengalaman hidup kaum Muslim di abad industri ini.⁴⁷ Menurut JIL, agar al-Qur’ān sebagai wahyu aural dan sebagai tulisan dapat menjadi kitab suci yang hidup, maka kaum Muslim harus dapat menangkap visi etis al-Qur’ān yang mencerahkan.⁴⁸ Al-Qur’ān memiliki konsepsi yang cerah, optimis dan maju tentang manusia. Karena itu, al-Qur’ān berbicara tentang doktrin *takrīm* (pemuliaan) manusia; bahwa manusia dapat menjadi ‘agen’ atau khalifah dalam memakmurkan planet bumi.⁴⁹ Untuk dapat menangkap visi etis al-Qur’ān, kaum Muslim harus berani ‘menyebrangi teks’ atau *go beyond text*. Menyebrangi teks tidak berarti ‘meninggalkan teks.’ Itu dua hal yang berbeda.⁵⁰ Kaum Muslim menurut JIL, harus menyadari bahwa wahyu verbal dalam al-Qur’ān hanyalah separuh wahyu, separuh lainnya adalah wahyu non-verbal berupa pengalaman sejarah manusia.⁵¹ Teks dan konteks harus terus berdialog. Dengan cara itu, al-Qur’ān benar-benar memiliki fungsi

inspiratif dan transformatif bagi kaum Muslim modern.

Apa yang dilakukan JIL di atas tidak semata mengkritik tapi juga ingin mendekonstruksi cara pandang konvensional kaum Muslim terhadap al-Qur’ān, sebuah kitab yang sangat sakral bagi kaum Muslim. JIL ingin mendekonstruksi bahwa al-Qur’ān bukan segala-galanya bagi kehidupan Muslim. Sejarah dan pengalaman hidup manusia juga memiliki nilai yang penting untuk membangun hidup yang lebih baik. Kritik atau dekonstruksi JIL ini tentu saja mendapat reaksi yang sangat keras dari Muslim Indonesia. Sebagian besarnya adalah reaksi berupa amarah yang tidak proporsional.

Salah satu kritik yang cukup ‘proporsional’ dan ‘akademik’ kiranya muncul dari Eva Nugraha, seorang akademisi studi al-Qur’ān dan tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.⁵² Menurut Nugraha, JIL dalam *Metodologi Studi Al-Qur’an* (2009) tidak merujuk kepada karya-karya keserjanaan tentang teori-teori kitab suci, misalnya *What Is Scripture* (19) karya W.C. Smith dan *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (1981) karya William Abraham. Cara pandang JIL terhadap al-Qur’ān persis sama dengan cara pandang orang-orang Barat atau Kristen Barat terhadap Alkitab yang

⁴⁶ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 137.

⁴⁷ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 134.

⁴⁸ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 138.

⁴⁹ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 111.

⁵⁰ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 135.

⁵¹ Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi*, 138.

⁵² Nugraha menulis disertasi tentang “Komodifikasi dan Sakralitas Kitab Suci: Studi Industri Penerbitan Mushaf al-Qur’ān di Indonesia” (Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.)

menganggap kitab suci sebagai buku hasil intervensi manusia. Jika JIL merujuk kepada Smith dan William Abraham, maka akan dipahami bahwa apa yang disebut kitab suci (*scripture*) adalah yang tertulis yang bermula dari wahyu aural dan oral, lalu menjadi teks yang tertulis yang tetap memiliki sakralitas dan otoritas. Dua hal ini yang amat penting: sakralitas dan otoritas. Kitab suci, meskipun ia telah menjadi buku yang tertulis sebagai hasil intervensi manusia, namun ia tidak kehilangan sakralitas dan otoritasnya bagi para pembacanya. Bagi JIL, kitab suci, termasuk al-Qurʿān—melalui proses kodifikasi yang manusiawi—seolah-olah telah kehilangan sakralitas dan otoritasnya. Menurut Nugraha, inilah letak kekeliruan *pertama* JIL.⁵³

Kedua, tulisan JIL tentang al-Qurʿān terkesan seolah ingin membuat perbandingan dengan karya-karya lain yang serupa, misalnya “Ketika Torah menjadi Buku,” atau “Ketika Al-Kitab menjadi Buku.” Namun menurut Nugraha, yang tidak dipertimbangkan JIL secara cermat adalah fakta terdapat ratusan versi Alkitab yang akhirnya mengerucut kepada Alkitab terjemahan versi King James di abad ke-17 yang kemudian digunakan sampai sekarang. Fakta ini berbeda dari kasus al-Qurʿān. Jika dibuat perbandingan dengan Alkitab misalnya, maka naskah-naskah Mushaf yang

dianggap valid dan otoritatif yang kemudian ‘diseleksi’ hingga menjadi Mushaf ‘Utsmānī seperti yang ada saat ini jumlahnya tidak mencapai ratusan seperti dalam kasus Alkitab. Taufik Adnan Amal misalnya, mencatat hanya terdapat 15 mushaf primer dan 13 mushaf sekunder yang diseleksi oleh tim ‘Utsmān bin ‘Affān.⁵⁴ Fakta ini mengisyaratkan dua hal. *Pertama*, secara prinsipil, tidak terdapat pertentangan yang signifikan dalam hal makna dalam mushaf-mushaf yang diseleksi, terutama pada mushaf-mushaf primer. Biasanya yang terlihat berbeda adalah dalam hal lafaz atau ekspresinya, tidak dalam maknanya. Karena itu, *kedua*, meskipun terdapat intervensi, namun intervensi itu tidak terlalu jauh dan rumit. Hanya mencocokkan, memilah dan mengedit mushaf-mushaf yang ada lalu dikerucutkan dan diputuskan satu mushaf saja yang dianggap valid dan otoritatif, yaitu Mushaf ‘Utsmānī. Sekali lagi, proses ini pun bukan mengintervensi terlalu jauh dan kompleks karena mushaf-mushaf yang ada secara umum sudah seirama dalam hal susunan, lafaz dan makna.⁵⁵

Menurut Nugraha, jika membaca karya JIL tentang al-Qurʿān, akan muncul kesan seolah hanya kitab al-Qurʿān yang paling terkena intervensi manusia dibanding kitab-kitab suci yang lain. Padahal faktanya

⁵³ Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

⁵⁴ Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qurʿān*, 174-5.

⁵⁵ Wawancara Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

sama saja. Semua kitab suci selalu mengalami proses manusiawi. Dan yang terpenting, meskipun telah menjadi buku suci tetapi kitab-kitab suci itu tetap tidak kehilangan dua wataknya, yaitu sakralitas dan otoritas. Kritik JIL terhadap umat Islam yang menyakralkan kitab al-Qur'ān dengan “tanpa pernah memerhatikan secara kritis ada proses-proses manusiawi di dalam pembentukannya menjadi buku suci” memberi kesan bahwa wahyu Allah yang telah menjadi kitab suci al-Qur'ān itu telah kehilangan sakralitasnya. Menurut Nugraha, kritik JIL itu kurang tepat. JIL sesungguhnya masih bisa mengingatkan kaum Muslim untuk lebih memahami isi dan spirit al-Qur'ān tanpa perlu ‘menghajar’ proses kodifikasi Mushaf ‘Utsmānī, karena proses kodifikasi kitab suci semua agama pasti mengalami intervensi manusia.⁵⁶

Ketiga, dengan banyak mengutip al-Suyūṭī, bagi Nugraha, pandangan-pandangan JIL sesungguhnya bukan hal yang baru. Yang berbeda adalah bahwa al-Suyūṭī sejak abad 10 H./17 M. telah menceritakan pandangan banyak orang tentang pewahyuan al-Qur'ān dan beragam cara membacanya tanpa ada motivasi untuk ‘menghajar’ kitab (buku) al-Qur'ān itu; berbeda dari JIL yang sedari awal sudah ‘curiga’ pada semua hal (proses) manusiawi dalam formasi al-Qur'ān. *Keempat*, JIL sering menyatakan bahwa sejarah (kodifikasi) al-Qur'ān adalah sejarah

kekuasaan. Menurut Nugraha, dalam kajian sejarah, telah sejak lama sejarah memang ‘milik’ penguasa. Dan Mushaf ‘Utsmānī sendiri memang lahir ketika sebagian besar sejarah ditentukan oleh kekuasaan politik. Fenomena ini juga menimpa sebagian besar sejarah dan perkembangan agama-agama umat manusia yang arahnya ditentukan oleh kekuasaan (termasuk formasi kitab-kitab suci mereka.) Baru di abad modern muncul secara kuat penulisan-penulisan sejarah yang fokusnya pada masyarakat biasa (sejarah sosial), dan bukan pada penguasa. Dengan model ini, sekarang masyarakat jadi pemilik dan penentu sejarah. Namun sekali lagi menurut Nugraha, kritik JIL terhadap kekuasaan ‘Utsmānī yang telah membukukan al-Qur'ān memberi kesan yang kuat seolah hanya al-Qur'ān saja kitab suci sebagai hasil (produk) kekuasaan dari karya tulis sejarah (historiografi).⁵⁷

Kritik senada juga dikemukakan oleh Nanang Tahqiq, dosen senior Falsafah Islam UIN Jakarta dan aktifis Paramadina yang pernah lama menjadi santri langsung Nurcholish Madjid. Menurut Tahqiq, ide-ide keislaman JIL tidak ada yang baru dan orisinal. Semua gagasan mereka telah dahulu disuarakan oleh Madjid dan Wahid. Bahkan spirit tulisan Ulil di Harian *Kompas* yang menghebohkan itu (“Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam“) senada dengan judul

⁵⁶ Wawancara dengan Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

⁵⁷ Wawancara dengan Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

pidato pembaharuan Madjid di Taman Ismail Marzuki (TIM, 30 Oktober 1972), yakni “Menyegarkan Kembali Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia.” Bagi Tahqiq, persoalan serius yang membedakan Madjid-Wahid dengan JIL adalah soal basis keilmuan. Madjid, misalnya bagi Tahqiq, memang seorang yang sangat ahli dalam soal materi dan metodologi studi-studi keislaman (*Islamic studies*.) Madjid kemudian menuliskan soal-soal itu dalam tulisan-tulisan akademik yang utuh dengan argumen-argumen yang jelas dan kaya referensi. Ilmu Madjid adalah ilmu ‘akar’ bukan cabang atau ranting. Bagi Tahqiq, hal itu jauh berbeda dari JIL. Basis keilmuan JIL tidak jelas, tidak pada ‘akar,’ melainkan hanya merespons fenomena aktual dengan pandangan-pandangan parsial (sepotong-sepotong) dan tanpa ‘tesis’ yang dapat dikembangkan lebih lanjut dalam *Islamic studies*. Tesis, basis dan akar keilmuan Madjid dalam *Islamic studies*, sangat kuat dan jelas sehingga dapat mewujudkan dalam studi-studi keislaman yang kini dipraktikkan di IAIN, UIN dan Paramadina. Dalam pengertian ini Tahqiq tidak sependapat dengan anggapan bahwa JIL sedang ‘melanjutkan’ ide-ide besar Madjid, Wahid dan Nasution. Jika disebut ‘melanjutkan’ maka seharusnya JIL mampu merumuskan tesis-tesis baru dengan aspek metodologi yang jelas yang dapat dikembangkan dalam ranah

Islamic studies. Tetapi kenyataannya, JIL tidak melakukan itu.⁵⁸

Soal popularitas JIL menurut Tahqiq hal itu karena rekayasa media massa para pendukung JIL. Mereka populer karena dipopulerkan media massa *by design*. Hal itu berbeda dari Madjid, Wahid dan Nasution yang tidak begitu peduli dengan liputan media massa. Karena itu, Madjid dan Wahid misalnya akan dengan senang hati mendiseminasikan gagasan-gagasan keislaman mereka di mana saja tanpa peduli apakah mereka diliput media atau tidak. Menurut Tahqiq, keruntuhan JIL saat ini selain karena tidak memiliki basis dan akar keilmuan yang kokoh juga karena media massa tidak lagi memberitakan aktifitas mereka. Tahqiq berseloroh “Dengan cepat mereka meroket karena rekayasa media dan dengan cepat pula mereka diruntuhkan oleh media.” Meski demikian bagi Tahqiq, karena para aktifis JIL berteman dekat dengan Goenawan Mohamad dan para sastrawan/seniman di komunitas Utan Kayu dan Salihara, JIL dapat memberi kontribusi bagi Islam Indonesia dengan banyak menampilkan korelasi agama (Islam) dengan film, teater, musik dan karya sastra lainnya. Jika hal ini dilakukan JIL dengan massif dan terstruktur maka JIL akan memiliki kontribusi dan distingsi yang jelas dengan IAIN dan UIN yang mengembangkan *Islamic studies*.

⁵⁸ Wawancara dengan Nanang Tahqiq, Jakarta, 12 April 2015.

Menurut Tahqiq, jika para aktivis JIL masih berkuat pada soal-soal *Islamic studies*, maka mereka akan kalah jauh oleh para akademisi IAIN dan UIN.⁵⁹

Menanggapi kritik-kritik yang bersifat akademik (metodologis), dalam sebuah tulisan Ulil berpendapat tuduhan bahwa kaum liberal miskin metodologi sama sekali tidak tepat. Ulil menyebut nama-nama para pembaharu seperti Abduh, Rahman, Arkoun, Jabiri, Hasan Hanafi, Abu Zayd hingga Madjid dan Wahid telah merumuskan sejumlah dasar dan metodologi untuk memahami Islam secara progresif. Ulil lalu menyebut kata kunci proyek besar pembaharuan yang dilakukan oleh kaum liberal-progresif di atas seperti historisitas, kontekstualitas, diferensiasi, substansialisme, nasionalisme, ekumenisme dan lain-lain.⁶⁰ Namun jika merujuk kembali kepada kritik Nanang Tahqiq di atas pertanyaannya adalah: apakah JIL memiliki rumusan metodologi yang baru (tesis baru) sebagai hibrid dari metodologi para pembaharu senior? Atau hanya merujuk saja kepada metode dan perspektif para pembaharu itu? Dalam tulisan itu Ulil tidak menjelaskan lebih lanjut.

Kritik-kritik lain terhadap JIL biasanya bersifat emosional. Beberapa buku kemudian diterbitkan untuk mengkritik JIL, di

antaranya *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (2002),⁶¹ *Melawan Konspirasi Jaringan Islam Liberal* (2003),⁶² *Membedah Islam Liberal: Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* (2003),⁶³ *Menangkal Bahaya JIL dan FLA (Fiqh Lintas Agama)* (2004)⁶⁴ dan lain-lain. Biasanya tulisan-tulisan dalam buku-buku itu adalah reaksi yang bersifat emosional, berisi asumsi-asumsi dan tuduhan yang menghubungkan JIL dan tokoh-tokoh senior pembaharu seperti Nurcholish Madjid dan Harun Nasution dengan proyek Yahudi-Zionisme dan misi Kristenisasi. Adian Husaini misalnya, seorang Islamis yang sangat aktif mengkritik JIL dan tokoh-tokoh pembaharu menegaskan bahwa pemikiran teologi inklusif-pluralis, yang diusung oleh Madjid dan JIL, adalah “hal yang sangat serius dalam penghancuran aqidah Islam.”⁶⁵ Tentu saja, tuduhan Husaini itu terlalu berlebihan, karena puluhan buku dan artikel yang ditulis oleh Madjid dan tokoh pembaharu lainnya tidak pernah dimaksudkan untuk menghancurkan aqidah Islam kaum

⁶¹ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002.)

⁶² Fauzan Anshori, *Melawan Konspirasi Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003.)

⁶³ Adian Husaini dkk, *Membedah Islam Liberal: Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* (Bandung: Syaamil Cipta Media, 2003).

⁶⁴ Hartono Ahmad Jaiz dan Agus Hasan Bashori, *Menangkal Bahaya JIL dan FLA (Fiqh Lintas Agama)* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004).

⁶⁵ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan*, 82.

⁵⁹ Wawancara dengan Tahqiq, Jakarta, 12 April 2015.

⁶⁰ Ulil Abshar-Abdalla, “Memikirkan Agenda Pembaharuan Islam ke Depan,” dalam Tantowi Anwari (ed.), *Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: KEMI dan LSAF, 2011), 396-400.

Muslim Indonesia. Sebaliknya, karena mencintai Islam, Madjid dan Nasution, misalnya, justru merumuskan model Islam yang selaras dengan kemodernan dan keindonesiaan. Dalam buku Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal* (2002), kita menemukan puluhan halaman berisi asumsi-asumsi dan tuduhan-tuduhan kedua mereka bahwa JIL dan para tokoh pembaharu sangat terkait erat dengan penghancuran aqidah Islam, penghancuran syari'at Islam serta hubungan Islam liberal dengan imperialisme Barat dan Zionisme.

Adanya kritik dan reaksi emosional terhadap JIL adalah sesuatu yang lumrah dan dapat dipahami karena cara pandang dan referensi yang berbeda dalam memahami Islam. Bacaan yang luas dan pengalaman bersentuhan dengan banyak hal yang membentuk cakrawala dan horison yang luas tentu berbeda dari bacaan yang terbatas dan pengalaman terbatas dalam berinteraksi dengan dunia yang luas dan kompleks. Dalam konteks ini, saya setuju dengan catatan Zuly Qodir bahwa tema-tema yang diangkat dalam diskursus JIL—dan para pembaharu senior—adalah tema-tema yang tidak semua orang dapat mengikutinya. Tema-tema tersebut adalah khas kaum intelektual yang telah dibekali dengan ilmu politik, sosiologi modern, antropologi, falsafat dan ilmu sejarah. Di dalam kajian Islam sendiri, mereka telah membaca *'ulūm al-Qur'ān*, *'ulūm al-Ḥadīth*, dan *sīrah Nabawiyyah*.

Karena itu menurut Qodir, *discourse* Islam liberal memang *discourse* tingkat tinggi yang membuat 'orang awam' kelabakan. Dan JIL sendiri memang bukan komunitas 'sembarangan,' tetapi kelompok eksklusif yang hendak menawarkan *discourse* masa depan Islam Indonesia. Meski eksklusif menurut Qodir, sisi positif dari *discourse* Islam liberal adalah sosialisasi topik-topik keislaman yang dahulu dianggap sangat 'elitis' hanya milik kaum ulama, para *mujtahid* dan intelektual Islam semata.⁶⁶ Tema-tema keislaman yang dahulu elitis itu kini disebarluaskan oleh JIL, dan secara terbuka didiskusikan oleh publik Muslim dengan respons yang sangat beragam.

Masa Redup dan Kemungkinan Masa Depan

Memasuki dasawarsa kedua era 2000, komunitas JIL dan istilah Islam liberal tidak populer lagi. Sesekali terdengar nama itu secara sayup-sayup. Mungkin ada faktor kritik keras, serangan, dan fatwa kaum ulama tentang bahaya JIL bagi umat Islam, tapi menurut Moqsith, hal itu tidak terlalu signifikan. Moqsith Ghazali mengungkapkan setidaknya ada tiga hal pokok yang sangat signifikan yang membuat JIL semakin lemah. *Pertama*, JIL kalah cepat merespons isu-isu aktual keislaman dari lembaga lain seperti NU

⁶⁶ Zuly Qodir, *Islam Liberal, Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. ke-2, 120-2.

dan UIN. *Kedua*, ketiadaan lagi dukungan dana yang memadai untuk kegiatan-kegiatan JIL. Tahun 2001 hingga 2005 JIL didanai oleh The Asia Foundation (TAF.) Setelah itu ada evaluasi dari TAF. Kabarnya TAF tidak mengurus lagi soal teologi, dan karena itu para Indonesianis yang menjadi konsultan TAF menganggap tidak perlu lagi kerjasama dengan JIL diteruskan. Indonesia dianggap sudah menjadi negara yang sangat demokratis, sehingga lembaga-lembaga donor memindahkan proyeknya ke negara-negara yang penuh konflik seperti Afghanistan, Pakistan, Mesir, Libya dan lain-lain.⁶⁷

Ketiga, JIL dan penyebutan ‘Islam liberal’ mendapat kritik dari tokoh-tokoh NU, Muhammadiyah, dan UIN yang dulu menjadi para pendukungnya. Ada beberapa peristiwa kompleks yang bisa dijelaskan. Ketika Islam radikal melakukan aksi terorisme di banyak tempat di Indonesia dan menyedot perhatian publik, maka tokoh-tokoh Muslim moderat dari NU, Muhammadiyah, dan UIN melakukan kritik tajam terhadap radikal Islam dan mengampanyekan Islam moderat. Namun bersamaan dengan mengkritik Islam radikal (ekstrim kanan), mereka juga mengkritik Islam liberal (ekstrim kiri) demi mengampanyekan Islam moderat.⁶⁸

Terkecuali Gus Dur, Madjid, Djohan Effendi dan Dawam Rahardjo, beberapa

tokoh terkemuka NU dan Muhammadiyah seperti Hasyim Muzadi, Said Aqil Siraj dan Din Syamsuddin kerap mengkritik Islam liberal. Beberapa tokoh UIN—yang dulu menjadi kontributor—mulai ‘menjaga jarak’ dengan JIL dan isu-isu Islam liberal, karena alasan-alasan politis, misalnya sekarang mereka telah menjadi pejabat tinggi di universitas atau Kemenag RI, atau menginginkan diterima sebagai pejabat tinggi di lembaga Islam lain. Dalam persepsi banyak Muslim Indonesia, di tengah semangat kembali Muslim Indonesia kepada Islam moderat, maka Islam liberal dianggap sama bahaya dengan Islam radikal. Dalam pengertian inilah, para tokoh itu harus menjaga jarak dengan isu-isu Islam liberal.⁶⁹

Dari sisi keilmuan, diskursus yang kerap diusung JIL seperti hubungan Islam dengan pluralisme, Hermeneutik, HAM dan kesetaraan gender, sudah tidak banyak lagi didiskusikan. Tokoh-tokoh UIN seperti Komaruddin Hidayat dan Amin Abdullah tidak lagi banyak mendiskusikan hermeneutik. Hidayat lebih banyak menulis tentang spiritualitas Islam, pentingnya agama bagi masyarakat, dan perlawanan terhadap fundamentalis Muslim yang mengusung ide teokrasi.⁷⁰ Sementara Abdullah lebih banyak

⁶⁹ Wawancara dengan Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret 2015.

⁷⁰ Karya terlaris Komar dalam satu dasawarsa terakhir adalah *Psikologi Kematian* (2005.) Karya ini sampai sekarang masih dicetak dan diperbincangkan di kalangan kelas menengah Muslim awam perkotaan. Pada 2012 Komar menerbitkan bukunya yang lain

⁶⁷ Wawancara dengan Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret, 2015.

⁶⁸ Wawancara dengan Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret, 2015.

merumuskan integrasi ilmu-ilmu Islam dengan sains untuk pengembangan keilmuan di universitas Islam.⁷¹ Nasaruddin Umar yang dulu sangat terkenal dengan isu Islam dan kesetaraan gender, sekarang setelah menjabat sebagai pejabat tinggi Kemenag RI lebih banyak menulis tentang pentingnya sufisme Islam bagi Muslim Indonesia.⁷² Kiranya saat ini tema-tema yang dulu diusung JIL sudah tidak relevan. Perubahan dan dinamika pemikiran dan gerakan Islam Indonesia hari ini menyebabkan para pemikir Muslim senior lebih senang mendiskusikan tema-tema yang sedang aktual. Secara umum topik-topik seputar spiritualitas Islam dan normatif Islam masih menyedot perhatian publik Muslim. Sebaliknya, diskursus tentang Islam progresif dan isu-isu Islam yang lebih akademik-intelektual sudah kurang diberitakan oleh media massa, karena itu kurang pula respons dari masyarakat luas.

berjudul *Agama Punya Seribu Nyawa*. Sedangkan karya teranyar Komar adalah *Kontroversi Khilafah: Islam, Negara, dan Pancasila* (2014), sebuah karya kumpulan tulisan Komar dengan para sarjana Muslim Indonesia lainnya sebagai respons terhadap gerakan Hizbut Tahrir Indonesia yang getol mengampanyekan negara teokrasi.

⁷¹ Gagasan besar Amin Abdullah tentang hubungan agama dan sains dirumuskannya dalam apa yang ia sebut Integrasi-Interkoneksi. Proyek besar Abdullah ini kemudian menjadi *benchmark* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang diimplementasikan dalam kurikulum-kurikulum yang dirancang dan bangunan fisik kampus.

⁷² Tiga karya Nasaruddin Umar tentang tasauf adalah *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan: Belajar 9 Seni Hidup Bahagia di Dunia dan Akhirat* (Jakarta: Al-Ghazali Center, 2008), *Tasawuf Modern* (Jakarta: Republika, 2014) dan *Tasawuf, Gender dan Deradikalisasi Tafsir Agama* (Jakarta: Quanta Media, 2014.)

Momen pemilu 2004, terlebih lagi pada pemilu 2009 dan 2014, sebagian besar anak-anak muda Muslim terlibat dalam politik praktis, baik untuk menjadi anggota legislatif maupun menjadi pendukung calon-calon presiden yang akan bertarung. Kini, anak-anak muda itu menjadi pragmatis. Dalam tujuh tahun terakhir, perhatian masyarakat Muslim juga tersedot terutama pada soal-soal sosial dan politik, sesekali terjadi perbincangan keagamaan karena insiden intoleransi. Namun diskursus Islam intelektual dengan respons yang luas seperti pada masa 1990an dan awal 2000an sudah melemah. Menurut Moqsith, JIL dan isu-isu Islam liberal semakin melemah ketika tokoh-tokoh senior Muslim liberal seperti Madjid dan Wahid meninggal, serta Djohan dan Dawam sakit karena usia tua. Tidak ada generasi pertama setelah mereka yang memiliki akar Islam sosial (pengikut) yang kuat seperti Wahid, dan akar Islam institusional seperti Madjid. Ringkasnya, figur-figur muda seperti Ulil, Luthfi, Ihsan Ali Fauzi, Saiful Muzani, Moqsith Ghazali dan lain-lain kurang memiliki wibawa Islam intelektual dan spiritual seperti yang dimiliki tokoh-tokoh senior di atas.

Masa depan gagasan-gagasan Islam liberal di Indonesia sesungguhnya masih terbuka, namun harus dikemas dalam format yang bisa diterima kaum Muslim secara luas. Meskipun JIL sudah redup, namun tokoh-tokohnya masih aktif memberikan sumbangan

pemikiran bagi Indonesia, baik melalui tulisan-tulisan di media massa maupun dalam ceramah-ceramah yang mereka sampaikan di mana-mana. Sebagian gagasan JIL sesungguhnya senafas dengan ide-ide Muslim moderat yang ada di NU, Muhammadiyah, Paramadina dan UIN. Pandangan keislaman yang moderat dan liberal juga sejalan dengan nilai-nilai di dalam Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika. Karena itu, pemerintah juga akan ‘mendukung’ ide-ide progresif mereka. Hanya saja, ide-ide progresif Islam liberal harus muncul dengan nama lain yang simpatik, karena istilah ‘Islam liberal,’ bagi sebagian besar Muslim Indonesia, sudah terlanjur menjadi hantu yang menakutkan, sama menakutkannya dengan istilah ‘Islam radikal.’ Sepertinya, nama JIL sudah ‘tamat’ bagi sebagian besar Muslim Indonesia.

Simpulan

JIL adalah sebuah fenomena menarik dalam panggung Islam Indonesia. Meskipun para aktifisnya tidak mengeksplorasi ide-ide orisinal keislaman dan tidak menulis karya-karya akademik yang tebal dan serius, namun mereka punya peran yang cukup penting dalam diskursus Islam intelektual Indonesia. Seperti halnya Wahid dan Madjid, tokoh-tokoh JIL juga melakukan ‘pukulan’ yang cukup membuat *shock* kaum Muslim

tradisional yang jumud. Peran penting mereka yang lain adalah diseminasi tema-tema keislaman yang dahulu dianggap sangat ‘elitis’ hanya milik kaum ulama, para mujtahid dan intelektual Islam semata. Topik-topik dahulu yang elitis itu kini disebarluaskan oleh JIL dan menjadi milik publik Muslim untuk diperdebatkan. Islam intelektual yang riuh rendah dengan diskusi dan perdebatan sesungguhnya jauh lebih menguntungkan wajah Islam dan kaum Muslim dibanding Islam normatif yang kaku, sempit, tidak cerdas dan tidak inspiratif yang kini dirayakan di mana-mana. Di sinilah signifikansi peran intelektual JIL dalam memberdayakan masyarakat Muslim seperti disebut oleh Antonio Gramsci di awal tulisan ini. *Akhirul kalam*, ide, pikiran, dan gagasan sejatinya tak akan pernah mati. Ia seperti ruh; selalu hidup dalam alam yang abstrak namun denyut kehidupannya selalu terasa dalam alam yang nyata. Karena itu, jika anak-anak muda Muslim yang terdidik dalam Islam intelektual terus merawat idealisme mereka untuk pembaharuan Islam, untuk Islam yang dinamis, dan untuk Indonesia yang modern—dan dengan dukungan pendanaan yang memadai, maka ruh dan gagasan-gagasan besar Islam liberal sesungguhnya tidak pernah mati.

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," *Kompas*, 18 November 2002.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Vabet, 2013.
- Anwari, Tantowi, ed., *Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia*. Jakarta: KEMI dan LSAF, 2011.
- Assyaukani, Luthfi, ed., *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002.
- , Luthfi, *Islam Benar versus Islam Salah*. Jakarta: Kata Kita, 2007.
- Ghazali, Abd Moqsith, Luthfi Assyaukani, dan Ulil Abshar Abdala, *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- (ed.), *Ijtihad Islam Liberal, Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis*. Jakarta: Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.
- Husaini, Adian, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Ibrahim, Azhar, *Contemporary Islamic Discourse in the Malay-Indonesian World, Critical Perspectives*. Malaysia: Strategic Information and Research Department Centre, 2014.
- Ismail, Mustafa, ed., *Melawan Melalui Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo*. Jakarta: Tempo, 2000.
- Kurzman, Charles, *Liberal Islam: A Sorce Book*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Madjid, Nurcholish, "Dialog di Antara Ahli Kitab: Sebuah Pengantar," dalam George B. Grose & Benjamin J. Hubbard, ed., *Tiga Agama Satu Tuhan: Sebuah Dialog*. Bandung: Mizan, 1998.
- , "Pluralisme Agama di Indonesia," *Ulumul Qur'an*. Jakarta: LSAF dan ICMI, No. 3, Vol. VI, 1995.
- , *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Qodir, Zuly, *Islam Liberal, Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- , *Islam Liberal, Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LKIS, 2010.
- Rachman, Budhy Munawar, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah, Pemikiran Neo-Modernisme Islam Indonesia," *Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*. Jakarta: LSAF dan ICMI, No. 3, Vol. VI, 1995.
- Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2011.

Wawancara

- Wawancara dengan Abd. Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret, 2015.
- Wawancara dengan Novriantoni Kahar, Jakarta, 15 Maret 2015.
- Wawancara dengan Muhammad Guntur Romli, Jakarta, 17 Maret 2015.
- Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.
- Wawancara dengan Nanang Tahqiq, Jakarta, 12 April 2015.