

FAWAIZUL UMAM



KALA
BERAGAMA
TAK LAGI
MERDEKA

Majelis Ulama Indonesia
dalam Praksis Kebebasan Beragama



Kata Pengantar:
Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D.

KALA BERAGAMA TAK LAGI MERDEKA
Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama
Copyright © 2015 Fawaizul Umam

Cetakan ke-1, April 2015
ISBN 978-602-1186-75.6 200
15 x 23 cm; xxvi, 312 hlm

Kencana. 2015.0548

Penulis

Dr. Fawaizul Umam, M.Ag.

Editor

Drs. Moh. Asyiq Amrulloh, M.Ag.

Desain Sampul

Irfan Fahmi

Diterbitkan oleh:

PRENADAMEDIA GROUP

Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun · Jakarta 13220

Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

KALA BERAGAMA TAK LAGI MERDEKA

Majelis Ulama Indonesia
dalam Praksis Kebebasan Beragama

FAWAIZUL UMAM



*Demi gemuruh cinta yang tak terbahasakan,
telaga inspirasi yang tak pernah mengering,
dan khazanah kerendahhatian yang tak terperikan ...
Hormat mendalam untuk Nabi, Guru, dan Ayah tercinta:*

Sayyidinā Muhammad
Abdurrahman Wahid
Achmad Djazari Marzuqi



Kata Pengantar

Prof. H. Syaifiq A. Mughni, M.A., Ph.D.

Ketua PP Muhammadiyah dan Guru Besar UIN Sunan Ampel Surabaya

Dinamika keagamaan di Indonesia mutakhir, terutama sejak rezim Orde Baru makzul pada 1998, diwarnai dengan meningkatnya konflik dan kekerasan. Fenomena ini cukup menjadi penegas fakta betapa mudahnya amarah dan keganasan muncul di mana-mana yang sebagiannya atas nama Tuhan. Dalam hal itu, agama, sekalipun seharusnya menjadi kekuatan pemersatu antarpemeluk, justru menjadi alasan teologis sosiologis bagi pelaku kekerasan untuk saling menyerang dan bertikai.

Dalam berbagai bentuk, kasus-kasus konflik atau kekerasan ber-nuansa agama itu kadang berlangsung masif, bahkan terstruktur, baik di lingkup antarpemeluk agama yang berbeda maupun sesama penganut agama tertentu. Khusus di lingkup internal sesama masyarakat Muslim, kekerasan berlatar keagamaan berlangsung dalam berbagai bentuk. Sering kali eksplosinya, bahkan terlihat lebih mencolok dibandingkan dengan hal serupa yang terjadi di lingkup umat agama-agama lain.

Dari sekian kasus kekerasan di lingkup internal Muslim, kekerasan yang menyangkut isu kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan kasus yang menyita energi dan perhatian publik. Fenomena tersebut bertemali dengan menjamurnya kelompok atau aliran-aliran keagamaan eksklusif terutama di rentang masa pasca-1998, baik aliran lama yang tampil kembali dengan wajah baru maupun yang benar-benar baru. Kemunculan mereka dimungkinkan oleh mulai terbukanya keran kebebasan dan proses demokratisasi seiring dengan euforia

gerakan reformasi. Momentum ini dimanfaatkan oleh aliran-aliran itu untuk tampil di ruang publik, saling berebut pengaruh dan klaim kebenaran. Momentum euforia dimanfaatkan untuk memperkuat eksistensi, suatu hal yang di masa kekuasaan Orde Baru tidak dibiarkan berkembang secara leluasa.

Berbagai fakta menunjukkan bahwa keberadaan kelompok-kelompok beraliran *takfiri* (mengafirkan) dan *tadhilili* (menyesatkan) sesungguhnya minoritas, tetapi menjadi menonjol karena nuansa kekerasan baik fisik maupun verbal yang berulang-ulang. Keyakinan religius mereka yang cenderung tertutup dan ekstrem yang berbeda dari anutan *mainstream* dan sedikitnya jumlah penganut merupakan perpaduan lengkap untuk mengategorikan mereka sebagai komunitas minoritas, baik dalam pemahaman agama maupun dalam jumlah penduduk. Kondisi faktual sebagai komunitas minoritas memang membuat mereka sering menjadi sasaran kekerasan dan diskriminasi baik secara teologis, sosial, kultural, dan bahkan politis. Jadi, ada timbal balik antara pelaku (*subject*) dan penderita (*object*) kekerasan. Kekerasan dan berbagai tindak intoleransi terasa semakin mudah menimpa mereka terutama ketika negara yang harusnya berperan melindungi hak-hak agama dan sosial politik dasariah mereka cenderung absen.

Ketidakhadiran negara dalam fenomena kekerasan yang menyangkut isu kebebasan beragama dan berkeyakinan itu umumnya berwujud tindak pembiaran (*by omission*) di samping juga tindakan aktif (*by commission*). Negara absen saat ia semestinya hadir menjadi wasit yang adil dan sungguh-sungguh dalam memediasi dan meregulasi ruang publik di tengah-tengah disparitas keyakinan dan benturan kepentingan antarkomunitas keagamaan. Sementara itu, hukum yang seharusnya menjadi instrumen paling mendasar untuk mengelola perbedaan keyakinan religius, mencegah pelanggaran, dan mengeliminasi kekerasan justru cenderung kehilangan fungsinya. Dalam banyak kasus, hukum lebih sering tunduk pada tekanan massa. *Spirit equal before the law* sering kali terganggu oleh tekanan dan kepentingan mayoritas. Situasi semacam itu tentu tidak khas Indonesia. Di Myanmar, misalnya, minoritas Muslim Rohingya telah menjadi sasaran kekerasan oleh mayoritas dan negara ternyata berpihak pada kepentingan mayoritas dan mengabaikan hak-hak minoritas.

Penindasan terhadap minoritas bukan sesuatu yang asing dalam sejarah. Sejarah panjang umat Islam yang telah berkuasa selama kurang lebih 800 tahun dan telah membuktikan perannya dalam kebangunan intelektual Eropa telah mengalami masa yang menyedihkan. Umat Islam bisa dikatakan punah dengan *reconquista* (penaklukan kembali) di Spanyol ketika dipaksa untuk menentukan pilihan, antara pindah agama, lari ke negara lain, atau dibunuh. Sebagai Muslim tentu kita bersedih melihat penderitaan umat Islam di negara itu sebagai kelompok yang tidak berdaya menghadapi kekuasaan yang lebih besar.

Hal yang sama juga bisa disaksikan dalam sejarah Islam pada zaman 'Abbāsiyyah. Khalifah al-Ma'mūn menyisakan warisan kekerasan, yaitu *mihnah* (ujian, pemaksaan keyakinan, *inquisition*). Al-Ma'mūn dikenal sebagai figur yang rasional dan menganut kebebasan berpikir. Dalam perpustakaan yang dibangunnya Baitul Hikmah, sarjana Muslim, Nasrani, Yahudi, Majusi, dan Shābi'i duduk bersama melakukan penelitian. Akan tetapi, *mihnah* yang dilakukan sangat bertolak belakang dengan kebebasan itu. Dengan *mihnah*, ia memenjara dan menyiksa para ulama, dan mencopot pejabat yang berseberangan dengan keyakinannya. Tokoh Mu'tazilah yang berperan dalam menerapkan kebijakan *mihnah* adalah Ahmad bin Abī Du'ād. *Mihnah* mulai diberlakukan pada 833 M. Mengikuti ajaran Mu'tazilah bahwa "Al-Qur'an adalah makhluk," ia memaksa para ulama, guru, pence-ramah, hakim, dan pejabat negara untuk mengikuti keyakinan itu. Ia menginterogasi setiap tokoh untuk melihat apa jawabannya. Penyiksaan dan pencopotan dikenakan kepada mereka yang menolak keyakinan bahwa "Al-Qur'an adalah makhluk." Kebijakan *mihnah* ini dilanjutkan oleh dua penggantinya, yakni Khalifah al-Mu'tashim dan Khalifah al-Wāsiq, dan baru berhenti ketika Khalifah al-Mutawakkil berkuasa pada 861 M. Ini berarti bahwa *mihnah* berlangsung selama 28 tahun.

Dalam peristiwa *mihnah* ini terdapat dua kepentingan yang berbeda. Bagi Ahmad bin Abī Du'ād, tokoh Mu'tazilah, *mihnah* lebih merupakan peristiwa teologis. Ia ingin Mu'tazilah berjaya dan menggu-sur lawan-lawan yang beda keyakinan. Akan tetapi, bagi al-Ma'mūn, penguasa dunia Islam, *mihnah* lebih merupakan peristiwa politik. Masing-masing saling memanfaatkan. Al-Ma'mūn ingin mengaman-

kan kekuasaannya dengan mengontrol penuh kaum agamawan. Al-Ma'mūn memerintahkan pemberlakuan *mihnah* dengan menyebut dirinya "Wakil Tuhan di Muka Bumi" dan "Pengawal Aqidah Islam". Simbol-simbol itu digunakan untuk melegimitasi kebijakannya. Ini berarti, barangsiapa tetap yakin bahwa "Al-Qur'an bukan Makhluk," ia akan menjadi musuh Wakil Tuhan. Ahmad bin Hanbal yang menolak doktrin Mu'tazilah itu dipenjara dan disiksa oleh al-Ma'mūn atas nama "Wakil Tuhan di Muka Bumi" dan "Penjaga Aqidah Islam."

Kekerasan sesungguhnya merupakan fenomena yang telah ada sejak awal sejarah umat manusia. Konon, Nabi Adam mempunyai dua orang putra, Qābil dan Hābil, yang terlibat dalam kekerasan. Dalam persaingan untuk memperebutkan saudara perempuannya untuk dipersunting, Hābil ternyata memenangkan persaingan itu. Karena dendam dan iri hati, Qābil kemudian membunuh Hābil. Drama persaingan antara dua anak Nabi Adam a.s. ini dikisahkan dalam Al-Qur'an. Bahkan, sebelum manusia diciptakan di muka Bumi ini, Al-Qur'an sendiri mengisahkan dialog antara Tuhan dan malaikat. Ketika Allah memberitahu bahwa ia akan menciptakan manusia (*khalifah*) di atas bumi, malaikat menentang rencana itu dengan alasan bahwa manusia akan membuat kerusakan di muka Bumi (*yufsid fihā*) dan melakukan tindak kekerasan sesamanya (*yasfik al-dimā*). Akan tetapi, kehendak Allah untuk menciptakan manusia tersebut tetap dilaksanakan, dan kemudian apa yang diperkirakan oleh malaikat itu benar-benar terjadi, bahkan pada generasi kedua setelah manusia pertama, Adam a.s. Namun, perlu disadari bahwa sekalipun kekerasan itu merupakan sesuatu yang inheren dalam diri manusia, Al-Qur'an tetap menyatakan bahwa tindakan tersebut merupakan kejahatan yang harus dicegah. Dalam sebuah catatan disebutkan bahwa selama kurang lebih 5.600 tahun sejak manusia merekam sejarahnya, lebih dari 14.600 perang telah terjadi. Angka ini bukanlah sesuatu yang bisa dipercaya begitu saja, tetapi itu sekadar menunjukkan bahwa kekerasan bukan suatu hal yang sangat aneh, seperti halnya bentuk-bentuk kejahatan lainnya. Sampai detik ini kekerasan tetap menjadi bahan berita sehari-hari di media massa sehingga dapat disimpulkan secara mudah bahwa kekerasan merupakan faset integral dari masyarakat umat manusia.

Kekerasan (*violence*) telah menjadi bahan kajian baik oleh ilmu-

wan sosial, psikolog, ahli hukum, dan agamawan dalam perspektif masing-masing. Barangkali relevan untuk melihat salah satu dari sekian banyak teori yang berkembang. Sebagian sosiolog, misalnya Robert Merton, memandang kekerasan sebagai perilaku menyimpang. Ia menyatakan bahwa penyimpangan terjadi ketika orang tidak mempunyai pilihan cara yang sah untuk mendapatkan sesuatu. Pada saat hampir semua orang dalam suatu masyarakat diajarkan untuk mencapai tujuan yang tidak mungkin dicapai oleh sebagian di antara mereka melalui cara-cara yang sah, mereka akan melakukan penyimpangan, misalnya tindak kekerasan. Asumsi yang diambil dari teori Merton ini ialah bahwa penyimpangan akan lebih banyak terdapat dalam kelas sosial ekonomi yang rendah dibanding dengan yang tinggi, karena keterbatasan akses kelas bawah cenderung tidak memiliki cara yang sah untuk bisa berhasil mencapai apa yang diinginkan. Dengan kata lain, mereka akan terdorong untuk menggunakan cara/alat yang tidak sah, misalnya kekerasan, untuk mencapai tujuan yang secara budaya menjadi tuntutan. Memang banyak kritik terhadap teori ini, sebagaimana biasa dalam dunia ilmu sosial, kemudian muncul teori alternatif yang memberikan perspektif yang berbeda. Namun, teori ini tetap berguna untuk menjelaskan berbagai fenomena yang menyebabkan orang memilih kekerasan untuk mencapai suatu tujuan.

Kajian yang lain melihat kekerasan dari sudut pandang yang berbeda. Psikologi, misalnya, membahas motivasi yang berada di belakang suatu tindak kekerasan. Sebagai contoh, Eric Fromm menemukan lima jenis motivasi yang melatarbelakangi tindak kekerasan, yaitu *playful violence* (kekerasan permainan), seperti pertandingan tinju dan adu ayam; *reactive violence* (kekerasan reaktif), seperti orang membunuh pencuri; *revengeful violence* (kekerasan balas dendam), seperti carok pada masyarakat Madura atau seorang anggota perguruan silat yang menuntut bela atas terbunuhnya seorang guru di tangan guru dari perguruan lain; *shattering of faith* (hilangnya kepercayaan), seperti orang menjadi pembunuh karena tidak percaya lagi terhadap masa depannya atau kekecewaan terhadap seorang pemimpin yang semula sangat dikagumi; dan *compensatory violence* (kekerasan kompensasi), seperti orang yang bersikap kasar terhadap istrinya untuk mengimbangi kelemahannya.

Teori-teori tersebut tentu sangat berguna untuk menjelaskan mengapa dan dalam situasi bagaimana orang melakukan kekerasan. Sebagai tambahan, kita perlu melihat berbagai jenis kondisi yang mengantarkan terjadinya kekerasan massal. Dalam hal ini, ada kondisi primer yang berkaitan secara langsung dengan peristiwa kekerasan dan ada kondisi sekunder yang tidak secara langsung berkaitan dengan peristiwa itu, tetapi memberikan "rumput kering" di lapangan sehingga terjadi kebakaran. Jadi, kondisi primer itu merupakan kondisi sosial-budaya-politik-ekonomi yang membuat suatu masyarakat rawan terhadap meluasnya skala dan akibat kerusakan atau kekerasan massal yang mungkin terjadi, misalnya terdesaknya akses kelompok tertentu ke kekuasaan atau sumber daya; perasaan bahwa mereka terdesak lewat proses yang dipandang tidak adil; perasaan bahwa kelompok lain telah menguasai akses ke kekuasaan atau sumber daya; perbedaan suku, agama atau ras; dan etnosentrisme serta eksklusivisme. Adapun kondisi sekunder yaitu kondisi yang memberikan sumbangan yang tidak kecil bagi terciptanya kondisi primer, misalnya tidak terpenuhinya rasa keadilan, insensitivitas pemegang otoritas, otoritas yang tidak bisa bersikap adil, kesadaran persatuan yang lemah, dan pengetahuan budaya lokal yang rendah. Tentu saja kondisi-kondisi tersebut di atas tidak serta-merta berlaku untuk semua peristiwa kekerasan. Setiap peristiwa berkaitan dengan kondisi primer dan sekunder yang spesifik.

Jika dikaitkan dengan agama, motivasi-motivasi dan kondisi-kondisi yang menyebabkan lahirnya kekerasan bisa bersinggungan erat dengan agama dalam pengertian ideologi, tradisi, pemahaman, semangat, dan lain-lain. Dalam kerangka ini, ada baiknya kita lihat apa yang dikemukakan oleh G. Bailie. Ia menyatakan bahwa kekerasan (*violence*) dan yang suci (*the sacred*) bisa ada pada saat yang sama. Ia melihat bahwa agama secara implisit bisa mendukung suatu bentuk kekerasan dengan suatu monopoli moral. Kekerasan ini disebut sebagai *sacred violence* (kekerasan suci) atau *veiled violence* (kekerasan bertabir), yakni kekerasan yang memperoleh pembenaran agama dan sejarah. Dari sudut pandang kelompok yang melakukan kekerasan itu adalah absah secara agama, moral, dan sejarah karena sasaran kekerasan adalah orang-orang yang salah dan menjadi bagian dari kesalahan

dalam sejarah masa lalu. Berbeda dengan kekerasan pada umumnya, kekerasan jenis ini memiliki aura kehormatan atau kemuliaan serta memiliki monopoli moral dan religius. Ada tugas-tugas suci yang diyakini dalam tindak kekerasan.

Sacred violence juga terjadi dalam peristiwa pada sekitar tahun 2000-2001 di Ambon dan Maluku, yang telah memakan korban jiwa dan harta benda yang sangat besar. Apa pun motif dan pemicu di balik kekerasan itu, yang muncul yaitu isu agama. Dari selebaran-selebaran dan statemen di media yang dibuat oleh kedua kelompok yang sedang terlibat dalam konflik, yakni Muslim dan Nasrani, telah jelas bahwa mereka menggunakan justifikasi moral dan agama untuk tindakan mereka. Pihak Muslim menyatakan bahwa skenario besar kristenisasi telah menjadi tujuan yang mendorong orang-orang Kristen membantai orang-orang Islam dan merusak harta benda mereka. Demikian juga, isu islamisasi bagi orang-orang Kristen. Ciri *sacred violence* terdapat pada kenyataan digunakannya simbol-simbol agama dan alasan historis. Pada gilirannya banyak orang (terkhusus para pelaku kekerasan, tentu saja) lalu menganggap tindakan kekerasan itu semua sebagai bagian dari *jihād* sekaligus refleksi konkret dari apa yang disebut *da'wah islāmiyyah*. *Trend* masif yang kemudian rutin berlangsung yaitu dipilihnya cara kekerasan sebagai solusi pintas dan niscaya takala wajah kemungkaran dilihat begitu bebal. Padahal, cara tersebut sejatinya merupakan suatu bentuk pemaksaan standar keberagamaan dan keyakinan tertentu suatu kelompok terhadap kelompok lain yang berstandar beda, misalnya dalam konteks pro-kontra Ahmadiyah, Sy'ah, dan komunitas-komunitas keyakinan minoritas lainnya. Cara itu jelas membuat hukum tak bekerja, terutama saat negara gamang melindungi setiap warga. Perannya praktis diambil alih oleh kelompok-kelompok sipil-radikal yang mematok kebenaran tunggal sebagai dalih melakukan inkuisisi, persekusi, ekskomunikasi, diskriminasi, koersi, dan sejenisnya terhadap kelompok lain yang dituding berkeyakinan "menyimpang" atau "sesat dan menyesatkan".

Dalam perspektif dakwah, cara kekerasan sedemikian jelas kontra-produktif bagi kepentingan dakwah itu sendiri. Menyikapi keberadaan aliran-aliran keyakinan yang dinilai "sesat menyesatkan" dengan cara kekerasan tentu tidak menyelesaikan masalah, justru memicu masalah

baru. Dalam hal ini, hanya cara nir-kekerasan yang memungkinkan sebagai solusi produktif bagi pencapaian tujuan dakwah, yaitu menabur nasihat kebaikan tanpa henti dengan penuh kesabaran (QS. *al-'Ashr* [103]: 3) sekaligus menolak sepenuh hati setiap kemunkaran. Sebagai manifestasi dakwah, cara tersebut relevan dengan ide mendesakkan Islam sebagai rahmat, bukan laknat, bagi segenap umat manusia (*rahmatan li al-'ālamīn*). Islam tidaklah tunggal, demikian juga umatnya. Oleh karena itu, setiap Muslim tertuntut berinteraksi secara empatik dengan umat agama lain dan/atau kelompok-kelompok keagamaan minoritas sesama Muslim lain seraya mengarifi dinamika kenyataan yang berbeda-beda dan terus berubah-ubah. Dalam konteks dakwah, ini soal strategi. Jadi, tidak serta-merta menunjukkan lemahnya iman.

Allah SWT sendiri, dalam QS. *an-Nahl* (16): 125, memaklumkan tiga pilahan metodis dalam berdakwah, “mengajak” manusia ke jalan kebenaran dan kebaikan, yakni: (1) menjelaskan *al-hikmah*; (2) menawarkan nasihat yang baik (*al-maw'izhah al-hasanah*); dan (3) mengelat *mujādalah* (dialog) dengan cara terbaik (*aḥsan*). Penegasan Allah SWT ini merupakan permakluman implisit bahwa dakwah haruslah diselenggarakan dengan cara-cara yang baik (*aḥsan*), lemah lembut, tanpa sikap represif dan intimidatif sebagaimana tecermin pada kata “ajaklah” atau “serulah” di penghulu ayat. Pendek kata, Islam tidak menggenggami alasan tersirat atau apalagi tersurat yang menunjuk pada pembolehkan jalan kekerasan sebagai media pengantar dakwah. Kesadaran inilah yang memotivasi Nabi Muhammad SAW untuk menjauhi cara-cara kekerasan dalam melangsungkan dakwah dan, memang, dikarenakan sikap lemah lembut inilah dakwah Nabi menuai sukses (QS. *Ali 'Imrān* [3]: 159) dalam tempo singkat. Sebaliknya, ketika dakwah dilangsungkan dengan cara-cara kekerasan, terbukti itu tidak hanya semakin memperburuk citra Islam di mata non-Muslim, tetapi juga membuat repot mayoritas umat Islam sendiri yang lebih memilih jalan moderat dan cara damai dalam berdakwah di tengah keragaman.

Kurang lebih jalan pikir sedemikian itulah yang mengerangkai seluruh analisis saudara FU (Fawaizul Umam) dalam menulis disertasi ini yang berhasil ia pertahankan pada dua kesempatan ujian (tertutup dan terbuka) sekaligus mengantarnya meraih *cumlaude* di Program

Doktor PPs UIN Sunan Ampel Surabaya. Saya sendiri tidak kaget dengan pikiran-pikiran “nakal” saudara FU. Selama bimbingan dan ikut kelas saya ia lebih tampil sebagai aktivis ketimbang seorang (calon) intelektual. Kritisismenya sering berbalut emosi yang meluap-luap. Hal inilah yang rentan memantik tuduhan bahwa aktivisme yang ia hayati berpotensi besar mengganggu objektivitasnya dalam menilai sesuatu, terutama terkait pilihannya untuk bersengaja tidak menjaga jarak dari realitas.

Di luar soal itu, kritik FU tampaknya merupakan empati terhadap ketakberdayaan kelompok minoritas sekaligus menyuarakan kebungkaman kaum Muslim moderat, mayoritas diam yang memilih tak bersuara di tengah berbagai tindak kekerasan. Saya sungguh memaklumi kegelisahan intelektualnya. Namun, bagi saya, pada titik tertentu saat usia terus merambat senja, ia akan tiba pada keheningan betapa kadang-kadang kita perlu sesekali menarik napas sejenak, tidak terus-menerus “memukul”. Jadi, tidak ada yang perlu dirisaukan dari kritiknya yang mungkin agak *cynical* terhadap sebagian lembaga Islam. Sangat mungkin itu hanya cara dia memahami realitas. Kita pun bisa memahami dengan cara berbeda, dari sudut pandang berbeda sehingga berujung pada hasil berbeda pula. Bukankah dengan begitu dinamika keilmuan terus berkembang? Ada kegaduhan pasti. Itu memang risiko logis dari setiap perbedaan pendapat dan pilihan sudut pandang. Itulah memang harga yang harus dibayar untuk setiap ikhtiar intelektual. Setiap ikhtiar memiliki ruang kebenarannya sendiri-sendiri dan karena itu, sebagai produk *ijtihad*, setiap pikiran tidak bisa saling menggugurkan. Jadi, lanjutkan pikiran Anda dan biarkan saudara FU merawat pikiran yang diyakininya. Biarlah sejarah atau waktu yang menentukan kebenaran formulasi manakah yang akan bertahan dan selebihnya biarlah Allah SWT kelak yang menyelesaikannya, memberi jawaban pasti atas setiap apa yang kita perselisihkan (QS. *as-Sajadah* [32]: 25)

Saat ujian terbuka, selaku promotor dan penguji, saya sendiri telah mengingatkan risiko intelektual yang potensial dituai FU dari pilihan subjek penelitian sekaligus gaya bahasanya yang agak vulgar, analisisnya yang bersengaja tidak menjaga jarak dari realitas, serta tidak melukar tendensi keberpihakannya sebagai aktivis. Akan teta-

baru. Dalam hal ini, hanya cara nir-kekerasan yang memungkinkan sebagai solusi produktif bagi pencapaian tujuan dakwah, yaitu menabur nasihat kebaikan tanpa henti dengan penuh kesabaran (QS. *al-'Ashr* [103]: 3) sekaligus menolak sepenuh hati setiap kemunkaran. Sebagai manifestasi dakwah, cara tersebut relevan dengan ide mendesakkan Islam sebagai rahmat, bukan laknat, bagi segenap umat manusia (*rahmatan li al-'ālamīn*). Islam tidaklah tunggal, demikian juga umatnya. Oleh karena itu, setiap Muslim tertuntut berinteraksi secara empatik dengan umat agama lain dan/atau kelompok-kelompok keagamaan minoritas sesama Muslim lain seraya mengarifi dinamika kenyataan yang berbeda-beda dan terus berubah-ubah. Dalam konteks dakwah, ini soal strategi. Jadi, tidak serta-merta menunjukkan lemahnya iman.

Allah SWT sendiri, dalam QS. *an-Nahl* (16): 125, memaklumkan tiga pilahan metodis dalam berdakwah, “mengajak” manusia ke jalan kebenaran dan kebaikan, yakni: (1) menjelaskan *al-hikmah*; (2) menawarkan nasihat yang baik (*al-maw'izhah al-hasanah*); dan (3) mengelat *mujādalah* (dialog) dengan cara terbaik (*aḥsan*). Penegasan Allah SWT ini merupakan permakluman implisit bahwa dakwah haruslah diselenggarakan dengan cara-cara yang baik (*aḥsan*), lemah lembut, tanpa sikap represif dan intimidatif sebagaimana tecermin pada kata “ajaklah” atau “serulah” di penghulu ayat. Pendek kata, Islam tidak menggenggami alasan tersirat atau apalagi tersurat yang menunjuk pada pembolehkan jalan kekerasan sebagai media pengantar dakwah. Kesadaran inilah yang memotivasi Nabi Muhammad SAW untuk menjauhi cara-cara kekerasan dalam melangsungkan dakwah dan, memang, dikarenakan sikap lemah lembut inilah dakwah Nabi menuai sukses (QS. *Ali 'Imrān* [3]: 159) dalam tempo singkat. Sebaliknya, ketika dakwah dilangsungkan dengan cara-cara kekerasan, terbukti itu tidak hanya semakin memperburuk citra Islam di mata non-Muslim, tetapi juga membuat repot mayoritas umat Islam sendiri yang lebih memilih jalan moderat dan cara damai dalam berdakwah di tengah keragaman.

Kurang lebih jalan pikir sedemikian itulah yang mengerangkai seluruh analisis saudara FU (Fawaizul Umam) dalam menulis disertasi ini yang berhasil ia pertahankan pada dua kesempatan ujian (tertutup dan terbuka) sekaligus mengantarnya meraih *cumlaude* di Program

Doktor PPs UIN Sunan Ampel Surabaya. Saya sendiri tidak kaget dengan pikiran-pikiran “nakal” saudara FU. Selama bimbingan dan ikut kelas saya ia lebih tampil sebagai aktivis ketimbang seorang (calon) intelektual. Kritisismenya sering berbalut emosi yang meluap-luap. Hal inilah yang rentan memantik tuduhan bahwa aktivisme yang ia hayati berpotensi besar mengganggu objektivitasnya dalam menilai sesuatu, terutama terkait pilihannya untuk bersengaja tidak menjaga jarak dari realitas.

Di luar soal itu, kritik FU tampaknya merupakan empati terhadap ketakberdayaan kelompok minoritas sekaligus menyuarakan kebangkaman kaum Muslim moderat, mayoritas diam yang memilih tak bersuara di tengah berbagai tindak kekerasan. Saya sungguh memaklumi kegelisahan intelektualnya. Namun, bagi saya, pada titik tertentu saat usia terus merambat senja, ia akan tiba pada keheningan betapa kadang-kadang kita perlu sesekali menarik napas sejenak, tidak terus-menerus “memukul”. Jadi, tidak ada yang perlu dirisaukan dari kritiknya yang mungkin agak *cynical* terhadap sebagian lembaga Islam. Sangat mungkin itu hanya cara dia memahami realitas. Kita pun bisa memahami dengan cara berbeda, dari sudut pandang berbeda sehingga berujung pada hasil berbeda pula. Bukankah dengan begitu dinamika keilmuan terus berkembang? Ada kegaduhan pasti. Itu memang risiko logis dari setiap perbedaan pendapat dan pilihan sudut pandang. Itulah memang harga yang harus dibayar untuk setiap ikhtiar intelektual. Setiap ikhtiar memiliki ruang kebenarannya sendiri-sendiri dan karena itu, sebagai produk *ijtihad*, setiap pikiran tidak bisa saling menggugurkan. Jadi, lanjutkan pikiran Anda dan biarkan saudara FU merawat pikiran yang diyakininya. Biarlah sejarah atau waktu yang menentukan kebenaran formulasi manakah yang akan bertahan dan selebihnya biarlah Allah SWT kelak yang menyelesaikannya, memberi jawaban pasti atas setiap apa yang kita perselisihkan (QS. *as-Sajadah* [32]: 25)

Saat ujian terbuka, selaku promotor dan penguji, saya sendiri telah mengingatkan risiko intelektual yang potensial dituai FU dari pilihan subjek penelitian sekaligus gaya bahasanya yang agak vulgar, analisisnya yang bersengaja tidak menjaga jarak dari realitas, serta tidak melukar tendensi keberpihakannya sebagai aktivis. Akan teta-

Ungkapan terima kasih pertama-tama saya sampaikan kepada: Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.A., dan Direktur PPs UIN Sunan Ampel Surabaya terdahulu sekaligus guru "tiga zaman" saya, Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A., beserta segenap jajarannya untuk seluruh kemudahan "birokratis" yang mereka berikan bagi kelancaran penyelesaian karya ini. Kemudahan serupa saya peroleh pula dari Rektor IAIN Mataram (Dr. H. Nashuddin, M.Pd. dan, sebelumnya, Dr. H. Asnawi, M.A.) juga Dekan Fakultas Dakwah IAIN Mataram (alm. Drs. H. Hasan Mustafa, M.Ag. dan penggantinya, Dr. H. Subhan Abdullah Acim, M.A.); oleh karena itu, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada keempatnya.

Ucapan terima kasih senada sekaligus rasa hormat mendalam saya sampaikan kepada dua guru sekaligus promotor saya yang telah memungkinkan karya ini dapat disebut karya ilmiah dan pantas untuk dibawa ke forum Sidang Penguji, yakni Prof. H. Thoaha Hamim, M.A., Ph.D. dan Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D., dan juga Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A. untuk bimbingan teknis penulisannya. Dalam hal ini peran para penguji tidaklah bisa diabaikan, maka kepada mereka, Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A., Masdar Hilmy, M.A., Ph.D., Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.A., Prof. H. Ach. Jainuri, M.A., Ph.D., dan Prof. Dr. H. Zainul Arifin, M.Ag., saya menyampaikan terima kasih. Selebihnya, ucapan serupa juga saya sampaikan kepada Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.A., Prof. H. M. Amin Abdullah, M.A., Ph.D. dan Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si. yang di fase paling awal telah menginspirasi saya untuk memilih diskursus kebebasan beragama sebagai fokus kajian. Khusus kepada Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D. saya menyampaikan terima kasih atas kerendahan hatinya meluangkan waktu menuliskan "Kata Pengantar" guna memudahkan para pembaca untuk menemukan relevansi sosial sekaligus signifikansi intelektual dari karya ini.

Kepada segenap kolega di IAIN Mataram, kawan sekelas di Program Doktor PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya Angkatan 2008, para sahabat seperjuangan di Tankinaya Institut Jakarta, CeRCS Surabaya, C-MARs Surabaya, WYDII Surabaya, dan Nusatenggara Centre Mataram, YPKM NTB, dan LeNSA NTB saya mengucapkan terima kasih pula. Dapat bersahabat dengan mereka sungguh kehormatan tersendiri-

ri bagi saya. Dengan dan melalui mereka saya berkesempatan membangun wacana dan memperkaya perspektif sembari terus bertahan menjadi intelektual organik. Di antara mereka ada yang patut disebut mengingat sumbangsih langsungnya dalam memperkaya data dan mempertajam analisis karya ini, seperti Mukhlis, Nurjanah, Asyiq, Inung, Lalu Satriawan, Musawar, Akhol Firdaus, Abdun-Natsir, Yuni Widyaningsih, Anom Surya Putra, dan Faizin. Di luar mereka, ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Slamet, Yayuk, dan Dawiyah untuk seluruh provokasi yang menyemangatkan sekaligus ... menjengkelkan! Khusus kepada Asyiq, panggilan karib Moh. Asyiq Amrulloh, saya menyampaikan terima kasih atas kesediaannya menjadi editor; berkat sentuhan tangan dinginnya, karya ini terasa lebih bercitara-sa ilmiah dari sisi kebahasaan sehingga lebih mudah dinikmati para pembaca.

Sehubungan dengan penerbitan disertasi ini, saya sungguh berterima kasih kepada Direktorat DIKTIS Kementerian Agama RI yang telah berkenan menjadikan karya ini sebagai salah satu disertasi terpilih untuk didanai melalui Program Peningkatan Mutu Publikasi Ilmiah 2014 sehingga memungkinkannya dapat hadir ke hadapan sidang pembaca dalam bentuk buku. Selain itu, terima kasih yang sama juga saya sampaikan kepada pimpinan Penerbit Prenadamedia Group Jakarta yang telah bersedia menerbitkan disertasi ini sekaligus membantu memperluas aksesibilitas publik sehingga memungkinkannya diakses oleh sebanyak mungkin pembaca; sungguh tak terbayangkan kesedihan saya jika karya ini hanya menghuni rak perpustakaan kampus saya (IAIN Mataram) atau beredar terbatas di kalangan kolega atau mahasiswa saya belaka.

Di atas segalanya, dengan segala kerendahan hati harus saya akui, karya ini—sejak awal proses menjadi disertasi hingga kemudian bermetamorfosis menjadi buku—mustahil tuntas tanpa ketenteraman psikologis yang saya nikmati selama proses studi di PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya. Untuk itu, kepada seluruh guru dan pengurus di lingkungan Pondok Pesantren Miftahul Ulum Banyuwangi saya menyampaikan terima kasih. Loyalitas, dedikasi, dan komitmen pengabdian mereka terhadap pesantren telah membuat saya selalu merasa tenang setiap kali harus meninggalkan pesantren dalam waktu agak lama. Di

atas mereka, terima kasih tak terhingga saya sampaikan kepada ibunda (Hj. Siti Romlah) dan alm. ayahanda (H. Achmad Djazari Marzuqi) yang mula-mula mengenalkan saya pada Allah SWT dan Rasul-Nya, juga kepada ibu (Hj. Siti Chotimah) dan alm. ayah mertua (H. Syukri Zakariyah) yang tiada henti mengalirkan doa. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada seluruh keluarga besar Jombang dan Banyuwangi untuk segenap empati yang tak habis-habis. Tentu saja, terima kasih terdalam saya persembahkan untuk istri (Umi Nadhiroh) tercinta dan anak-anak (Hafidh, Wadud, dan Naafi') terkasih untuk seluruh cinta dan pengertian yang sungguh adiktif.

Jujur, tidak ada hal yang dapat melunasi utang budi saya terhadap mereka, apalagi hanya ungkapan terima kasih. Hanya doa tulus semoga Allah SWT memuliakan dan membahagiakan mereka semua. Akhirnya, hanya kepada Allah SWT saya kembalikan segenap persoalan dan kepada sayyidinā Muhammad SAW saya arahkan kerinduan seraya berharap *ridhā* keduanya melempangkan jalan bagi saya dan juga karya ini untuk menghadirkan sebanyak mungkin kemanfaatan. Amin.

Mataram, 24 Desember 2014

Fawaizul Umam



Daftar Isi

Kata Pengantar – Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D.	vii
Ucapan Terima Kasih	xvii
Daftar Isi	xxi
Pedoman Transliterasi	xxiii
BAB 1 Pendahuluan	1
BAB 2 Diskursus Kebebasan Beragama	29
A. Problem Universalisme HAM	30
B. Instrumen Kebebasan Beragama	41
C. Kebebasan Beragama dalam Islam	57
D. Prasangka Berbasis Pluralisme Agama	71
BAB 3 Praksis Kebebasan Beragama di Indonesia Pasca-1998	87
A. Gairah Keberagamaan “Baru”	88
B. Inkonsistensi Negara	98
C. Eskalasi Kasus Pelanggaran	109
D. Korban dan Pelaku	125
BAB 4 Signifikansi Peran Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama	135
A. Peran Profetik Ulama	136
B. MUI: Institusionalisasi Peran	143
C. Reorientasi Peran MUI	151
D. Fatwa sebagai Instrumen Diskursif	161
BAB 5 Tipologi Pemikiran Ulama MUI Jawa Timur tentang Praksis Kebebasan Beragama	181
A. Rangka Epistemologis	182
B. Karakteristik Wacana	196

C. Bentuk Pemaknaan	212
D. Dua Kategori, Tiga Paradigma	232
E. Reposisi Peran, Reorientasi Dakwah	253
BAB 6 Penutup	271
A. Simpulan	271
B. Implikasi Teoretik	273
C. Keterbatasan Studi	275
D. Saran	276
Bibliografi	279
Indeks	301
Tentang Penulis	311



Pedoman Transliterasi

Transliterasi adalah usaha penyalinan huruf abjad suatu bahasa ke dalam bahasa lain. Dalam buku ini tentu yang dimaksud adalah penyalinan huruf abjad bahasa Arab ke dalam huruf abjad bahasa Indonesia. Transliterasi ini penting dalam rangka memelihara keaslian pengucapan bahasa Arab, sebab kesalahan pengucapan dapat membawa konsekuensi kesalahan dalam pengertian kata-kata tertentu.

Dalam buku ini sistem transliterasi yang digunakan adalah:

a = ا	kh = خ	sy = ش	gh = غ	n = ن
b = ب	d = د	sh = ص	f = ف	w = و
t = ت	dz = ذ	dh = ض	q = ق	h = هـ
ts = ث	r = ر	th = ط	k = ك	' = ء
j = ج	z = ز	zh = ظ	l = ل	ya = ي
<u>h</u> = ح	s = س	' = ع	m = م	

Untuk kata yang memiliki *Madd* (panjang), digunakan sistem sebagai berikut:

ā = a panjang, seperti, *farāidh*

ī = i panjang, seperti, *taqdirī*

ū = u panjang, seperti *mahjūb*

*akéh kang apal Qur'an haditsé
seneng ngafirké marang liané
kafiré déwé gak digatékké
yéni isih kotòr ati akalé ...*

banyak orang hafal Hadits dan Qur'an
tetapi sayang sekali terhadap orang lain suka mengkafir-kafirkan
sementara potensi kekafirannya sendiri diabaikan
begitulah jika hati dan akal masih dipenuhi kekotoran
(*Syi'ir Tanpo Waton*)

BAB 1



Pendahuluan

Realitas praksis kebebasan beragama di Indonesia, hingga tingkat tertentu, menunjukkan kecenderungan membaik, tepatnya sejak rezim Orde Baru (Orba) makzul pada 1998. Beberapa pelarangan terhadap agama tertentu dicabut, seperti Konghucu (Januari 2000), Jehovah's Witness (Juni 2001), dan Bahai serta Rosicrucian (Mei 2002). Tidak ada lagi pelarangan resmi terhadap Shinto, Tao, Zoroaster, dan Fahlun Gong, juga Yahudi, kendati mereka belum terwakili resmi di birokrasi seperti enam agama "resmi" dan aliran kepercayaan.¹ Berbagai institusi lintas agama menjamur dan sebagian semakin meneguhkan diri, seperti ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace), Dian/Interfidei, MADIA (Masyarakat Dialog Antar-Iman), GANDI (Gerakan Anti-Diskriminasi Indonesia), AKKBB (Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan), dan juga FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama).

Kecenderungan positif bagi penguatan hak kebebasan beragama tersebut bukan berarti sama sekali tidak diiringi pelanggaran, bahkan dalam banyak hal potensial menguat. Bentuknya pun cenderung lebih beragam dan berdampak luas. Penyerangan, pengusiran, dan perusakan properti, bahkan pembunuhan menimpa hampir semua komunitas agama, termasuk di lingkup internal komunitas Muslim sendiri seperti yang menimpa para pengikut Islam Jama'ah, Jemaat Ahmadiyah, dan komunitas Syi'ah. Berbagai pembatasan diskriminatif pun masih acap terjadi sebagaimana dialami kelompok minoritas agama,

¹Data faktual ini dihimpun dari Muhamad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), 64-5.

seperti Darul Islam, Darul Arqam, Jama'ah Salamullah, Darul Hadits, Lia Eden, dan juga agama lokal seperti Kaharingan, Djawi Sunda, dan Wetu Telu di Lombok. Semua ini seolah melengkapi kasus pelanggaran di tempat-tempat lain, seperti perusakan masjid, pura, gereja, dan sarana ibadah lainnya.

Dalam pada itu, masalah klasik di pencatatan sipil masih saja berlangsung. Para penganut Konghucu, misalnya, tetap kesulitan mencantumkan agamanya di KTP (kartu tanda penduduk). Perkawinan beda agama masih sulit tercatat. Demikian pula kesulitan membangun rumah ibadah lebih sering dialami para penganut agama minoritas daripada penganut agama mayoritas.² Selain itu, kasus-kasus pemaksaan "kebenaran" atas mereka yang berpendapat atau berpenghayatan religius beda, misalnya persekusi teologis atau intelektual dan tindak pengkafiran atau pelabelan sesat, acap kali mengarah pada aksi-aksi kekerasan fisik dan psikologis.

Dengan menyimak seluruh fakta tersebut, kesungguhan negara dalam menjamin prinsip kebebasan beragama sebagaimana diamanatkan konstitusi layak dipertanyakan. Fenomena itu tampaknya potensial akan semakin marak oleh inkonsistensi dan impotensi negara dalam menegakkan hukum (*law enforcement*), menjamin hak warganya untuk merdeka dalam beragama. Inkonsistensi tampak, antara lain, dari ketiadaan jaminan kebebasan dalam memaknai, menafsirkan, dan menghayati agama anutan sebagaimana tertegaskan dari, antara lain, masih berlakunya Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama yang telah mengilhami terbitnya sejumlah aturan turunan yang mencederai hak kebebasan beragama warga negara.³ Hal ini praktis kontradiktif dengan semangat Pasal 28E dan 29 UUD 1945, Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM), dan Un-

²*Ibid.*, 66.

³Misalnya, Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/BA.01.2/4683/95 tertanggal 18 November 1978 yang menegaskan "lima agama resmi". Untuk implikasinya lihat Anas Saidi, dkk., *Menekuk Agama, Membangun Takhta: Kebijakan Agama Orde Baru*, (Depok: Desantara, 2004), 53-69. Selanjutnya tentang berbagai aturan terkait yang cenderung diskriminatif, lihat selengkapnya Asri Oktaviany Wahono, dkk., *Reformasi Hukum Terhadap Kebijakan Diskriminasi Ras dan Etnis di Indonesia*, (Jakarta: Solidaritas Nusa Bangsa-The Asia Foundation, 2003).

dang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Ratifikasi Konvensi Internasional mengenai Hak-hak Sipil dan Politik.

Ironisnya, Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965 tersebut justru sering digunakan sebagai legitimasi untuk “mengamankan” agama-agama “resmi” dari berbagai tindak “penyimpangan”. Semua bentuk penafsiran atau peribadatan yang “menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama” dilarang. Penafsiran pun semata menjadi kewenangan lembaga-lembaga keagamaan yang dianggap “otoritatif”, seperti MUI (Majelis Ulama Indonesia), PGI (Persekutuan Gereja-gereja Indonesia), KWI (Konferensi Waligereja Indonesia), Walubi (Wali Umat Buddha Indonesia), dan PHDI (Parisada Hindu Dharma Indonesia). Segenap tafsir di luar apa yang mereka produk serta-merta dituding sebagai bentuk penodaan agama. Label “sesat dan menyesatkan” pun disematkan sekaligus dijadikan alasan untuk memulangkan para pelakunya ke keyakinan induk yang “resmi”.

Inkonsistensi negara itu beriringan dengan impotensinya dalam menegakkan hukum. Urgensi penegakan hukum ini sering terabaikan, padahal ia krusial sebagai langkah kuratif, juga preventif. Banyak kasus pelanggaran kebebasan beragama yang berlangsung eksplosif berlalu tanpa penyelesaian. Akibatnya, desakan massa cenderung mengatasi proses hukum; upaya penegakan hukum sangat bergantung pada seberapa besar tekanan massa. Logika mayoritas-minoritas pun bermain sehingga pihak mayoritaslah yang terus diuntungkan hukum.

Inkonsistensi negara dalam menjamin hak kebebasan beragama itu beriringan dengan semakin menguatnya pola keberagamaan umat (Islam) yang cenderung eksklusif. Ini ancaman serius bagi penciptaan integrasi dan kohesi sosial dalam masyarakat yang plural seperti Indonesia. Keberagamaan eksklusif memandang hanya agamanya yang paling benar dan yang lain salah sehingga harus ditiadakan, bila perlu dengan kekerasan. Performa para pemanggunya yang ekstrem dan militan di ruang publik telah berdampak pada sulitnya para pemeluk agama untuk saling berdialog dan hidup berdampingan (*co-existence*).

Dalam konteks dinamika praksis kebebasan beragama, penting dan mendesak untuk menelisik secara arif pola-pola keberagamaan anutan umat beragama, termasuk masyarakat Muslim. Dalam banyak kasus pelanggaran kebebasan beragama, kendati anasir ke-

agama bukan kausa tunggal, pertimbangan keagamaan yang terefleksi dari pola keberagaman jelas selalu ada dan eskalasinya sangat menentukan. Dalam masyarakat Muslim, terutama yang masih berbudaya tradisional, pola keberagaman mereka secara umum masih ditentukan oleh logika dan paradigma keberagaman elite informal mereka, para ulama. Dalam dinamika sosial masyarakat Muslim yang masih tradisional, berkesadaran paternalistik, dan bermental agraris⁴ itu para ulama hadir tidak hanya memainkan peran sebagai “makelar budaya” (*cultural broker*),⁵ tetapi lebih jauh juga sebagai kreator aktif bagi perubahan sosial, yakni memperkenalkan anasir sistem luar dan menggerakkan perubahan dalam masyarakat.⁶

Untuk menelusuri pola keberagaman masyarakat Muslim, terkhusus yang tradisional, mau tidak mau haruslah dirunut dari anutan paradigma keberagaman elite mereka, para ulama. Bersandar alasan itulah studi ini memancang ikhtiar untuk menelisik pola pemikiran para ulama, yakni mereka yang berhimpun dalam MUI Jawa Timur, tentang praksis kebebasan beragama. Pilihan atas mereka sebagai subjek penelitian terutama mengingat fakta semakin kuatnya signifikansi peran sosial-keagamaan mereka pasca-1998.⁷ Fatwa-fatwa yang me-

⁴Pengenaan “mental agraris” ini didasarkan pada realitas umum masyarakat tradisional sendiri, terutama yang berpola pertanian menetap dan mengembangkan tanaman intensif, kaum perempuan umumnya tersisih dari peran-peran produktif yang didominasi kaum lelaki; perempuan hanya menjalankan fungsi kerumahtanggaan. Muncullah apa yang disebut *domestic-public sphere*. Lihat Louise Lamphere, “The Domestic Sphere of Women and the Public World of Man: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dictionary,” dalam *Gender in Cross-Cultural Perspective*, eds. Caroline B. Brettel dan Carolyn F. Sargent, (New Jersey: Prentice Hall, 1993): 67-75. Dikotomi publik-domestik itu pada gilirannya menguatkan superioritas “alamiah” lelaki di atas inferioritas “alamiah” perempuan. Kesadaran macam inilah yang ikut memperkuat superioritas ulama yang *notabene* lelaki. Bdk. dengan identifikasi Kuntowijoyo tentang peran ulama di masyarakat agraris dalam *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), 33-9.

⁵Lihat Clifford Geertz, “The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker,” *Comparative Studies on Society and History*, II/2 (January, 1960): 228-49.

⁶Lihat Hiroko Horikoshi Roe, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa, (Jakarta: P3M, 1987), 242.

⁷Lihat, misalnya, simpulan penelitian Iding Rosyidin, “Hubungan-hubungan Ulama di Indonesia: Studi tentang Majelis Ulama Indonesia (MUI)” (Tesis--Universitas Indonesia, Jakarta, 2004).

reka hela melalui MUI ke ruang publik semakin menjadi preferensi utama masyarakat Muslim, termasuk di Jawa Timur, dalam soal-soal keagamaan terutama di isu-isu terkait kebebasan beragama.⁸

Memilih ulama MUI Jawa Timur sebagai subjek penelitian juga relevan dengan pengenalan masyarakat Muslim tradisional sebagai ruang sosial tempat mereka membangun modus eksistensial diri. Pengenalan itu sendiri menimbang fakta bahwa masyarakat Jawa Timur secara umum relatif merepresentasikan karakter masyarakat tradisional, seperti bermental agraris, paternalistik, mendekap *patron-client*, berorientasi pada kolektivitas, dan menjunjung partikularitas. Pertimbangan ini sedikit banyak bersandar pada klaim lazim bahwa Jawa Timur merupakan *enclave* utama warga Nahdhatul Ulama (NU)⁹ yang *notabene* tradisional.¹⁰ Oleh karena itu, daerah ini dipilih sebagai *locus* studi.

⁸Lihat, antara lain, Nur Khalik Ridwan, "Majelis Ulama Indonesia dan Ambivalensi Organisasi Ulama," *Tashwirul Afkar*, no. 21 (2007): 75-90; Ahmad Zainul Hamdi, "Peran MUI Pasca-Soeharto," dalam http://www.fahmina.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=281:peran-mui-pasca-soeharto&catid=15&Itemid=100012 (9 November 2009).

⁹Sejauh ini, tak ada data pasti tentang jumlah Nahdhiyin (termasuk versi NU sendiri) dan seberapa mayoritas mereka di Jawa Timur. Hampir semua pengamat bersandarkan klaim rutin bahwa massa NU besar karena mayoritas Muslim di Indonesia mendekap tradisi keagamaan yang secara ideologis diakui NU, sama sekali tidak mengacu pada jumlah anggota yang terdaftar di NU. Ada pula yang memegang klaim klise bahwa NU adalah ormas keagamaan dengan massa terbesar di Indonesia berlandas pada hasil Pemilu 1955; NU yang *notabene* partai politik baru menempati posisi tiga besar dengan mendulang 18,41 persen suara dan meraih 45 kursi yang 20 darinya didapat dari daerah pemilihan (dapil) Jawa Timur tempat warga NU mayoritas berpusat. Demikian pula studi ini, dalam memilih Jawa Timur sebagai *locus*, selain memedulikan logika klaim di atas juga menimba logika pada hasil Pemilu 1999; PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) yang *notabene* dibidani NU meraih empat besar nasional dengan perolehan 12,61 persen suara dan mendapat 51 kursi DPR RI. Jawa Timur adalah dapil satu-satunya yang PKB menangkan. Dengan asumsi pemilih tradisionalnya di Jawa Timur adalah warga NU, maka klaim studi ini bahwa di provinsi inilah mayoritas warga NU berdiam menemukan pembenaran faktual; belum lagi bila menghitung massa yang secara ideologis berafiliasi ke tradisi NU, tetapi pada Pemilu 1999 memilih selain PKB, seperti PPP, PNU, PKU, Partai SUNI, dan bahkan PDI-P. Data hasil Pemilu 1955 dan 1999 di sini merujuk Muhammad Asfar, *Pemilu dan Perilaku Pemilih 1955-2004*, (Surabaya: Pustaka Eureka dan PusDeHAM, 2006), 71-2, 117-29.

¹⁰Pengenalan karakter masyarakat tradisional atas kaum Nahdhiyin tentu tanpa mengabaikan aneka *trend* mutakhir yang faktual terus berlangsung di tubuh kaum Nahdhiyin dan membuat mereka, hingga tingkat tertentu, dapat disebut berada di level masyarakat transisi. Teoretisasi tentangnya merujuk Talcott Parsons sebagaimana dikutip M. Munandar Soelaiman, *Dinamika Masyarakat Transisi: Mencari Alternatif*

Dengan memegangi prasangka hermeneutis bahwa suatu anutan paradigma keberagamaan selalu berkelindan rekat dengan perilaku keberagamaan seseorang atau suatu masyarakat, studi ini bergerak dengan kesadaran bahwa segala wacana keagamaan yang didesakkan para ulama ke ruang publik sedikit banyak mewarnai wajah keberagamaan masyarakat. Itulah mengapa menilik pola pemikiran para ulama tidak hanya berarti menakar sejauh mana pemikiran mereka membentuk karakter keberagamaan masyarakat Muslim, tetapi juga sejauh mana pemikiran itu, antara lain melalui fatwa-fatwa MUI terkait, berkontribusi pada dinamika praksis kebebasan beragama di tengah masyarakat.

Praksis kebebasan beragama sangat kompleks. Ia tidak cukup di-dekati semata-mata sebagai deretan kasus pelanggaran atasnya karena, sebagai sebuah praksis, kebebasan beragama mengandaikan kelindan dinamis refleksi dan aksi yang membentuk realitasnya.¹¹ Di titik kelindan itulah negara dan masyarakat (umat beragama) memainkan peran signifikan dalam membentuk realitas.

Untuk tidak memperlebar fokus, studi ini membatasi area kajiannya pada penelusuran pemikiran para ulama MUI Jawa Timur tentang praksis kebebasan beragama, khususnya menyangkut fenomena maraknya bermunculan aliran-aliran keagamaan "taklazim" pasca-1998. Pola pemikiran mereka secara epistemologis diandaikan turut membentuk praksis kebebasan beragama di Jawa Timur yang masyarakat Muslimnya terbilang masih berkultur tradisional. Lalu, atas seluruh pemikiran mereka itu dilakukan tipefikasi sebagai titik anjak menakar seberapa kuat pemikiran mereka bersumbangsih terhadap dinamika

Teori Sosiologi dan Arah Perubahan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 92-112. Khusus untuk tradisi kepemimpinan berpola *patron-client* di NU lihat, misalnya, Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1999), 79.

¹¹Apa yang dimaksud praksis di sini adalah *praxis*, bukan praktis. Terma *praxis* ini bermakna aksi manusia yang mencipta perubahan teori untuk kemudian memengaruhi cara beraksi kembali. Tegasnya, dari aksi ke teori kembali ke aksi untuk kemudian melahirkan teori (baru) lagi, demikian seterusnya. Lihat F. Wahono Nitiprawira, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 10; dan "Marx's Concept of Praxis Today," dalam http://www.newsandletters.org/issues/2001/Nov/fta_nov2001.htm (14 Oktober 2009); juga W.F. Haug, "Gramsci's 'Philosophy of Praxis': Camouflage or Refoundation of Marxist Thought?," *Socialism and Democracy*, vol. 14, no. 1 (Spring-Summer 2000): 1-19.

praksis kebebasan beragama pasca-1998, khususnya di Jawa Timur.¹²

Sementara terhadap realitas praktis kebebasan beragama, khususnya di Jawa Timur pasca-1998, patut pula dipersoalkan dan untuk itu dalam studi ini ditempatkan sebagai konteks latar dari gugus pemikiran para ulama. Logika penempatannya sendiri bersifat praksis bahwa realitas tersebut menjadi konteks latar yang sedikit banyak mewarnai perspektif subjek (ulama, para informan) dalam memaknai kebebasan beragama dan pada saat yang sama sangat mungkin pemikiran mereka itu balik mewarnai dinamika praktisnya di Jawa Timur.

Berdasar identifikasi dan pembatasan masalah di atas serta untuk menghindari pelebaran fokus, studi ini merumuskan empat masalah utamanya: (1) Bagaimana dinamika praksis kebebasan beragama di Indonesia pasca-1998, termasuk di Jawa Timur? (2) Bagaimana signifikansi peran MUI dalam praksis kebebasan beragama tersebut? (3) Bagaimana pola pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentang praksis kebebasan beragama? (4) Bagaimana model tipologis dari seluruh pemikiran mereka itu?

Secara umum, studi ini bertujuan utama untuk memahami praksis kebebasan beragama pasca-1998, terkhusus di Jawa Timur, sekaligus bagaimana para ulama MUI Jawa Timur dengan segenap pola pemikirannya tentang kebebasan beragama memainkan peran signifikan dalam keseluruhan dinamika praksis tersebut. Secara khusus, studi ini bertujuan memahami pemikiran mereka tentang praksis kebebasan beragama berikut konteks latar (sosial dan epistemologis) pembentuk untuk kemudian memetakan dan menentukan tipologinya.

Dengan tujuan demikian, hasil dari studi ini diproyeksikan dapat memberi sejumlah kegunaan ilmiah. Secara teoretis, kegunaannya ada dua: *pertama*, studi ini berguna terutama dalam kerangka pengaya-

¹²Pilihan rentang waktu praksis kebebasan beragama pasca-1998 bukan hanya karena tahun itu momen peralihan dari rezim Orba ke orde "Reformasi", melainkan terutama karena ada perbedaan mendasar antara pra dan pasca-1998 menyangkut peran negara dalam praksis kebebasan beragama. Merujuk sejumlah data, bila sebelum 1998, peran negara terlihat begitu dominan dalam menentukan dinamika kebebasan beragama, di era sesudahnya peran dominan itu justru beralih ke masyarakat. Sementara itu, negara cenderung lebih sering bersikap "pasif", umumnya berbentuk pembiaran (*crime by omission*) dalam banyak kasus pelanggaran kebebasan beragama.

an teori seputar Islam dan isu kebebasan beragama (dan HAM pada umumnya), hubungan dan dialog antaragama, pola dakwah (*mission*), dan pluralisme agama. Segenap pengayaan teoretik tersebut, secara khusus, bermanfaat terutama bagi berbagai penelitian di kemudian hari yang bertopik senapas; *kedua*, hasil studi ini juga bernilai guna dalam hal pengembangan teori tentang HAM, khususnya hak kebebasan beragama, yang secara epistemologis berbasiskan tradisi lokal keislaman—sebagaimana mengejawantah dalam pemikiran ulama MUI Jawa Timur. Hal ini penting mengingat konseptualisasi HAM, terutama ide kebebasan beragama, yang *notabene* produk peradaban “Barat” hampir selalu menyimpan problem saat dibawa ke konteks peradaban berbeda, termasuk ketika dikontekstualisasi ke ruang sosial kaum Muslim tradisional. Di titik itulah signifikansi ilmiah dari studi ini.

Secara praktis, terdapat empat kegunaan. *Pertama*, hasil studi ini dapat menjadi bahan pertimbangan bagi para penentu kebijakan (elite legislatif maupun eksekutif), khususnya di Provinsi Jawa Timur, dalam merumuskan berbagai kebijakan publik di bidang sosial-keagamaan. *Kedua*, bagi masyarakat Muslim, termasuk ulama mereka, hasilnya berguna sebagai informasi sekaligus alasan untuk lebih menguatkan pola keberagaman yang lebih mengapresiasi keberbagaian. Dengan demikian, studi ini memberi relevansi sosialnya dalam konteks praksis kebebasan beragama di Indonesia. *Ketiga*, studi ini juga menghadirkan kegunaan bagi lembaga-lembaga pendidikan keagamaan semisal pesantren dan PTAIN/PTAIS, yakni sebagai *reasoning* sekaligus sandaran informatif dalam rangka pengembangan atau redesain kurikulum ke arah yang lebih apresiatif terhadap pluralitas dan pemenuhan hak kebebasan beragama. Dengan begitu, mereka akan tampil sebagai institusi-institusi keilmuan yang bersumbangsih produktif bagi penciptaan kehidupan *co-existence* antarumat sekaligus menghindarkan mereka dari kemungkinan menjadi institusi yang justru meretas deretan “mimpi buruk” (*nightmare*) bagi kehidupan beragama di Indonesia, terkhusus di Jawa Timur. *Keempat*, hasil studi ini bermanfaat pula sebagai bahan informatif bagi organisasi-organisasi keagamaan-ke-masyarakatan, seperti Muhammadiyah, NU, dan MUI sendiri, dan juga lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang menaruh *concern* di

ranah penegakan HAM untuk, misalnya, menyusun desain aksi dalam mengadvokasi aneka problem kebebasan beragama di masyarakat.

Seluruh keingintahuan intelektual yang melambri studi ini memusat pada penelusuran pola pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentang praksis kebebasan beragama. Untuk itu, terdapat dua hal utama yang hendak didefinisikan dan digunakan sebagai kerangka pikir operasional untuk membaca praksis kebebasan beragama pasca-1998; para subjek memaknainya sebagai realitas sosial, yaitu (1) praksis dari apa yang disebut kebebasan beragama dan (2) model paradigmatik keberagamaan yang hendak dijadikan tumpuan tipefikasi atas pola pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentang praksis tersebut.

Pemaknaan tentang kebebasan beragama memang begitu variatif terutama pada teknik operatif bagaimana sebagai hak ia diperjuangkan atau diatur atau dipraktikkan. Satu definisi lazim, misalnya, memaknai kebebasan beragama sebagai suatu *notion that people of religion can freely partake of the practices of their religion without opposition; this would not only include private devotions, but also acts of religious significance within the realm of government*.¹³ Sebagian lain mendefinisikannya sebagai bentuk legitimasi atas eksistensi setiap agama dan keberagamaan yang di dalamnya ditekankan penghargaan atas pluralitas masing-masing.¹⁴ Sementara itu, sebagian lagi memaknai secara lebih luas lingkupnya sebagai kebebasan dalam beragama sekaligus berkeyakinan. Itulah mengapa dalam diskursus HAM mutakhir menyangkut keberagamaan ia kerap juga disebut *freedom of religion or belief* di samping *religious freedom* atau *freedom of religion*.¹⁵ Dalam

¹³Lihat "What is Religious Freedom?", dalam http://www.mindspring.com/~car-eyb/rf_defn.html (22 Oktober 2008).

¹⁴Antara lain sebagaimana didefinisikan Franklin I. Gamwell dalam bukunya, *The Meaning of Religious Freedom: Modern Politics and the Democratic Revolution*, (Albany, New York: State University of New York Press, 1995), 10.

¹⁵Lihat dan bdk. Elliott Abrams, "Religious Freedom: An American Perspective", dalam <http://www.religiousfreedom.com/Conference/japan/Abrams.htm> (3 Mei 2009); William Martin Chavanne, "With God on Our Side: Reflections on the Religious Right", dalam <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1658> (25 April 2009); Carolyn Evans dan Beth Gaze, "Between Religious Freedom and Equality: Complexity and Context," *Harvard International Law Journal*, vol. 49 (April 21, 2008): 40-9; Maher Hathout, "Freedom of Religion", dalam [http://www.mpac.org/bucket_downloads/\[MPAC\]Freedom_of_Religion.pdf](http://www.mpac.org/bucket_downloads/[MPAC]Freedom_of_Religion.pdf) (17 April 2009); dan Chris Sidoti, *Article 18: Freedom of Reli-*

konteks itu, titik tekannya jelas tidak hanya mengenai agama, tetapi mencakup pula keyakinan religius pada umumnya.

Dalam konteks cakupan makna hingga ke seluruh keyakinan religius itulah studi ini meletakkan konsep operasionalnya tentang kebebasan beragama. Dengan kata lain, pilihan terma “kebebasan beragama” di studi ini diniatkan untuk mewadahi seluruh ancangan penelusuran yang tidak hanya berkuat pada soal kebebasan dalam beragama, tetapi juga dalam berkeyakinan. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa kesemua definisi umumnya senapas dalam satu hal, yakni pengenalan spirit kebebasan yang apresiatif terhadap hak individu untuk beragama (*religion*), termasuk untuk tidak beragama, dan berkeyakinan (*belief*).

Hak tersebut mengandung pengertian tidak hanya hak memilih agama anutan, tetapi juga hak untuk bebas dan mandiri memaknai atau menafsirkan agama anutan itu. Di sinilah preferensi berbagai bentuk keyakinan religius menghuni ruang maknanya. Penghadiran spirit toleransi dan penghormatan atas pluralitas keberagamaan dan berkeyakinan adalah niscaya bagi setiap individu sekaligus menjadi kewajiban negara dalam menjamin hak tersebut. Hal ini berhubungan kausal dengan pengakuan atasnya sebagai salah satu jenis HAM *non-derogable* yang telah terkodifikasi dalam sejumlah instrumen HAM internasional.¹⁶

Ajukan pengertian dan urgensi spirit toleransi serta kewajiban negara itu didasarkan pada norma kebebasan beragama itu sendiri. Merujuk dua instrumen HAM internasional, yaitu Universal Declaration of Human Rights (UDHR)¹⁷ dan International Covenant on Civil

igion and Belief, (Sidney: Human Rights and Equal Opportunity Commission, 1998), 7-18.

¹⁶Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie, dan Nazila Ghanea, “Introduction,” dalam Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., dan Bahia G. Tahzib-Lie (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, (Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004), xxxvii; juga Annika Lindorsson, “Major International Instruments Protecting the Right to Freedom of Religion”, dalam http://www.dev-zone.org/downloads/jc6_lindorsson.pdf (7 Mei 209).

¹⁷UDHR yang terdiri atas 30 pasal ini dideklarasikan dan diadopsi oleh Majelis Umum PBB (United Nations General Assembly) pada 10 Desember 1948 dan ditetapkan sebagai resolusi PBB no. 217 A (III). Lihat “Universal Declaration of Human Rights”, dalam <http://www.un.org/Overview/rights.html> (22 Oktober 2008). Bdk. beberapa

and Political Rights (ICCPR),¹⁸ terdapat delapan norma yang merangkai sekaligus menjadi basis substantif hak kebebasan beragama.¹⁹ Kedelapan norma tersebut adalah: (1) kebebasan internal,²⁰ (2) kebebasan eksternal,²¹ (3) batasan kebebasan eksternal,²² (4) tanpa diskriminasi,²³ (5) tanpa paksaan,²⁴ (6) kebebasan berkumpul dan memperoleh status hukum,²⁵ (7) hak orangtua dan wali,²⁶ dan (8) nonderogabilitas.²⁷

Dalam beberapa hal, spirit kebebasan beragama ajuan UDHR dan ICCPR tersebut berbeda diametral dengan ajuan dua instrumen HAM internasional ala Islam, yakni Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI)²⁸ dan Universal Islamic Declaration of Human Rights

pasal UDHR di sini dengan beberapa pasal terkait pada UIDHR yang diklaim bersandarkan hukum Islam. Lihat Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Traditions and Politics*, (Colorado: Westview Press, 1999), 88-96.

¹⁸Perjanjian (*covenant*) internasional yang terdiri atas 53 pasal ini disusun dan diratifikasi melalui Majelis Umum PBB. Pakta yang penyusunannya didasarkan pada UDHR ini dibuat pada 16 Desember 1966 dan lalu ditetapkan sebagai resolusi PBB No. 2200 A (XXI) pada 23 Maret 1976. Lihat "International Covenant on Civil and Political Rights" dalam http://en.wikisource.org/wiki/International_Covenant_on_Civil_and_Political_Rights (22 Oktober 2008).

¹⁹Lihat kembali Lindholm, Durham, Tahzib-Lie, dan Ghanea, "Introduction...", xxxvii-ix.

²⁰Lihat UDHR Pasal 18.

²¹Norma ini merujuk UDHR Pasal 18 dan juga ICCPR Pasal 18 ayat 1.

²²Lihat ICCPR Pasal 18 ayat 3.

²³Lihat ICCPR Pasal 18 ayat 2 dan juga UDHR Pasal 2.

²⁴Lihat ICCPR Pasal 18 ayat 2.

²⁵Lihat UDHR Pasal 20 ayat 1. Lihat juga ICCPR Pasal 18 dan UDHR Pasal 18.

²⁶Lihat kembali ICCPR Pasal 18 ayat 4.

²⁷Lihat ICCPR Pasal 4 ayat 2.

²⁸CDHRI bermula dari penolakan sejumlah negara Muslim, seperti Sudan, Pakistan, Iran, dan Arab Saudi terhadap UDHR yang mereka sebut sebagai produk pemahaman sekuler dari tradisi Yahudi-Kristen yang tidak dapat dilaksanakan oleh umat Islam tanpa melanggar hukum Islam. Bagi mereka, UDHR gagal mempertimbangkan konteks budaya dan agama di negara-negara non-Barat. CDHRI yang diadopsi pada 5 Agustus 1990 oleh 45 menteri luar negeri negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (Organization of the Islamic Conference) di Kairo, Mesir itu merupakan sebuah pernyataan dari negara-negara anggota OKI yang memberikan gambaran umum tentang HAM dalam perspektif Islam seraya menegaskan *syari'ah* Islam sebagai sumber tunggal. Oleh karena itu, CDHRI dimaksudkan sebagai pedoman umum bagi negara-negara anggota OKI di bidang HAM. Lihat "Cairo Declaration on Human Rights in Islam," dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam (7 November 2009); dan "Cairo Declaration on Human Rights in Islam-Diverges from the Universal Declaration of Human Rights in Key Respects", dalam <http://europenews.dk/en/node/3847> (<http://europenews.dk/en/node/3847>) (7 Novem-

(UIDHR).²⁹ UDHR memaknai kebebasan beragama sebagai hak untuk beragama, berpindah agama, dan menjalankan ajaran agamanya secara sendiri maupun berkelompok baik di tempat umum atau pribadi, CDHRI juga mengakui hak kebebasan untuk memilih dan memeluk suatu agama, tetapi sama sekali tidak mentoleransi hak berpindah agama dari Islam dan melarang setiap Muslim untuk menjadi ateis.³⁰

Perbedaan mendasar lain dari UDHR dan CDHRI adalah soal basis "teologis"-nya. Pengaturan hak kebebasan beragama dalam UDHR tidak berdasar pada agama, kebudayaan dan ideologi tertentu, melainkan berdasar pada prinsip-prinsip umum yang diakui masyarakat internasional, sedangkan dalam CDHRI justru didasarkan pada agama tertentu, yakni Islam.³¹ Disparitas substantif antara UDHR-IC-CPR di satu sisi dan CDHRI-UIDHR di sisi lain dalam studi ini akan ditempatkan sebagai titik anjak untuk menengahi kutub seteru antarkedua perspektif instrumen (Barat dan Islam) itu untuk kemudian dipegangi sebagai kerangka teoretik dalam membaca seluruh data seputar praksis kebebasan beragama berikut pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentangnya.

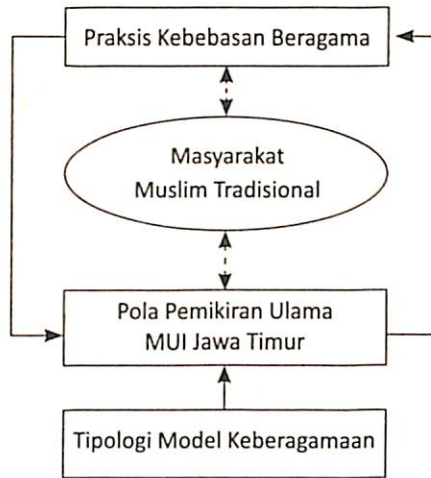
Pemerian makna tersebut diturunkan ke dalam skema pikir operasional untuk membaca praksis kebebasan beragama ketika para informan membangun pola pemikiran tentangnya. Skema ini mengandaikan bahwa secara epistemologis pola pemikiran mereka turut membentuk praksis kebebasan beragama di Jawa Timur yang mayoritas masyarakatnya adalah kaum Muslim tradisional dan demikian sebaliknya (lihat Bagan 1).

ber 2009). CDHRI sendiri terdiri atas 25 pasal. Isi deklarasi selengkapnya lihat "Cairo Declaration on Human Rights in Islam", dalam <http://www1.umn.edu/humanrts/in-street/cairodeclaration.html> (7 November 2009).

²⁹UIDHR adalah dokumen HAM ala Islam yang disusun Dewan Islam pada 12-15 April 1980 di London, Inggris. Isi dokumen yang terdiri atas 23 pasal dan diklaim berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah itu disusun para sarjana Muslim, ahli hukum, dan perwakilan dari berbagai gerakan Islam. Lihat "Universal Islamic Declaration of Human Rights", dalam <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html><http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html> (7 November 2009).

³⁰Lihat Pasal 18 UDHR dan bandingkan dengan Pasal 10 CDHRI. Sementara itu, dalam UIDHR hak kebebasan beragama diungkap pada Pasal 13 dan keharusan untuk menghormati pilihan agama atau keyakinan orang lain ditegaskan di Pasal 12.

³¹Lihat Pasal 24 dan 25 CDHRI.



Bagan 1

Seluruh praksis kebebasan beragama itu berlangsung di tengah dinamika sosial-keagamaan masyarakat Muslim (tradisional); demikian pula pola pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentangnya. Oleh karena itu, praksis kebebasan beragama dan pola pemikiran mereka tentangnya tentu tidak dapat dilepaskan dari dinamika sosial-keagamaan masyarakat. Dengan kata lain, praksis kebebasan beragama merefleksikan bagaimana model keberagamaan masyarakat; sedangkan pola pemikiran para ulama kurang lebih merupakan representasi dari model keberagamaan masyarakat Muslim (tradisional) terkait kebebasan beragama.

Terhadap segenap pemikiran para ulama itu dilakukan tipefikasi, suatu upaya menentukan tipologi sebagai titik tolak menengarai sumbangsih pola pemikiran mereka terhadap dinamika praksis kebebasan beragama, khususnya di Jawa Timur pasca-1998. Penentuan tipologi dimaksud bersandar pada tiga model utama keberagamaan, yakni eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme.³² Tiga sikap keberagamaan

³²Pemerian ketiganya berlandaskan dua sumber. Dua yang pertama pada Raimundo Panikkar, *Dialog Intrareligius*, terj. J. Dwi Helly Purnomo dan P. Puspobinatmo, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 18-24. Sementara yang terakhir pada Terrence W. Tilley, *Post-modern Theologies and Religious Diversity* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996), 158. Sebenarnya di luar ketiganya ada dua tipe lagi yang juga populer, yaitu paralelisme dan partikularisme. Karena dalam beberapa hal memiliki kemiripan substantif dengan pluralisme, untuk menghindari tumpang-tindih, keduanya dikesampingkan sebagai

ini merupakan tipologi yang paling umum digunakan para ahli dewasa ini dalam memetakan pandangan para penganut agama mengenai agama-agama atau keyakinan-keyakinan lain sekaligus sikap mereka dalam memperlakukan penganut agama atau keyakinan lain itu.³³

Eksklusivisme merupakan suatu pandangan dan sikap keberagamaan yang erat memegang klaim bahwa keselamatan dan kebenaran hanya terdapat pada agama anutan, tidak pada agama lain. Para pemeluk agama atau keyakinan lain salah dan karena itu harus diinsafkan dengan mengembalikan mereka ke agama anutan yang “resmi”. Dengan cara itu, paham ini tidak mentoleransi perbedaan dan pluralitas keberagamaan dan berambisi menjadikan segala “kebenaran” yang beragam itu menjadi tunggal dan seragam seperti yang ia konstruksi. Dalam memahami ajaran agama, para penghayat paham ini menerapkan pendekatan literal (*literal approach*) yang menekankan makna literal-tekstual dari teks-teks ajaran; *ijtihad* bukan hal sentral dalam *frame* pikir mereka.³⁴

Inklusivisme juga menggenggam klaim, hanya lebih “moderat”, dan cenderung meyakini bahwa agama anutan memiliki kebenaran dan keselamatan yang lebih sempurna daripada agama lain. Agama lain boleh jadi benar sejauh kebenaran yang diusungnya memiliki kriteria tertentu sebagaimana dimiliki agama anutan. Paham ini berkarakter terbuka sehingga klaim itu tidak dijadikan sebagai alasan untuk menegaskan kebenaran agama atau keyakinan lain. Paham ini selalu mendesakkan pencarian *common platform* di tengah pluralitas. Pluralitas diakuinya sebagai keniscayaan sehingga ia mampu menghargai keragaman dan menilai penting toleransi. Dalam hal memahami ajaran agamanya, para penganut paham ini menghela pendekatan yang secara paradigmatis kontekstual (*contextual approach*) sehingga berkonsekuensi pada kuatnya kesadaran akan pentingnya reinterpretasi atas doktrin-doktrin dasar agama. Oleh karena itu, soal *ijtihad* berpo-

model tipologi dalam studi ini.

³³Lihat Nurcholish Madjid, “Dialog di Antara Ahli Kitab (*Ahl al-Kitāb*): Sebuah Pengantar”, dalam *Tiga Agama Satu Tuhan: Sebuah Dialog*, eds. George B. Grose dan Benjamin J. Hubbard, terj. Santi Indra Astuti, (Bandung: Mizan, 1998), xix.

³⁴Bdk. dengan Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*, (Bandung: Mizan, 2005), 29-30.

sisi sentral dalam bagan paham ini.³⁵

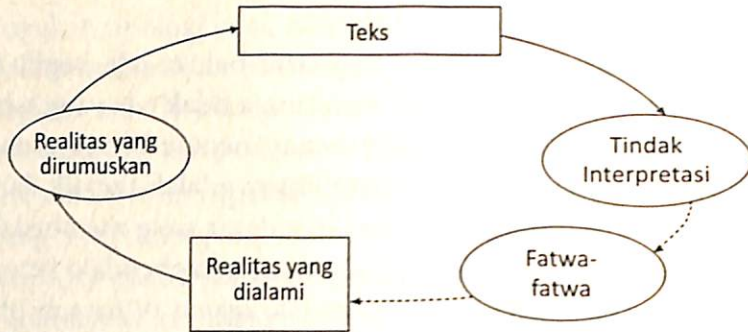
Hampir senada, pluralisme meyakini bahwa ada begitu banyak jalan (agama) menuju Yang Satu. Hanya saja tidak ada yang tahu “pasti” jalan mana yang terbaik dan terbenar menuju-Nya, kendati tidak salah meyakini bahwa jalan yang dipilihnya adalah terbaik dan terbenar. Dalam hal ini, terdapat tiga hal mendasar yang membedakannya dengan inklusivisme.³⁶ *Pertama*, paham ini menghendaki keterlibatan aktif (*active engagement*) setiap pemeluk agama di tengah pluralitas keberagamaan; menuntut kesadaran dan sikap partisipatif di dalam keragaman. Ini lebih menekankan soal aksi di level sosial daripada soal teologis. Di level teologis, paham ini tetap meyakini bahwa setiap agama memiliki bentuk ritual dan ruang kebenaran masing-masing dan di level sosial menuntut penghayatnya untuk terlibat aktif-produktif membangun kebersamaan hidup tanpa melihat disparitas klaim teologis. *Kedua*, paham ini menghendaki kesadaran yang melampaui sekadar toleransi. Tidak sekadar mengajarkan pentingnya menghormati keragaman, tetapi juga mendorong upaya memahami yang lain (*the others*) lewat pemahaman konstruktif (*constructive understanding*). Ini mengukuhkan suatu toleransi aktif antarpemeluk agama agar kesepahaman (*mutual understanding*) di tengah keberbagaian terus menguat. *Ketiga*, paham ini tidak hanya berhasrat mencari titik temu antarkomitmen teologis (*encounter commitments*), tetapi lebih jauh menjadikan titik temu itu sebagai basis guna melahirkan komitmen bersama pada kemanusiaan. Pencapaian ke arah sana hanya mungkin terjadi bila dimulai dengan menumbuhkan sikap-sikap inklusif terlebih dahulu.

Tipefikasi berdasar tiga tipologi model keberagamaan itu dilakukan dengan spirit hermeneutik. Bagan hermeneutiknya diancang melingkar dengan satu kesadaran hermeneutis bahwa seluruh gugus pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentang praksis kebebasan beragama itu sejatinya merupakan sebuah produk tafsir (lihat Bagan 2).³⁷ Saat

³⁵Bdk. lagi Husein, *Muslim-Christian ...*, 31.

³⁶Lebih lanjut tentang tiga ide utama pluralisme ini lihat Diana L. Eck, *A New Religious America: How a “Christian Country” Has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation*, (New York: Harper San Francisco, 2001), 70-1.

³⁷Lingkar hermeneutik ini diadaptasi dari teoretisasi hermeneutik Farid Esack,



Bagan 2

menafsir, mereka mustahil menghindari dari keterkondisian historisnya (*historical situatedness*).³⁸ Untuk itu, memaknai pola pemikiran mereka haruslah menghiraukan secara kritis seluruh rangka epistemologis dan konteks sosial ketika mereka membangun modus eksistensial diri.

Pemaknaan terhadap seluruh pemikiran ulama diretas dengan, *pertama*, memahami realitas sosial yang mereka alami, yakni praksis kebebasan beragama; kemudian menuju ke tahap *kedua*, yaitu memahami realitas sosial yang mereka rumuskan sekaligus bagaimana mereka merumuskannya. Di tahap *ketiga*, dilanjutkan dengan upaya memahami bagaimana mereka mendialogkan realitas yang telah dirumuskan itu dengan teks-teks suci (Al-Qur'an, Hadits) seraya menghiraukan dunia teks (*the world of the text*). Gerak melingkar lalu ke tahap *keempat*, yakni memahami tindak interpretif mereka atas teks-teks yang telah terpetakan sejalan dengan konteks kekinian dari realitas terumuskan. Aneka fatwa, di samping hasil wawancara, terkait isu

Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. (Oxford: Oneworld, 1997), 82-6; Mohamed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: Pustaka, 1994), 15-29, 42-124; dan J.L. Segundo, teolog pembebasan Amerika Latin. *Sebagaimana dikutip Nitisprawa, Teologi ...*, 40-3.

³⁸ Menurut Gadamer, hermeneutik bukanlah metodologi dalam arti rigid, melainkan suatu masalah mengenai watak eksistensi sehingga bersifat ontologis. Lihat Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Postkolonialisme*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 138. Kesadaran hermeneutik sedemikian menolak setiap klaim adanya pendekatan yang objektif dan netral, yang terbebas dari bias emosional, afektif, dan *interest pribadi*. Pengetahuan, kata Gadamer, hanyalah akibat belaka yang terkondisikan oleh faktor-faktor sosiokultural. *Ibid.*

kebebasan beragama yang mereka produk menjadi media penghantar untuk memahami segala tindak interpretif mereka.

Tahap *keempat* itu bukan akhir karena gerak melingkar dari bagan hermeneutik tersebut tidak mengenal finalitas. Ia justru menjadi awal bagi gerak melingkar hermeneutis untuk kembali ke tahap “mengalami” realitas lagi, demikian seterusnya. Dengan demikian, gerak hermeneutik yang dilangsungkan secara keseluruhan memiliki dua dimensi, yakni objektif (teks) dan subjektif (konteks realitas yang dirumuskan). Agar gerak hermeneutik bersifat produktif dalam menyisir beroperasinya kedua dimensi ini, penerapan bagan ini akan dilakukan dengan menjalankan dua tipe telaah interpretif sekaligus, yaitu tafsir makna dan tafsir horizon.³⁹ Tafsir makna berikhtiar memahami *sense* yang beroperasi dalam wacana melalui bahasa, menemukan *reference* yang mengemuka dalam pemikiran para ulama yang menghela wacana tersebut, dan sekaligus menyingkap *significance* yang “bersembunyi” di balik seluruh “teks” mereka itu.⁴⁰ Sementara itu, tafsir horizon dijalankan dengan satu kesadaran bahwa wawasan atau horizon penafsiran setiap subjek (informan) senantiasa dikondisikan oleh situasi sosial yang melingkupinya. Oleh karena itu, pemaknaan atas pemikiran atau penafsiran mereka tentang praksis kebebasan beragama mau tidak mau haruslah menenggang horizon kekinian dari penafsir.⁴¹ Artinya, seluruh tindak penafsiran, baik terhadap tafsiran subjek maupun teks-teks terkait, diarahkan pada upaya memproduksi makna (baru), dan bukan mereproduksi makna.

Secara hermeneutis, bagan hermeneutik tersebut memudahkan dalam memahami bagaimana para informan memproduksi dan/atau sekadar mereproduksi makna kebebasan beragama. Bagan tersebut menyandingi pengandaian asumptif di awal bahwa realitas sosial sejatinya hasil konstruksi manusia belaka; dinamika praksis kebebasan beragama terjelaskan pertalian eratny dengan pola pemikiran ulama **MUI Jawa Timur tentangnya. Di titik itulah studi ini meletakkan se-**

³⁹Bagan operasionalnya merujuk A. Khozin Afandi, *Hermeneutika dan Fenomenologi: Dari Teori ke Praktik*, (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007), 93-9, 111-23.

⁴⁰*Ibid.*, 97-8.

⁴¹*Ibid.*, 113-8.

genap relevansi ilmiah dan signifikansi sosialnya.

Sebagai sebuah isu publik di era Indonesia mutakhir, kebebasan beragama bukanlah diskursus asing. Sejak 1998, ia marak dibincangkan seiring berbagai kasus terkait yang terus berlangsung eksplosif. Sejauh itu telah banyak pengkajian dihelat, berbagai refleksi pro dan kontra pun kian mempergaduh wacana. Namun, dari sekian banyak pengkajian umumnya berkutat di refleksi teoretik daripada menyisir problem kebebasan beragama lewat riset-riset lapangan (*field research*).

Pengkajian reflektif tentang kebebasan beragama terutama bertitik tolak pada status aksiologisnya sebagai salah satu jenis HAM. Fokus penyoalan lazim dikaitkan dengan perspektif instrumen HAM internasional, instrumen konstitusi RI, penguatan demokrasi, dan juga dalam konteks filsafat dan *religious studies*. Satu buku yang relatif lengkap dan karenanya layak dirujuk adalah *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004) yang disunting Tore Lindholm, dkk.⁴² Klaim buku ini sebagai *deskbook* tidak berlebihan mengingat di dalamnya dihimpun beragam tulisan mulai basis historis dan filosofis kebebasan beragama, norma dan institusi internasional, konteks dan signifikansi sosial, hingga problemnya terkait perempuan, orangtua, dan anak.

Bagaimana kajian reflektif kebebasan beragama dalam perspektif Islam? Kebanyakan kajian menguraikan ide kebebasan beragama secara "sambil lalu" dalam konteks pembahasan HAM secara keseluruhan. Selain berupa buku, karya-karya terkait umumnya muncul dalam bentuk artikel lepas di buku-buku bunga rampai atau jurnal-jurnal atau bahkan koran-koran. Kegairahan utama dalam banyak kajian keislaman sebagaimana mengemuka di karya-karya terkait adalah menghadapkan isu kebebasan beragama dengan pesan-pesan tekstual Islam (Al-Qur'an, Hadits) dan juga tilikan dalam perspektif *fiqh*. Me-

⁴²Karya-karya serius lain baik berupa buku maupun artikel yang berspirit membahas senada sehingga dirujuk penuh dalam konseptualisasi kebebasan beragama di studi ini, antara lain, lihat kembali *note* 14, 15, dan 16 di muka. Khusus untuk kajian dalam perspektif instrumen HAM internasional lihat kembali Lindorsson, "Major International..."; juga Adnan Buyung Nasution dan A. Patra M. Zen, eds., *Instrumen Internasional Pokok Hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, YLBHI, dan Kelompok Kerja Ake Arif, 2006), 4-16 dan 108-12.

mang klise, tetapi *trend* itulah yang rata-rata menghinggapi sejumlah karya para intelektual Muslim semisal Umar Hasyim,⁴³ Abdullah Saeed dan Hassan Saeed,⁴⁴ Abdulaziz Sachedina,⁴⁵ Quraish Shihab,⁴⁶ Zuhairi Misrawi,⁴⁷ Abd. Moqsiith Ghazali,⁴⁸ dan Zakiyuddin Baidhawi,⁴⁹ termasuk karya-karya di level tesis, misalnya karya Abdullah⁵⁰ dan Tri Wahyu Hidayati.⁵¹ Mereka, melalui karyanya, cenderung apresiatif atas hak kebebasan beragama. Penyebutan karya mereka tentu tanpa bermaksud mengabaikan karya-karya “tandingan” dari sejumlah tokoh yang anti-HAM dan pluralisme. Yang pasti, peta intelektual seputar wacana kebebasan beragama dapat disederhanakan ke dalam dua kutub ekstrem: mereka yang pro mengarah pada tesis keberterimaan

⁴³Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama: Sejarah Toleransi dan Intoleransi Agama dan Kepercayaan Sejak Zaman Yunani*, (Surabaya: Bina Ilmu, t.th), lihat terutama di hlm. 224-57.

⁴⁴Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2004). Buku yang menyoalkan isu kebebasan beragama dalam konteks masyarakat Muslim dengan fokus penyoalan pada soal *riddah* ini menilai sanksi hukuman mati bagi *murtaddin* tidak bisa lagi dipertahankan pada periode modern. Dalam hal itu, secara khusus, buku ini mengkaji soal *murtadd* dan sanksi hukumnya dalam konteks sebuah negara multi-agama mayoritas Muslim, yakni Malaysia, yang berujung pada rekomendasi pentingnya hukuman mati ditiadakan bagi pelaku *apostasy* (murtad) atas nama *freedom of religion*.

⁴⁵Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, terj. Satrio Wahono, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), terkhusus di hlm. 113-77.

⁴⁶M. Quraish Shihab, “Wawasan Al-Qur’an tentang Kebebasan Beragama,” dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, eds. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001): 187-96.

⁴⁷Zuhairi Misrawi, *Al-Qur’an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, (Jakarta: Fitrah-P3M, 2007), khususnya di hlm. 316-23.

⁴⁸Abd. Moqsiith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an*, (Depok: KataKita, 2009). Tidak secara khusus membahas isu kebebasan beragama, buku ini justru lebih fokus menelusuri spirit pluralisme agama dalam Islam melalui penghampiran *tafsir* dan *ushul al-fiqh*. Isu kebebasan keberagama sendiri tetap disinggung di bagian ujung kajian. Tentu dengan sikap apresiatif, sejalan dengan argumen pluralisme agama yang dibangun penulis di bagian awal.

⁴⁹Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005).

⁵⁰Abdullah SA, “Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur’an (Suatu Pendekatan Tafsir Mawdu’i)”, (Tesis--PPs IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2002).

⁵¹Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama?*, (Surabaya: JP Books-STAIN Salatiga Press, 2008).

Islam akan HAM, sedangkan yang kontra berujung pada tesis keberpungungan Islam dengan kredo HAM.

Sementara mengenai fakta-fakta benturan klaim terutama di level sosial politik antara HAM dan Islam, antara lain diungkap Mayer.⁵² Secara umum, ia mengulas respons umat Islam terhadap skema HAM, terutama dalam konteks penghadapannya dengan hukum Islam sebagaimana dipraktikkan di negara-negara Muslim seperti Iran, Pakistan, Sudan, Afghanistan, dan Saudi Arabia. Dalam hal isu kebebasan beragama, ia bersimpulan bahwa skema HAM Islam dalam konstitusi-konstitusi itu secara umum tidak bersimpati pada ide kebebasan beragama dan cenderung memperlakukannya sebagai sebuah *unqualified right*.

Untuk konteks Indonesia, fakta-fakta benturan itu juga banyak dibincangkan; misalnya, buku karya Ahmad Suaedy, dkk.⁵³ Buku ini juga banyak mengulas problem konstitusional dan keberterimaan (umat) Islam atas hak kebebasan beragama. Diidentifikasi, salah satu penyebab carut-marutnya perlindungan hak kebebasan beragama di Indonesia adalah ketidakseriusan negara dalam mengawal konstitusi. Dalam banyak kasus pelanggaran kebebasan beragama, negara acap kedodoran di tingkat penegakan hukum.

Di luar kajian reflektif-teoretik tersebut, juga dijumpai sejumlah riset lapangan mengenai kebebasan beragama, hanya saja umumnya berupa studi kasus seperti, antara lain, terhimpun dalam Rumadi dan Ahmad Suaedy (eds.).⁵⁴ Misalnya, riset tentang kekerasan dan diskriminasi yang menimpa Jemaat Ahmadiyah di Parung Bogor dan Kuningan Jawa Barat, kriminalisasi atas ajaran shalat dwibahasa Yusman Roy di Malang, dan pembubaran padepokan YKNCA di Probo-linggo. Beberapa karya lain juga mendasarkan kajiannya pada hasil riset lapangan sembari menyertakan penghampiran analisis kebijakan

⁵²Lihat Mayer, *Islam and Human Rights ...*, 149-74.

⁵³Lihat Ahmad Suaedy, dkk., *Islam, Konstitusi, dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009).

⁵⁴Lihat Rumadi dan Ahmad Suaedy, eds., *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

seperti hasil penelitian Anom⁵⁵ dan kumpulan hasil penelitian yang disunting Anas Saidi.⁵⁶ Anom khusus membidik satu kasus, yakni tindak diskriminatif yang menimpa komunitas Khonghucu di Surabaya, sedangkan kumpulan tulisan di Anas lebih beragam baik dari kasus yang dibidik maupun fokus yang dikaji. Namun, semua penelitian di kedua buku tersebut berlatar konteks sosio-politik rezim Orba.

Dari sekian karya yang mengungkap realitas lapangan terkait isu kebebasan beragama, sebagian besar hanya berupa hasil *monitoring* terhadap fenomena sosial kasus-kasus pelanggaran kebebasan beragama. Pada umumnya bermetode telusur media, yakni merangkum berita-berita terkait yang dimuat di berbagai media massa cetak—dan karena itu *inadequate* untuk disebut studi kasus. Bentuk-bentuk *monitoring* sedemikian belakangan rajin dilakukan sejumlah LSM, seperti CMARs Surabaya, The WAHID Institute Jakarta, dan SETARA Institute Jakarta yang menancapkan komitmennya di ranah penegakan HAM. Sejumlah laporan atau liputan Human Rights Watch dan Freedom House, dalam tingkat yang lebih komprehensif, masuk dalam kategori tersebut.

Adapun kajian tentang MUI relatif melimpah, hanya saja umumnya berupa artikel di jurnal bahkan koran-koran. Di antara karya-karya terkait hanya beberapa yang dapat disebut kajian serius, misalnya karya Mohammad Atho Mudzhar⁵⁷ yang menelaah fatwa-fatwa MUI dalam konteks pemikiran hukum Islam; Ali Mufrodi⁵⁸ yang melakukan penelusuran historis-sosiologis atas peran MUI era Orba; dan juga Iding Rosyidin⁵⁹ yang menyoal bentuk-bentuk relasi ulama sebagaimana direpresentasikan MUI. Sisanya berupa sejumlah laporan studi yang terfokus hanya mengkaji fatwa-fatwa tertentu yang dikeluarkan MUI.

⁵⁵Lihat Anom Surya Putra, *Agamaku Terbang Tinggi*, (Surabaya: Inspirasi, 2001).

⁵⁶Lihat Anas Saidi, ed., *Menekuk Agama, Membangun Takhta: Kebijakan Agama Orde Baru*, (Depok: Desantara, 2004).

⁵⁷Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 (edisi Dwibahasa)*, (Jakarta: INIS, 1993).

⁵⁸Ali Mufrodi, "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan MUI", (Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1994).

⁵⁹Lihat kembali *note* 7.

Sejauh itu belum terjumpai suatu penelitian serius tentang praksis kebebasan beragama yang bertitik anjak dari pembongkaran konstruk epistemologis ulama, terutama yang berhimpun di MUI, tentangnya.⁶⁰ Padahal, itu penting diartifi, terutama dalam konteks eskalasi kian buramnya praksis kebebasan beragama mutakhir di Tanah Air. Terlebih bila mengingat besarnya signifikansi peran profetik ulama baik secara teologis maupun sosiologis. Tesis tersebut tidak berlebihan karena sejumlah temuan awal memang menunjukkan bahwa sikap sosial ulama dan konstruk wacana keagamaan yang mereka hela ke ruang publik berkaitan erat dengan eskalasi konflik keagamaan terkait kebebasan beragama di Indonesia, termasuk di Jawa Timur. Beberapa kasus pelanggaran menyiratkan bahwa peran mereka menentukan besaran dinamika praksis kebebasan beragama. Oleh karena itu, menelisik skema pengetahuan yang beroperasi di benak sekaligus tindakan sosial ulama jelas bernilai strategis dalam studi-studi tentang kebebasan beragama. Hal itu bisa menjadi *starting-point* untuk, minimal, memetakan problem kebebasan beragama, khususnya di Jawa Timur, sekaligus mengajukan langkah-langkah solutif yang memungkinkan ulama terlibat dalam tiap prosesnya.

Ironisnya, urgensi studi atas subjek dan objek serta *locus* penelitian sedemikian belum dieksplorasi penuh lewat studi-studi serius. Di ruang kosong itu studi ini merebahkan *state of affairs*-nya di antara studi-studi terdahulu yang berisu senapas (*prior researches on topic*). Dengan pilihan lokasi, subjek penelitian, fokus kajian, dan pengham-

⁶⁰Dalam hal ini, satu penelitian dengan *cover area* senada tetapi dengan subjek dan fokus berbeda patut disebut, yaitu penelitian yang dilakukan Syamsul Arifin, dkk., *Attitudes to Human Rights and Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Voices of Islamic Religious Leaders in East Java*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010). Hasil riset didasarkan pada wawancara sepanjang 2007 terhadap sejumlah informan di beberapa daerah di Jawa Timur yang mewakili beragam organisasi dari yang cenderung fundamentalis/islamistis hingga yang moderat dan liberal (HTI, MMI, PKS, MUI, Muhammadiyah, komunitas Shī'ah, dan NU). Desain wawancaranya sendiri terfokus pada tiga isu utama, yakni: (1) konsep HAM, terkhusus hak kebebasan beragama, dan relasinya dengan Islam; (2) implementasi hak kebebasan beragama, khususnya terkait isu-isu sensitif seperti nikah antaragama, pembangunan tempat ibadah, relasi mayoritas-minoritas, dan konversi agama; dan (3) hubungan antara negara dan agama. Disimpulkan bahwa seluruh opini para pemimpin Muslim (informan) merefleksikan suatu *trend* yang sedang tumbuh di tengah masyarakat Muslim Indonesia mutakhir; mereka umumnya bersetuju atas HAM, tetapi tidak atas seluruh idenya seperti soal nikah beda agama dan konversi agama.

piran metodis yang berbeda diametral dengan studi-studi terdahulu, tingkat orisinalitas dari ajuan topik penelitian ini tidak sulit dibayangkan sebagai sebuah retasan awal.

Dengan mendudukan pola pemikiran ulama MUI Jawa Timur tentang praksis kebebasan beragama sebagai *subject matter*, penelitian kancah (*field research*) ini mengategorikan diri ke dalam jenis penelitian kualitatif. Ini relevan karena apa yang hendak ditelisik adalah pemikiran para informan tentang praksis kebebasan beragama berdasar model paradigma keberagamaan mereka. Diasumsikan bahwa paradigma keberagamaan itulah yang, langsung maupun tidak, membentuk pola refleksi dan aksi mereka atas dan dalam praksis kebebasan beragama yang di studi ini hendak ditentukan tipologinya dari sudut pandang tiga model paradigmatis keberagamaan.

Pilihan menjadikan model kualitatif yang secara paradigmatis nonpositivistik sebagai kerangka penghampiran juga dimaksudkan untuk menghindari distorsi maupun simplifikasi atas data. Hal ini penting mengingat pengkajian atas pemikiran para ulama sebagai penghubung teks keagamaan yang mereka yakini dengan konteks praksis kebebasan beragama yang teralami pada prinsipnya memasuki suatu medan makna yang sangat kompleks. Selanjutnya, segenap hasil pengumpulan data beserta analisisnya itu diturunkan secara kritis-deskriptif.

Data utama yang dikehendaki adalah aneka pemikiran para informan seputar praksis kebebasan beragama. Data digali dari para informan terpilih yang ditempatkan sebagai sumber data primer. Terutama untuk kepentingan rujuk silang dan tipefikasi, data tentang praksis kebebasan beragama dihimpun dari lapangan dan dokumen yang dalam hal ini dipancang sebagai data sekunder. Terbilang sekunder pula segenap informasi awal tentang informan utama (*key informant*)⁶¹ yang dijadikan kriteria penentuan informan secara *purposive*. Dari sumber dokumen, digali pula data kuantitatif berupa data statistik terkait untuk memperkaya analisis data kualitatif.

⁶¹Informasi tersebut didapat dari narasumber *second line* berupa petunjuk yang dipakai untuk menentukan informan utama secara *purposif*. Operasionalisasinya mengikuti teoretisasi Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), 127-9.

Adapun kriteria penentuan informan secara purposif didasarkan terutama pada keterlibatan formal mereka dalam kepengurusan MUI Jawa Timur, mulai dari ketua umum hingga ketua-ketua bidang atau komisi. Pemilihan informan sendiri tidak terbatas pada mereka yang secara struktural aktif di MUI Provinsi, tetapi juga menysar para ulama MUI di sejumlah kabupaten atau kota tertentu di Jawa Timur tempat kasus-kasus pelanggaran kebebasan beragama pernah terjadi. Mengenai jumlah informan terpilih, studi ini tidak membatasinya dalam jumlah tertentu karena, sesuai spirit kualitatif, tidak bermaksud menentukan representasi dan melakukan generalisasi. Ancangannya ialah ketercapaian titik jenuh; ketika data yang dibutuhkan terpenuhi, seketika itu pula pemilihan informan dicukupkan.

Selain itu, modus eksistensial yang mereka perankan secara informal juga dipertimbangkan, yaitu (1) pengasuh pesantren dan/atau (2) juru dakwah (*muballigh*) dan/atau (3) keterlibatan dalam ormas-ormas keagamaan di luar MUI. Selanjutnya, diperhatikan tingkat intensitas persentuhan informan dengan publik, misalnya dalam proses-proses pembelajaran masyarakat seperti pengajian, pengajaran, dan juga produktivitas publikasi tulisan. Secara teknis, pemilihan informan dilakukan dengan mempertimbangkan subjek yang paling banyak mengambil peran-peran tersebut dan seterusnya secara berurut.

Data terutama dikumpulkan melalui wawancara berpola bebas terpimpin dengan kategori *depth interview*.⁶² Diarahkan pada pengumpulan data tentang pemikiran informan tentang praksis kebebasan beragama. Agar terfokus, wawancara dilangsungkan berdasar instrumen pengumpul data (*interview guide*) berpola semiterstruktur.⁶³ Wawancara juga diarahkan pada penggalian data diri mereka, menyangkut latar pendidikan, aktivitas, relasi sosial, dan afiliasi ideologis-politis.

Untuk memperkaya data wawancara, data juga digali lewat meto-

⁶²Model wawancara di sini bertumpu pada teoretisasi Arikunto. *Ibid.*, 145-6; juga James A. Holstein dan Jaber F. Gubrium, "Active Interviewing," dalam *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, ed. David Silverman, (London: SAGE Publications, 1997): 113-29.

⁶³Pedomannya berbentuk kisi-kisi. Berisi sejumlah topik pertanyaan terstruktur, lalu satu demi satu diperdalam secara ekstensif-eksploratif. Dengan begitu seluruh kategori tercakupi oleh jawaban yang lengkap, kaya, dan mendalam. Lihat Arikunto, *Prosedur ...*, 145-6 dan 231-2.

de dokumentasi.⁶⁴ Digunakan terutama untuk menghubungkan pola pemikiran informan dengan khazanah keislaman dan Barat tentang kebebasan beragama. Hal ini berpengertian proses konfirmasi dan klarifikasi; ini dilakukan untuk memudahkan penentuan tipologi atas pemikiran para informan itu sendiri. Selebihnya, teknik ini diterapkan untuk menghimpun data seputar praksis kebebasan beragama sejak 1998, termasuk di Jawa Timur, sekaligus mencermati data kuantitatif terkait untuk memperkaya data kualitatif (data utama).

Teknik pengumpul data berikutnya adalah observasi yang secara umum dijalankan dengan strategi tidak langsung.⁶⁵ Namun, teknik ini diterapkan hanya untuk mengkonfirmasi data seputar dinamika praksis kebebasan beragama yang berlangsung di rentang tahun 2009 hingga studi ini usai (2011). Sementara itu, untuk periode 1998 hingga 2008 diharapkan dapat tercukupi melalui telusur dokumen.

Sejalan dengan pola penghampiran yang digunakan, seluruh data yang terhimpun dianalisis dengan metode analisis deskriptif-kualitatif dengan logika induktif-abstraktif.⁶⁶ Upaya konseptualisasi, kategorisasi, dan deskripsi atas data dikembangkan berdasar data itu sendiri dengan bertumpukan logika induktif. Dalam hal ini, analisis komparatif⁶⁷ dijalankan terutama terhadap data seputar pemikiran informan

⁶⁴Makna terapan dari teknik dokumentasi ini diadaptasi dari Paul Atkinson dan Amanda Coffey, "Analysing Documentary Realities," dalam *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, ed. David Silverman, (London: SAGE Publications, 1997): 45-62.

⁶⁵Desainnya merujuk Harsja W. Bachtar, "Pengamatan sebagai Suatu Metode Penelitian," dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, ed. Koentjaraningrat, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994): 108-28.

⁶⁶Lihat Sanapiah Faisal, "Pengumpulan dan Analisis Data dalam Penelitian Kualitatif," dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, ed. Burhan Bungin, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003): 64-79.

⁶⁷Tepatnya, teknik Analisis Komparatif Konstan (*constant comparative analysis*). Lantaran menerapkan logika induktif secara ketat dalam proses analisisnya, teknik ini terbilang paling ekstrem dalam menjalankan strategi analisis deskriptif dibanding teknik analisis kualitatif lainnya. Dalam prosesnya, mengutip B.G. Glaser dan A.L. Strauss, teknik ini melangsungkan beberapa tahap analisis, yakni: (1) membandingkan hal-hal yang dapat diterapkan pada tiap kategori; (2) memadukan semua kategori berikut ciri-cirinya; (3) membatasi lingkup teori; dan (4) membangun teori. Lihat Burhan Bungin, "Teknik-teknik Analisis Kualitatif dalam Penelitian Sosial," dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, ed. Burhan Bungin, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003): 83-105.

tentang praksis kebebasan beragama. Hasilnya dijadikan pendasaran logis guna menentukan tipologinya, tentu dengan memperhatikan segenap persamaan dan perbedaan.

Dalam kerangka penentuan tipologi itu pula, secara khusus, studi ini mengenakan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*)⁶⁸ sebagai teknik analisis. Teknik analisis ini digunakan untuk menyingkap proses produksi, struktur internal, dan segenap bentuk pendisiplinan yang inheren dalam deretan “teks tutur” tentang kebebasan beragama yang diungkap para informan lewat wawancara. Untuk memahami segenap pemikiran mereka tentang kebebasan beragama, teknik analisis ini dijalankan dengan menempatkan seluruh “teks” informan itu sebagai media untuk mengetahui latar ideologi dan bentuk kuasa wacana yang diasumsikan mengkonstruksi pikiran dan struktur kognisi mereka.⁶⁹ Kesemuanya dijadikan objek kritik baik secara teoretis maupun deskriptif. Dalam pada itu, seluruh proses analisis dijalankan dengan suatu kesadaran hermeneutik yang menenggang otonomi peneliti sebagai penafsir atas seluruh pemikiran mereka.

Untuk menguji kesahihan data dilakukan tiga cara.⁷⁰ *Pertama,*

⁶⁸Inspirasi ditimba dari Teun A. van Dijk, “Critical Discourse Analysis,” dalam *The Handbook of Discourse Analysis*, eds. Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, dan Heidi E. Hamilton, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006): 352-71; dan Norman Fairclough, “Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research”, dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, eds. Ruth Wodak dan Michael Meyer, (London: SAGE Publications, 2001): 121-38.

⁶⁹Pengenaan analisis wacana kritis di studi ini berkonsekuensi pada dipilihnya pendekatan sosiokultural yang melihat wacana sebagai praktik sosial dan bukan pendekatan sosiolinguistik yang lebih menitikberatkan penyisirannya pada persoalan kebahasaan secara mikro *an sich*; keduanya adalah pendekatan yang lazim berkembang dalam *discourse analysis*. Pendekatan sosiokultural sendiri menekankan fokusnya pada praktik sosial kehidupan dengan melihat wacana sebagai tindakan manusia yang selalu berkaitan dengan proses-proses simbolik, seperti kekuasaan dan ideologi; wacana disikapi bukan sebagai persoalan kebahasaan belaka, tetapi sebagai proses produksi kekuasaan yang selalu ditentukan-dikontrol oleh kekuatan-kekuatan pranata sosial (*social institutions*) yang ada di masyarakat—seperti MUI. Lihat Pawito, *Penelitian Komunikasi Kualitatif*, (Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2007), 171-5.

⁷⁰Terdapat setidaknya tujuh pilihan langkah untuk menguji validitas data, yakni (1) perpanjangan waktu penelitian, (2) ketekunan pengamatan, (3) triangulasi, (4) pengecekan sejawat, (5) kecukupan referensial, (6) kajian kasus negatif, dan (7) pengecekan anggota. Lihat Sanggar Kanto, “Sampling, Validitas dan Reliabilitas dalam Penelitian Kualitatif,” dalam Bungin (ed.), *Analisis ...*: 51-63. Untuk kepentingan fokus kajian, penelitian ini menggunakan tiga di antaranya.

triangulasi; difokuskan pada penerapan tiga metode pengumpul data (wawancara, dokumentasi, dan observasi); wawancara dilakukan sebagai proses konfirmasi-klarifikasi atas data yang dihasilkan lewat observasi dan kaji dokumentasi, demikian sebaliknya. *Kedua*, kecukupan referensial; diterapkan untuk pengayaan data hasil kaji dokumentasi. *Ketiga*, pengayaan dengan melibatkan sejawat; digunakan untuk mengoreksi data, memperkaya detail sekaligus mempertajam analisis data. Ketiga teknik pengabsah data ini digunakan untuk menjamin validitas data yang diperoleh dan hasil-hasil olahannya berupa deskripsi, ketegorisasi analisis, interpretasi, dan simpulan penelitian.

Agar segenap ulasan tersaji sistematis, laporan hasil studi ini diturunkan dalam enam bab bahasan. Uraian dimulai dengan pendahuluan yang ditempatkan di bab pertama. Bagian ini mencakup latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan guna penelitian, kerangka teoretik, telaah atas studi terdahulu, metode penelitian yang digunakan, dan sistematika bahasan.

Pada bab kedua, dinamika diskursus kebebasan beragama baik dalam perspektif HAM internasional (Barat) maupun Islam diulas. Kemudian dilanjutkan dengan pengajuan makna eklektik kebebasan beragama berbasis pluralisme agama yang secara hermeneutis dikenakan sebagai perspektif pemaknaan atas segenap data.

Di bab ketiga, ulasan terfokus pada upaya penggambaran praksis kebebasan beragama pasca-1998. Berbagai fakta pelanggaran kebebasan beragama berikut dinamika keberagamaan kontemporer yang melatari serta peran negara dalam setiap eskalasinya diungkap. Dimulai dari level Indonesia hingga fokus ke konteks Jawa Timur dengan rentang sejak 1998 hingga penelitian ini usai (2011).

Bab keempat, membahas signifikansi peran MUI dalam praksis kebebasan beragama. Uraian dimulai dengan menggambarkan peran profetik ulama dan institusionalisasinya ke dalam bentuk MUI, reorientasi MUI pasca-1998, dan ditutup dengan ulasan tentang upaya sistematis MUI dalam memainkan fatwa sebagai instrumen diskursif dalam dinamika praksis kebebasan beragama.

Adapun seluruh pemikiran para ulama MUI Jawa Timur (informan) tentang praksis kebebasan beragama diungkap dengan analisis deskriptif-kritis di bab kelima. Dalam hal ini, seluruh "teks" informan

ditempatkan sebagai media untuk mengetahui latar ideologis dan bentuk-bentuk kuasa wacana yang mengkonstruksi pikiran dan struktur kognisi mereka. Seluruh proses analisis itu dilakukan dengan suatu kesadaran hermeneutik yang menenggang otonomi peneliti sebagai penafsir.

Dalam pada itu, dipaparkan tipologi pemikiran para informan tentang praksis kebebasan beragama berdasar pada tiga model paradigmatis keberagamaan (eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme). Diurai pula segala pertalian logis pola pemikiran mereka dengan fatwa-fatwa terkait di satu sisi dan fakta-fakta lapangan terkait, khususnya di Jawa Timur, di sisi lain. Segenap hasil tipefikasi lalu dijadikan titik tolak untuk meraba konsekuensi logis yang potensial ditimbulkannya bagi prospek kebebasan beragama ke depan. Atas dasar itu diajukan sejumlah agenda solutif menyangkut praksis kebebasan beragama di satu pihak dan pola pemikiran para informan tentangnya di pihak lain. Setidaknya ada tiga agenda utama, yakni reposisi (1) peran negara dan (2) peran ulama (MUI) sekaligus (3) mereorientasi paradigma dakwah, yang pada intinya dimaksudkan untuk memperlebar kemungkinan menuju rancang bangun Indonesia yang plural-multikultural, yang menghargai keragaman, menghormati perbedaan, dan menghargai kemerdekaan teristimewa dalam beragama; dalam hal ini para ulama MUI dapat memainkan peran profetik-primordialnya sebagai "pewaris para nabi" secara lebih produktif di tengah masyarakat Indonesia yang begitu majemuk.

Akhirnya, bab keenam, seluruh ulasan diakhiri dengan penutup. Di sini diketengahkan sejumlah simpulan penelitian, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan beberapa saran terkait.

BAB 6



Penutup

Pada bagian ini diketengahkan sejumlah simpulan sebagai temuan atau hasil pembahasan, kemudian diikuti dengan pengajuan beberapa implikasinya secara teoretik. Selanjutnya, diketengahkan pula sejumlah hal yang terabaikan atau tidak sepenuhnya terkaji tuntas dalam studi ini sehingga menjadi bentuk keterbatasannya sebagai sebuah pengkajian. Terhadap keterbatasan itu diajukan sejumlah saran yang kiranya dapat dikembangkan lebih lanjut atau dijawab tuntas oleh studi-studi berikutnya yang bertopik senapas.

A. Simpulan

Dinamika praksis kebebasan beragama di Indonesia pada rentang 1998-2011 secara umum dipenuhi oleh aneka bentuk pelanggaran dengan eskalasi yang cenderung meningkat dari tahun ke tahun. Inkonsistensi negara dalam memproduksi aturan dan lemahnya *law enforcement* serta menguatnya *trend* keberagamaan berspirit islamisme di tengah masyarakat pasca-Orde Baru telah bersumbangsih besar bagi eskalasi tersebut. Tidak ubahnya epidemi, hal yang kurang lebih serupa juga berlangsung eskalatif di Jawa Timur yang cenderung terus meningkat terutama sejak 2009.

Dalam keseluruhan praksis itu MUI berupaya meneguhkan peran institusionalnya sebagai penentu cetak biru keberagamaan masyarakat sehingga turut berperan signifikan dalam dinamika praksis kebebasan beragama di Tanah Air pasca-1998, tidak terkecuali di Jawa Timur. Memegangi klaim peran profetiknya selaku ulama dan kesadaran institusionalnya sebagai satu-satunya institusi penghimpun para ulama dari berbagai latar, MUI berupaya mereorientasi diri menjadi

institusi keulamaan paling otoritatif dan absah untuk memproduksi pengetahuan keagamaan sekaligus merepresentasikan kepentingan umat. Selain diuntungkan historika kelembagaannya sebagai institusi “seminegara” di era Orde Baru dan kemudian kepercayaan negara era Reformasi yang kian meninggi dalam urusan sosial keagamaan, hasrat reorientasi itu efektif terutama karena MUI berhasil memainkan fatwa sebagai instrumen diskursif. Efektivitas itu menampak terutama dalam konteks menjamurnya aliran-aliran keagamaan “berbeda”; fatwa-fatwa MUI terkait umumnya selalu menjadi preferensi dan referensi publik yang berujung pada aneka tindak persekusi dan pelanggaran kebebasan beragama.

Seluruh kenyataan sebagaimana tersimpul di atas itulah yang menjadi konteks latar dan turut membentuk seluruh formasi pengetahuan ulama MUI (Jawa Timur; informan) tentang praksis kebebasan beragama. Pemikiran mereka secara umum berpola tipikal MUI yang begitu agresif menyoalkan kehadiran sejumlah aliran “tak lazim” sepanjang 1998-2011. Polanya menunjuk pada empat faktor, yakni bertumpu pada (1) tekstualitas; (2) sarat mistifikasi; dan (3) terkontrol oleh kuasa wacana dari pengetahuan tertentu yang pada gilirannya melahirkan (4) *mental-models* tertentu pula pada diri informan.

Bagan epistemologis yang dikerangkai keempat faktor itu membentuk performa wacana kebebasan beragama yang mereka desakkan ke ruang publik. Performan wacana itu sendiri menampilkan lima karakteristik yang khas, yakni (1) berpretensi menyeragamkan keyakinan; (2) merefleksikan konteks sosial dan personal; (3) meneguhkan eksistensi diri (ulama/MUI) di ruang publik; (4) mewujudkan hasrat kuasa pengetahuan melalui tindak-tindak diskursif; dan (5) melangsungkan relasi kuasa yang berlatarkan kepentingan dan dibangun di atas ideologi pengetahuan (keagamaan) tertentu dalam kerangka penundukan ideologi pengetahuan keagamaan lain. Kelima karakteristik tersebut disisir dari bentuk-bentuk pemaknaan mereka sendiri terhadap praksis kebebasan beragama. Dari bentuk pemaknaan itu pula pemikiran para informan ditentukan tipologinya.

Dengan mengikuti kerangka pembacaan tiga tipologi keberagamaan, disimpulkan bahwa seluruh pemaknaan informan atas praksis kebebasan beragama cenderung eksklusif dan dalam batas-batas



tertentu juga menampilkan kecenderungan inklusif. Sementara itu, tendensi pluralistik relatif tidak ditemukan di dalamnya. Simpulan ini sepenuhnya bersandar pada fakta terpenuhinya sebagian besar kriteria eksklusivisme dalam gugus pemikiran mereka daripada kriteria inklusivisme dan apalagi pluralisme. Dengan pola dan model tipologis pemikiran sedemikian wajar jika mereka (baca: ulama MUI Jawa Timur) cenderung memainkan peran sebagai pembiak dan penguat wacana antipluralisme yang tentu bakal membuat prospek kebebasan beragama ke depan, di Jawa Timur khususnya dan Indonesia pada umumnya, tidak begitu menjanjikan, kecuali tiga agenda berikut dijalankan, yakni (1) mereposisi peran negara dan (2) peran ulama (MUI) sekaligus (3) mereorientasi paradigma dakwah dengan spirit pluralisme agama.

B. Implikasi Teoretik

Secara teoretik, sejauh mengacu pada temuannya, implikasi utama dari studi ini menyangkut teoretisasi seputar peran profetik ulama selaku institusi sosial keagamaan. Terdapat sekurangnya dua teori besar, yakni Geertz (1960) yang menteorikan peran ulama sebagai *cultural broker* dan Horikoshi (1976) yang menyebut ulama berperan lebih dari sekadar “menyaring informasi” layaknya “makelar”, melainkan sebagai kreator aktif dalam perubahan sosial. Hingga tingkat tertentu, kedua tesis dapat dilekatkan pada modus operandi para ulama di Jawa Timur, terkhusus yang berhimpun di MUI, dalam menjalankan peran profetiknya. Mereka tidak hanya memainkan peran sebagai “makelar budaya”, tetapi juga berperan aktif menggerakkan dinamika perubahan sosial; secara relatif efektif mereka menjadi figur panutan atau patron masyarakat. Untuk hal terakhir ini, mereka berupaya tampil sebagai penentu cetak biru wacana keagamaan masyarakat, khususnya dalam konteks kontroversi aliran “sesat”.

Pengenaan dua tesis yang memang cenderung apresiatif terhadap peran primordial ulama itu harus dihadapkan pada fakta “baru” menyangkut peran “profetik” mereka, yakni sebagai institusi “pelanggeng ortodoksi” sekaligus “pemangku otoritas tunggal tafsir keagamaan” di tengah konstelasi sosial keagamaan umat yang begitu plural. Dalam hal ini mereka—terutama yang berhimpun di MUI—lebih banyak memainkan peran sebagai pembiak dan penguat wacana antiplura-

lisme yang mendistorsi cita kebebasan beragama dan memblokir penciptaan kehidupan koeksisten antarumat beragama dan juga antarsesama umat Islam sendiri. Pengajuan tesis ini bersandar pada data faktual di dua level sekaligus, yakni level (1) refleksi teologis mereka sendiri tentang praksis kebebasan beragama dan level (2) aksi-aksi praktis; seluruh refleksi teologis itu mereka ejawantahkan di ruang publik guna menggerakkan diskursus dan menentukan dinamika praksis kebebasan beragama.

Tesis “baru” tersebut secara teoretik juga berimplikasi pada teoretisasi fatwa. Selama ini, fatwa keagamaan secara normatif dipahami sebagai bentuk penjelasan hukum oleh ulama tentang suatu hal (Hooker, 2008). Namun, di tangan MUI, fatwa bukan hanya dimaksudkan sebagai penjelasan hukum, melainkan juga pelembagaan hasrat penghukuman. Fatwa bukan hanya media transmisi pengetahuan keagamaan, tetapi tampil lebih jauh sebagai instrumen diskursif untuk mendominasi wacana keagamaan publik yang tampak jelas terutama dalam menyikapi kontroversi aliran “sesat”. Dalam konteks praksis kebebasan beragama, secara tidak langsung itu memperkuat tesis sejumlah penelitian bahwa ada hubungan kausal antara fatwa dan eskalasi kekerasan bernuansa agama.

Sebagai instrumen diskursif, signifikansi fatwa berkelindan dengan kesadaran bahwa tanpa suatu lembaga yang menampilkan diri otoritatif, peran profetik ulama—sebagaimana antara lain *manifest* dalam bentuk fatwa—akan kehilangan daya kontrol. Fatwa hanya dapat efektif di bawah sebuah otoritas yang bisa menginterogasi, menilai, memutuskan, dan menghukum; tanpa sebuah lembaga otoritatif, fatwa hanya akan menjadi sebuah hasta karya kerajinan para ulama yang menghayalkan dirinya sebagai pengontrol. Di titik inilah signifikansi MUI sebagai bentuk pelembagaan peran ulama. Oleh karena itu, fatwa bukan merupakan produk pengetahuan netral, ia sarat kepentingan sehingga pembuatnya (ulama) dapat saja bertindak sewenang-wenang. Secara teoretik, hal ini sekaligus meneguhkan teori fikih otoritarian dan otoritatif dari Abou El Fadl (2003).

Implikasi teoretik juga menyangkut tipologi pemikiran ulama tentang praksis kebebasan beragama yang mengetengahkan kecenderungan eksklusif dan dalam batas-batas tertentu juga inklusif dan



pada saat yang sama membuat tendensi pluralistik cenderung absen di dalamnya. Temuan ini menegaskan bahwa sikap keberagamaan, yakni dalam hal menyikapi *the others*, tidak dapat dikategorisasi secara *clear and distinct*. Secara teoretik, paradigma tiap-tiap tipe memang dapat dengan jelas dibedakan, tetapi—seperti tampak beroperasi dalam gugus pemikiran informan—anasir masing-masing dapat saling bersentuhan, bahkan berkelindan dan seolah membentuk tipologi keberagamaan tersendiri. Kelindan tampak—dan karena itu mungkin potensial selalu begitu—antara anasir eksklusivisme dan inklusivisme atau inklusivisme dan pluralisme, tetapi yang pasti mustahil hal serupa terjadi antara eksklusivisme dan pluralisme karena keduanya secara paradigmatik memang diametral berpunggungan. Secara tidak langsung kemustahilan kategorisasi *clear cut* itu menggugat pemerian kategoris Tilley (1996) dan Panikkar (1994) tentang tipologi keberagamaan yang mengandaikan tiap-tiap kategori beroperasi dalam pikiran individu beragama dan secara kausal membentuk keberagamaan mereka.

Selebihnya, berkenaan dengan simpulan tentang dinamika praksis kebebasan beragama di Indonesia pasca-1998, termasuk di Jawa Timur. Temuan terkait praktis mementahkan klaim banyak pihak bahwa Jawa Timur adalah provinsi aman dan nyaman bagi para penganut keyakinan “berbeda”; hasrat keberagamaan yang berbeda-beda dapat hidup berdampingan karena wilayah ini basis utama kaum Nahdhiyin yang diklaim sebagai bagian terbesar umat Islam yang berkeagamaan moderat. Memang tidak dengan sendirinya temuan ini menggugat klaim moderatisme NU, tetapi dengan menampilkan diri sebagai “mayoritas diam”, itu sama artinya NU mengiyakan berbagai bentuk kekerasan atau pelanggaran kebebasan beragama. Yang pasti, para informan mengaku diri Nahdhiyin dan mayoritas bahkan terlibat dalam struktur kepengurusan NU.

C. Keterbatasan Studi

Sedemikian jauh tetap saja studi ini memiliki sejumlah keterbatasan, sebagian bahkan mendasar. Di antara keterbatasan mendasar itu menyangkut fokus kajian yang membatasi pemaknaan dan penempatan kebebasan beragama dalam konteks keyakinan atau aliran-alir-

an “berbeda” semata. Kendati beralasan dan paling relevan *plus* aktual untuk kasus ulama MUI, pilihan fokus ini tentu tidak komprehensif dalam melihat isu kebebasan beragama yang jelas-jelas berspektrum luas sehingga menyulitkan saat harus menempatkan isu tersebut dalam konteks, misalnya, hubungan antaragama.

Demikian juga tentang subjek penelitian studi ini yang membatasi diri pada ulama MUI Jawa Timur. Sekalipun tidak bermaksud mendudukkan mereka sebagai representasi MUI atau apalagi ulama secara keseluruhan, pilihan itu seolah menjadikan kebebasan beragama sebagai isu lokal, padahal ia sejatinya isu nasional bahkan internasional. Untunglah pilihan ini terselamatkan oleh signifikansinya di tengah klaim moderatisme masyarakat dan ulama Jawa Timur dan juga oleh kepentingan untuk memahami praksis kebebasan beragama di Indonesia melalui Jawa Timur atau meneropong pemikiran MUI tentangnya melalui pemikiran ulama MUI Jawa Timur.

Studi ini juga tidak menempatkan fatwa-fatwa MUI sebagai fokus analisis utama, kecuali sebagai fokus “antara” untuk sekadar melihat kesesuaian logika hukum fatwa dengan pemikiran ulama MUI Jawa Timur sehingga meneliksinya hanya sepintas lalu. Dalam meneliksik pemikiran informan, studi ini juga tidak berusaha mengkonfirmasi ideologi keagamaan mereka, kecuali lambat-lambat. Padahal, itu penting mengingat ulama sebagai pengkonstruksi utama pola keberagamaan umat, khususnya yang masih tradisional, mustahil bisa melepaskan diri dari keterkondisian historisnya dalam menafsir ajaran dan membaca realitas.

Dalam menjangkau data, studi ini terlalu mengandalkan telusur dokumen dalam melihat aneka pelanggaran kebebasan beragama, kecuali satu dua kasus yang coba dikonfirmasi dengan observasi berstrategi tak langsung. Tentu ini menjadi kelemahan tersendiri mengingat berbagai kasus itu yang turut membentuk praksis kebebasan beragama dan dalam studi ini justru didudukkan sebagai konteks latar dari seluruh pola pemikiran ulama MUI Jawa Timur.

D. Saran

Bersandar pada keterbatasannya, studi ini merasa perlu mengajukan sejumlah saran, terutama ditujukan untuk penelitian-penelitian



berikutnya yang bertopik senada. Mengingat isu kebebasan beragama memiliki spektrum isu yang amat luas dan kompleks, persoalannya tidak bisa berputar di masalah aliran-aliran “sesat” belaka dan ditimpakan pada pikiran-prilaku ulama MUI semata, apalagi hanya lingkup MUI Jawa Timur. Untuk itu, studi-studi berikutnya perlu memperluas fokus karena banyak kasus pelanggaran terjadi dalam berbagai konteks kebebasan beragama. Untuk mewadahi keluasan spektrumnya, fokus kajian haruslah dikembangkan mengikuti delapan norma kebebasan beragama itu sendiri.

Demikian juga untuk subjek, perlu diperluas. Tidak hanya ulama lingkup MUI daerah, tetapi juga MUI pusat mengingat MUI daerah—sebagaimana pengakuan informan—umumnya mengekor fatwa atau kebijakan MUI pusat. Selain itu, perlu pula ulama MUI daerah lain dibidik sebagai subjek dengan konteksnya masing-masing, terutama di daerah mana eskalasi pelanggaran tercatat tinggi, setidaknya sebagai bandingan dengan subjek penelitian di studi ini.

Dalam pada itu penting juga pengkajian secara khusus terhadap fatwa-fatwa MUI terkait keyakinan atau aliran-aliran “taklazim”. Pengkajian seyogyanya tidak semata-mata menggunakan *content analysis*, tetapi lebih jauh menggunakan hermeneutik sebagai metode pembacaan. Ini penting mengingat fatwa pada dasarnya adalah refleksi sekaligus manifestasi dari pemikiran keagamaan ulama yang memprodukannya yang tentu terikat oleh dimensi keadaan, ruang, dan waktu. Dalam konteks MUI, ini dapat menjadi *entry-point* untuk menelaah konstruk pemikiran keagamaan elitnya secara lebih komprehensif. Dengan fokus amatan dan analisis yang lebih komprehensif atas seluruh isu terkait, diharapkan problem kebebasan beragama di Indonesia akan lebih terurai sehingga dapat menjadi pertimbangan semua pihak, termasuk ulama dan umat, untuk lebih berempati pada keberbagaian agama dan keyakinan di masa sekarang dan mendatang.



Bibliografi

Buku, Disertasi/Tesis, Laporan Penelitian, Jurnal Ilmiah

- A, Andri dan Salman al-Farizi. "Konflik Kepentingan Agama dan Kegagalan Negara: Kasus Pembubaran Padepokan YKNCA Besuk-Probolinggo-Jatim," dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, eds. Rumadi dan Ahmad Suaedy. Jakarta: The WAHID Institute, 2007: 79-111.
- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wīl al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jāmi'ah*, vol. 39 number 2. July-December. 2001: 359-91.
- . "Dilema Antara Konservasi Nilai Tradisi Keislaman dan Penyebaran Etos Perdamaian: Pimpinan Agama Memerlukan Kemampuan Dua Bahasa," dalam *Fenomena Konflik Sosial di Indonesia: Dari Aceh Sampai Papua*, eds. Koeswinarno dan Dudung Abdurrahman. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2006: 21-47.
- Afandi, A. Khozin. *Hermeneutika dan Fenomenologi: Dari Teori ke Praktik*. Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel. 2007.
- Ahmad, 'Abd al-Jabbār ibn. *Syarh al-Ushūl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1996.
- Ali-Fauzi, Ihsan, Rudy Harisyah Alam, dan Samsu Rizal Panggabean. "Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)." Laporan Penelitian—Paramadina-MPRK UGM-The Asia Foundation, Jakarta. 2009.
- Ali, Jan Ashik. "Islamic Revivalism: A Study of the Tablighi Jamaat in Sydney." Disertasi University of New South Wales, Sydney. 2006.

- Ali, Muhamad. *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalini Kebersamaan*. Jakarta: Buku Kompas, 2003.
- Altemeyer, Bob. "Fundamentalism and Authoritarianism," dalam *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, eds. Raymond F. Paloutzian dan Crystal L. Park. New York: The Guilford Press. 2005: 378-93.
- Amin, Ma'ruf, dkk. (tim penyusun). *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga. 2011.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Translator's Introduction," dalam Mahmud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*. New York: Syracuse University Press. 1987: 1-30.
- . *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press. 1990.
- Anwar, Marzani. "Gerakan Islam Jamaah," dalam *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, eds. Abdul Aziz, et. al., Jakarta: Diva Pustaka. 2006: 25-86.
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina. 1995.
- . "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia," dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES. 2008: xii-xxxvii.
- Arifin, Syamsul, dkk. *Attitudes to Human Rights and Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Voices of Islamic Religious Leaders in East Java*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta. 1998.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- . *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books - The Institute of Ismaili Studies. 2002.
- . *Al-Fikr al-Ushūlī wa Istihālat al-Ta'shīl: Naḥwa Tārīkhin Akhar li al-Fikr al-Islāmī*. London: Dār al-Sāqī. 2002.

- Armstrong, Karen. *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity, and Islam*. London: HarperCollins. 2000.
- AS, Asmaran. "Zindik", *Ensiklopedia Islam*, eds. Nina M. Armando, et al. Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve. 2005: 340-1.
- Asfar, Muhammad. *Pemilu dan Perilaku Pemilih 1955-2004*. Surabaya: Pustaka Eureka dan PusDeHAM. 2006.
- 'Asqalānī (al), Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Tahdzīb al-Tahdzīb*. Juz VII dan IX. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1994.
- . *Fath al-Bārī bi Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*. Jilid XII. t.tp: al-Maktabah al-Salafiyah. t.th.; Juz I. Beirut: Dār al-Fikr. 1996.
- Atkinson, Paul dan Amanda Coffey. "Analysing Documentary Realities," dalam *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. ed. David Silverman. London: SAGE Publications. 1997: 45-62.
- Aur, Alexander. "Pascastrukturalisme Michel Foucault dan Gerbang Menuju Dialog Antarperadaban," dalam *Teori-teori Kebudayaan*, eds. Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto. Yogyakarta: Kanisius. 2005: 145-61.
- 'Awdah, 'Abd al-Qādir. *Al-Tashrī' al-Jinā'iy al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadh'ī*. Damaskus, Suriah: Muassasah al-Risālah Nāshirūn. 2005.
- Bachtiar, Harsja W. "Pengamatan sebagai Suatu Metode Penelitian," dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. ed. Koentjaraningrat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1994: 108-28.
- Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press. 2003.
- Baidhawi, Zakiyuddin. *Kredo Kebebasan Beragama*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.
- Bāqī (al), Muḥammad Fu'ād 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2001.
- Banna (al), Gamal. *Doktrin Pluralisme dalam al-Quran*. Terj. Taufik Damas. Jakarta: Menara. 2006.
- Biro Hukum dan Humas Departemen Agama RI. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*. Jakarta: Departemen Agama, RI. 2004.
- Buchori, K.H. Abdusshomad. *Bunga Rampai Kajian Islam: Respons*

- Atas Berbagai Masalah Kemasyarakatan dan Keumatan*. t.tp.: MUI Provinsi Jawa Timur. 2009.
- Bueren, Geraldine van. "The Right to be the Same, the Right to be Different: Children and Religion," dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. eds. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., dan Bahia G. Tahzib-Lie. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV. 2004: 561-9.
- Bukhārī (al), Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm. *Shahīḥ al-Bukhārī*. Juz I dan VIII. t.tp.: Dār al-Fikr. 1981.
- Bungin, Burhan. "Teknik-teknik Analisis Kualitatif dalam Penelitian Sosial," dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. ed. Burhan Bungin. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2003: 83-105.
- Cassese, Antonio. *Hak Asasi Manusia di Dunia yang Berubah*. Terj. A. Rahman Zainuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2005.
- Cholil, Suhadi, dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009*. Yogyakarta: CRCS UGM. 2010.
- Conde, H. Victor. *A Handbook of International Human Rights Terminology*. London: University of Nebraska Press. 1999.
- Costello, Robert B., ed. in chief, et. al., *Random House Webster's College Dictionary*. New York: Random House Inc. 1991.
- Coward, Harold. "Religious Pluralism and the Future of Religions," dalam *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*. ed. Thomas Dean. New York: State University of New York Press. 1995: 45-63.
- Dallal, Ahmad S. "Fatwā", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. ed. in chief, John L. Esposito, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press. 1995: 8-17.
- Darma, Yoce Aliah. *Analisis Wacana Kritis*. Bandung: Yrama Widya. 2009.
- Dijk, Teun A. van. "Critical Discourse Analysis," dalam *The Handbook of Discourse Analysis*. eds. Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, dan Heidi E. Hamilton. Oxford: Blackwell Publishing. 2006: 352-71.
- Dimashqī (al), Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr al-Qurashiyyi. *Tafsīr*

- al-Qurʾān al-ʿAzhīm*, Juz I, II, dan IV. Kairo: Dār al-Mishr li al-Thibāʿah, t.th.
- Eck, Diana L. *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. New York: Harper San Francisco. 2001.
- El Fadl, Khaled M. Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications. 2003.
- . *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperSanFrancisco. 2005.
- Esack, Farid. *Qurʾan, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld. 1997.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press. 1992.
- . (ed. in chief). *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern*, edisi Indonesia. Terj. Eva Y.N., et al., vol. V. Bandung: Mizan. 2002.
- Evans, Carolyn dan Beth Gaze. "Between Religious Freedom and Equality: Complexity and Context," *Harvard International Law Journal*. vol. 49. April 21, 2008: 40-9.
- Fadeli, Soelaiman dan Mohammad Subhan. *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliyah, Uswah (Buku I)*. Surabaya: Khalista Surabaya. 2008.
- Fairclough, Norman. "Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*. eds. Ruth Wodak dan Michael Meyer. London: SAGE Publications. 2001: 121-38.
- Faisal, Sanapiah. "Pengumpulan dan Analisis Data dalam Penelitian Kualitatif," dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. ed. Burhan Bungin. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2003: 64-79.
- Firdaus, Akhol. *Berdamai dengan Kekerasan: Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010 (Ringkasan Eksekutif)*. Surabaya: C-MARs. 2011.
- Gamwell, Franklin I. *The Meaning of Religious Freedom: Modern Politics and the Democratic Resolution*. Albany, New York: State Uni-

- versity of New York Press. 1995.
- Geertz, Clifford. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," *Comparative Studies on Society and History*, II/2. January. 1960: 228-49.
- Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason, and Religion*. London: Routledge. 1993.
- Gemes, Ken. "Nietzsche's Critique of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. LII, no. 1. Maret. 1992: 47-65.
- Ghanea, Nazila. "Apostasy and Freedom to Change Religion or Belief," dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. eds. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., dan Bahia G. Tahzib-Lie. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV. 2004: 669-88.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Depok: KataKita. 2009.
- Ghazālī (al), Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Gollnick, Donna M. dan Philip C. Chinn. *Multicultural Education in a Pluralistic Society*. New Jersey: Merrill Prentice Hall. 2002.
- Groome, Dermot. *The Handbook of Human Rights Investigation*. Massachusetts: Human Rights Press. 2001.
- Hamdi, Ahmad Zainul dan Akhol Firdaus. *Potret Buram Kebebasan Beragama di Jawa Timur Tahun 2009*. Surabaya: C-MARs. 2010.
- Hamdi, Mujtaba. "Sang Liyan dan Kekerasan: Kasus Penyerangan Kampus Mubarak Jemaat Ahmadiyah Indonesia Kemang Bogor Jawa Barat," dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*. eds. Rumadi dan Ahmad Suaedy. Jakarta: The WAHID Institute. 2007: 213-45.
- Hasani, Ismail, ed. *Submissive to Mass Judgment: State's Justification in Prosecuting Freedom of Religion and Belief*. Jakarta: SETARA Institute. 2007.
- . *Negara Harus Bersikap: Realitas Legal Diskriminatif dan Impunitas Praktik Persekusi Masyarakat atas Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*. Jakarta: SETARA Institute. 2009.
- . ed. *Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di*

- Indonesia*. Jakarta: SETARA Institute. 2009.
- Hasan, Noorhaidi. "Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto," *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*. Vol. 1, 2008: 23-51.
- Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama: Sejarah Toleransi dan Intoleransi Agama dan Kepercayaan Sejak Jaman Yunani*. Surabaya: Bina Ilmu. t.th.
- Haug, W.F. "Gramsci's 'Philosophy of Praxis': Camouflage or Refoundation of Marxist Thought?," *Socialism and Democracy*. Vol. 14, no. 1. Spring-Summer. 2000: 1-19.
- Held, David. *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power and Democracy*. Stanford: Stanford University Press. 1989.
- Hernández, Hilda. *Multicultural Education: A Teacher's Guide to Linking Context, Process, and Content*. New Jersey: Merrill Prentice-Hall. 2001.
- Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan Press. 1985.
- . *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press. 1989.
- . "Religious Pluralism", dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, V. New York: Simon & Schuster Macmillan. 1995.
- . "Conflicting Truth Claims", dalam *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*. ed. Gary E. Kessler. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company. 1999: 537-46.
- Hidayati, Tri Wahyu. *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama?* Surabaya: JP Books-STAIN Salatiga Press. 2008.
- Hikam, Muhammad AS. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES. 1996.
- H.M., Afif. "Gerakan Kelompok Islam Isa Bugis," dalam *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. eds. Abdul Aziz, et.al. Jakarta: Diva Pusataka. 2006: 87-162.
- Holstein, James A. dan Jaber F. Gubrium. "Active Interviewing," dalam *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. ed. David Silverman. London: SAGE Publications. 1997: 113-29.

- Hooker, Michael Barry. *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. 2008.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*. Summer. 1993: 22-49.
- Husein, Fatimah. *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*. Bandung: Mizan. 2005.
- Hussain, Amir. "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue," dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. ed. Omid Safi. Oxford, England: Oneworld Publications. 2005: 251-69.
- Ichwan, Moch. Nur. "Ulamā', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto", *Islamic Law and Society*. Vol. 12, no. 1. 2005: 45-72.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Freedom, Equality, and Justice in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society. 2002.
- Kanto, Sanggar. "Sampling, Validitas dan Reliabilitas dalam Penelitian Kualitatif," dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. ed. Burhan Bungin. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2003: 51-63.
- Kelsay, John dan Sumner B. Twiss, eds. *Agama dan Hak-hak Asasi Manusia*. Terj. Ahmad Suaedy dan Elga Sarapung. Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei. 2007.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *ʿIlm Ushūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Qalam li al-Nashr wa al-Tawzī. 1990.
- Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*. New York: HarperSan Francisco. 2002.
- King, Richard. *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*. Terj. Agung Prihantoro. Jogjakarta: Qalam. 2001.
- Kristianto, Agustinus Edy dan A. Patra M. Zen. Eds. *Refleksi Keberagaman Agama: Hukum Sesat dan Menyesatkan Hukum*. Jakarta: YLBHI. 2009.
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan. 2001.
- Lamphere, Louise. "The Domestic Sphere of Women and the Public

- World of Man: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dictionary,” dalam *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Eds. Caroline B. Brettel dan Carolyn F. Sargent. New Jersey: Prentice Hall. 1993: 67-75.
- Landry, Donna dan Gerald MacLean. Eds. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge. 1996.
- Lechte, John. *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Post-modernitas*. Yogyakarta: Kanisius. 2001.
- Liddle, R. William. “Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru,” dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward. Terj. Ihsan Ali-Fauzi. Bandung: Mizan. 1998: 283-311.
- Lindholm, Tore, W. Cole Durham, Jr., dan Bahia G. Tahzib-Lie, eds. *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV. 2004.
- . dan Nazila Ghanea. “Introduction,” dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. eds. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., dan Bahia G. Tahzib-Lie. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV. 2004: xxvii-lxxiv.
- Macdonell, Diane. *Teori-Teori Diskursus*. Terj. Eko Wijayanto. Jakarta: Teraju Mizan. 2005.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina. 1995.
- . “Dialog di Antara Ahli Kitab (*Ahl al-Kitāb*): Sebuah Pengantar,” dalam *Tiga Agama Satu Tuhan: Sebuah Dialog*, eds. George B. Grose dan Benjamin J. Hubbard. Terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan. 1998.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Traditions and Politics*. Colorado: Westview Press. 1999.
- Meijer, Roel. “Introduction,” dalam *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer. London: Hurst & Company. 2009: 1-32.
- Migdal, Joel S. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton. New Jersey:

- Princeton University Press. 1988.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*. Jakarta: Fitrah-P3M. 2007.
- Mishrī (al), Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram ibn Manzhūr al-Afriqī. *Lisān al-'Arab*. Jilid III dan XII. Beirut: Dār Shādir. 1990.
- Moosa, Ebrahim. "Introduction," dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publicaton. 2000.
- Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 (Edisi Dwibahasa)*. Jakarta: INIS. 1993.
- Mufrodi, Ali. "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia." Disertasi—Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah. Jakarta. 1994.
- Mukhlis. *Inklusifisme Tafsir al-Azhar*. Mataram: IAIN Mataram Press. 2004.
- Mulia, Siti Musdah. "Mungkinkah Ahmadiyah Menjadi Agama Baru? (Menyoal Ulang Hak Kebebasan Beragama di Indonesia)," *Ta-sāmuh*. Volume 4 Nomor 1. Desember. 2006: 1-24.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK Paramadina. 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. "A Common Word' Initiative: Theoria and Praxis," dalam *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*, ed. Waleed El-Ansary dan David K. Linnan. New York: Palgrave Macmillan. 2010: 21-8.
- Nasution, Adnan Buyung dan A. Patra M. Zen, eds. *Instrumen Internasional Pokok Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, YLBHI, dan Kelompok Kerja Ake Arif. 2006.
- Neufeldt, Victoria. *Webster's New World College Dictionary*. New York: Macmillan. 1995.
- Nitiprawira, F. Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1987.
- Nowak, Manfred dan Tanja Vospernik. "Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief," dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, eds. Tore Lindholm, W. Cole Durham,

- Jr., dan Bahia G. Tahzib-Lie. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV. 2004: 147-72.
- Nursyahid, Ali, dkk. *Laporan Investigasi (Kekerasan terhadap Jama'ah Ahmadiyah di Manislor Kuningan Jawa Barat & Lombok NTB; Kekerasan terhadap Jama'ah al Qiyadah al Islamiyah Siroj Jaziroh Padang Sumatera Barat; Kekerasan terhadap Jemaat Gereja di Bandung Jawa Barat)*. Jakarta: LBH Jakarta dan KontraS. 2008.
- Osman, Fathi. "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World," dalam *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, ed. Abdelwahab el-Affendi. Leicester: The Islamic Foundation. 2001: 27-65.
- Panikkar, Raimundo. *Dialog Intrareligius*. Terj. J. Dwi Helly Purnomo dan P. Puspobinatmo. Yogyakarta: Kanisius. 1994.
- . "Philosophical Pluralism and the Plurality of Religions," dalam *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, ed. Thomas Dean. New York: State University of New York Press. 1995: 33-43.
- Pawito. *Penelitian Komunikasi Kualitatif*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta. 2007.
- Prud'homme, Jo-Anne. *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights (A Freedom House Special Report)*. Washington: Freedom House. 2010.
- Putra, Anom Surya. *Agamaku Terbang Tinggi*. Surabaya: Inspirasi. 2001.
- Qaradhāwī (al), Yūsuf. *Jarīmah al-Riddah ... wa 'Uqūbah al-Murtad fi Dhaw'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1996.
- Qisthalānī (al), Abū al-'Abbās Syahāb al-Dīn Aḥmad. *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, Jilid XIV. Beirut: Dār al-Fikr. 1990.
- Qurthubī (al), Abū 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Jilid III, Juz 6. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1993.
- Rahardjo, M. Dawam. "Mengapa UU Kebebasan Beragama Diperlukan?," dalam *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di Indonesia*, ed. Chandra Setiawan dan Asep Mulyana. Jakarta: Komnas HAM. 2006.
- . *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-kon-*

- sep Kunci*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga. 2005.
- . *Ideologi Politik PKS: Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta. 2008.
- Ramadan, Said. *Islamic Law: Its Scope and Equity*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia. 1992.
- Rasyīdi (al), Aḥmad. *Huqūq al-Insān: Dirāsah Muqāranah fi al-Nazhariyah wa al-Tathbiq*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah. 2003.
- Ridhā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qurān al-Hakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*. Juz III. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Ridwan, Nur Khalik. “Majelis Ulama Indonesia dan Ambivalensi Organisasi Ulama.” *Tashwirul Afkar*, no. 21. 2007: 75-90.
- Roe, Hiroko Horikoshi. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M, 1987.
- Romli, Lili. “Masalah Hak Asasi Manusia di Indonesia,” *Majalah Forum Ilmiah UNIJA*, Vol. III, No. 1. Mei. 1999: 10-16.
- Rosyidin, Iding. “Hubungan-hubungan Ulama di Indonesia: Studi tentang Majelis Ulama Indonesia (MUI).” Tesis—Universitas Indonesia, Jakarta. 2004.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Massachusetts: Harvard University Press. 1996.
- Rumadi dan Ahmad Suaedy, eds. *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta: The WAHID Institute. 2007.
- . dkk. *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*. Jakarta: The WAHID Institute. 2009.
- Runzo, Joseph. “God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism,” dalam *Philosophy and Faith: A Philosophy of Religion Reader*, ed. David Shatz. New York: McGraw-Hill. 2002: 540-52.
- Rushd, Ibn. Muhammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Juz II. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah. 1989.

- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge. 1991.
- SA, Abdullah. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an (Suatu Pendekatan Tafsir Mawdu'i)." Tesis—PPs IAIN Sunan Ampel, Surabaya. 2002.
- Sachedina, Abdulaziz. *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*. Terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2002.
- Saeed, Abdullah dan Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Burlington, VT: Ashgate Publishing. 2004.
- Saidi, Anas, dkk. *Menekuk Agama, Membangun Takhta: Kebijakan Agama Orde Baru*. Depok: Desantara. 2004.
- Schwelb, Egon. "Human Rights", *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. 5, ed. David L. Sills. New York: The Macmillan Company & The Free Press. 1972.
- Syāfi'ī (al), Muḥammad ibn Idris. *Al-Umm*, Juz VII. Beirut: Dār al-Fikr. 1983.
- Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Kairo: Dār al-Syurūq. 2001.
- Shatz, David, ed. *Philosophy and Faith: A Philosophy of Religion Reader*. New York: McGraw-Hill. 2002.
- Syawkānī (al), Muḥammad 'Alī ibn Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Ushūl*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan. 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan. 1996.
- . "Wawasan Al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama," dalam *Passing Over: Melintas Batas Agama*, eds. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2001: 187-96.
- Shoufani, Elias. *Al-Riddah and The Muslim Conquest of Arabia*. Toronto: The Arab Institute for Research Publishing. 1973.
- Sidoti, Chris. *Article 18: Freedom of Religion and Belief*. Sidney: Human Rights and Equal Opportunity Commission. 1998.

- Silberman, Israela. "Religious Violence, Terrorism, and Peace: A Meaning-System Analysis," dalam *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, eds. Raymond F. Paloutzian dan Crystal L. Park. New York: The Guilford Press. 2005: 529-49.
- Soelaiman, M. Munandar. *Dinamika Masyarakat Transisi: Mencari Alternatif Teori Sosiologi dan Arah Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1998.
- Suaedy, Ahmad, dkk. *Islam, Konstitusi, dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute. 2009.
- Sukanto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: Pustaka LP3ES. 1999.
- Syamsuddin, M. Din. "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam," *Ulumul Qur'an*, No. 2. 1993: 4-9.
- Tanja, Victor Immanuel. *Pluralisme Agama dan Problem Sosial: Diskursus Teologi tentang Tema-tema Kontemporer*. Jakarta: Pustaka Cidesindo. 1998.
- Thabarī (al), Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr al-Thabarī: Al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*. Jilid XII. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1992.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif. 2005.
- Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. California: Stanford University Press. 1990.
- . *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*. Terj. Haqqul Yaqin. Yogyakarta: IRCiSoD. 2003.
- Tilley, Terrence W. *Postmodern Theologies and Religious Diversity*. Maryknoll, New York: Orbis Book. 1996.
- Tim Madia. *Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, ed. Trisno S. Sutanto dan Martin L. Sinaga. Jakarta: ISAI, TAF, MaDiA. 2001.
- Tim SETARA Institute, "Negara Menyangkal: Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2010," dalam <http://www.setara-institute.org/id/content/negara-menyangkal-kondisi-kebebasan>

- an-beragamaberkeyakinan-di-indonesia-2010.
- Umam, Fawaizul. "Tera Ulang Peran Profetik Tuan Guru dalam Konteks Kebebasan Beragama di Pulau Lombok," *Ulumuna*, Volume XIII Nomor 2. Desember. 2009: 433-66.
- Utomo, Paring Waluyo dan Levi Riyansyah. "Pengawasan Negara terhadap Kehidupan Sipil: Kasus Penyesatan dan Kriminalisasi Yusman Roy," dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, eds. Rumadi dan Ahmad Suaedy. Jakarta: The WAHID Institute. 2007: 113-72.
- Wahid, Abdurrahman. "Benarkah Kyai Membawa Perubahan Sosial?: Sebuah Pengantar," dalam Hiroko Horikoshi Roe, *Kyai dan Perubahan Sosial*. Terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat. 1987: xi-xx.
- Wahono, Asri Oktavianty, dkk. *Reformasi Hukum Terhadap Kebijakan Diskriminasi Ras dan Etnis di Indonesia*. Jakarta: Solidaritas Nusa Bangsa – The Asia Foundation. 2003.
- Wibowo, Harry dan Ismail Hasani. *Langkah Kepemimpinan Nasional Menegakkan Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia: Usulan untuk Diintegrasikan dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang Menengah Nasional Tahun 2010-2014*. Jakarta: SETARA Institute. 2009.
- Wilson, A.N. *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It*. London: Chatto and Windus. 1992.
- Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: Mahkota Surabaya. 1989.
- Zara, M. Yuanda, dkk. *Aliran-aliran Sesat di Indonesia*. Yogyakarta: Banyu Media. 2007.
- Zen, A. Patra M. "Berkenalan dengan Instrumen-instrumen Internasional dan Regional Hak Asasi Manusia," dalam *Instrumen Internasional Pokok Hak Asasi Manusia*, ed. Adnan Buyung Nasution dan A. Patra M. Zen. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, YLBHI, Kelompok Kerja Ake Arif. 2006: 4-81.
- Zulkarnain, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS. 2005.

Sumber Internet

- Abrams, Elliott. "Religious Freedom: An American Perspective," dalam <http://www.religiousfreedom.com/Conference/japan/Abrams.htm>.
- Arango, John B. "Mental-Models", dalam http://www.algodonesassociates.com/Gris_miringplanning/Gris_miring/Mental_models
- Azhari, M. Subhi, dkk. "Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010," dalam http://www.wahidinstitute.org/files/_docs/FULLREPORT-ANNUALREPORTWI 2010.pdf.
- Balimbani (al), Said Yai. "Darul Arqam dan Wajah Barunya," dalam <http://muslim.or.id/manhaj/darul-arqam-dan-wajah-barunya.html>.
- Berlin, Isaiah. "On Pluralism," dalam <http://www.cs.utexas.edu/~vl/notes/berlin.html>.
- Bruinessen, Martin van. "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", dalam http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/genealogies_islamic_radicalism.htm.
- Fagan, Andrew. "Human Rights", *The Internet Encyclopedia of Philosophy* dalam <http://www.iep.utm.edu/h/hum-rts/htm>.
- Gordis, Robert. "The Revival of Religion and the Decay of Ethics," dalam <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1438>.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Peran MUI Pasca-Soeharto". dalam http://www.fahmina.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=281:peran-mui-pasca-soeharto&catid=15&Itemid=100012.
- Hathout, Maher. "Freedom of Religion", dalam [http://www.mpac.org/bucket_downloads/\[MPAC\]Freedom_of_Religion.pdf](http://www.mpac.org/bucket_downloads/[MPAC]Freedom_of_Religion.pdf).
- Heard, Andrew. "The Challenges of Utilitarianism and Relativism", dalam <http://www.sfu.ca/~aheard/417/util.html>.
- Koyama, Kosuke. "A Theological reflection on Religious Pluralism," dalam http://www.findarticles.com/cf_0/m2065/2_51/56063939/print.jhtml.
- Küng, Hans. "A New Global Ethics", dalam <http://www.crossroad.to/Quotes/spirituality/global/global-ethic.htm>.
- Lindorsson, Annika. "Major International Instruments Protecting the

- Right to Freedom of Religion,” dalam http://www.dev-zone.org/downloads/jc6_lindorsson.pdf.
- Michels, Steven. “Nietzsche on Truth and the Will,” *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, vol. 8, 2004, dalam <http://www.minerva.mic.ul.ie//vol8/nietzsche.html>.
- Rumadi, dkk. “Menapaki Bangsa yang Kian Retak: Laporan Tahunan The WAHID Institute 2008 tentang Pluralisme Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia”, dalam [http://www.wahidinstitute.org/files/_docs/Laporan% 20 Pluralisme%202008%20WahidInstitute.pdf](http://www.wahidinstitute.org/files/_docs/Laporan%20Pluralisme%202008%20WahidInstitute.pdf).
- Stewart, Darius. “Discovering the Truth about Apostacy” dalam [www. ScriptureTruths.net](http://www.ScriptureTruths.net).
- Vlach, Michael J. “What are Pluralism, Inclusivism, and Exclusivism?” dalam <http://www.theologicalstudies.org/pluralism.html>.
- Warraq, Ibn. “Apostasy and Human Rights” dalam [http://www.iheu.org/ node/ 1541](http://www.iheu.org/node/1541).
- “Aurad Muhammadiyah,” dalam <http://heliconia.wordpress.com/aurad-muhammadiyah/>.
- “Cairo Declaration on Human Rights in Islam,” dalam [http://en.wiki-
pedia.org/ wiki/Cairo Declaration_on_Human_Rights_in_Islam](http://en.wikipedia.org/wiki/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam).
- “Cairo Declaration on Human Rights in Islam - Diverges from the Universal Declaration of Human Rights in Key Respects”, dalam <http://europenews.dk/en/node/3847>[http://europenews.dk/en/
node/3847](http://europenews.dk/en/node/3847).
- “Cairo Declaration on Human Rights in Islam,” dalam [http://www1.
umn.edu/ humanrts/instate/cairodeclaration.html](http://www1.umn.edu/humanrts/instate/cairodeclaration.html).
- “Cyrus Cylinder”, dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Cyrus_cylinder.
- “Declaration of the Rights of Man and of the Citizen,” dalam [http://
www.hrcr.org/ docs/frenchdec.html](http://www.hrcr.org/docs/frenchdec.html).
- “Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief,” dalam [http://www.
un-documents.net/ a36r55.htm](http://www.un-documents.net/a36r55.htm).
- “Declaration Towards a Global Ethic”, dalam [http://www.parliamentof-
religions. org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.
pdf](http://www.parliamentof-religions.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf).

- “English Bill of Rights”, dalam http://www.constitution.org/bor/eng_bor.htm.
- “Evaluasi Penegakan HAM”, dalam <http://www.kontras.org/data/evaluasi%20penegakan%20ham%202008.pdf>.
- “Four Freedoms”, dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Freedoms.
- “France: Headscarf Ban Violates Religious Freedom”, dalam <http://www.hrw.org/news/2004/02/26/france-headscarf-ban-violates-religious-freedom>
- “Habeas Corpus”, dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Habeas_corpus.
- “Human Rights”, dalam <http://www.answers.com/topic/human-rights>.
- “Iftitah”, dalam <http://www.mui.or.id/konten/mengenai-mui/iftitah>.
- “International Covenant on Civil and Political Rights” dalam http://en.wikisource.org/wiki/International_Covenant_on_Civil_and_Political_Rights dan <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>.
- “International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights,” dalam <http://www2.ohchr.org/english/law/cescr.htm>. dan http://en.wikipedia.org/wiki/International_Covenant_on_Economic_Social_and_Cultural_Rights.
- “Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama” dalam http://www.mui.or.id/mui_in/fatwa.php?id=137.
- “Ketua MUI Jatim: JAI Sudah Dilarang di 6 Wilayah,” dalam http://www.mui.or.id/mui_in/news.php?id=69.
- “Lampu Merah Kebebasan Beragama: Laporan Kebebasan Beragama dan Toleransi di Indonesia The WAHID Institute 2011,” dalam http://www.wahidinstitute.org/Dokumen/Detail/?id=184/hl=id/Laporan_Kebebasan_Beragama_2011_The_Wahid_Institute.
- “Magna Carta Translation”, dalam http://www.archives.gov/exhibits/featured_documents/magna_carta/translation.html.
- “Magna Carta 1215”, dalam <http://www.britannia.com/history/magna2.html>
- “Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia,” dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Majelis_Tinggi_Agama_Konghucu_Indonesia.
- “Marx’s Concept of Praxis Today,” dalam <http://www.newsandletters>.



- org/issues/ 2001/Nov/fta_nov2001.htm.
- “MUI Keluarkan 19 Fatwa”, dalam <http://www.tempointeraktif.com/hg/nasional/2006/05/27/brk,20060527-78056,id.html>
- “Norway Attacks Highlight Growing Intolerance in Europe,” dalam <http://www.hrw.org/news/2011/07/27/norway-attacks-highlight-growingintolerance-europe>.
- “Orientasi dan Peran MUI”, dalam <http://www.mui.or.id/konten/mengenai-mui/orientasi-dan-peran-mui>.
- “PBNU Minta Umat Islam Tidak memusuhi Warga Ahmadiyah,” dalam http://www.nu.or.id/page/id/dinamic_detil/1/35921/Warta/PBNU_Minta_Umat_Islam_Tidak_Musuhi_Warga_Ahmadiyah.html.
- “Pedoman Dasar dan Rumah Tangga,” dalam <http://www.mui.or.id/konten/mengenai-mui/pedoman-dasar-dan-rumah-tangga>.
- “Sekilas tentang Kami”, dalam <http://www.mui.or.id/konten/mengenai-mui/sekilas-tentang-kami>.
- “Susunan Pengurus Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Periode 2005-2010,” dalam http://www.mui.or.id/mui_in/about.php?id=16.
- “Tentang Dewan Syariah Nasional”, dalam http://www.mui.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=55:tentang-dewan-syariah-nasional&catid=39:dewan-syariah-nasional&Itemid=58.
- “The Bill of Rights: A Transcription”, dalam http://www.archives.gov/exhibits/charters/bill_of_rights_transcript.html.
- “The Four Freedoms”, dalam <http://www.libertynet.org/edcivic/fdr.html>.
- “The Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America,” dalam <http://www.ushistory.org/declaration/document/>.
- “The Virginia Declaration of Rights,” dalam http://www.constitution.org/bcp/virg_dor.htm.
- “Undang-Undang Dasar Republik Indonesia 1945 Amandemen”, dalam <http://www.depkmham.go.id/NR/rdonlyres/35E40064-9769-44AD-8D3A-8BDC7A0E7338/0/UDU1945Amandemen.pdf>.

- “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999,” dalam http://id.wikisource.org/wiki/Undang-Undang_Republik_Indonesia_Nomor_39_Tahun_1999.
- “Undang-Undang Republik Indonesia No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan ICCPR,” dalam <http://www.polkam.go.id/LinkClick.aspx?fileticket...tabid=114&mid>.
- “United States Bill of Rights,” dalam http://en.wikipedia.org/wiki/United_States_Bill_of_Rights.
- “Universal Declaration of Human Responsibilities” dalam www.interactioncouncil.org/udhr/declaration/udhr.pdf.
- “Universal Declaration of Human Rights,” dalam <http://www.un.org/Overview/rights.html> dan http://en.wikipedia.org/wiki/Universal_Declaration_of_Human_Rights.
- “Universal Islamic Declaration of Human Rights,” dalam <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>.
- “What is Religious Freedom?,” dalam http://www.mindspring.com/~careyb/ rf_defn.html.
- “US: End Discriminatory Profiling by Police,” dalam <http://www.hrw.org/news/2012/04/17/us-end-discriminatory-profiling-police>.
- “US: Investigate New York Police Surveillance of Muslims,” dalam <http://www.hrw.org/news/2012/03/20/us-investigate-new-york-police-surveillance-muslims>.
- “US/New York: Discipline Police Showing Anti-Muslim Film,” dalam <http://www.hrw.org/news/2012/01/26/usnew-york-discipline-police-showing-anti-muslim-film>.

Majalah, Surat Kabar, Newsletter, Buletin

- “Bahaya Laten SKB Ahmadiyah,” *Monthly Report on Religious Issues* The WAHID Institute, Edisi XI. Juni 2008: 1-4.
- “Bara di Atas Nama Tuhan,” Rubrik Agama Majalah *TEMPO*, 21 November 2004: 62-4.
- Buletin *NAWALA* The WAHID Institute No. 11, Thn. IV. November 2009-Februari 2010.
- “10 Pedoman untuk Mendeteksi Aliran Sesat,” *Monthly Report on Religious Issues* The WAHID Institute, Edisi IV. November 2007: 1-3.



- Jawa Pos*, Edisi 7 dan 17 Februari dan 1 Maret 2011 dan 19 Januari 2012.
- “Kebebasan Beragama Suram, Soekarwo Menolak,” *Monthly Report on Religious Issues* The WAHID Institute, Edisi XXX. Januari, 2011: 7-8.
- “Menag Kembali Tegaskan Pembubaran Ahmadiyah,” *Monthly Report on Religious Issues* The WAHID Institute, Edisi XXXI. Februari. 2011: 10-2.
- Monthly Report on Religious Issues* The WAHID Institute, Edisi XXX dan XXXI. Januari dan Februari 2011.
- “Raperda Kota Injil: Menggurat Injil di Manokwari,” Rubrik Nasional Majalah *TEMPO*, 20 Mei 2007: 42.
- “Sesat Yes! Kekerasan No!”, Rubrik Nasional Majalah *GATRA*, 30 Juli 2005: 70-2.
- “Taushiyah Amanah Umat Islam Menyongsong Pemilu 7 Juni 1999,” dalam *Mimbar Ulama*, No. 250, XXI. Juni, 1999.





Indeks

A

Agama 2, 4, 14, 16, 19-21, 36,
37, 40, 43, 58, 68, 71, 77,
80-81, 89, 95, 99-107, 113,
117-122, 126, 128, 130, 136,
147, 149, 151, 172, 191, 198,
215, 226, 248, 255-279, 281,
284-288, 290-293, 296, 298

Ahmadiyah 1, 20, 71, 99, 101-
105, 107, 111, 113, 119-120,
123, 126-129, 159, 166-168,
171, 177-178, 185, 195,
202-203, 211, 223, 241, 255,
262-263, 284, 288-289, 293,
297-299

JAI 107, 113, 120, 126-127,
168, 296

Jemaat Ahmadiyah Indo-
nesia 107, 113, 126, 168,
284

GAI 168

Gerakan Ahmadiyah
Indonesia 168

AKKBB 1, 110

Akomodatif 149, 151, 153, 210

Aliran 1, 6, 69, 74-77, 87,
99-101, 110-111, 122-126,

134-135, 155, 159, 163-167,
169-174, 177, 181, 187-189,
191-199, 201-209, 211, 213,
215, 218-236, 238-239, 241-
244, 253, 257-259, 261, 263-
265, 272-275, 277, 293

Aparat 31, 71, 107, 111, 117,
119, 121, 130-131, 150, 155,
178, 226, 257

B

Bissu 106, 114

Budaya 4, 11, 34-40, 42, 68-69,
76, 88-89, 93, 95, 99, 112,
135, 139-141, 188-189, 196,
206, 217, 219, 250, 258-259,
261, 273

C

CDHRI 11-12, 38, 41, 51-57,
213

Cairo Declaration on Human
Rights in Islam 11-12, 38,
41, 51, 53, 213, 295

Condoning 124, 131, 174, 194,
231, 253

D

- Dakwah 92, 94, 146, 158, 164,
185, 199, 204, 253, 287
Da'wah islāmiyyah 97, 264,
266
- Darul Arqam 2, 114, 169, 170,
294
- Darul Hadits 2, 107, 114, 164
- Demokrasi 18, 41, 87, 92, 111,
152, 156, 173, 187, 259, 266
- Dialog 8, 97, 110, 201, 204, 231,
235-236, 241, 264, 267-268
- Diskriminasi 11, 20, 40-41, 43,
87, 99, 103, 105, 112, 118,
126, 130-133, 178, 256-257,
268
- Diskriminatif 1-2, 21, 71, 114,
235, 255-257
- Diskursif 27, 85, 136, 174-175,
177, 179, 206, 251, 257, 272,
274
- Diskursus 9, 18, 27, 36, 61, 65,
143, 174-176, 179, 192, 215,
233, 274
- Djawi Sunda 2, 114
- Dominasi 85, 196, 206, 208-211

E

- Eden 2, 106, 126, 170, 263
Komunitas Eden 126
- Eklektik 27, 30, 81, 249
- Eksklusivisme 28, 52, 53, 77, 96,
232-235, 237, 239, 251-252,
264, 273, 275
- Eksklusif 3, 70, 80, 93, 95,
96-98, 234-238, 242-244,

251, 264, 272, 274

- Epistemologis 6-8, 12, 16, 22,
94, 106, 184-187, 190, 195-
198, 232, 259, 261, 272
- Euforia 91, 151, 185

F

- Fatwa 4, 6, 16, 21, 27-28, 68, 80,
105, 110, 114, 116, 121-122,
127, 130-136, 143-179, 181,
192, 194, 195, 197-201, 204-
211, 217-218, 221-226, 229-
231, 235, 246, 248, 253-254,
257-264, 272, 274, 276-288,
296
- FKUB 1, 110, 188, 204
Forum Kerukunan Umat
Beragama 1, 110, 117,
187
- FPI 92, 118, 132-133, 158-159
Front Pembela Islam 92, 132,
158
- FUI 132-133, 158
Forum Umat Islam 118, 132
- Fundamentalisme 77, 91

H

- Hadīts* 66, 68, 165
- HAM 2, 8-12, 18-22, 27-57, 61-
62, 68, 71-73, 99-100, 108-
112, 115, 125, 130, 142, 159,
182-183, 187, 195, 213-218,
256-259, 266-289, 296
- Hak Asasi Manusia 2, 18, 20,
32-34, 39, 99, 282, 288,
290, 292-293

Hate crime 124, 131
 Hegemoni 95, 189, 196
 Hermeneutik 15-17, 26, 28, 182, 277
 Hukum 2-3, 11-12, 20-21, 33, 41-44, 48, 50, 52, 54, 65, 67, 72, 75-76, 82, 105, 107-113, 117, 127, 131-134, 137, 163, 165-166, 177-178, 182, 187, 197, 205, 214, 224-228, 243, 257, 259-260, 262, 268, 274, 276
 Penegakan hukum 3, 20, 107-109, 257

I

ICCPR 11-12, 40-50, 53, 56-57, 61, 69, 71, 74, 100, 108, 115, 125, 130, 213, 298
 International Covenant on Civil and Political Rights 10-11, 35, 40, 42-45, 108, 213, 296
 Ideologi 12, 26, 36, 38, 54, 85, 88, 91-93, 111, 157, 159, 183, 200-202, 209-212, 227, 251, 272, 276, 292
 Inklusivisme 13, 15, 28, 77, 232-233, 236, 239, 242-246, 251-253, 264, 266, 273, 275
 Inklusif 15, 79, 234, 240-241, 244, 246, 251-253, 266-267, 273-274
 Inkonsistensi 2, 38, 71, 88-101, 104, 106-109, 124, 244
 Institusionalisasi 106, 134, 136, 150, 159, 160, 162

Instrumen 10-12, 18, 24, 27, 30-31, 33, 37-38, 41-46, 51-57, 61, 71, 108, 125, 134, 136, 158, 160, 174-175, 177, 179, 213, 225-257, 272, 274, 293
 Intervensi 73, 103, 146, 150, 164-165, 170, 225, 227, 252, 255
 Intoleran 87, 96, 132-133, 193, 202, 204-205, 233
 Intoleransi 71, 84, 96, 112, 116, 118, 121-127, 131-133, 177, 203, 256
 Islam 1-3, 8, 11-12, 18-22, 27, 30, 37-38, 41, 51-69, 72, 74, 76, 79-84, 88-98, 101, 107, 110, 113-114, 117-118, 120, 125-128, 132-134, 137, 142, 144-149, 152-155, 157-179, 182-194, 197-199, 203-224, 227, 230, 234-244, 247-250, 254-255, 259, 264-268, 274-275, 280-295, 297, 299
 Islamisasi 160, 238
 Islamisme 91-92, 157, 187, 271
 Islam Jama'ah 107, 113, 126

J

Jama'ah Salamullah 2, 114
Judicial review 105, 227

K

Kaharingan 2, 106, 114
 Kebebasan 1-34, 38, 41-62, 65, 69-76, 81-83, 87-136, 141-143, 151-156, 159-163, 171-

- 187, 190-196, 198, 202, 204-218, 228-236, 239, 243-246, 250-263, 267-268, 271-277
- Kebenaran 2, 14-15, 59-60, 65, 70-80, 94, 96-98, 103, 106, 114, 138, 169, 174, 185-188, 192-193, 197, 205, 207, 210-211, 215, 225, 229, 233-236, 244-249, 252, 255, 260-264, 268, 269
- Kekerasan 2-3, 20, 61, 70-74, 87-91, 95-98, 104, 107-133, 156, 178, 194-195, 201-205, 224-226, 229-231, 235, 243, 255, 257-258, 264-266, 274-275
- Keselamatan 14, 48, 72, 83-84, 103, 233-236, 239-240, 242, 244-246
- Keyakinan 3, 10-14, 29, 36, 46-47, 50-55, 60-63, 69-85, 91, 96, 100-108, 112-113, 116-121, 124-127, 130-132, 155-156, 163-164, 168-169, 177-178, 185-188, 193-202, 208, 211, 215-268, 275, 277
- Klaim 5, 14-16, 20, 29-30, 36-53, 69-70, 77, 79, 85, 103, 112, 131, 176, 193, 206-207, 210-211, 215, 233-235, 245, 252, 261, 271, 275-276
- Koeksistensi 87, 96, 195, 258
- Kognisi 26, 28, 183, 190-193, 195
- Konflik 22, 36, 61, 77, 88-90, 97, 109, 111, 116, 121-122, 125, 127, 201, 235, 243, 253, 267-268
- Konservatif 52-53, 158, 160
- Konservatisme 157
- Konspirasi 66-67, 95, 187-189, 217, 219, 237-238, 242-243
- Konstitusi 2, 18, 20, 31, 100-101, 107, 109, 124-125, 130, 134, 194
- Konstitusional 20, 49, 87-100, 110, 125, 256
- Konteks 3, 7-23, 27, 34, 36, 39, 41-44, 49, 53-54, 60-62, 65-69, 72-81, 88-97, 107, 111-113, 120, 125, 134-137, 139, 141-145, 148-153, 156, 159-160, 164-165, 174-176, 182-184, 187, 190, 193, 200-219, 226, 229-243, 250-255, 258, 260-268, 272-277
- Kontrol 143, 148, 156, 183, 190, 193, 206, 254, 274
- Konversi 22, 53, 56, 61-62, 68-69, 74, 80, 236, 243
- Kovenan 35-36, 40, 43-46
- Kredo 20, 62
- Kriminalisasi 20, 119-123, 130-131, 178, 228
- Kuasa 26-28, 83, 150-151, 176, 183-184, 190-192, 200, 206-209, 212, 251, 272
- KWI 3, 102, 106
- Konferensi Waligereja Indonesia 3, 102
- ## L
- Legitimasi 3, 9, 105, 124, 131-134, 143, 156, 160, 175, 179,

192, 211, 228, 230, 254-257,
261

Lokal 2, 8, 93, 102, 106, 107,
114, 125, 128, 131, 141, 154,
183, 219, 256, 276

Lokalitas 29

M

Mainstream 56, 93, 106, 125,
127, 155-156, 174, 202, 204,
210, 224, 230-231, 237

Manifest 36, 45, 48, 69, 143,
253, 274

Mayoritas 2-5, 19, 22-33, 67-74,
101-103, 107-108, 114, 125-
126, 130-131, 151-155, 168,
177-178, 199, 208-211, 217,
220-223, 226-231, 236-239,
255, 258-259, 262, 275

Mental-models 184, 192-193,
251, 272

Minoritas 1-3, 22, 33, 41, 69,
72, 96-97, 101-108, 114, 120,
125-127, 130, 151, 155-156,
178-179, 194, 210, 228- 229,
255-258

Mistifikasi 154, 184-192, 251,
272

Modernitas 68-69, 93, 135, 141,
187, 266

Muhammadiyah 8, 22, 92-93,
133-135, 144, 150, 170, 177,
207, 281

Murtad 19, 56, 60, 63-67, 163,
167, 171, 178, 192, 214, 222-
224

N

NU 5-8, 22, 92-93, 121-124,
133-135, 144, 150, 177, 194,
199-202, 207, 210, 275, 283

Nahdlatul Ulama 92, 135

Negara 2-3, 6-7, 10-11, 19-20,
22, 27-44, 48-53, 71-77, 87-
137, 144-156, 160-161, 164-
167, 170, 173, 178, 194, 205-
206, 209, 214, 224, 226-228,
237-238, 242-244, 253-257,
261, 268, 271-273, 292

Aparat negara 31, 117, 119,
121, 257

Non-derogable rights 41, 256

Normatif 61, 100, 107, 138-139,
142-144, 212, 214, 217, 224,
238, 260-261, 274

O

Orde Baru 159, 161-162, 179,
181, 187, 205, 223, 271

Ormas 5, 24, 93, 128, 131-133,
144-147, 150, 155, 158-159,
163, 177-179, 194, 202, 205-
208, 227, 230

Ortodoksi 56, 174, 177, 229, 273

Otoritarian 87, 95, 111, 156,
262-263, 274

Otoritas 56, 59, 76, 84, 106,
143, 154-155, 165, 176-177,
182, 184, 186, 190-193, 212,
218, 229, 252, 257, 260-262,
265-274

Otoritatif 3, 70, 106, 131, 143,
151, 154, 185-186, 191-194,

- 199, 205, 230, 236, 242, 262,
272, 274
- Otoriter 104, 262
- P**
- Paradigma 4, 6, 23, 28, 52, 69,
92-94, 97, 101, 157, 184, 204,
232-239, 244, 254, 266, 273,
275
- Paradigmatik 9, 14, 23, 28, 68,
77, 93, 232-233, 236, 242-
244, 264, 275
- Partikularitas 5, 29-30, 37, 39-
40
- PBB 10-11, 34-39, 42-45, 51-53,
113
- Perserikatan Bangsa-Bangsa
34
- Pelanggaran 1-3, 6-7, 20-24, 27,
37, 87-88, 95, 98, 107-112,
115-133, 155-156, 160-161,
177, 179, 202, 209, 218,
230-231, 253-254, 257, 272,
275-277
- Pembiaran 7, 112, 116-121,
128-131
- Pemerintah 37-38, 75, 99-102,
106-109, 115, 120, 125, 127-
128, 131, 145-150, 160, 164-
167, 171, 178-179, 207, 226,
230, 241, 255
- Pemikiran 4-17, 21-28, 33,
54-56, 88, 92-94, 134, 175,
181-190, 213, 217-218, 224,
231-239, 243-247, 250-253,
258, 272-277
- Penistaan 105, 261
- Penodaan 3, 69, 72, 105, 119,
122-124, 131, 134-135, 160,
166, 175, 191-192, 203, 211,
216, 220-221, 226, 235-236,
242, 256
- Penodaan agama 3, 69, 72,
105, 119-124, 131-135,
160, 175, 191, 216, 220-
221, 226, 236, 242, 256
- Penyimpangan 3, 105-106, 112,
210, 261
- Persekusi 2, 69, 87, 109, 130,
136, 208, 228, 235, 260, 272
- PGI 3, 102, 106
- Persekutuan Gereja-gereja
Indonesia 3, 102
- PHDI 3, 102, 106
- Parisada Hindu Dharma
Indonesia 3, 102
- Pluralisme 19, 71, 77-85, 116,
234, 244, 247-252, 281, 284,
288, 291-292, 295-296
- Pluralistik 79, 84, 234, 250-
251, 266, 273, 275
- Pluralitas 8-15, 76-77, 82, 85-87,
96-97, 114, 124, 151, 172,
177, 193, 202, 233-235, 239-
240, 245, 250, 265-267
- Politik 5, 20-21, 33-36, 39-41,
49, 66-69, 73, 88-95, 100,
103-104, 109-114, 120, 125,
130, 133-135, 141-161, 181,
185, 188-189, 193, 196, 202-
207, 221, 227-228, 254, 258-
259, 262, 268
- Praksis 1-17, 22-28, 44, 84, 87-
88, 111, 115-124, 133-136,
141-143, 153-156, 160, 163,

174-178, 181-187, 190-193,
196, 202-207, 212-213, 229-
234, 239, 243-246, 250-255,
258, 260-264, 268, 271-276

Prasangka 6, 30, 56, 76, 182, 243

Preferensi 5, 10, 88, 105, 131,
135, 148, 153, 161, 177, 186,
208, 215, 238, 257-258, 260,
272

Primordial 133, 135, 139, 141,
151, 161, 273

Privat 47, 68-69, 75, 82, 103,
209, 215-216, 226, 255

Produktif 4, 8, 15, 17, 28, 38-40,
84-85, 94-96, 153, 161, 191,
200, 232-245, 258-259

Kontraproduktif 74, 104,
232-234, 265

Profetik 22, 27-28, 134-143, 150,
220, 264, 273-274

Publik 3-8, 18, 22-24, 35, 42, 47-
51, 68, 69, 72-74, 82, 88, 91-
93, 97-99, 103-104, 111, 115,
124, 130-136, 142, 151-154,
161-164, 175-179, 183-184,
187, 194-196, 202, 205-212,
221, 225-228, 233, 238-239,
251, 257-261, 267, 272-274

Q

al-Qiyadah al-Islamiyah 106,
111, 171, 223, 263

Al-Qur'ān 12, 16, 18, 54, 58, 60-
61, 63-65, 68, 80, 82-83, 281,
283, 289-290

R

Radikal 87, 91-94, 157-160, 182

Radikalisme 91-93, 96, 102-
124, 157, 188

Rahmat li al-'ālamīn 264, 303

Reformasi 88, 91, 101, 125, 151,
156, 161, 182, 185, 199, 256

Relasi 21-24, 68, 70, 80, 89,
125, 148, 153, 176, 187-190,
206-209, 212, 234, 237, 242,
247-248, 251, 254, 272

Relativisme 37, 77-80, 249

Relativitas 30, 36

Religius 2, 10, 36, 104, 114, 134,
155, 177, 195-196, 199-201,
223, 228, 254, 268

Reorientasi 136, 151-158, 264-
268, 272

Reposisi 28, 255-258, 268

Reproduksi 195

Resiprositas 240, 250, 268

Resmi 1-3, 14, 53, 101-106, 110,
114-115, 135, 143-145, 148,
151, 154-155, 161-162, 176,
179, 202, 205-212, 233, 242,
255-256, 262

Riddah 19, 52, 63-67, 74, 214,
224, 242-243

(*apostasy*) 19, 52, 62, 213

S

Seminegara 143, 146, 149, 151,
176, 179, 194, 272

Sesat 2-3, 56-58, 74, 76, 106,
114, 119, 122-123, 127,
132-135, 157, 163-178, 181,

- 185-204, 208-210, 213-214,
218-231, 236, 241-244, 253,
256-257, 260-265, 273-274,
277
- Menyesatkan 3, 56, 74, 76,
114, 123, 127, 132-135,
157, 163-174, 177-178,
197-198, 208, 210, 223-
225, 231, 236, 256-257,
262
- Syari'ah* 154, 162, 304
- Syī'ah* 1, 107, 114, 120, 123, 126,
159, 169, 177, 304
- Subordinasi 156, 209
- 201, 203, 206, 208, 213, 215,
217-231, 236-237, 240-246,
249, 258, 260-263, 265-268,
274
- Tipefikasi 6, 9, 13, 23, 28, 181,
232
- Tipologi 13-15, 25-26, 28, 181,
232, 245, 251-253, 272, 274-
275
- Toleransi 10, 14-15, 59-60, 69,
76, 79, 84, 117, 142, 146, 160,
190, 202, 213, 233, 235-236,
246, 257
- Transformasi 160
- ## T
- Tafsir 3, 15, 17, 52, 56, 68, 72,
106, 125, 174, 182, 184, 190,
192, 207, 208, 229, 236-237,
262, 273
- Taklazim 6, 277
- Tarekat 126
- Tawshiyah* 153-157, 159-162,
174, 231, 253, 304
- Teks 14, 16-17, 23, 26-27, 29, 35,
40, 44-45, 52-54, 63, 69, 93-
94, 182-186, 189, 190, 196,
210, 237, 242, 259
- Tekstualitas 184, 186, 189-190,
192, 251, 272
- Teologi 93, 190, 197, 222, 224,
240-241
- Teologis 2, 12, 15, 22, 59, 66, 69-
70, 76-81, 84, 90-91, 97, 99,
108, 110, 114, 120, 129-133,
142, 154-156, 159-161, 167-
178, 185, 192-193, 196-197,
- ## U
- UDHR 10-12, 34-38, 41-53, 56-
57, 61, 69, 71, 99, 108, 125,
130, 213
- Universal Declaration of
Human Rights 10-11,
34-35, 38, 42, 44, 99, 213,
295, 298
- UIDHR 11-12, 41, 51-57, 213
- Universal Islamic Declaration
of Human Rights 11-12,
41, 51, 52, 213, 298
- Ulama 4-17, 21-24, 27-28,
53, 65-76, 88, 92, 106, 110,
128, 131-150, 155, 158, 161,
166, 171, 176-178, 181-187,
190-196, 199-212, 219-223,
229-234, 237, 243, 251-254,
257-264, 268, 271-277
- Umat 3, 6, 11, 20, 54, 58, 60-61,
66-85, 93, 95, 96, 98, 117,
124-127, 134, 137-138, 142,

- 144, 147-155, 159-179, 183,
193-199, 202-212, 219-221,
229-231, 233-238, 240, 243,
248, 253-254, 257-259, 263-
268, 272-277
- Undang-Undang Nomor 1/
PNPS/1965 2-3, 105, 115,
130, 159, 175, 226-228, 255,
257
- Undang-Undang Nomor 12,
Tahun 2005 100
- Undang-Undang Nomor 39,
Tahun 1999 256
- Universal 29, 31, 36, 39, 51-54,
57, 65, 72, 84, 89, 141, 182,
219
- Universalitas 29-30, 37-39, 51,
95
- UUD 1945 2, 43, 69, 74, 99,
101, 109, 130, 256
- W**
- Wacana 6, 17-19, 22, 26, 28, 30,
33-36, 42, 47, 51, 62-63, 69-
72, 80, 85, 133, 141-142, 148,
160-161, 174-179, 182-184,
187, 190-196, 200-214, 225,
232, 251, 253, 257-261, 264,
267, 272-274
- WALUBI, Perwalian Umat
Buddha Indonesia 102
- Wetu Telu 2, 106, 114



Tentang Penulis



FAWAIZUL UMAM. Dilahirkan di Banyuwangi, 27 Februari 1973. Dosen tetap untuk mata kuliah Filsafat Agama pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Mataram sejak Tahun 2000. Mantan ketua penyunting Jurnal *Ulumuna* IAIN Mataram (2002-2005) ini meraih gelar doktor bidang Pemikiran Islam pada Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya (2012) dengan predikat *cumlaude*. Pada 2005 sempat mengikuti *Cooperation Program on Research* di Universiteit Leiden, Belanda dan melakukan riset tentang praksis kebebasan beragama di Malaysia dalam rangka *Post-Doctoral Research* di International Islamic University Malaysia (IIUM) pada 2013.

Pernah meraih penghargaan sebagai Dosen Berprestasi PTAIN/PTAIS tingkat Nasional dari Ditpertaids Depag RI (2006) dan Juara Terbaik II Research Award (2010) untuk kategori Artikel Penelitian dalam Jurnal dari Dirjen Diktis Kemenag RI. Di tengah kesibukannya sebagai dosen, aktif pula terlibat di Tankinaya Institute Jakarta, CeRCS Surabaya, C-MARs Surabaya, WYDII Surabaya, dan juga Nusatenggara Centre Mataram, dan sejak 2009 memberanikan diri ikut mengurus pesantren peninggalan ayahnya yang wafat pada 31 Maret 2009, YPP Miftahul Ulum Bengkak Wongsorejo, Banyuwangi. Aktif menulis di sejumlah jurnal ilmiah perguruan tinggi dan NGO, juga menjadi editor dan kontributor di beberapa buku. Sebagian di antara artikel ilmiahnya di sejumlah jurnal itu lalu terbit dalam bentuk buku berjudul

Reposisi Islam Reformulasi Ajaran (2011). Selain itu, juga rajin menghelat penelitian. Dua di antaranya telah diterbitkan, yakni *Pluralisme, Pendidikan Agama, dan Hubungan Muslim-Hindu di Lombok* (2005) dan *Membangun Resistensi, Merawat Tradisi: Modal Sosial Komunitas Wetu Telu* (2006). Hanya sesekali tulisan ilmiah populernya nongol di media massa lokal maupun nasional seperti *Lombok Post*, tabloid RAKYAT, tabloid *Kilas*, *NTB Post*, *Kompas*, dan *Jawa Pos*. Di luar itu juga suka menulis cerpen dan puisi; beberapa di antaranya dimuat di sejumlah media cetak seperti *Surabaya Post*, *Jawa Pos*, dan *Radar Banyuwangi*. Kritik, saran, dan komentar atas karya disertasi ini dapat dialamatkan ke fawaizu@yahoo.com

KALA BERAGAMA TAK LAGI MERDEKA

Majelis Ulama Indonesia
dalam Praksis Kebebasan Beragama



Ketika peran dan otoritas negara melemah menyusul euforia reformasi pasca-1998, Majelis Ulama Indonesia (MUI) justru semakin menguat dalam isu-isu politik-keagamaan, terutama dalam praksis kebebasan beragama dan berkeyakinan. Fenomena faktual seputar diskursus keagamaan mutakhir menunjukkan betapa melalui fatwa-fatwanya MUI sukses memainkan peran signifikan dalam dinamika keagamaan kontemporer di Tanah Air.

Melalui fatwa, MUI terus berupaya meneguhkan diri sebagai otoritas keulamaan "tunggal" dan "paling absah" menyangkut isu-isu keagamaan. Terhadap isu-isu terkait kebebasan beragama dan berkeyakinan, nalar fatwanya terbukti telah membuat negara *nurut* dan umat pun tunduk. Signifikansinya terutama memang menegas kuat dalam dinamika praksis kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia, tak terkecuali di Jawa Timur. Bagaimana MUI meneguhkan peran sekaligus menahbiskan diri sebagai institusi keulamaan paling otoritatif di Indonesia? Bagaimana MUI mengkonstruksi makna dan melibatkan diri dalam praksis kebebasan beragama dan berkeyakinan—sebagaimana dalam hal ini direpresentasikan MUI Jawa Timur? Lalu, bagaimana implikasinya bagi masyarakat, baik pelaku maupun korban? Karya disertasi ini berikhtiar menyisirnya dari Jawa Timur, sebuah wilayah yang sedari lama disebut-sebut paling toleran, tetapi belakangan terbukti tesis itu mulai terpatahkan ...



Fawaizul Umam adalah wakil pengasuh PP Miftahul Ulum Bengkak Wongsorejo Banyuwangi dan juga dosen tetap untuk mata kuliah Filsafat Agama pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Mataram. Dia lulus dengan predikat *cumlaude* dari program doktor bidang Pemikiran Islam PPs UIN Sunan Ampel, Surabaya (2012). Buku ini adalah karya disertasinya yang diapresiasi Direktorat DIKTIS Kemenag RI sebagai salah satu disertasi terpilih pada Program Publikasi Ilmiah 2014.



KENCANA
PRENADAMEDIA GROUP

E-mail: pmg@prenadamedia.com
Http: www.prenadamedia.com

ISBN 978-602-1386-75-6



9 786021 186756