

# ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA DI INDONESIA

## Perspektif Kebebasan Beragama/Berkeyakinan

Oleh Syamsul Arifin  
Program Pascasarjana  
Universitas Muhammadiyah Malang

### Abstract

This study wanted to reconstruct the discourse of human rights which focused on the issue of freedom of religion/belief (FORB) in Indonesia. This topic always has an appeal considering the development of Islam, both as a phenomenon of religion as well as social and political phenomenon, always in touch with human rights issues. For the majority, Islam is involved in human rights discourse needs to be viewed as a natural thing as it also occurs in the majority group in other countries. The natural state is increasingly gaining affirmation when also considering the doctrine of Islam which is also related to human rights. So the involvement of Islamic parties to human rights talks in Indonesia is not as excessive when considering the sociological position and character of Islamic doctrine. But because of who made the object of conversation, namely human rights and particularly freedom of religion or belief again, not something that is taken for granted, then the diversity within Islam itself impossible can be avoided. In this study the diversity of views presented in the trial which categorically can be grouped into two views, namely: inclusive and exclusive.

**Keywords:** human rights, freedom of religion/belief, inclusive, exclusive.

### 1. Pendahuluan

Tulisan ini ingin merekonstruksi diskursus hak asasi manusia (HAM) yang difokuskan pada isu kebebasan beragama/berkeyakinan (*Freedom of Religion or Belief/FORB*) di Indonesia. Topik ini selalu memiliki daya tarik mengingat perkembangan Islam, baik sebagai fenomena agama maupun sebagai fenomena sosial dan politik, selalu bersentuhan dengan persoalan HAM. Dalam konteks Islam di Indonesia, persentuhan antara Islam dengan HAM memperlihatkan perkembangan menarik setelah terjadi perubahan atmosfer politik pascaruntuhnya Orde Baru menyusul pengunduran diri Soeharto sebagai presiden pada 21 Mei 1998. Arskal Salim dan Azyumardi Azra (2003) menemukan paling tidak empat perkembangan penting pada masyarakat Islam pasca-Orde Baru, yang tampaknya bersentuhan juga dengan persoalan HAM, baik di level wacana maupun praksis.

Perkembangan pertama yang disebut Salim dan Azra adalah penggantian (*replacement*) azas partai yang semula menggunakan Pancasila dengan Islam. Menyusul perubahan ini, partai berazaskan Islam—Salim dan Azra menyebut Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB)—giat mewacanakan penerapan syariat Islam. Bahkan PPP dan PBB pernah bersikeras ingin mengamandemen Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 untuk memasukkan “tujuh kata” (yakni, “dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluknya”). Dengan memasukkan tujuh kata ini, menurut versi PPP dan PBB, secara resmi syariat akan memiliki status konstitusional dalam sistem hukum nasional Indonesia. Tetapi agenda yang diusung oleh PPP dan PBB tersebut menemui kegagalan dalam tiga sidang tahunan Majelis Permusyawaratan Perwakilan (MPR), yakni 2000, 2001 dan 2003.

Perubahan orientasi ideologi tersebut juga terjadi—perkembangan kedua pasca-Orde Baru—di level masyarakat. Pasca-Orde Baru di beberapa daerah terjadi peningkatan tuntutan penerapan syariat Islam seperti yang berkembang di Aceh dan Sulawesi Selatan.<sup>1</sup>

Perkembangan ketiga adalah munculnya kelompok Muslim garis keras (*hardliners*) semacam Laskar Jihad, Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Munculnya kelompok garis keras dalam masyarakat Islam ini tidak jarang menimbulkan gesekan di masyarakat sebagai akibat digunakannya kekerasan. FPI, misalnya, acapkali melakukan penyerangan terhadap diskotik, tempat hiburan malam (*nighclubs*), dan tempat-tempat hiburan lain, yang diyakini sebagai bentuk pelaksanaan doktrin *amar ma'ruf* (menyeru kebaikan) dan *nahi munkar* (mencegah kemunkaran).

Perkembangan terakhir (keempat) menurut versi Salim dan Azra adalah meningkatnya popularitas majalah Islam, *Sabili*, yang menurut survei AC Nielsen

---

<sup>1</sup> Dalam tulisan yang lain, Arskal Salim dan Azyumardi Azra (2003), menjelaskan bahwa penerapan syariat Islam sebenarnya telah dijalankan secara sporadic pada November 1999, ketika seorang pemuda yang dituduh berzina dihukum rajam 100 kali di depan publik. Sementara di Sulawesi Selatan, menurut Salim dan Azra, juga terjadi peningkatan aspirasi penerapan syariat Islam terutama setelah Nagroe Aced Darussalam (NAD) mendapat status otonomi khusus.

merupakan majalah kedua bertiras besar setelah majalah wanita, *Gadis*. Majalah mingguan *Sabili* dicetak lebih 100.000 eksemplar pada setiap edisinya. Pada awalnya *Sabili* menyebut sebagai majalah dakwah, tetapi belakangan tampaknya ikut mempromosikan politik Islam terutama yang diusung oleh kelompok Islam garis keras. Pada beberapa edisi terbitannya, *Sabili* mendukung penerapan syariat Islam secara formal di Indonesia. Dalam pandangan *Sabili*, solusi terbaik agar Indonesia dapat keluar dari krisis adalah dengan kembali pada jalan Allah, yakni dengan menerapkan syariat Islam.

Keempat perkembangan tersebut di satu sisi mengisyaratkan adanya persentuhan dengan masalah HAM. Yang paling mencolok tentu kekerasan seperti sering digunakan oleh FPI. Di antara beberapa kelompok Islam garis keras, FPI memang yang paling sering mendapat sorotan. FPI, misalnya, kembali mendapat sorotan setelah terlibat bentrokan dengan Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan beragama atau berkeyakinan (AKKBB) di sekitar Monas pada 1 Juni 2008. Bentrokan ini terjadi karena adanya perbedaan pandangan tentang Ahmadiyah. Di satu pihak, FPI berpandangan Ahmadiyah sebagai aliran sesat yang tidak boleh hidup di Indonesia. Sedangkan di pihak lain, AKKBB melakukan advokasi terhadap Ahmadiyah. Bagi AKKBB, keberadaan Ahmadiyah tidak perlu dilarang. AKKBB menggunakan argumen kebebasan beragama atau berkepercayaan untuk membela Ahmadiyah. Dalam literatur HAM, penggunaan kekerasan—baik yang dilakukan negara maupun masyarakat-- dengan maksud menyerang kelompok lain yang berbeda agama dan kepercayaan, disebut sebagai salah satu bentuk persekusi (*persecution*) yang bertentangan dengan HAM (Mohamed S.M. Eltayeb, 2003). Karena melibatkan kelompok keagamaan dalam Islam, penggunaan kekerasan berpengaruh terhadap citra Islam dalam penegakan HAM. Padahal, baik agama maupun sebagai entitas sosial, Islam diharapkan mampu mengembangkan komitmen moral dan sosial terhadap pelaksanaan HAM (Khaled Abou al-Fadl, 2003).

## **2. Masalah Universalisme Hak Asasi Manusia**

Dilihat dari sejarahnya, proses perkembangan pemikiran HAM yang kemudian diberlakukan secara universal setelah dicetuskan Pernyataan Umum tentang Hak-hak

Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) pada 10 Desember 1948, peran agama dan agamawan jarang disebut. Pengakuan secara jujur terhadap keterbatasan peran agama diungkap oleh Frans Magnis-Suseno, guru besar filsafat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (STF) Jakarta. Pada salah satu tulisannya yang membahas hak asasi manusia dalam tinjauan teologi Katolik kontemporer, Suseno (2000) mengatakan, alih-alih paham hak-hak asasi manusia timbul di kalangan gereja-gereja, melainkan merupakan refleksi para filosof maupun politisi yang bercita-cita atas pengalaman ketertindasan masyarakat. Suseno juga menjelaskan, pada awalnya pihak gereja Katolik bersikap dingin, bahkan ada yang menentang terhadap paham modern hak-hak asasi manusia, meski pada 1963 gereja Katolik bersikap lebih terbuka.

Kendati antara Islam dan Katolik, juga dengan agama-agama lainnya tetap memiliki perbedaan, penerimaan Islam terhadap HAM juga tidak berjalan mulus. Beberapa literatur yang menelaah hubungan Islam dengan HAM mengungkap resistensi yang diperlihatkan oleh beberapa sarjana dan negara Muslim terhadap HAM. Buku yang ditulis Ann Elizabeth Mayer (1999) dan Daniel E. Price (1999), misalnya, menyinggung konsep relativisme budaya (*cultural relativism*) yang dijadikan dasar penolakan beberapa sarjana di negara Muslim terhadap paham universalitas HAM (*the idea of the universality of human rights*). Dengan menggunakan konsep relativisme budaya, HAM dipandang memiliki keterbatasan ketika ingin diterapkan pada masyarakat di negara Muslim yang memiliki perbedaan budaya dengan pencetus universalisme HAM yang didominasi oleh negara-negara Barat. Apalagi, Barat sebagai pihak yang dipandang paling dominan dalam penciptaan dan diseminasi paham HAM, juga dinilai memiliki catatan yang tidak kalah buruk dalam penegakan HAM, dibandingkan dengan negara-negara Muslim yang sering mendapat sorotan tajam, justru dari pihak Barat.

Tidak semua sarjana Muslim setuju dengan pembelahan paham HAM berdasarkan konsep relativisme budaya. Todung Mulya Lubis (2000), menganggap pemilahan HAM berdasarkan pendekatan universalisme dan relativisme budaya tidak relevan lagi setelah banyak negara meratifikasi instrumen dasar HAM yang dicetuskan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Pandangan konstruktif terhadap HAM juga dikemukakan Abdullahi Ahmed an-Nai'im dalam bukunya, *Islam and the Secular*

*State* (2008). Sebagaimana Lubis, an-Naim juga berpandangan bahwa HAM pada dasarnya merupakan gagasan universal. Sewaktu dicetuskan sebagai paham universal yang kemudian terkenal dengan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*), agama sengaja tidak dilibatkan sebagai landasan justifikasi agar ide-ide dasar dalam HAM bisa digunakan baik oleh kalangan yang beragama maupun yang tidak beragama sekalipun.

Terhadap corak sekuler pada paham universalisme HAM yang dicetuskan oleh PBB itu, alih-alih menyatakan penolakan, pemikir Muslim terkemuka asal Sudan itu justru dengan tegas mengajak agar umat Islam mengakui bahwa HAM merupakan produk kesepakatan dunia internasional. Dalam pandangan an-Na'im, Deklarasi Universal HAM merupakan instrumen penting untuk melindungi kemuliaan manusia dan untuk meningkatkan kesejahteraan setiap orang di manapun mereka berada berkat universalitas kekuatan moral dan politik yang dimilikinya. An-Na'im tentu sadar, ajakan dan pandangan konstruktifnya tersebut akan menuai protes dan penolakan dari kalangan Islam yang tetap bertahan pada pemikiran relativisme budaya.

Sadar terhadap hal tersebut, an-Na'im giat melakukan penelitian terhadap hukum Islam untuk menemukan hubungan yang lebih positif dan rekonsiliatif antara syari'ah dengan HAM. Sebelum, *Islam and the Secular State* yang terbit pada 2008, pada 1990 an-Na'im telah menerbitkan buku, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Pada kedua buku tersebut, an-Na'im memaparkan argumen dari perspektif hukum Islam untuk memperkuat hubungan positif dan rekonsiliatif antara Islam dengan HAM. Kesimpulan penting yang bisa diambil dari pemikiran an-Na'im, Islam sebagai fenomena agama dapat dijadikan sebagai legitimasi terhadap paham universalitas HAM.

Gagasan an-Na'im mendapat dukungan Rhoda E. Howard. Sebagaimana halnya an-Naim, Howard (2000) juga berpendapat bahwa paham HAM yang dikembangkan oleh PBB merupakan produk pemikiran sekuler, bukan didasarkan pada keputusan ilahi. Menyadari corak sekuler pada pemikiran HAM tersebut, Howard sebenarnya tidak memandang legitimasi agama sebagai hal yang mutlak. Tetapi jika dipandang justru memberikan jaminan terhadap pelaksanaan HAM, maka legitimasi agama seperti dikembangkan oleh an-Naim patut memperoleh apresiasi. Dalam kaitan

pentingnya aspek agama dalam HAM, pendapat dari Joseph Runzo, Nancy M. Martin dan Arvind Sharma pada kata pengantar buku, *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (2003) perlu diperhatikan:

Religions have too often been used to justify the violation of human rights, in part through the hierarchical and selective use of role ethics and the postponement of temporal justice to divine judgement of future karmic consequences. Yet the world religions have also provided a constant voice of critique against the violation of human rights by calling for equality, and universal compassion and love, call which reach far beyond the mere protection of human rights.

Poin penting pendapat Runzo, Martin, dan Sharma adalah, bagaimana agama dalam konstruksi yang positif—sekali pun agama sering disalahgunakan sebagai alat justifikasi pelanggaran hak asasi manusia (*the violation of human rights*)—dijadikan sebagai sumber energi bagi upaya penegakan hak asasi manusia dalam pelbagai aspek. Meskipun HAM telah menjadi peraturan internasional, pelanggaran terhadap HAM sering terjadi di beberapa negara. Di antara bentuk pelanggaran HAM yang perlu diperhatikan adalah pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan. Kebebasan beragama atau kepercayaan, merupakan hak asasi manusia yang berlaku universal serta dikodifikasi dalam instrumen internasional HAM. Pada tingkat normatif, sejak awal era HAM sudah tampak jelas bahwa kebebasan beragama atau kepercayaan merupakan hak fundamental, dan benar-benar merupakan salah satu hak-hak fundamental yang utama. Muncul pertama kali sejak Perang Dunia II, hak tersebut telah dirumuskan dalam pasal 18 Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia (*the Universal Declaration of Human Rights*) serta Perjanjian Internasional tentang Hak-hak Politik dan Sipil (*the International Covenant on Civil and Political Rights*).

Sebagai salah satu hak yang paling fundamental, pelaksanaan kebebasan beragama atau berkepercayaan didasarkan pada delapan norma<sup>2</sup> (Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie dan Nazila Ghanea, 2004) sebagai berikut:

---

<sup>2</sup> Menurut Nicola Colbran, *Legal Advisor, Norwegian Centre for Human Rights, University of Oslo*, kedelapan norma tersebut juga merupakan inti hak kebebasan beragama atau berkepercayaan. Pandangan ini dikemukakan oleh Colbran pada saat menyajikan makalah, *Hak Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan*, pada workshop dengan tema, *Memperkuat Justisiabilitas Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya: Prospek dan Tantangan*, kerjasama antara Norwegian Centre for Human Rights (NCHR), University of Oslo, dengan Pusat Studi

Pertama, *internal freedom* (kebebasan internal). Berdasarkan pada norma ini, setiap orang dipandang memiliki hak kebebasan berpikir, berkesadaran, dan beragama. Norma ini juga mengakui kebebasan setiap individu untuk memiliki, mengadopsi, mempertahankan atau mengubah agama dan kepercayaannya.

Kedua, *external freedom* (kebebasan eksternal). Norma ini mengakui kebebasan mewujudkan kebebasan atau keyakinan dalam berbagai bentuk manifestasi seperti kebebasan dalam pengajaran, praktik, peribadatan, ketaatan. Manifestasi kebebasan beragama dan berkepercayaan dapat dilaksanakan baik di wilayah pribadi maupun publik. Kebebasan juga bisa dilakukan secara individual dan bersama-sama orang lain.

Ketiga, *noncoercion* (tanpa paksaan). Norma ini menekankan adanya kemerdekaan individu dari segala bentuk paksaan dalam mengadopsi suatu agama atau berkepercayaan. Dengan kata lain, setiap individu memiliki kebebasan memiliki suatu agama atau kepercayaan tanpa perlu dipaksa oleh siapa pun.

Keempat, *nondiscrimination* (tanpa diskriminasi). Berdasarkan norma ini, negara berkewajiban menghargai dan memastikan bahwa seluruh individu di dalam wilayah kekuasaannya dan yurisdiksinya memperoleh jaminan kebebasan beragama atau berkepercayaan tanpa membedakan warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau kepercayaan, pandangan politik dan pandangan lainnya, asal-usul bangsa, kekayaan, status kelahiran.

Kelima, *rights of parent and guardian* (hak orang tua dan wali). Menurut norma ini, negara berkewajiban menghargai kebebasan orang tua dan para wali yang abash secara hukum untuk memastikan pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan kepercayaan mereka sendiri. Negara juga harus memberikan perlindungan atas hak-hak setiap anak untuk bebas beragama atau berkepercayaan sesuai dengan kemampuan mereka sendiri.

Keenam, *corporate freedom and legal status* (kebebasan berkumpul dan memperoleh status hukum). Aspek penting kebebasan beragama atau berkepercayaan terutama dalam kehidupan kontemporer adalah adanya hak bagi komunitas keagamaan untuk mengorganisasikan diri atau membentuk asosiasi .

Ketujuh, *limits of permissible restrictions on external freedom* (pembatasan yang diperkenankan terhadap kebebasan eksternal). Kebebasan untuk mewujudkan atau mengeskpresikan suatu agama atau kepercayaan dapat dikenai pembatasan oleh hukum dengan alasan ingin melindungi keselamatan umum, ketertiban, kesehatan dan moral dan hak-hak dasar lainnya.

Kedelapan, *nonderogability*. Negara tidak boleh mengurangi hak kebebasan beragama atau berkepercayaan bahkan dalam situasi darurat sekalipun.

Pada kenyataannya, kedelapan norma kebebasan beragama atau berkepercayaan tersebut tidak berjalan mulus. Di beberapa negara sering dijumpai pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan. Salah satu negara yang sering mendapat sorotan terkait dengan pelanggaran kebebasan beragama atau berkeyakinan adalah Indonesia. Meskipun memiliki cukup banyak landasan normatif, ternyata Indonesia belum bebas dari pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkeyakinan. Berdasarkan analisis yang dilakukan oleh Imparsial (2006), pelanggaran yang dilakukan negara terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan menggunakan dua modus.

Modus pertama, negara melakukan pelanggaran secara tidak langsung dengan cara melakukan pembiaran atas berbagai kasus yang terjadi sehingga menimbulkan aksi kekerasan yang dilakukan masyarakat. Dalam beberapa kasus terlihat sikap aparat keamanan yang membiarkan dan tidak melakukan pencegahan sehingga mendorong sekelompok orang untuk tetap melanjutkan aksinya seperti menutup tempat ibadah atau melakukan penyerangan terhadap kepercayaan kelompok lain. Sebagai pihak yang punya kewenangan dalam pengendalian keamanan dan ketertiban di masyarakat, aparat keamanan seharusnya menindak pelaku kekerasan tersebut. Tetapi tidak jarang aparat keamanan melakukan pembiaran seakan tindakan pelaku kekerasan dibenarkan. Tindakan pembiaran yang dilakukan oleh aparat keamanan menurut Imparsial tidak dapat dibenarkan karena sama halnya negara tidak memberikan jaminan dan perlindungan terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan. Sedangkan dalam modus kedua, negara melakukan pelanggaran secara langsung melalui pembuatan dan penguatan berbagai kebijakan yang membatasi dan membelenggu keberagama dan berkepercayaan.

Masih mengenai pelanggaran yang dilakukan oleh negara. Menurut Ghufroon Maburri (2007), pelanggaran tersebut disebabkan oleh ketidakmampuan negara dalam mengambil jarak terhadap persoalan agama yang muncul di masyarakat. Kebebasan beragama atau berkepercayaan merupakan bagian dari hak-hak sipil dan politik yang dikategorikan sebagai hak negatif (*negative rights*)—berbeda dengan hak-hak sosial, ekonomi, dan budaya yang dikategorikan sebagai hak positif (*positive rights*). Hak positif (sosial, ekonomi, dan budaya) bisa terpenuhi jika negara ikut berperan aktif memajukannya. Sebaliknya, hak negatif, bisa diwujudkan jika negara tidak terlalu



banyak mencampuri urusan agama dalam masyarakat . Mabruuri menyebut keberadaan Direktorat Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat dan Keagamaan (Pakem) sebagai contoh campur tangan negara yang terlalu jauh dalam urusan agama dan keyakinan. Direktorat ini berada di bawah Kejaksaan Agung yang terbentuk berdasarkan Surat Keputusan Jaksa Agung Nomor KEP-108/JA/5/1984 tentang Pembentukan Tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat. Menurut Mabruuri, peran negara seharusnya terbatas pada menjamin hak setiap warga. Dalam kaitannya dengan kebebasan beragama atau berkepercayaan, negara menurut Mabruuri perlu melakukan dua hal, yakni: Pertama, tidak membuat regulasi yang membatasi dan mengekang kebebasan beragama. Kebebasan beragama atau berkepercayaan merupakan bagian dari hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi (*nonderogable rights*) dalam keadaan apapun dan oleh siapapun meliputi; hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kebebasan pribadi, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi dan persamaan dihadapan hukum dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut. Perlindungan atas hak asasi manusia yang fundamental ini diatur dalam Pasal 4 UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM. Dalam penjelasannya dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan “dalam keadaan apapun” termasuk keadaan perang, sengketa bersenjata dan/atau keadaan darurat. Yang dimaksud dengan “siapapun” adalah negara, pemerintah dan atau anggota masyarakat. Melihat perumusan dari Pasal 4 undang-undang tersebut jelas dapat dipahami bahwa di Indonesia kebebasan beragama dijamin dan dilindungi oleh peraturan perundang-undangan. Dengan demikian, segala bentuk perilaku tidak adil dan diskriminatif atas dasar etnik, ras, warna kulit, budaya, bangsa, agama, golongan jenis kelamin dan status sosial lainnya yang dapat mengakibatkan penderitaan, kesengsaraan dan kesenjangan sosial harus dihapuskan (Fernando J.M.M. Karisoh, <http://www.psik-paramadina.org>). Kemudian hal kedua yang perlu dilakukan oleh negara menurut Mabruuri adalah, mencegah setiap potensi yang memungkinkan adanya gangguan dan hambatan bagi setiap orang untuk memilih dan menjalankan keyakinannya di tengah masyarakat.

Pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan oleh negara memberikan peluang terhadap masyarakat untuk melakukan hal yang sama. Dengan kata lain, masyarakat juga menjadi aktor yang melakukan pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan setelah adanya peluang dari negara. Tetapi

apakah pelanggaran yang dilakukan oleh masyarakat hanya disebabkan oleh peluang yang diberikan negara? Kendati negara tidak mungkin diabaikan, kondisi internal masyarakat sendiri sebagai penyebab terjadinya pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan perlu diungkap. Apakah pelanggaran yang dilakukan oleh masyarakat ada kaitannya dengan cara pandang suatu kelompok kepada kelompok yang lain? Studi yang dilakukan oleh Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslim Perspectives* (2005), patut dipertimbangkan untuk menjawab pertanyaan tersebut. Hubungan Muslim dan Kristen yang menjadi fokus studi Husein merupakan topik penting sekaligus sensitif. Konflik dan kekerasan sering mewarnai perkembangan Islam dan Kristen di Indonesia. Dalam pandangan Husein, relasi antara Islam dan Kristen tidak bisa dilepaskan dari cara pandang masing-masing pemeluk agama tersebut terhadap agamanya sendiri maupun agama kelompok lain. Dalam studinya Husein mengungkap dua cara pandang dominan di kalangan Muslim yang mempengaruhi relasi Islam dan Kristen, yakni: eksklusif (*exclusive*) dan inklusif (*inclusive*). Muslim eksklusif memiliki keyakinan Islam sebagai agama terakhir untuk mengoreksi (kesalahan) agama lain. Cara pandang ini menurut Husein menimbulkan sikap tidak toleran (*intolerance*) terhadap keberadaan agama lain. Sedangkan Muslim inklusif memiliki keyakinan bahwa Islam merupakan agama yang benar. Meskipun begitu, mereka tidak menegasikan agama di luar Islam yang juga dapat memberikan keselamatan (*salvation*) bagi pemeluknya. Dengan cara pandang ini, Muslim inklusif bersikap lebih terbuka terhadap kelompok agama lain.

Kategori yang dibuat Husein bisa digunakan untuk menjelaskan proses pelanggaran kebebasan beragama atau berkepercayaan yang dilakukan oleh masyarakat. Dengan demikian dapat dikatakan pelanggaran yang dilakukan masyarakat dipengaruhi oleh cara pandang mereka terhadap kelompok agama dan kepercayaan lain. Di antara dua cara pandang tersebut (eksklusif dan inklusif) yang berpotensi menimbulkan pelanggaran adalah cara pandang eksklusif.

Sekedar mempertegas definisi eksklusivisme dari Husein, perlu dikutip juga penjelasan Joseph Runzo (2003) apa yang disebut dengan *religious exclusivism*, yakni sikap keagamaan yang menganggap bahwa satu-satunya agama yang benar hanya agama dan keyakinan yang dipeluknya, sedangkan agama dan kepercayaan lain salah.

Mengapa ada yang berpandangan eksklusif, sementara lainnya inklusif? Apakah cara pandang tersebut dipengaruhi oleh doktrin agama? Jika eksklusivisme dipengaruhi oleh doktrin agama dan (eksklusivisme) berpotensi menimbulkan pelanggaran terhadap kebebasan beragama atau berkepercayaan, apakah bisa dikatakan agama perlu bertanggung jawab terhadap pelanggaran tersebut? Sederatan pertanyaan ini perlu dikemukakan karena tidak jarang muncul sikap curiga dan pesimistis terhadap kontribusi agama dalam menegakkan kebebasan beragama atau berkepercayaan.

Di antara agama besar di dunia yang sering sikapi dengan penuh curiga dan pesimis dalam kaitannya dengan kebebasan beragama atau berkepercayaan adalah Islam. Islam dalam diskursus ilmu politik dan dalam literatur, terutama di lingkaran akademisi Barat dipandang sebagai agama yang tidak kompatibel dengan HAM (Sus Eko Ernada, 2007). Pandangan ini menimbulkan kritik dan penolakan dari kalangan akademisi Muslim. Mereka tidak setuju jika Islam dinilai tidak kompatibel dengan HAM. Sebab bila dibandingkan dengan Barat, Islam bahkan lebih awal berbicara HAM. Sejarah HAM di Barat dimulai dengan *Magna Charta* (1215)<sup>3</sup> yang kemudian berlanjut pada *Bill of Rights* (1689),<sup>4</sup> *Declaration of Independence*, USA (1776)<sup>5</sup>, Deklarasi Hak-hak Manusia dan Warganegara (*Déclaration des Droits de l'Homme et*

---

<sup>3</sup> Piagam ini merupakan bentuk kompromi pembagian kekuasaan antara Raja John dengan para bangsawan. Piagam ini juga membatasi kekuasaan Raja John di Inggris. Menurut Scott Davidson (1993), pada *Magna Charta* (1215) belum terdapat ketentuan-ketentuan yang mengatur perlindungan hak-hak atau kebebasan individu.

<sup>4</sup> Dibandingkan dengan *Magna Charta* (1215), *Bill of Rights* (1689), menurut Davidson (1993) lebih menjanjikan dalam memberikan perlindungan terhadap hak-hak atau kebebasan individu. Pada *Bill of Rights* (1689)—judul panjangnya berbunyi, *An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown*—terdapat ketentuan-ketentuan perlindungan terhadap hak-hak atau kebebasan individu. Dalam sejarahnya, *Bill of Rights*(1689) disahkan setelah terjadi revolusi yang dikenal dengan nama *Glorious Revolution* yang berhasil memaksa turun Raja James II dari takhta kekuasaan.

<sup>5</sup> Dalam deklarasi yang disusun oleh Thomas Jafferson ini terdapat penegasan bahwa setiap manusia memiliki kedudukan yang sama. Dalam deklrasi ini, antara lain terdapat pernyataan seperti berikut: "*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.--That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed,--That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.*" (Encyclopedia Britannica 2008).

*du Citoyen*), Prancis 1789<sup>6</sup>, *Four Freedom* (Roosevelt) pada 1941,<sup>7</sup> dan puncaknya pada *Universal Declaration of Human Rights* (1948). Sementara Islam semenjak abad ke-7 M telah berbicara tentang kebebasan termasuk kebebasan beragama atau berkepercayaan seperti diungkap di beberapa ayat dalam al-Qur'an (Wahyu Hidayati, 2008). Ebrahim Moosa ([www.jhfc.duke.edu](http://www.jhfc.duke.edu)) mengungkap setidaknya dua cerita yang dapat dijadikan bukti adanya kaitan kompatibel antara Islam dengan HAM. Pertama, pidato perpisahan Nabi Muhammad ketika melaksanakan haji wada' yang menegaskan kembali visi Islam terhadap perlindungan hak-hak dasar manusia. Substansi pidato Nabi Muhammad pada haji wada' itu, menurut Moosa, pada dasarnya merupakan penegasan belaka terhadap kandungan beberapa ayat al-Qur'an yang berbicara tentang perlindungan terhadap pemilihan harta, martabat, dan kehormatan manusia. Kedua, sejumlah tindakan yang dilakukan oleh para khalifah rasyidah dalam menindak pelanggaran HAM. Salah satu contoh yang paling baik dalam penegakan HAM adalah tindakan yang dilakukan Khalifah kedua, Umar ibn Khattab yang memberikan teguran kepada Gubernur Mesir, Amr ibn Ash karena memberikan sanksi hukum tanpa melewati proses pengadilan. Kedua cerita sejarah ini, menurut Moosa, sering dijadikan rujukan oleh kalangan Islam untuk memperkuat argumen teologis keterkaitan antara Islam dengan HAM modern.

Dengan membandingkan sejarah tersebut, maka kalangan Islam menolak jika Islam dianggap tidak kompatibel dengan HAM. Tetapi yang perlu dipertimbangkan juga, tidak sedikit dari kalangan Islam yang menggunakan pertimbangan teologis ketika bersikap secara eksklusif terhadap kelompok agama dan keyakinan lain yang bisa mengarah pada pelanggaran kebebasan beragama atau berkepercayaan. Sikap eksklusif tersebut dapat saja muncul karena doktrin dalam Islam sebagaimana termuat dalam al-Qur'an memungkinkan banyak penafsiran. Di satu pihak, al-Qur'an memberikan pengakuan terhadap kebebasan beragama seperti termaktup dalam al-Baqarah (ayat 256), asy-Syura (ayat 48), al-Ghasyiah (ayat 21), Yunus (ayat 99), al-

---

<sup>6</sup> Deklarasi menitikberatkan pada lima hak asasi: pemilikan harta (*propriété*), kebebasan (*liberté*), persamaan (*égalité*), keamanan (*securité*), dan perlawanan terhadap penindasan (*resistance é l'oppression*).

<sup>7</sup> Empat kebebasan (*four freedoms*) merupakan prinsip-prinsip hak asasi manusia yang dirumuskan oleh presiden Amerika Serikat Franklin D. Roosevelt pada 6 Januari 1941 dalam II (1939-1945) yang terdiri dari: *freedom of speech and expression, freedom of worship, freedom from want, and freedom from fear* (Encarta, 2008).

Kahfi (ayat 29), Qaf (ayat 45), dan al-Kafirun (ayat 6). Ayat-ayat tersebut menurut Mohammad Hashim Kamali (2006) merupakan bukti bahwa Islam merupakan agama yang memberi penguatan (*affirmative*) terhadap kebebasan beragama dan pluralisme. Tetapi di pihak lain, dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang memungkinkan – setelah memperoleh penafsiran berdasarkan pendekatan tertentu—bisa menciptakan hubungan yang rumit antara Islam dengan HAM (Heiner Bielefeldt, 2001) sebagaimana tergambar dalam buku, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (2000), yang ditulis Yohanan Friedmann. Sementara itu, Abdullahi Ahmed an-Naim (1998) menemukan setidaknya lima kasus dalam al-Qur'an yang sering digunakan oleh kalangan Islam untuk membenarkan tindakan diskriminatifnya karena alasan gender dan perbedaan agama serta keyakinan. Keenam kasus yang dimaksud an-Na'im dipaparkan berikut ini:

Pertama, laki-laki Muslim boleh mengawini perempuan Kristen atau Yahudi (Ahli Kitab), sedangkan laki-laki Kristen dan Yahudi tidak boleh mengawini perempuan Muslim. Laki-laki dan perempuan Muslim tidak boleh mengawini orang musyrik (Q.S.al-Maidah: 5 dan al-Baqarah: 221).

Kedua, perbedaan agama menjadi penghalang adanya hubungan saling mewarisi. Seorang Muslim tidak dapat mewarisi atau mewariskan kepada nonmuslim, demikian sebaliknya.

Ketiga, laki-laki Muslim dapat mengawini hingga empat orang perempuan dalam waktu yang bersamaan, sedang perempuan hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki (Q.S. al-Nisa: 2).

Keempat, seorang laki-laki Muslim dapat menceraikan isterinya, atau seorang isteri dan isteri-isterinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa akad, talak, tanpa berkewajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran atas tindakannya itu. Sebaliknya, perempuan hanya dapat bercerai dengan kerelaan suami atau surat keputusan pengadilan yang mengizinkannya dengan alasan-alasan khusus, seperti ketidakmampuan suami dan keenganannya untuk mengurus isteri (Q.S. al-Baqarah: 226-232).

Kelima, dalam pewarisan, seorang perempuan Muslim menerima bagian yang lebih sedikit daripada bagian laki-laki Muslim, ketika keduanya berada dalam kedekatan hubungan kekeluargaan yang sama dengan yang meninggal (Q.S.al-Nisa: 11; 176).

Pertimbangan teologis, baik eksklusif maupun inklusif, tidak bisa diabaikan pengaruhnya dalam diskursus dan praksis kebebasan beragama atau berkepercayaan.

Mengikuti penjelasan teoritik dalam sosiologi bahwa tindakan manusia antara lain dipengaruhi oleh sistem makna yang dimilikinya, maka persoalan kebebasan beragama atau berkepercayaan di Indonesia juga bisa dirunut pada sistem makna yang digunakan oleh masyarakat.

### **3. Penjelasan Kata Kunci: Agama (*Religion*) dan Keyakinan (*Belief*)**

Pada bagian ini akan dijelaskan setidaknya dua kata kunci yang sering muncul dalam pembahasan, yaitu: agama dan keyakinan. Dalam perbincangan sehari-hari, istilah agama lebih sering digunakan daripada istilah keyakinan. Namun demikian, tidak berarti istilah agama mudah didefinisikan. Istilah agama biasanya –untuk memudahkan pemahaman terhadap arti agama--dihubungkan dengan nama-nama agama yang sudah dikenal seperti Islam, Kristen, Hindu, Budha, Yahudi, dan Konghucu. Tetapi dalam kajian ilmu-ilmu sosial, sosiologi, misalnya, pemahaman terhadap arti agama tidak sesederhana seperti pada perbincangan sehari-hari tersebut. Dalam sosiologi dibedakan antara pengertian agama secara eksklusif dan inklusif. Dalam pengertian yang inklusif, agama tidak hanya mencakup sistem-sistem yang teistik yang menekankan pada keyakinan pada hal-hal yang bersifat supranatural, tetapi juga berbagai sistem keyakinan nonteistik seperti komunisme, nasionalisme, atau humanism. Hal ini berbeda dengan pengertian eksklusif terhadap agama. Dalam pengertian eksklusif, agama hanya dibatasi pada sistem-sistem teistik, yakni yang memiliki seperangkat keyakinan dan ritual. Elemen ini terorganisasikan secara sosial dan diberlakukan oleh anggota-anggota suatu masyarakat atau beberapa segmen suatu masyarakat. Dengan demikian, pemikiran-pemikiran pribadi bukan merupakan agama sepanjang pemikiran itu bersifat pribadi dan tidak termasuk dalam semacam kumpulan doktrin dan ritual yang lebih besar (pemikiran tersebut mungkin saja bersifat religious, tetapi tidak merupakan agama). Berdasarkan pada pengertian eksklusif ini, sistem-sistem nonteistik tidak diakui sebagai agama karena tidak mencakup dunia supranatural. Islam, Kristen, Hindu, Budha, Yahudi, merupakan agama dalam pengertian eksklusif. Sedangkan komunisme, humanisme, nasionalisme tidak bisa disebut sebagai agama (Stephen K. Sanderson, 1991). Dalam konteks kajian ini, pengertian agama yang dipilih adalah yang eksklusif.

Bagaimana dengan istilah keyakinan? Dalam perbincangan sehari-hari, antara agama dan keyakinan sulit dibedakan sebab keyakinan merupakan elemen utama agama. Stround's Judicial Dictionary, seperti dikutip Natan Lerner (2000), mengemukakan: *"The essential elements of religion are belief in and worship of God."* Di sini, perbedaan antara agama dan keyakinan menjadi kabur. Tetapi jika mencermati rumusan *Universal Declaration of Human Rights*, keyakinan memerlukan pengertian tersendiri sehingga dapat ditemukan perbedaan dengan agama. Pada Pasal 18 *Universal Declaration of Human Rights* terdapat rumusan sebagai berikut:

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this rights includes freedom to change his **religion of belief** (cetak tebal dari penulis), and freedom either alone or in community with others and in public or private, to manifest his **religion or belief** (cetak tebal dari penulis) in teaching, practice, worship and observance.

Pada Pasal 18 tersebut, Istilah "keyakinan" dua kali mengikuti istilah "agama". "Keyakinan", menurut Natan Lerner (2004) perlu ditafsirkan secara benar dalam kaitannya dengan istilah "agama". Penyebutan istilah keyakinan setelah agama (*religion or belief*) pada Pasal 18 tersebut serta di beberapa instrumen HAM lainnya, tampaknya dimaksudkan untuk memberikan penegasan bahwa di luar keyakinan yang melekat pada agama (keyakinan teistik) , juga terdapat keyakinan nonteistik (seperti ateistik, agnostik, dan rasionalistik) yang perlu diakui dan dilindungi oleh instrumen HAM. Di Indonesia, keberadaan pengikut keyakinan nonteistik terutama yang berbentuk ateistik mungkin sulit dilacak keberadaannya. Tetapi keyakinan yang berbentuk apa yang disebut dengan "aliran kepercayaan", jauh melampaui jumlah "agama resmi" di Indonesia yang masih berkisar di angka enam (Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu). Sejauh ini belum terdapat data yang pasti mengenai jumlah "aliran kepercayaan" tersebut. Buku, *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru* (2004), memperkirakan jumlah "aliran kepercayaan" sebanyak 100 hingga 300 kelompok. Sedangkan menurut perkiraan *Kontras*, "aliran kepercayaan" di Indonesia berjumlah sekitar 517 kelompok (<http://kontras.org>). Istilah kepercayaan (*belief*)—di samping agama (*religion*)—yang digunakan dalam kajian ini mengacu pada kelompok-kelompok "aliran kepercayaan" yang tidak masuk dalam kategori agama. Kajian ini juga menggunakan pengertian "kepercayaan" yang dibuat Lerner untuk memahami kelompok-kelompok keagamaan di luar arus utama (*nonmainstream*) terutama yang muncul dalam masyarakat Islam

seperti Ahmadiyah, Lia Aminudin, al-Qiyadah al-Islamiyah, dan kelompok-kelompok lainnya.

#### **4. Diskursus HAM dan Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di Indonesia**

Bagian ini menyajikan perkembangan perbincangan HAM di Indonesia yang melibatkan juga pihak Islam. Sebagai kelompok mayoritas, keterlibatan pihak Islam perlu dipandang sebagai hal yang alamiah sebagaimana juga terjadi pada kelompok mayoritas di negara-negara lain. Keadaan yang alamiah tersebut semakin memperoleh penegasan manakala juga mempertimbangkan ajaran Islam yang juga berkaitan dengan HAM. Maka keterlibatan pihak Islam terhadap perbincangan HAM di Indonesia bukan sebagai hal yang berlebihan jika mempertimbangkan posisi sosiologis dan karakter ajaran Islam tersebut. Tetapi karena yang dijadikan obyek perbincangan, yaitu HAM dan terutama lagi kebebasan beragama atau berkeyakinan, bukan sesuatu yang bersifat *taken for granted*, maka terjadinya keragaman di kalangan Islam sendiri mustahil bisa dihindari.

Dalam konteks perkembangan HAM di Indonesia, keterlibatan pihak Islam dimulai ketika Indonesia sedang berada di awal-awal persiapan kemerdekaan. Sebagaimana telah dikupas dalam buku-buku sejarah, menjelang kemerdekaan Indonesia, pemerintah pendudukan Jepang membentuk Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Sesuai dengan namanya, badan ini melakukan persiapan menjelang kemerdekaan Indonesia. Sejak dibentuknya BPUPKI perdebatan tentang HAM yang akan menjadi bagian penting konstitusi Indonesia, dimulai. Buku-buku sejarah merekam perdebatan dua pihak tentang pentingnya HAM dalam konstitusi, yakni Supomo di satu pihak, sedangkan di pihak lain ada Hatta dan Moh. Yamin.

Nama yang disebut pertama mengajukan pandangan agar konstitusi yang digunakan setelah kemerdekaan Indonesia perlu dibebaskan dari pasal-pasal yang berhubungan dengan HAM. Dalam pembacaan Supomo, HAM lebih menekankan pada individualisme. Sementara negara Indonesia—setidaknya dalam bayangan Supomo—justru didasarkan pada prinsip kekeluargaan atau integralisme. Dengan prinsip ini, individualisme yang melekat pada HAM tidak memperoleh tempat sebab dapat



memisahkan individu dari negara. Negara Indonesia, tegas Supomo, harus bisa menjaga kesatuan secara totalistik antara rakyat (individu) dengan negara. Dengan paham integralismenya tersebut, Supomo rupanya mengabaikan kemungkinan negara melakukan praktik penindasan terhadap rakyat. Berbeda dengan Supomo, Hatta yang didukung oleh Moh. Yamin, mengantisipasi munculnya kemungkinan negatif tersebut yang sengaja diabaikan oleh Supomo. Menurut Hatta dan Yamin, kekuasaan negara bisa terhindar dari praktik negatif bila konstitusi mampu memuat pasal-pasal yang memberi pengakuan terhadap hak-hak dasar rakyat Indonesia (Jumly Asshiddiqie, 2005; Adnan Buyung Nasution, 2000).

Kegigihan Hatta dan Yamin membuahkan kompromi. Satu hari setelah diproklamasikan kemerdekaan Indonesia (17 Agustus 1945), Indonesia memiliki Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 hasil bentukan BPUPKI pada bulan Juli 1945. Pada UUD 1945 yang terdiri dari 37 pasal ini, ada lima pasal yang memuat ketentuan mengenai HAM, yakni pasal 27, 28, 29, 30, dan 31. Pasal yang memuat pengakuan terhadap kebebasan beragama atau berkeyakinan terdapat pada pasal 29 yang berbunyi sebagai berikut: *(1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.* Diakomodasikannya HAM dalam UUD 1945 merupakan kemajuan yang signifikan jika dibandingkan dengan gagasan Supomo, apalagi setelah tiga tahun kemudian, yakni pada 10 Desember 1948, PBB mengeluarkan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia (DUHAM).

Pada beberapa literatur, preferensi keagamaan yang mendasari perbincangan HAM menjelang kemerdekaan Indonesia tersebut tidak pernah diungkap sehingga juga tidak mudah menyebutkan bahwa Supomo di satu pihak, serta Hatta dan Yamin di pihak lain, merupakan representasi kelompok keagamaan tertentu di Indonesia, katakanlah Islam. Salah satu literatur yang dapat dijadikan rujukan untuk mengetahui keterlibatan Islam dalam percaturan politik nasional, setidaknya sampai pada persidangan Majelis Konstituante (1956-1959) adalah, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (1987), yang ditulis oleh Ahmad Syafii Maarif. Pada buku ini, juga tidak diungkap preferensi keagamaan yang dijadikan acuan oleh Supomo, Hatta, dan Yamin. Maarif baru mengungkap

preferensi keagamaan dalam perbincangan HAM dalam persidangan Majelis Konstituante. Selama persidangan di Majelis Konstituante, perbincangan di seputar HAM sebenarnya masih kalah alot dengan perbincangan tentang ideologi negara dan sistem pemerintahan. Alotnya perbincangan terhadap kedua isu tersebut ditandai dengan terjadinya polarisasi ideologis peserta sidang di Majelis Konstituante dalam tiga kelompok, yaitu: nasionalis, Islamis, dan sosialis; yang pada akhirnya mengkristal menjadi dua kelompok yang saling bertolak belakang: Islamis dan sekularis (Ahmad Nur Fuad et.al, 2007). Kendati kalah alot jika dibandingkan dengan perbincangan tentang ideologi dan sistem pemerintahan, perbincangan terhadap HAM selama persidangan Majelis Konstituante perlu dijadikan bahan kajian, sebab seperti dikemukakan oleh Todung Mulya Lubis (2000), pemikiran Islam memberikan kontribusi penting terhadap perkembangan (pemikiran) HAM di Indonesia.

Bagaimana kalangan Islam merespons isu HAM selama persidangan Majelis Konstituante? Penelitian yang dilakukan oleh Maarif mengungkap satu nama yang dianggap menonjol memberikan respons terhadap isu HAM dari perspektif Islam, yaitu Hasbi Asshiddiqie, politisi dari Masyumi. Asshiddiqie, yang juga dikenal sebagai ahli hukum Islam, memandang pendasaran HAM dengan Islam merupakan suatu kewajaran karena al-Qur'an dan Sunnah memberikan penjelasan yang lebih memadai ketimbang penjelasan HAM di luar Islam. Dengan bersandar pada al-Qur'an, tegas Asshiddiqie, pemikiran HAM bisa terhindar dari keragaman dan pertentangan sebagaimana yang terjadi pada HAM di Barat karena hanya didasarkan pada pemikiran filsafat yang dihasilkan dari pemikiran manusia. Asshiddiqie tambah optimis terhadap kemungkinan melakukan pendasaran tersebut setelah dalam al-Qur'an dijumpai banyak ayat yang menegaskan kemuliaan manusia. Salah satu ayat al-Qur'an yang disebut oleh Asshiddiqie terdapat dalam surat al-Isra' ayat 70: *"Dan sungguh Kami telah memuliakan anak-anak Adam dan Kami angkut mereka di dasar dan di laut serta Kami anugerahi mereka rezeki yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna daripada kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan."* Ayat ini menurut Asshiddiqie membuktikan penghargaan Islam terhadap manusia secara universal tanpa membedakan latar belakang etnis, politik, agama, dan berbagai jenis perbedaan lainnya. Lebih jauh—berdasarkan surat al-Isra' ayat 70—Asshiddiqie menguraikan tiga kemuliaan yang diberikan Tuhan terhadap manusia, yaitu: (1) Kemuliaan pribadi (*karamah fardiyah*) yang meliputi aspek

material dan spiritual; (2) Kemuliaan kolektif (*karamah ijtima'iyah*) bahwa manusia—apa pun latar belakangnya—memiliki derajat yang sama; (3) Kemuliaan secara politis (*karamah siyasiyyah*) yang berarti Islam memberi hak politik terhadap individu untuk memilih atau dipilih pada posisi politik tertentu.

Ketiga konsep kemuliaan yang merupakan elaborasi terhadap surat al-Isra' ayat 70, menurut Asshiddiqie dapat dijadikan pijakan untuk mengembangkan keterkaitan Islam dengan setidaknya lima aspek dalam HAM, yakni; Pertama, hak hidup dan keselamatan diri, serta hak memperoleh perlindungan diri, kehormatan dan harta. Sebagaimana ketika membicarakan kemuliaan manusia, kelima aspek HAM tersebut oleh Asshiddiqie juga dicarikan justifikasinya dalam al-Qur'an. Dalil al-Qur'an yang dijadikan rujukan oleh Asshiddiqie ketika menyebut hak yang pertama antara lain surat al-Ma'idah ayat 32: *"...barangsiapa yang membunuh seorang manusia bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena membuat kekacauan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya."*

Kedua, hak merdeka beragama dan menganut suatu paham; Hak ini juga didasarkan pada al-Qur'an yakni surat Yunus ayat 99; *"Dan sekiranya Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?"* Ayat ini menurut Asshiddiqie mengandung penegasan Islam terhadap prinsip kesukarelaan dalam beragama. Maka berdasarkan pada prinsip ini, tegas Asshiddiqie, setiap orang wajib menghormati hak orang lain untuk menganut agama dan keyakinan yang dikehendakinya. Orang lain yang sudah memiliki agama juga tidak bisa dipaksa untuk menganut agama seperti yang dipeluknya. Untuk memperkuat pernyataannya ini, Asshiddiqie mengutip al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 256; *"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat..."*

Ketiga, hak kepemilikan terhadap harta benda. Hak ini oleh Asshiddiqie didasarkan pada al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 32: *"Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita pun ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah*

*kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*”Kendati Islam memberikan pengakuan terhadap kepemilikan, Asshiddiqie mengingatkan terhadap adanya nilai sosial pada harta yang dimiliki oleh individu sehingga seseorang yang memiliki kelebihan harta berkewajiban mendistribusikan setidaknya secara proporsional terhadap orang lain yang berkekurangan.

Keempat, hak memilih dan mendapat pekerjaan. Hak ini pun oleh Asshiddiqie didasarkan pada al-Qur’an, yakni surat al-Mulk ayat 15: *“Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.”*

Kelima, hak kemerdekaan berpikir, mengeluarkan pendapat, dan hak memperoleh pengajaran serta pendidikan. Hak ini menurut Asshiddiqie menjadi petunjuk penting bahwa Islam menghargai penggunaan akal pikiran agar orang terhindar dari sikap bertaklid buta. Asshiddiqie menyebut dua dalil dalam al-Qur’an untuk memperkuat hak yang kelima. Dalil pertama terdapat dalam surat al-A’raf ayat 179: *“Dan sesungguhnya Kami jadikan isi nerekah Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.”* Dalil kedua adalah surat at-Taubah ayat 122; *” Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mu’min itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.”*

Mencermati pandangan Asshiddiqie tersebut, penilaian Lubis bahwa Islam memberikan kontribusi terhadap perkembangan pemikiran HAM di Indonesia, tidak terlalu berlebihan. Pemikiran Asshiddiqie –seperti yang direkonstruksi oleh Maarif— sama sekali tidak memperlihatkan penolakan terhadap prinsip-prinsip universal HAM

termasuk kebebasan beragama atau berkeyakinan. Terhadap masalah krusial dan sensitif ini, Asshiddiqie justru mengungkap secara elegan pandangan Islam yang memberikan penguatan terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan. Kesimpulan yang bisa diambil dari pendapat Asshiddiqie sebagai bahan kajian lebih lanjut adalah, dalam Islam sebenarnya terdapat skema ajaran yang dapat dijadikan acuan untuk merapatkan hubungan Islam dengan HAM termasuk kebebasan beragama atau berkeyakinan. Tidak dipungkiri, isu mengenai HAM memberikan tantangan terhadap dunia Islam, sehingga tidak sedikit yang menolak. Meskipun demikian, isu mengenai HAM terutama setelah menjadi gagasan universal, menurut Mohammed Arkoun (Suadi Putro, 1998), membuka kesempatan emas bagi umat Islam untuk merevisi secara radikal seluruh sistem pemikiran tradisional menuju suatu sistem pemikiran baru yang dapat mendorong penghormatan terhadap HAM, tanpa memandang perbedaan agama, golongan, ras, bahasa, dan lain sebagainya. Dan apa yang dilakukan oleh Asshiddiqie pada masa 1950-an itu ingin menunjukkan bahwa secara teologis Islam memberikan penghormatan terhadap HAM.

Selain Asshiddiqie tentu masih banyak tokoh lain di kalangan Islam yang memiliki penafsiran konstruktif terhadap HAM. Setelah Indonesia melewati tahapan persidangan Konstituante, HAM terus diperbincangkan oleh kalangan Islam. Perbincangan mengenai hubungan Islam dengan HAM seperti menemukan lahan yang subur pada saat perkembangan pemikiran Islam di Indonesia—hampir satu dasa warsa setelah persidangan di Majelis Konstituante-- memasuki tahapan apa yang oleh Greg Barton (1995) disebut dengan neo-modernisme<sup>8</sup>. Tahapan ini merupakan

---

<sup>8</sup> Istilah neomodernisme berasal dari Fazlurrahman. Istilah ini digunakan oleh Rahman untuk menjelaskan empat tahapan gerakan pembaruan Islam sejak akhir abad ke-18 sampai pada dua abad berikutnya. Keempat tahapan yang dimaksud Rahman adalah sebagai berikut: (1) Gerakan Revivalis. Gerakan ini muncul di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 (yaitu gerakan Wahibiyah di Arab, Sanusiyah di Afrika Utara dan Fulaniyah di Afrika Barat); (2) Gerakan Modernis. Di India gerakan ini dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan. Sedangkan di Mesir dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abdud, dan Rasyid Ridha; (3) Gerakan Neo-Revivalisme. Yang sering disebut sebagai eksemplar gerakan ini adalah Maududi di Pakistan; dan (4) Neo-Modernisme. Fazlurrahman menyebut dirinya sebagai bagian dari gerakan neo-modernisme Islam. Kategori Rahman bisa dibandingkan dengan kategori dari Mark R Woodward (2001) yang membagi pemikiran Islam dalam lima kelompok sebagai berikut: (1) *Inginized* Islam, yakni sebuah ekspresi keislaman yang bersifat lokal. Secara formal mereka mengakui sebagai pemeluk Islam. Tetapi keislaman (secara formal) tersebut tidak disertai dengan komitmen melaksanakan ajaran Islam, bahkan mereka lebih memilih ritual yang didasarkan pada kepercayaan lokal; (2) Kelompok Islam tradisional. Kelompok ini memilih pendekatan akomodatif terhadap kepercayaan lokal selama tidak

tahapan penting dalam sejarah intelektualisme Islam di Indonesia. Fachry Ali dan Bahtiar Effendy (1986) merekam dengan lengkap terjadinya proliferasi pemikiran Islam pada tahapan ini lewat penelitian yang bertajuk, *Merambah jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (1986). Salah satu isu penting –selain demokrasi--yang mendapat respons dari intelektual Muslim pada tahapan ini menurut penelitian yang dilakukan Masykuri Abdillah (1999) adalah HAM. Hal menarik yang dipaparkan oleh Abdillah, ternyata respons kalangan intelektual Muslim terhadap HAM lebih terbuka dibandingkan dengan demokrasi. Masykuri Abdillah menilai, perbedaan tersebut merupakan hal yang wajar bila mempertimbangkan kedekatan demokrasi dan HAM dalam Islam. Dibandingkan dengan demokrasi, jelas Masykuri Abdillah, HAM lebih mudah dikenal karena memiliki kesamaan dari sisi bahasa. Dalam bahasa Arab sudah lama dikenal istilah *haq*<sup>9</sup> yang diterjemahkan menjadi hak, sementara demokrasi tidak saja dipandang sebagai kosa kata baru, melainkan juga dari Barat.

Tetapi, lebih dari sekedar perbedaan bahasa, dalam tradisi keilmuan Islam, kata *haq* (hak) memang lebih awal memperoleh elaborasi dibandingkan dengan demokrasi. Bagi yang menekuni keilmuan klasik Islam, akan menemukan kategori konsep hak seperti: hak-hak Allah (*huququllah*), hak-hak manusia atau hak-hak perorangan (*huququl 'ibad/huququnnas*), dan hak bersama antara Allah dan manusia (Ozlem Denli Harvey, 2000; Ebrahim Moosa, [www.jhfc.duke.edu](http://www.jhfc.duke.edu).) *Huququllah* adalah segala hak dan kewajiban yang diperintahkan melalui wahyu dan ajaran keagamaan. Hak Allah tersebut dapat berupa kewajiban berupa perintah yang berwujud dalam bentuk kewajiban ritual, atau hak-hak Allah itu dapat berupa beragam kegiatan yang bermanfaat bagi masyarakat luas. Berbagai kewajiban yang terdapat dalam rukun Islam berupa pengucapan dua kalimat syahadat, melaksanakan shalat, membayar

---

bertentangan dengan Islam. Nahdlatul Ulama (NU) sering dijadikan contoh sebagai kelompok Islam terutama karena sikap akomodatif terhadap pelbagai bentuk tradisi lokal; (3) Islam modernis. Muhammadiyah sering dijadikan contoh dalam kelompok ini. Islam modernis memiliki ciri cenderung mengakomodasi ide-ide modern daripada ide-ide tradisional; (4) Islamisme. Penamaan ini merupakan sebutan lain dari fundamentalisme atau radikalisme; dan (5) Neo-modernisme Islam. Kelompok ini melakukan kritik terhadap paham keislaman yang sudah mapan. Mereka biasanya menolak terhadap segala bentuk formalisasi ajaran Islam.

<sup>9</sup> Kata ini, menurut Ali Yafie (1994), memiliki pengertian antara lain kebenaran; yang sesungguhnya ada; yang benar; kekuasaan yang benar atas sesuatu atau untuk menuntut sesuatu; kewenangan untuk berbuat sesuatu (karena telah ditentukan oleh aturan, undang-undang dan sebagainya). Juga berarti milik; kepunyaan. Dalam bahasa aslinya, mengandung juga arti keadilan; keyakinan; kewajiban; bagian; maut; keputusan; dan kepastian.

zakat, melaksanakan puasa dan menunaikan ibadah haji dapat dipandang sebagai memenuhi hak-hak Allah. Berbagai pelayanan yang dapat melindungi masyarakat dari kerusakan dan menganjurkan beragam kebaikan dalam pengertian yang lebih luas dapat juga dimasukkan dalam kategori hak-hak Allah.

Hak-hak perorangan merupakan dunia yang secara jelas menegaskan—sekuler maupun sipil—yang ada dalam perintah dan pertimbangan mereka. Hak-hak itu ada pada setiap kepentingan perseorangan dan kelompok. Hak-hak serupa itu sangat umum, seperti hak mendapatkan kesehatan, hak memiliki anak, hak mendapat keselamatan, atau hak-hak itu juga bisa menjadi lebih khusus seperti perlindungan terhadap pemilikan harta atau hak untuk melakukan transaksi jual beli dalam perdagangan.

Hak bersama berasal dari perintah dan ajaran agama maupun pemikiran manusia lainnya. Contoh dari hak bersama antara Tuhan dan manusia ini dapat dilihat pada adanya keharusan untuk memperlakukan masa tunggu ('iddah) bagi perempuan yang bercerai hidup atau mati selama tiga kali menstruasi guna memeriksa apakah perempuan itu sedang hamil atau tidak. Logikanya adalah bahwa Allah menetapkan bahwa garis keturunan seseorang dengan bapak hanya dapat diperoleh dalam perkawinan yang sah dan perintah untuk pemeriksaan kehamilan harus dilakukan terhadap perempuan yang dicerai atau janda tersebut sebagai masa tunggu sebelum dia boleh melaksanakan perkawinan baru.

Dengan adanya istilah *haq* beserta elaborasinya yang kemudian dalam tradisi keilmuan Islam berkembang konsep *huququl 'ibad/huququnnas* di samping *huququllah*, dan hak bersama (Allah dan manusia) menandakan bahwa HAM telah lama mendapat perhatian Islam. Kenyataan ini bisa dijadikan acuan untuk menepis pandangan yang terlalu berlebihan (*over generalization*) bahwa Islam secara *in totum* merupakan agama yang tidak mungkin bisa dijadikan sebagai dasar kultural bagi implemmentasi prinsip-prinsip universal HAM. Salah seorang ahli yang berpandangan demikian adalah Samuel P. Huntington. Huntington dikenal sebagai penganut teori relativisme kultural yang menolak pandangan universalisme HAM. Menurut pencetus tesis *the clash of civilization* ini HAM merupakan produk (budaya) Barat, oleh karena itu tidak mungkin cocok dengan budaya non-Barat. Bagi Huntington, upaya

memromosikan gagasan universal HAM oleh pihak Barat merupakan hal yang tidak produktif (*counterproductive*). Terkait dengan upaya diseminasi HAM terhadap Islam, Huntington bahkan memiliki pendapat yang mengerikan. Menurutnya, diseminasi HAM terhadap Islam justru bisa menjadi faktor munculnya gerakan fundamentalisme Islam (Ann Elizabeth Meyer, 1994). Mayer menolak pandangan negatif Huntington ini. Menurut Mayer, fundamentalisme Islam merupakan fenomena yang kompleks (*a complex phenomenon*) sehingga kalau hanya dikaitkan dengan isu HAM, secara kronologis tidak bisa dibenarkan.

Dalam diskursus HAM kontemporer, Huntington bisa disebut sebagai penganut *the adversarial perspective* yang cenderung mempertentangkan antara Islam dengan HAM. Perspektif ini menurut Mashood A. Baderin (2007) tidak bisa membantu upaya diseminasi HAM dalam suatu masyarakat yang memiliki pelbagai keragaman budaya. Dalam konteks masyarakat Islam, Baderin lebih memilih *the harmonic perspective* karena lebih membantu dalam menggunakan Islam sebagai wahana untuk memromosikan HAM. Bagi Baderin, *the harmonic perspective* berpeluang besar dikembangkan lantaran Islam memiliki potensi, baik secara teologis maupun keilmuan yang ditunjukkan oleh beberapa dalil al-Qur'an dan konsep dasar yang berkaitan dengan HAM sebagaimana telah dikemukakan pada paragraf-paragraf sebelumnya. Pada bagian ini perlu ditambahkan bagaimana konsep dasar *huququnnas* dielaborasi dalam keilmuan fiqh untuk memperkuat argumen keharmonisan antara Islam dan HAM seperti dikemukakan Baderin. Sengaja fiqh dikemukakan di bagian ini karena mempertimbangkan popularitasnya dalam lembaga pendidikan Islam termasuk di Indonesia. Pada salah satu cabang keilmuan Islam ini terdapat pembahasan yang disebut *maqasid al-syariah* (tujuan syariah). Satria Effendi (2005) memahami *maqasid al-syariah* sebagai tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan ini dapat ditelusuri dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia. Di kalangan ahli hukum Islam terdapat pendapat yang sudah begitu populer tentang tujuan hukum atau syariat Allah, yakni untuk memelihara kemaslahatan manusia sekaligus untuk menghindari *mafsadat*, baik di dunia maupun di akhirat (Fathurrahman Djamil, 1995). Untuk menetapkan kemaslahatan dan menghindari *mafsadat* tersebut, ada lima hal pokok yang harus mendapatkan pertimbangan, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima



hal pokok ini juga disebut sebagai inti tujuan syariat Islam. Dengan kata lain, tujuan syariat Islam dimaksudkan untuk memberikan perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang Muslim yang disebut sebagai *mukallaf* (orang yang berkewajiban melaksanakan ketentuan Allah) dapat memperoleh kemaslahatan, dan bisa terhindari dari *mafsadat*, bila mampu memelihara kelima hal pokok tersebut.

Kelima hal pokok dalam *maqasid al-syariah* tersebut selalu dijadikan bahan pertimbangan oleh intelektual Muslim ketika mengembangkan konsep HAM dari persepektif Islam. Terkait dengan isu kebebasan beragama atau berkeyakinan, di antara kelima hal pokok *maqâsid al-syarâ'ah* yang sering dijadikan acuan adalah perlindungan terhadap agama. Hal yang menarik ketika konsep perlindungan terhadap agama (*hifdz al-dîn*) dengan isu kebebasan beragama dan berkeyakinan, intelektual Muslim memiliki pandangan terbuka. Sebut saja misalnya pandangan Masdar F. Mas'udi. Pada salah satu tulisannya, *Hak Azasi Manusia dalam Islam* (2000), Mas'udi mengatakan, prinsip kebebasan berkeyakinan merupakan bagian dari perlindungan terhadap agama. Oleh karena itu, tegas Mas'udi, tidak diperbolehkan ada pemaksaan dalam memeluk agama. Sebagai kelanjutan dari pandangannya ini, Mas'udi kemudian mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap peraturan hukum Islam yang memberi sanksi keras terhadap orang yang pindah agama (*riddah*). Mas'udi memberikan alasan sebagai berikut:

Pada mulanya *riddah* merupakan hak bagi setiap orang karena dalam al-Qur'an dikatakan: "*barangsiapa yang mau beriman, maka berimanlah dan barang siapa mau kufur maka kufurlah.*" Pilihan iman atau kufur ini semuanya merupakan pilihan individual. Begitu shalat, sesungguhnya tidak ada hukuman bagi orang yang meninggalkan shalat. Tetapi lama kelamaan penguasa (dalam sejarah Islam, *pen*) mengaku sebagai perwujudan dari Allah. Oleh karena itu, hak Allah kemudian diambil alih oleh dirinya (negara) dan negara kemudian mencoba menegakkan hak-hak Allah pada manusia. Dengan demikian, shalat yang tadinya sebenarnya merupakan urusan pribadi yang bersangkutan dengan Allah, kemudian menjadi urusan seseorang dengan sultan, sehingga sultan berhak menghukum orang yang tidak shalat. Begitu pula orang yang murtad atau pindah agama, sebenarnya hal itu merupakan hak yang bersangkutan yang berkaitan dengan hak Allah untuk yakin dan tidak yakin pada agama tertentu. Artinya, urusan *riddah* ini merupakan urusan pribadi yang bersangkutan dengan Allah. Tapi kemudian hak Allah diambil alih oleh kekuasaan, sehingga penguasa memfungsikan diri sebagai Allah dan memaksakan

orang serta memberikan sanksi bagi orang yang *riddah* melakukan perpindahan kepercayaan.

Selain Mas'udi, intelektual Muslim berikutnya yang berpandangan terbuka dalam memahami konsep perlindungan agama adalah Jalaluddin Rakhmat (1993). Seperti halnya Mas'udi, Rakhmat juga memasukkan “doktrin tidak ada paksaan” sebagai cakupan penting dari konsep perlindungan terhadap agama. Dengan adanya doktrin tersebut, agama, tegas Rakhmat, harus dilindungi dari setiap tindakan agresif. Rakhmat menyebut empat jenis kebebasan beragama yang ditetapkan Islam yang harus dilindungi dari tindakan agresif, yakni: (1) Kebebasan memilih agama; (2) Kebebasan memeluk agama (3) Kebebasan menyembunyikan agama; (4) Kebebasan menampakkan agama.

Pada bagian ini perlu disebut juga pemikiran M. Dawam Rahardjo. Sebagai intelektual Muslim, Rahardjo memiliki pemikiran dengan spektrum yang begitu luas. Salah satu yang menjadi kepedulian intelektual Rahardjo adalah pluralisme agama atau kemajemukan agama. Terhadap masalah tersebut yang juga bersentuhan dengan isu kebebasan beragama atau berkeyakinan, Rahardjo memiliki pandangan yang tegas (*firm*). Ketegasan Rahardjo antara lain dapat dicermati pada artikelnya, *Dasasila Kebebasan Beragama*, yang dimuat dalam situs Jaringan Islam Liberal (JIL), [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com). Dalam artikel tersebut, Rahardjo dengan tegas mengatakan bahwa agama merupakan persoalan individu yang tidak boleh diintervensi oleh otoritas manapun baik negara maupun institusi keagamaan tertentu. Untuk memperkuat argumennya ini, Rahardjo merujuk pada prinsip *lâ rahbâniyyah fil Islâm* (tidak ada otoritas keagamaan dalam Islam). Sebab, bagi Rahardjo, otoritas keagamaan selalu cenderung pada pengurangan kebebasan beragama. Padahal iman tidak bisa dipaksakan oleh otoritas apa pun sebagaimana juga ditekankan oleh prinsip *lâ ikrâha fid dîn* (tidak ada paksaan dalam agama).

Mencermati pemikiran Mas'udi, Rakhmat, Rahardjo, di atas, tampaknya tidak jauh berbeda dengan pemikiran Nurcholish Madjid, seorang intelektual Muslim yang seharusnya paling banyak disebut ketika membicarakan perkembangan neomodernisme Islam di Indonesia. Pemikiran Madjid juga memiliki spektrum yang begitu luas. Nyaris tidak ada tema keislaman penting yang tidak memperoleh sentuhan analisisnya yang mendalam. Madjid juga memiliki kepedulian terhadap isu

kebebasan beragama atau berkeyakinan. Sebagaimana lazimnya cara berpikir intelektual Muslim lainnya, Madjid juga merujuk pada al-Qur'an ketika membicarakan kebebasan beragama atau berkeyakinan. Inti pandangan Madjid sebagaimana juga dikemukakan Mas'udi, Rakhmat, Rahardjo, dan Mulia, adalah Islam dapat dijadikan sebagai landasan teologis bagi kebebasan beragama atau berkeyakinan.

Cara yang digunakan oleh Madjid pada saat membicarakan kebebasan beragama atau berkeyakinan berdasarkan perspektif Islam, pertama-tama dengan memahami ruh ajaran Islam. Menurut Madjid, seperti dikemukakan pada bagian pengantar buku kumpulan tulisannya, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (1992), ruh atau semangat ajaran Islam—setelah Ketuhanan (*habl min-Allah*)—adalah kemanusiaan (*habl min al-nas*). Menurut Madjid, dengan memberikan penekanan pada spek kemanusiaan, Islam ingin memberikan suatu penyadaran bahwa pada hakikatnya kehidupan manusia dicirikan dengan pelbagai aspek kemajemukan. Kemajemukan ini, tegas Madjid, tidak bisa ditolak dan dihindari oleh manusia karena telah menjadi desain besar ciptaan Allah. Pandangan Madjid yang begitu afirmatif terhadap kemajemukan didasarkan pada al-Qur'an surat al-Hud ayat 118-119. Menurut Madjid, firman Allah ini memberikan suatu penegasan terhadap fakta kemajemukan yang tidak bisa dibantah oleh manusia. “*Jadi tidak ada masyarakat yang tunggal, monolitik, sama dan sebangun dalam segi,*” demikian dikatakan Madjid dalam bukunya, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (1995), Madjid menegaskan. Oleh karena itu, jelas lebih lanjut Madjid, manusia hanya memiliki satu pilihan, yakni mengelola kemajemukan tersebut berdasarkan prinsip pluralisme. Bagi Madjid, pluralisme tidak perlu dipandang sebagai paham yang bertentangan dengan Islam karena dipertemukan dengan pandangan yang sama ketika meresponi masalah kemajemukan. Sebagai kelanjutan dari semangat kemanusiaan, menurut Madjid, Islam—di samping memberikan afirmasi terhadap kemajemukan kehidupan manusia—memberikan kebebasan terhadap tiap-tiap kelompok untuk bereksistensi dan menempuh hidup sesuai dengan keyakinannya. Pandangan Islam yang demikian, menurut Madjid, paralel dengan pluralisme. Di bawah ini dikutipkan pernyataan Madjid yang dikemukakan dalam, *Islam Doktrin dan Peradaban*:

...Jika dalam Kitab Suci disebutkan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai—(Q., 49:13), maka pluralitas itu meningkat menjadi pluralisme, yaitu suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasar kenyataan itu. Dalam Kitab Suci juga disebutkan bahwa perbedaan antara manusia dalam bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai kenyataan yang positif, yang merupakan salah satu tanda-tanda kebesaran Allah—(Q., 30:32). Juga terdapat penegasan dalam Kitab Suci tentang kemajemukan dalam pandangan dan cara hidup antara manusia yang tidak perlu digusarkan, dan hendaknya dipakai sebagai pangkal tolak berloma-lomba menuju berbagai kebaikan, dan bahwa Tuhanlah yang akan menerangkan mengapa manusia berbeda-beda, nanti ketika kembali kepada-Nya—(Q., 5: 48).

Pandangan Islam yang bernada inklusif dan paralel dengan pluralisme tersebut, dalam pandangan Madjid, selanjutnya dapat dijadikan legitimasi bagi terjaminnya kebebasan beragama atau berkeyakinan. Madjid seperti tidak memiliki beban pada saat mengaitkan kebebasan beragama atau berkeyakinan dengan Islam, sekalipun isu tersebut diakui berkaitan dengan hal-hal yang cukup rumit serta bersentuhan dengan segi-segi paling emosional. Bagi Madjid, membicarakan kebebasan beragama atau berkeyakinan berdasarkan perspektif Islam seharusnya dipandang sebagai hal yang wajar karena—sebagai kelanjutan pengakuan Islam terhadap kemajemukan—al-Qur'an secara elegan memberikan jaminan terhadap isu tersebut. Karena al-Qur'an memberikan jaminan, Madjid menegaskan, umat Islam dituntut memiliki kedewasaan dalam menyikapi isu kebebasan beragama atau berkeyakinan. Berikut pernyataan Madjid seperti dikemukakan dalam buku, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (1999):

Prinsip kebebasan beragama ini menyangkut hal-hal yang cukup rumit, karena berkaitan dengan segi-segi emosional dan perasaan mendalam kehidupan kita. Pelaksanaan prinsip kebebasan beragama akan berjalan dengan baik jika masing-masing kita mampu mencegah kemenangan emosi atas pertimbangan akal yang sehat. Dan kemampuan itu menyangkut tingkat kedewasaan tertentu serta kemandirian kepada diri sendiri, baik pada tingkat individual maupun pada tingkat kolektif. Dalam al-Qur'an, prinsip kebebasan beragama itu dengan tegas dihubungkan dengan sikap tanpa emosi, pertimbangan akal sehat dan kemandirian kepada diri sendiri tersebut, karena percaya akan adanya kejelasan kriterium mana yang benar dan mana yang palsu: "Tidak ada paksaan dalam agama; sungguh telah jelas (perbedaan) kebenaran dari kepalsuan. Karena itu, barangsiapa menolak tirani (al-taghut) dan percaya kepada Tuhan, maka sebenarnya ia telah berpegangan kepada tali yang amat kuat dan tidak

akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Q.s. al-Baqarah/2: 156).

Karena al-Qur'an—dalam pemahaman Madjid—begitu terbuka terhadap beberapa isu yang berkaitan dengan HAM, maka pada tataran empirik, diperlukan keterbukaan pula terhadap HAM yang telah menjadi gagasan universal bagi manusia sejadat (Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia PBB) . Dibeberapa buku yang ditulis, Madjid sepertinya tidak ingin mempertentangkan HAM berdasarkan preferensi budaya tertentu, katakanlah masyarakat Islam dan Indonesia, seperti lazimnya kalangan relativis kultural. Dalam buku, *Islam Agama Kemanusiaan*, misalnya, Madjid membuat penegasan menarik bahwa Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia yang dibuat PBB merupakan rujukan paling baku bila membicarakan hak-hak asasi manusia.

Sampai pada pemikiran Madjid, hubungan antara Islam dan HAM beserta salah satu derivasinya, kebebasan beragama atau berkeyakinan, seperti tidak ada pertentangan. Tetapi untuk kepentingan mengetahui lebih lengkap peta perbincangan mengenai hubungan antara Islam dan HAM, maka perlu dicermati juga pandangan yang bernada sebaliknya. Di Indonesia, penolakan terhadap HAM dikemukakan secara terbuka oleh kelompok keagamaan dalam masyarakat Islam yang bisa disebut beraliran keras (*hardliner*). Di antara beberapa kelompok keagamaan *hardliner* yang bisa disebut misalnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). HTI menolak dengan tegas terhadap HAM yang lahir dari rahim demokrasi. HTI memang dikenal sebagai kelompok keagamaan yang menolak demokrasi dengan tegas. Maka semua pemikiran yang merupakan derivasi dari demokrasi seperti kebebasan juga ditolak oleh HTI. Salah satu buku yang selalu dijadikan rujukan oleh aktivis HTI untuk menolak demokrasi beserta tema turunannya seperti kebebasan adalah, *Demokrasi Sistem Kufur: Haram Mengambil, Menerapkan, dan Menyebarkanluaskannya (2003)*, yang ditulis oleh Abdul Qadim Zallum, salah seorang tokoh Hizbut Tahrir internasional. Dalam buku ini, Zallum dengan tegas menolak demokrasi karena berasal dari budaya Barat. Bagi Zallum, demokrasi yang dijajakan Barat merupakan sistem kufur, tidak ada hubungannya dengan Islam, baik secara langsung maupun tidak langsung. Wajar apabila Zallum sampai pada kesimpulan seperti itu, karena Zallum memiliki pandangan terhadap demokrasi seperti di bawah ini.

Pertama, demokrasi merupakan bagian dari produk akal manusia, bukan berasal dari Allah swt. Demokrasi tidak disandarkan sama sekali pada wahyu Allah dan tidak memiliki hubungan sama sekali dengan agama manapun yang pernah diturunkan Allah kepada para Rasūl-Nya.

Kedua, demokrasi lahir dari aqidah pemisahan agama dari kehidupan yang selanjutnya melahirkan pemisahan agama dari negara.

Ketiga, demokrasi dilandaskan pada dua ide: (1) kedaulatan di tangan rakyat; (2) rakyat merupakan sumber kekuasaan.

Keempat, demokrasi adalah sistem pemerintahan mayoritas. Pemilihan penguasa dan anggota dewan perwakilan diselenggarakan berdasarkan suara mayoritas para pemilih. Semua keputusan dalam lembaga-lembaga tersebut juga diambil berdasarkan pendapat mayoritas.

Kelima, demokrasi menyatakan adanya empat macam kebebasan yang bersifat umum, yaitu (1) kebebasan beragama (*freedom of religius*); (2) kebebasan berpendapat (*freedom of speech*); (3) kebebasan kepemilikan (*freedom of ownership*); (4) kebebasan berperilaku (*personal freedom*).

Dengan pemahaman seperti di atas, sudah cukup bagi Zallum memberikan label kufur kepada demokrasi. Sebagai sistem kufur, implikasi hukumnya menurut Zallum jelas. Zallum mengatakan, kaum muslim diharamkan mengambil sistem pemerintahan demokrasi sebagaimana haramnya mengadopsi sistem ekonomi kapitalisme. Untuk memperkuat pendapatnya itu, Zallum mengungkap beberapa sisi dalam demokrasi yang dipandang bertolak belakang dengan Islam. Yang pertama adalah konsep demokrasi bahwa kedaulatan ada di tangan rakyat. Dalam pandangan Zallum, konsep ini bertolak belakang dengan Islam yang memiliki pandangan kedaulatan ada di tangan (pembuat) syariat, bukan di tangan umat. Umat secara keseluruhan tidak diperbolehkan membuat hukum, meskipun hanya satu hukum. Zallum kemudian memberikan ilustrasi sebagai berikut:

Umat secara keseluruhan tidak berhak membuat hukum, walaupun hanya satu hukum. Sekiranya seluruh umat Islam berkumpul, lalu mereka menyepakati berbagai hal yang bertentangan dengan Islam—seperti membolehkan riba dalam rangka meningkatkan kondisi perekonomian; membolehkan adanya lokalisasi perzinaan dengan dalih agar zina tidak menyebar luas di tengah masyarakat; menghapus kepemilikan individu; menghapus puasa ramadan agar dapat meningkatkan produktivitas kerja; atau mengadopsi ide kebebasan individu yang memberikan kebebasan kepada seorang muslim untuk

meyakini aqidah apa saja yang diinginkannya, memberikan hak kepadanya untuk mengembangkan hartanya dengan segala cara (meskipun haram), memberikan kebebasan berperilaku kepadanya untuk menikmati hidup sesuka hatinya seperti menenggak khamar dan berzina—maka seluruh kesepakatan ini tidak ada artinya. Bahkan, dalam pandangan Islam, seluruh kesepakatan ini tidak ada nilai sama sekali, walaupun jika dibandingkan dengan harga sehelai sayap nyamuk. Jika ada sekelompok kaum muslim yang menyepakati hal-hal tersebut, maka mereka wajib diperangi sampai mereka melepaskan diri dari kesepakatan tersebut.

Sisi demokrasi lainnya yang dipandang bertolak belakang dengan Islam, menurut Zallum, adalah konsep demokrasi sebagai pemerintahan mayoritas, dan hukum mayoritas. Konsep ini bertentangan dengan Islam. Dalam pemikiran Zallum, dalam masalah penentuan hukum, kriterianya tidak bergantung pada pendapat mayoritas atau minoritas, melainkan pada nas-nas syariat. Sebab yang menjadi pembuat syariat hanyalah Allah swt., bukan umat. Lalu, siapa yang mempunyai kewenangan mengadopsi (melakukan proses legislasi) hukum-hukum syariat? Khalifah, kata Zallum. Khalifah mengambil hukum dari nas-nas syariat yang bersumber dari al-Qur'ān dan sunnan Rasūl-Nya.

Berikutnya, konsep demokrasi yang dinilai Zallum bertentangan dengan Islam adalah konsep kebebasan umum yang terdiri dari: kebebasan beragama, kebebasan berpendapat, kebebasan kepemilikan, dan kebebasan berperilaku. Menurut Zallum, keempat kebebasan tersebut tidak dijumpai dalam Islam. Seorang muslim wajib mengikatkan diri dengan hukum syariat dalam seluruh perbuatannya. Seorang muslim tidak dibenarkan berbuat sekehendaknya. Dalam Islam, tidak ada yang disebut kebebasan, kecuali kebebasan budak dari perbudakan, sedangkan perbudakan itu sendiri sudah lenyap sejak lama.

Selain HTI, perlu juga disebut Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Dibandingkan dengan HTI, MMI relatif lebih terbuka terhadap HAM. Hal ini bisa dicermati pada konsep, *Amandemen UUD '45 Disesuaikan dengan Syariat Islam*, yang diterbitkan oleh Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia di Yogyakarta. Dalam konsep amandemen ini, MMI juga memuat bab tentang hak asasi manusia sebagaimana UUD

1945 yang sudah diamandemen. Perbedaan antara amandemen UUD 1945 versi MMI dengan versi Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) terdapat pada pasal 28E dan pasal 29. Pada pasal 28E ayat 1 UUD 1945 versi MMI terdapat pernyataan sebagai berikut: *“Setiap orang berhak memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, dan bagi muslim tidak boleh murtad dari Islam.”* Pada pasal 29 terdapat pernyataan sebagai berikut: *“(1) Negara berkewajiban untuk mengatur dan mengawasi agar warga negara Indonesia menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran agama masing-masing; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama yang dipeluknya.”* Dalam amandemen UUD 1945 versi MMI terdapat dua ketentuan yang bertolak belakang dengan prinsip HAM, yakni: Pertama, larangan terhadap Muslim pindah ke agama lain (murtad). Kedua, negara dibolehkan, bahkan diwajibkan, mengatur praktik ibadah agar sesuai dengan agama yang dipeluk oleh seseorang.

#### **5. Islam, HAM, dan Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Catatan Akhir**

Dengan pemaparan pandangan HTI dan MMI tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa di kalangan Islam sendiri terdapat perbedaan pendapat dalam merespons isu HAM. Jika dibuatkan kategorisasi, maka ada pandangan yang memiliki pandangan inklusif, sedangkan lainnya lagi berpandangan eksklusif. Pandangan yang berpandangan inklusif, menerima gagasan universal HAM termasuk ketentuan kebebasan beragama atau berkepercayaan. Bagi mereka, HAM tidak perlu dipandang sebagai konsep yang bertentangan dengan Islam. Di samping karena telah banyak negara berpenduduk mayoritas Islam mengakui dan meratifikasi instrumen HAM yang dikeluarkan PBB, pandangan yang berpandangan inklusif menggunakan alasan teologis dan historis. Secara teologis, Islam memiliki sumber autentik yang dapat dijadikan legitimasi penerimaan umat Islam terhadap HAM. Sumber yang dimaksud adalah al-Qur'an.

Menurut pemahaman kelompok inklusif, dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang dapat meneguhkan ide-ide utama HAM yang muncul dari Barat. Ayat-ayat al-Qur'an yang sering dikutip oleh kelompok inklusif adalah: surat al-Baqarah (2) ayat 256; al-Kahfi (18) ayat 29; surat al-Kafirun (109) ayat 6. Menurut mereka, ayat-ayat tersebut merupakan bukti pengakuan Islam terhadap kebebasan beragama atau berkeyakinan



yang ditekankan oleh HAM. Pandangan ini berbeda dengan pandangan yang dikategorikan eksklusif. Jika pandangan inklusif menepis adanya kontradiksi antara HAM dengan Islam, sementara bagi kelompok eksklusif, cenderung menempatkan HAM dan Islam dalam posisi yang bertentangan sehingga tidak bisa diterapkan pada masyarakat Islam. Mereka berpandangan, konsep HAM yang dicetuskan oleh PBB tidak bisa diberlakukan secara universal karena lebih didominasi oleh pandangan Barat. Salah satu yang menjadi sasaran kritik mereka adalah pada aspek kebebasan beragama atau berkeyakinan yang ditekankan oleh HAM. Dalam pandangan mereka, kebebasan beragama atau berkeyakinan tidak bisa diberlakukan secara universal terhadap masyarakat Islam kendatipun al-Qur'an sering menyinggung masalah kebebasan. Kebebasan dalam al-Qur'an, hanya berlaku secara eksternal. Sementara terhadap umat Islam sendiri yang sudah memeluk agama Islam tidak ada pilihan lagi selain tetap memeluk agamanya.

Cara pandang antara kelompok inklusif dan eksklusif tampaknya sulit dipertemukan. Dapat diperkirakan pula, perkembangan wacana kebebasan beragama dan berkeyakinan akan tetap terbagi ke dalam dua pandangan tersebut. Perkiraan ini didasarkan pada proses demokratisasi transisional yang sedang berjalan di Indonesia. Apa kaitan antara proses ini dengan wacana kebebasan beragama atau berkeyakinan baik yang eksklusif maupun inklusif? Demokratisasi transisional—sebagai tahapan kedua dalam demokrasi—ditandai dengan keterbukaan. Pada tahapan inilah pelbagai elemen masyarakat memperoleh kebebasan untuk mengartikulasikan pendapatnya sekalipun berbeda dengan negara dan kelompok lain. Wacana keagamaan juga berkembang pesat pada tahapan yang disebut juga era reformasi ini.

Oleh karena itu, munculnya wacana inklusif dan eksklusif semestinya tidak perlu dipandang sebagai hal yang aneh. Hanya yang perlu mendapat perhatian adalah, bagaimana perbedaan wacana tersebut tidak berakibat pada terjadinya praktik anarkis seperti yang marak belakangan ini. Hal ini perlu mendapat perhatian karena pada setiap terjadinya praktik anarkis yang bernuansakan perbedaan agama dan paham keagamaan terdapat kaitan dengan wacana keagamaan tertentu. Meskipun keragaman wacana tidak mungkin bisa dihindarkan, tidak berarti pengembangan wacana yang lebih afirmatif terhadap HAM dan kebebasan beragama atau berkeyakinan tidak bisa dilakukan. Cara yang bisa ditempuh antara lain dengan memanfaatkan istitusi

pendidikan umat Islam seperti yang dimiliki oleh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama untuk mempromosikan HAM dan kebebasan beragama atau berkeyakinan.[]

## **BIBLIOGRAFI**

Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999.

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung, Mizan, 1986.

Asshiddiqie, Jimly. "Pengantar." Dalam *Hak Asasi Manusia dalam Konsitusi Indonesia: Dari UUD 1945 sampai dengan Amandemen UUD 1945 Tahun 2002*, Majda el-Muhtaj. Jakarta, Prenada Media, 2005.

Baderin, Mashood A. "Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspective." *Muslim World Journal of Human Rights*, Volume 4, Issue 1, 2007.

Barton, Greg. *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia (A Textual Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendy, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980)*. Departement of Asian Studies and Language, Monash University, 1995.

Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Jakarta, Murai Kencana, 2001.

Bielefeldt, Heiner. "Western" versus "Islamic" Human Rights Coceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights." *Political Theory*, Vol. 28, Nomor 1, Februari 2000.

Davidson, Scott. *Human Rights*. Buckingham, Open University Press, 1993.

Dhofir, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta, LP3ES, 1982.

Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihad Majelis Tarjid Muhammadiyah*. Jakarta, Logos, 1995.

Effendi, Satria. *Ushul Fiqh*. Jakarta, Kencana, 2005.

Eltayeb, Mohammed S.M. "A Human Rights Framework for Defining and Understanding Intra-Religious Persecution in Muslim Countries." Dalam *The Challenge of Religious Discrimination at the Dawn of the Millenium*, ed. Nazila Ghanea. Leiden, Martinus Nijhoff Publisher, 2003.

- Ernada, Sus Eko. "Issues of Compability of Human Rights and Islam: The Experience of Egypt and Indonesia." *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 01, June 2007.
- Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Fuad, Ahmad Nur *et.al.* "Islam and Human Rights in Indonesia: An Account of Muslim Intellectuals' Views." *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* Volume 45, No. 2, 2007/1428.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe, The Free Press, 1960.
- Hadi, Syamsul, dkk. *Disintegrasi Pasca Orde Baru: Negara, Konflik Lokal dan Dinamika Internasional*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Harvey, Ozlem Denli. *Islam and the Freedom of Religion or Belief: Perspective from Contemporary Turkey*. Oslo, Norwegian Institute of Human Rights, 2000.
- Howard, Rhoda E. *Human Rights and the Search for Community*. Boulder, Westview Press, 1995.
- Hidayati, Wahyu. *Apakah Kebebasan Beragama=Bebas Pindah Agama?: Perspektif Hukum Islam dan HAM*. Salatiga, STAIN Salatiga Press, 2008.
- Husein, Fatimah. *Muslim-Chriatian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspective*. Bandung, Mizan, 2005.
- Kamali, Mohammad Hashim. *An Introduction to Shari'ah*. Selangor, Ilmiah Publisher, 2006.
- Kusbandrijo, Bambang. "Partai dan Konflik Sosial: Konflik Kepartaian dan Massa di Jawa Timur." Dalam *Dalam Bangsa yang Berdarah: Jawa Timur dan Potensi Konflik 2004*, ed. Khoirul Rosyadi, dkk. Surabaya, LP3Jatim, 2003.
- Lerner, Natan. *Religion, Belief, and International Human Rights*. Maryknoll, Orbis Books, 2000.
- Lerner, Natan. "The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief." Dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie. Norway, Martinus Nijhoff Publisher, 2004.
- Lindholm, Tore, Durham, W. Cole, Jr., Lie, Bahia G. Tahzib, and Ghania, Nazila. "Introduction." Dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie. Norway, Martinus Nijhoff Publisher, 2004.
- Lubis, Todung Mulya. "Perkembangan Pemikiran dan Perdebatan HAM." Dalam *Diseminasi Hak Asasi Manusia: Perspektif dan Aksi*, ed. E. Shobirin Nadj dan Naning Mardinia. Jakarta, CESDA dan LP3ES, 2000.

- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. LP3ES, Jakarta, 1987.
- Mabruri, Ghufron. "Kebebasan Beragama dalam Negara Demokrasi". Huridocs Volume 4, Edisi Oktober-Desember 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta, Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta, Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholis. *Cita-cita Politik Islam Era Informasi*. Jakarta, Paramadina, 1999.
- Marpaung, Rusdi dan Sugiarto, J. Heri (ed.). *Demokrasi Selektif terhadap Penegakan HAM: Laporan Kondisi HAM Indonesia 2005*. Jakarta, Imparsial, 2006.
- Mas'udi, Masdar F. "Hak Azai Manusia dalam Islam." Dalam *Diseminasi Hak Asasi Manusia: Perspektif dan Aksi*, ed. E. Shobirin Nadj dan Naning Mardinia. Jakarta, CESDA dan LP3ES, 2000.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, Westview, 1999.
- Mayer, Ann Elizabeth. "Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?." *Michigan Journal of International Law*, Vol. 15, No. 2 Winter 1994.
- Moosa, Ebrahim. "The Dilemma of Islamic Rights Schemes". [www.jhfc.duke.edu](http://www.jhfc.duke.edu).
- Mulia, Siti Musdah. "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia." Dalam *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, ed. Abd. Hakim dan Yudi Latif. Jakarta, Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, 2007.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Shari'a and Basic Human Rights Concerns." Dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse, Syracuse University Press, 1990.
- An-Nai'm, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard, Harvard University Press, 2008.
- Nasution, Adnan Buyung. "Sejarah Perdebatan HAM di Indonesia." Dalam *Diseminasi Hak Asasi Manusia: Perspektif dan Aksi*, ed. E. Shobirin Nadj dan Naning Mardinia. Jakarta, CESDA dan LP3ES, 2000.

- Price, Daniel E. *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: A Comparative Study*. Westport, Praeger Publisher, 1999.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta, Paramadina, 1998.
- Rahardjo, M. Dawam. "Dasasila Kebebasan Beragama". [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com)
- Rakhmat, Jalaluddin. "Hak-hak Rakyat: Perspektif Islam." Dalam *Agama dan Hak Rakyat*, ed. Masdar F. Mas'udi. Jakarta, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1993.
- Ridwan, Nur Khalik dan Aizudin, Anas."Konflik Penutupan Gereja: Kasus GKJ Kronelan dan Pantekosta Demakan Sukoharjo." Dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, ed. Ahmad Suaedy, dkk. Jakarta, The Wahid Institute, 2007.
- Rozi, Syafuan, dkk. *Kekerasan Komunal: Anatomi dan Resolusi Konflik di Indonesia*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006.
- Runzo, Joseph Martin, Nancy M., Sharma, Arvind. "Introduction. "Dalam *Human Rights and Responsibilities in the Modern Religions*, ed. Joseph Runzo, Nancy M. Martin dan Arvind Sharma. Oxford, Oneworld Publications, 2003.
- Saidi, Anas (ed.). *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*. Depok, Desantara, 2004.
- Salim, Arskal and Azra, Azyumardi. "Introduction: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics." Dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim and Azyumardi Azra. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Salim, Arskal dan Azra Azyumardi. "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia". Dalam *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal*, ed. Burhanuddin. Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003.
- Santoso, Thomas. *Kekerasan Politik-Agama: Suatu Studi Konstruksi Sosial tentang Perusakan Gereja di Situbondo, 1996*. Surabaya, Lutfansah Mediatama, 2003.
- Sihbudi, Riza dan Nurhasim, Moch (ed.). *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram, dan Sambas*. Jakarta, Grasindo, 2001.
- Soon, Kang Young. *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitan Nahdlatul Ulama*. Jakarta, UIP, 2007.
- Subhan, Zaitunah. *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta, el-Kahfi, 2008.
- Suhadi. *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*. Yogyakarta, LKIS, 2006.

- Sujana, I Nyoman. "Jawa Timur dan Potensi Konflik Sosial Politik Pemilu 2004". Dalam *Bangsa yang Berdarah: Jawa Timur dan Potensi Konflik 2004*, ed. Khoirul Rosyadi, dkk. Surabaya, LP3Jatim, 2003.
- Suseso, Frans Magnis. "Hak Asasi Manusia dalam Teologi Katolik Kontemporer." Dalam *Diseminasi Hak Asasi Manusia: Perspektif dan Aksi*, ed. E. Shobirin Nadj dan Naning Mardiniah. Jakarta, CESDA dan LP3ES, 2000.
- Sutanto, Trisno S. "Menuntut Jaminan Kebebasan Berkeyakinan". Makalah pada "Nurcholish Madjid Memorial Lecture" di Universitas Sam Ratulangie, Manado, 13 Juli 2006.
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah*. Bandung, Mizan, 1994.
- Yazid, Abdullah, dkk. *Demokrasi dan Hak Asasi Manusia*. Malang, Averroes Press, 2007.
- Zallum, Abdul Qadim. *Demokrasi Sistem Kufur: Haram Mengambil, Menerapkan, dan Menyebarkanluaskannya*. Bogo, Pustaka Thariqul Izzah, 2003.