

GAMBARAN KONFLIK BERMATRAS AGAMA DI INDONESIA (PROBLEM SOLVING BERBASIS TEOLOGI TRANSFORMATIF)

Toha Rudin Rizal

Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah Palembang

***Abstract:** The religious conflicts in Indonesia were inter-religious conflicts, conflict between the religious groups as heretical, and the internal conflicts of the religion-people who have a different understanding. This article examines the intensely about the issue and attempt to uncover the root of problems behind. From this analysis, there was significance paradigmatic model of resolution based holistic theology and transformative. Theology transformative demands the people to escape from the burdens of religious history that often distorts the religion intrinsic value and its role. Through the development of this theology, human will be seen as the creative process and the full responsibility for developing life in the values of morality perennial, justice, peace and prosperity.*

***Keywords:** Religious Conflict, Theology Transformative, Indonesia.*

PENDAHULUAN

Di Indonesia, kekerasan atas nama agama telah terjadi sejak dulu, namun eskalasi kekerasan agama di Indonesia meningkat tajam pasca reformasi politik 1998 seiring dengan menguatnya gerakan Islam radikal (Hamdi, 2012: 217). Hanya tiga bulan setelah Soeharto lengser, FPI (Front Pembela Islam) lahir. Hingga saat ini, FPI dikenal sebagai kelompok Islam radikal yang kerap melakukan tindakan-tindakan kekerasan kepada siapa saja yang dianggapnya tidak sesuai dengan syariat Islam. Pada Agustus 2000, ribuan orang datang ke Yogyakarta untuk menghadiri Kongres I Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), di mana salah satu rekomendasinya adalah menjadikan Indonesia lebih sesuai

dengan syariat Islam (Awwas, 2001: 158). MMI dikenal sebagai organisasi Islam radikal Indonesia yang diduga memiliki jaringan dengan terorisme internasional.

Berbagai laporan yang di-release beberapa lembaga menunjukkan tingginya angka kekerasan agama di Indonesia pasca reformasi. Laporan Moderate Muslim Society tahun 2010 mencatat adanya 81 kasus kekerasan agama. Laporan ini tentu saja sama sekali bukan gambaran sempurna karena tidak semua wilayah Indonesia masuk dalam jangkauan monitoring (Bagir, 2010). Pada wilayah termonitor pun tidak semua kasus kekerasan agama dilaporkan. Misalnya, dalam laporan Moderate Muslim Society, Jawa Timur hanya dilaporkan adanya 4 kasus kekerasan agama, padahal

laporan yang dikeluarkan Center for Marginalized Communities tahun 2010 mencatat 56 kasus yang bisa masuk dalam kategori pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Secara garis besar, gambaran kehidupan beragama tahun 2011 yang muncul di laporan paling mutakhir Center for Religious & Cross-cultural Studies atau CRCS UGM tak berbeda secara signifikan dari beberapa tahun sebelumnya. Hal ini tentu tak berarti berita baik, tetapi mengisyaratkan bahwa dalam beberapa tahun ini belum ada kemajuan yang menggembirakan, atau justru kemunduran dalam beberapa hal.

Ada beberapa hal utama yang digaribawahi dalam laporan tersebut. Dari segi isu, dua yang utama dan kerap menjadi masalah masih tetap, yaitu penodaan/ penyimpangan agama dan rumah ibadah. Kedua hal ini menjadi isu utama karena dalam beberapa tahun ini, konflik-konflik di seputar isu itu kerap berubah menjadi kekerasan yang tak tertangani dengan baik.

Pandangan senada dapat kita lihat pula dari salah satu penilaian yang diajukan oleh beberapa organisasi masyarakat sipil. The Wahid Institute (WI), misalnya, setiap tahun sejak 2008 menerbitkan Laporan Kebebasan Beragama dan Toleransi di Indonesia (sebelumnya, sejak 2005 telah

menerbitkan laporan bulanan). Sesuai namanya, laporan ini terutama membahas dua hal: (1) pelanggaran kebebasan beragama, yang pelakunya adalah institusi negara (termasuk kantor kementerian, badan-badan negara, polisi, kantor pengadilan, tentara, dan juga pemerintah daerah, desa, kecamatan, kabupaten/kota dan provinsi); dan (2) intoleransi atas dasar agama dan keyakinan, yang pelakunya dapat negara, tetapi juga kelompok-kelompok masyarakat (ormas, khususnya ormas keagamaan, individu, maupun massa yang tak teridentifikasi). Berdasarkan kedua kriteria itu, WI menghitung secara kuantitatif jumlah pelanggaran dan tindakan intoleransi. Membandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya, WI menilai situasi kebebasan beragama di Indonesia pada 2011 sudah sampai pada tahap lampu merah (Lampu Merah Kebebasan Beragama, 2011).

Sebenarnya melekatkan agama sebagai satu varian potensial pemicu kekerasan adalah hal yang tidak mudah. Demikian ini karena agama dianggap sebagai ajaran yang selalu disosiasikan dengan ajaran yang sarat dengan nilai kedamaian dan keselamatan. Sementara dalam suatu tindak kekerasan terdapat hal-hal yang dapat menimbulkan kerusakan, kehancuran bahkan kematian. Wajah sejuk agama sangat tidak mungkin

dilekatkan dengan wajah panas kekerasan. Fakta seringkali menunjukkan bahwa agama dapat memicu terjadinya tindak kekerasan. Pemeluk agama menjadikan doktrin agama sebagai *main drive, primum mobile* dan *push factor* kekerasan yang mereka lakukan (Handoko, 2006).

Tindak kekerasan yang mengatas namakan agama sering kali diterjemahkan oleh sebagian orang sebagai *legal doctrine* yang harus dilaksanakan. Kekerasan atas nama agama dapat diterjemahkan sebagai kekerasan yang melibatkan agama sebagai *premium variant*. Kekerasan adalah suatu sifat atau keadaan yang mengandung kekuatan, tekanan dan paksaan (Windu, 1992: 62). Begitu sensitifnya persoalan agama bagi masyarakat Indonesia, sehingga konflik sosial dan politik yang sebenarnya di luar agama pun seringkali ditarik ke wilayah agama untuk mendapatkan dukungan yang lebih banyak dari pemeluknya (Yusuf, 2011: 5). Konflik berlatar belakang agama kadang-kadang masih terjadi, termasuk di era reformasi, seperti konflik Ambon, Poso, Sampit, Ciketing, Yasmin, dan lain-lain. Konflik-konflik ini, sebenarnya tidak diawali oleh faktor agama, tetapi persoalan ekonomi, sosial, dan hukum secara umum. Hanya saja, kemudian para pelakunya melibatkan agama untuk mendapatkan dukungan emosional dari kelompok agama. Dalam

hal ini, agama dimanfaatkan sebagai faktor pemersatu (integratif) bagi komunitas agama tertentu, tetapi menjadi faktor pemecah-belah (disintegratif) antar kelompok agama yang berbeda (Yusuf, 2011: 8).

Dilihat dari sudut mana pun, kondisi semacam itu tentu sangat merugikan umat manusia secara umum, dan masyarakat serta negara Indonesia secara khusus. Mereka terdampar dalam suatu kondisi yang sangat sulit untuk menyikapi persoalan secara arif dan sekaligus berada dalam inerti yang tidak ketulungan untuk mencari solusi secara kreatif, sistematis dan tuntas (A'la, 2007: 2). Tulisan ini mencoba mengkaji secara intens seputar persoalan tersebut dan berusaha menguak hakikat akar persoalan yang melatarbelakanginya. Dari analisis itu, didiskusikan signifikansi model resolusi yang lebih paradigmatis dan holistik dengan berbasis teologi transformatif.

AGAMA, KONFLIK DAN INTEGRASI SOSIAL

Definisi klasik mengenai konflik sebagaimana dikemukakan Louis Coser, adalah: "*a struggle over values and claims to secure status, power, and resources, a struggle in which the main aims of opponents are to neutralize, injure, or eliminate rivals*". Berdasarkan sejumlah studi misalnya Laporan Penelitian Pola-pola Konflik

Keagamaan di Indonesia (1990-2008) yang dilaksanakan Yayasan Wakaf Paramadina bekerjasama dengan Program Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), dan The Asia Foundation (TAF), definisi ini dianggap masih terlalu umum dan tampaknya lebih didasari atas rasionalitas tindakan dengan motif ekonomi-politik (Ali-Fauzi, 2009: 7). Seperti yang telah ditunjukkan oleh beberapa studi, aksi keagamaan termasuk dalam konteks konflik dan kekerasan sulit untuk dipahami semata-mata dari segi rasionalitas ekonomi dan politik atau kekuasaan. Berbagai tindakan protes atau kekerasan terkait konflik keagamaan banyak berasal dari sumber-sumber kultural dan ideologis agama itu sendiri, dan rasionalitas yang mendasari konflik tersebut lebih bersifat ekspresif atau simbolik; misalnya, sebagai ekspresi dari apa yang dipahami suatu komunitas agama sebagai "ketaatan" terhadap ajaran agama atau sebagai simbol solidaritas terhadap komunitas.

Hal tersebut mungkin memperlihatkan salah satu kelemahan dalam berbagai penjelasan tentang fenomena konflik, termasuk konflik etnis-keagamaan yang menjadi wilayah studi itu. Seperti dikatakan Jacques Bertrand, *"In general, theories of ethnic conflict have been poor at*

differentiating between forms of conflict and better at developing theoretical propositions about the causes of all forms of ethnic conflict" (Bertrand, 2004: 14). Dalam konteks yang lebih umum, pernyataan Bertrand itu dapat dipahami sebagai mengindikasikan bahwa banyak penjelasan tentang konflik, termasuk konflik etnis keagamaan, yang tidak memberi perhatian pada variasi atau kekhasan bentuk-bentuk konflik tersebut.

Dengan menekankan pada kekhasan dari berbagai bentuk konflik keagamaan atau konflik bernuansa agama, kita dimungkinkan untuk menjelaskan mengapa suatu bentuk konflik keagamaan muncul pada waktu dan lokasi tertentu, sementara bentuk lainnya terjadi pada waktu dan tempat yang lain. Penulis sependapat dengan penelitian Tim Paramadina yang berpijak pada asumsi bahwa konflik keagamaan perlu dibedakan berdasarkan jenis isu keagamaan yang menjadi sumber pertikaian. Karena itu, dalam tulisan ini, "konflik keagamaan" atau "konflik bernuansa agama" diartikan sebagai "perseteruan menyangkut nilai, klaim dan identitas yang melibatkan isu-isu keagamaan atau isu-isu yang dibingkai dalam slogan atau ungkapan keagamaan".

Watak dasar manusia (human nature) pada hakikatnya menginginkan harmoni dalam kehidupan. John Burton (Tacci, 2004:

2-5) misalnya, mengatakan bahwa konflik bukanlah watak manusia. Adapun struktur kebutuhan dasar manusia yang bersifat universal menurut John Burton, ada dua yaitu *Ontological need* seperti kebutuhan rasa aman dan *Subjective psychological need* seperti kebutuhan pengakuan akan eksistensi hidup manusia. Sedangkan teori kebutuhan manusia lain adalah pendapat Galtung yang menyatakan kebutuhan dasar manusia adalah kebutuhan bertahan hidup, kehormatan, identitas dan makna serta kebebasan. Hampir sama dengan Galtung, Manfred Max-Neef menyatakan bahwa kebutuhan manusia terdiri dari kebutuhan penghidupan, partisipasi, kebutuhan beristirahat, rekreasi, identitas dan kebebasan (Francis, 2005: 139-140). Oleh karena itu, menurutnya konflik lahir karena struktur sosial ekonomi yang melingkupi kehidupan manusia yang memicu lahirnya konflik terutama ketika kebutuhan dasar manusia yang ia perlukan tidak terpenuhi.

Pola relasi yang tidakimbang dalam proses-proses sosial antar individu inilah yang kerap melahirkan gesekan kepentingan yang ujungnya lahir suasana disharmoni dalam wujud konflik. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa konflik ada sebagai bagian dari proses perubahan sosial yang lahir karena adanya heterogenitas kepentingan seperti kepentingan nilai-

nilai keyakinan, dalam pendapat lain, Alo Liliweri mengajukan beberapa rumusan definisi konflik antara lain ia menyebutkan bahwa konflik adalah bentuk pertentangan alamiah yang dihasilkan oleh individu atau kelompok, karena mereka yang terlibat memiliki perbedaan sikap, kepercayaan, nilai atau kebutuhan (Miall, H., Rombos, O., 1999: 5). Konflik adalah polarisasi berbagai kepentingan atau keyakinan dari suatu kelompok yang tidak terwadahi aspirasinya secara terus-menerus (Jeffrey Z. Rubin, Dean G. Pruitt, Sung Hee Kim, 1994: 5).

Manusia hidup tidak lepas dari konflik, sehingga dapat dipastikan bahwa usia konflik seumur dengan peradaban manusia. Konflik terjadi karena adanya perbedaan, persinggungan dan pergerakan (Ridwan, 2009: 144). Sistem nilai, budaya, keyakinan cenderung mengelompokkan masyarakat dalam sekat-sekat kelompok yang bersifat kompetitif dan dominatif daripada hubungan yang bersifat kooperatif. Hubungan sosial yang bersifat dominatif pada akhirnya akan melahirkan hukum tradisional dan primitif yaitu siapa yang kuat itulah yang menang dan berkuasa serta dialah yang membuat hukum.

Konflik atau pertentangan mempunyai hubungan erat dengan integrasi. Hubungan ini disebabkan karena proses integrasi sekaligus merupakan suatu proses

disorganisasi dan disintegrasi. Makin tinggi derajat konflik suatu kelompok maka makin kecil derajat integrasinya. Secara teoretis, solidaritas antar kelompok (in group solidarity) dan pertentangan dengan kelompok luar (outgroup conflict) terdapat hubungan yang saling pengaruh mempengaruhi (Susanto, 1985: 103-104).

Di sisi lain, agama dalam kehidupan masyarakat modern yang ditandai adanya industrialisasi tidak lagi dipahami secara komprehensif sebagai sumber terpenting kesadaran makna bagi manusia dan sumber legitimasi kehidupan bermasyarakat. Agama selanjutnya hanya dijadikan sandaran kehidupan kerohanian (spiritual) yang telah mengalami *reduksi positivistik* dan cakupannya begitu sangat sempit, hanya menyentuh kehidupan personal manusia (Veeger, 1993: 29-31).

Agama sebagai sebuah kesadaran makna dan legitimasi tindakan bagi pemeluknya dalam interaksi sosialnya justru mengalami konflik interpretasi, sehingga disinilah, sebuah konflik itu muncul. Konflik antar pemeluk agama mengandung muatan kompleks dan tidak sekedar menyentuh dimensi keyakinan dari agama yang dipeluk. Tetapi juga terkait dengan kepentingan sosial, ekonomi, politik dan sebagainya. Konflik antar pemeluk agama amat mudah ditunggangi kelompok kepentingan,

sehingga konflik yang terjadi adalah konflik kepentingan yang mengatasnamakan Tuhan dan agama (Ja'far, 2007: 139).

Konflik sesungguhnya lahir karena dilatarbelakangi makin meluasnya dogma teori struktural-fungsional, yang menurut sebagian pandangan tokoh sosial dianggap sudah tidak lagi sejalan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. Jika demikian, maka konstruksi teori tidak akan membantu kita untuk memahami secara proporsional dan menerapkan sebuah peristiwa (kejadian). Oleh karena itu, konflik yang timbul dalam suatu kondisi akan dapat membangun kesadaran baru bagi perubahan kondisi secara lebih baik dan dinamis dalam kehidupan masyarakat.

Hubungan dan interaksi pemeluk agama, baik seagama maupun antaragama, juga tidak bisa dipisahkan dengan adanya teori konflik dan integrasi (struktural-fungsional) sebagaimana uraian penulis sebelumnya. Persoalan di atas menjadi tambah pelik dan krusial manakala dikaitkan dengan institusi-institusi sosial yang ada dan berkembang dalam masyarakat, baik yang menyangkut otoritas kebenaran maupun klaim yang menyelamatkan, sehingga persoalan-persoalan yang ada seperti adanya konsensus, pertentangan, integrasi maupun disintegrasi merupakan sebuah

sunnatullah yang tidak bisa dihindari dalam kehidupan manusia. Karena itu, konflik dan konsensus (integrasi) adalah sebuah keniscayaan ciptaan Tuhan yang dalam firman-Nya menciptakan segala sesuatu dengan berpasang-pasangan.

Seperti dikatakan sebelumnya, bahwa teori konflik muncul disebabkan adanya hegemoni paradigma teori struktural-fungsional. Teori struktural-fungsional merupakan suatu teori yang menekankan adanya suatu ketertiban (*order*) dalam kehidupan masyarakat. Menurut teori ini, masyarakat dipandang sebagai suatu sistem sosial yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berkaitan dan menyatu dalam keseimbangan. Teori ini mempunyai asumsi bahwa setiap tatanan (struktur) dalam sistem sosial akan berfungsi pada yang lain, sehingga bila fungsional tidak ada, maka struktur itu tidak akan ada atau hilang dengan sendirinya (Ja'far, 2007 :140).

Berangkat dari hal di atas, teori struktural-fungsional kiranya dapat disederhanakan menjadi sejumlah proposisi. Pertama, masyarakat merupakan suatu perpaduan nilai-nilai budaya bersama yang dilembagakan menjadi norma-norma sosial dan dimantapkan oleh individu-individu kepada sebuah motivasi. Karena itu, perilaku sosial individu sesungguhnya digairahkan dari

nilai intrinsik (dalam batin) oleh tujuan-tujuan bersama dengan orang lain, di mana diharapkan semua struktur lembaga sosial dalam sebuah sistem dapat berjalan sesuai dengan fungsinya secara sadar. Semua ini didasarkan atas konsep relasional antara subyek dan obyek yang dalam bahasa fenomenologi disebut intersubyektivitas atau dunia alterego.

Kedua, realitas sosial merupakan relasi-relasi yang membentuk sistem sosial yang mempunyai dua ciri khas; pertama, konsep fungsi yang dimengerti sebagai sumbangan kepada keselamatan dan ketahanan. Konsep ini dititik beratkan pada berjalannya bagian-bagian dalam sistem sosial sesuai fungsinya yang saling bergantung dan tak ada unsur yang terpisah satu sama lainnya. Kedua, adanya konsep pemeliharaan keseimbangan sebagai ciri utama dari tiap-tiap sistem sosial. Konsep ini merupakan tujuan yang diharapkan dengan mengandaikan bahwa saling bergantung merupakan upaya keseimbangan (*equilibrium*). Karena setiap perubahan yang terjadi akan mempengaruhi bagian yang lain. Hal ini karena dilatarbelakangi oleh suatu kesesuaian atau keselarasan paham (konsensus) di antara anggota mengenai nilai-nilai tertentu.

Ketiga, masyarakat adalah suatu sistem yang secara keseluruhan terdiri dari

bagian-bagian yang saling tergantung (interdependensi). Keseluruhan sistem yang utuh menentukan bagian-bagian. Artinya, bagian yang satu tidak dapat dipahami secara parsial dan terpisah kecuali dengan mempertahankan hubungan dengan sistem keseluruhan yang luas, di mana bagian-bagian menjadi unsurnya. Bagian-bagian harus dipahami dalam relevansinya dengan fungsi terhadap keseimbangan sistem keseluruhan, sehingga bagian-bagian tersebut menunjukkan gejala saling tergantung dan saling mendukung untuk memelihara keutuhan sistem. Di sini perspektif fenomenologis mempengaruhi pandangan teori struktural-fungsional dalam ilmu sosiologi.

Keempat, tiap-tiap masyarakat merupakan struktur yang terdiri dari unsur-unsur yang relatif kuat dan mantap, berintegrasi satu sama lain dengan baik. Orang lebih banyak bekerja sama daripada menentang, biarpun telah terjadi pergantian dan perubahan-perubahan apa pun. Masyarakat diharapkan dapat menjalankan tugas sesuai fungsinya masing-masing, sehingga sistem yang dibangun akan berjalan dengan sendirinya, sekalipun mengalami perubahan karena adanya keteraturan dan ketertiban dari suatu bangunan sistem (Ritzer, 1985: 25-30).

Dengan mengikuti proposisi-proposisi di atas, hubungan antar pemeluk agama, baik yang seagama maupun antar agama, dalam perspektif teori struktural-fungsional menunjuk kepada adanya keharmonisan dan kedamaian yang akan dapat terciptakan, karena semua unsur, bagian merupakan kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, sehingga semua pemeluk agama dalam interaksi sosial keagamaannya akan berjalan sesuai dengan fungsinya. Bahkan para pemeluk agama dapat menyadari tugas dan fungsi pelaksanaan agamanya, dan pemeluk agama yang lain juga akan menyadari eksistensi fungsinya masing-masing.

Karena itu, sulit akan terjadi pertentangan dan konflik, jika seluruh fungsi berjalan sesuai dengan kesadaran tugasnya. Agama tidak lagi dipahami sebagai sebuah keimanan dan kepercayaan, tetapi juga dijadikan sebagai *way of life* dan kebutuhan asasi manusia akan pentingnya makna religiusitas kehidupan manusia, sehingga hubungan antar pemeluk agama berjalan damai, agama berfungsi sebagai penyelamat dan pembebas benar-benar berjalan mantap dengan penuh kesadaran bagi pemeluknya. Di sinilah keharmonisan antar pemeluk agama tercipta dengan sendirinya tanpa adanya sebuah rekayasa semu (Ja'far. 2007:141).

CATATAN ATAS BEBERAPA KONFLIK KEKERASAN BERNUANSA AGAMA

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa secara garis besar, gambaran kehidupan beragama tahun 2011 yang muncul di laporan paling mutakhir Center for Religious & Cross-cultural Studies atau CRCS UGM tak berbeda secara signifikan dari beberapa tahun sebelumnya. Dari segi isu, dua yang utama dan kerap menjadi masalah masih tetap, yaitu penodaan/ penyimpangan agama dan rumah ibadah. Kedua hal ini menjadi isu utama karena dalam beberapa tahun ini, konflik-konflik di seputar isu itu kerap berubah menjadi kekerasan yang tak tertangani dengan baik.

Isu kekerasan harus ditekankan di sini, bukan karena modus hubungan umat beragama di Indonesia didominasi oleh kekerasan, namun justru sebaliknya. Sebagaimana berulang kali disampaikan di laporan tersebut, sesungguhnya apabila kekerasan tidak ada, catatan kehidupan beragama Indonesia tak akan tampak buruk. Kita tak perlu berharap bahwa dalam masyarakat yang sangat beragam, terdiri dari individu dan kelompok yang berbeda-beda identitasnya, ketegangan atau konflik tak akan pernah terjadi. Akan tetapi selayaknya kita terus mengupayakan agar kekerasan tidak menjadi modus interaksi dalam merespons keragaman itu.

Hanya selang beberapa hari setelah peluncuran Laporan Tahunan Kehidupan Beragama 2010 pada 1 Februari 2011, harapan bahwa pada 2011 kekerasan akan menurun langsung tertolak. Kasus lama terkait Ahmadiyah mencapai tingkat kekerasan baru dengan drastis ketika tiga orang Ahmadiyah terbunuh dengan mengenaskan di Cikeusik, dan minggu berikutnya beberapa fasilitas publik, termasuk gereja, menjadi sasaran amuk massa di Temanggung setelah pengadilan terkait kasus penodaan selesai. Di penghujung tahun, kekerasan lain dengan skala besar, melibatkan pembakaran bangunan pesantren dan memaksa ratusan orang pengikut Syi'ah menjadi pengungsi selama sebulan, terjadi di Sampang, Madura.

Pada sepanjang tahun 2011 SETARA Institute mencatat 244 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan yang mengandung 299 bentuk tindakan, yang menyebar di 17 wilayah pemantauan dan wilayah lain di luar wilayah pemantauan. Terdapat 5 propinsi dengan tingkat pelanggaran paling tinggi yaitu, Jawa Barat (57) peristiwa, Sulawesi Selatan (45), Jawa Timur (31), Sumatera Utara (24), dan Banten (12) peristiwa (Agnes, 2011: 21).

Berikut ini sejumlah ulasan khusus kasus-kasus pilihan yang terjadi di tahun

2011 yang merujuk ke Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2011 - SETARA Institute bertajuk: Politik Diskriminasi Rezim Susilo Bambang Yudhoyono, yang dipublikasikan oleh Pustaka Masyarakat Setara edisi Februari 2012 serta Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011 - CRCS UGM yang dipublikasikan oleh Sekolah Pascasarjana Program Studi Agama dan Lintas Budaya UGM edisi Januari 2012.

KASUS AHMADIYAH

Peristiwa penyerangan di Cikeusik, Pandeglang, Banten pada Februari 2011 merupakan salah satu isu utama aksi kekerasan sepanjang tahun 2011, sekaligus menjadi pemantik isu-isu penting terkait Ahmadiyah di tahun ini. Lima orang terluka dan 3 orang terbunuh saat menghadapi serangan ratusan massa yang dikobarkan kebenciannya karena berbeda pandang dalam hidup beragama. Alih-alih melakukan penegakan hukum yang fair dan mengeluarkan kebijakan yang lebih menjamin kebebasan beragama, setelah peristiwa Cikeusik, negara justru mengeluarkan kebijakan yang semakin mendiskriminasikan Ahmadiyah. Maret di tahun yang sama, pemerintah mengeluarkan Peraturan Gubernur

(Pergub) Banten No. 5/2011 yang melarang aktifitas penganut anggota dan atau anggota pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI). Pada bulan dan tahun yang sama Pergub Banten disusul oleh Pergub Jawa Barat No. 12/2011 tentang pelarangan kegiatan JAI. Yang kemudian diperkuat dengan beberapa peraturan senada di tingkat kota, yaitu di Kota Bogor, Kota Banjar dan Kota Bekasi. Di Jawa Barat, Pergub dan Keputusan Walikota tersebut kemudian dijadikan legitimasi bagi praktik pemaksaan ikrar keluar dari Ahmadiyah, yang di sebagian wilayah melibatkan TNI melalui Operasi Sajadah. Selain di Jawa Barat, setelah peristiwa Cikeusik, peraturan senada dikeluarkan pemerintah di Sulawesi Selatan, Kalimantan Timur, Jawa Timur, dan Sumatera Barat. Tidak kurang 11 peraturan diskriminatif terhadap Ahmadiyah terbit pada tahun 2011.

Meningkatnya produk hukum yang diskriminatif dan penyerangan terhadap jemaat Ahmadiyah, tak lepas dari strategi gelombang ketiga radikalisme agama. Pada penelitian radikalisme agama dan implikasinya terhadap jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan di Jabotabek dan Jawa Barat, SETARA Institute menganalisa sedikitnya tiga gelombang radikalisme Islam di Indonesia (Ismail Hasani, 2010: 78). Gelombang pertama

adalah konflik horizontal bernuansa agama di Maluku dan Poso (1999-2002) yang mengubah cara pandang keagamaan dan ketegangan masyarakat di seluruh Indonesia. Gelombang kedua, positivisasi syariat Islam dalam bentuk peraturan daerah berlandaskan agama dan moralitas. Positivisasi syariat Islam juga terjadi pada sejumlah undang-undang, antara lain UU Perbankan Syariah (2008) dan pengesahan UU Pornografi (2008). Hingga tahun 2010, Komnas Perempuan mencatat 189 kebijakan atas nama moralitas dan agama. Gelombang ketiga adalah penyerangan terhadap aliran yang dianggap sesat, anti kristenisasi dan anti maksiat.

Berdasarkan pemantauan SETARA Institute beberapa tahun terakhir, warga Indonesia yang paling sering mengalami diskriminasi dan kekerasan terkait anggapan aliran sesat adalah Jemaat Ahmadiyah. Di gelombang ketiga ini, organisasi yang tidak toleran terhadap Ahmadiyah bekerja melalui infiltrasi MUI, yang dalam salah satu pidato Presiden RI Susilo Bambang Yudhoyono dianggap sebagai ormas yang patut didengarkan fatwanya terkait akidah keislaman (International Crisis Group, Implication of Ahmadiyah Decree, Update Briefing, 7 Juli 2008). Juga memperluas dukungan tokoh Islam dan ormas non-radikal yang lain.

Infiltrasi dan aliansi ini, mereka lakukan untuk menggalang dukungan dalam mendesak negara untuk mengeluarkan kebijakan yang tidak toleran terhadap keberadaan Ahmadiyah, dari mulai kebijakan di tingkat nasional hingga desa. Bahkan kelompok-kelompok radikal juga melakukan aliansi dengan elit politik yang sedia membangun kontrak politik untuk mendiskriminasi Ahmadiyah. Selain itu, mereka mengembangkan jaringan kerja antar-kota/daerah untuk saling memberikan dukungan pada acara-acara penyebaran kebencian melalui tablig, pemaksaan ikrar keluar dari Ahmadiyah dan penyerangan terhadap jemaat Ahmadiyah. Mereka juga menggunakan satu peristiwa penyerangan, sebagai ancaman bahkan landasan untuk melakukan penyerangan di tempat yang lain. Antara lain peristiwa penyerangan di Parung, Bogor, Jawa Barat, dijadikan landasan untuk mendiskriminasi dan melakukan penyerangan di beberapa tempat di Cianjur, Jawa Barat.

Melalui cara kerja itu, puluhan peraturan yang diskriminatif terhadap Ahmadiyah dikeluarkan pemerintah RI di tingkat nasional, Propinsi hingga pemerintah desa. Implementasi peraturan tersebut bahkan lebih diskriminatif dibandingkan dengan substansi peraturannya. Ormas yang

menolak hidup bersama Ahmadiyah terus mendorong pemerintah untuk membuat peraturan yang tidak toleran, kemudian menggunakan peraturan diskriminatif tersebut sebagai dasar tindakan kekerasan mereka.

KASUS KOMUNITAS MILLAH ABRAHAM (KOMAR)

Di Aceh, fenomena aliran keagamaan di luar mainstream memang bukan hal baru, dan Komar hanyalah kelompok kecil. Namun kemunculan aliran ini memicu lembaga-lembaga agama di sana untuk bereaksi terhadap aliran-aliran lain yang telah ada sebelumnya.

MUI mengeluarkan pernyataan tentang kesesatan Komar, dan pada awal Juni 2011, Bakorpakem Sumatera Barat menetapkan Komar sebagai aliran sesat. Lembaga ini merekomendasikan kepada gubernur untuk segera mengeluarkan SK Pelarangan terhadap Komar di Sumatera Barat. Alasan penetapan kesesatan KOMAR karena aliran ini mengajarkan bahwa shalat hanya perlu satu kali, yakni pada malam hari dan cukup 3 rakaat, pada hari tertentu shalat 13 rakaat, dan doa iftitah dalam shalat dicampur dengan doa-doa lain. Pemerintah provinsi dan beberapa daerah di Aceh kemudian mengeluarkan peraturan daerah yang melarang keberadaan dan penyebaran di daerahnya.

Kasus ini telah berkembang pada 2010 dan menguat di tahun 2011. Pada Oktober 2010, warga di Padang, Sumatera Barat menganiaya beberapa warga yang diduga menjadi penganut Millah Abraham. Kasus serupa terjadi juga di Bireun, NAD. Pihak Pemda/Pemkot dan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) NAD mengeluarkan sikap penolakan terhadap Komar, dan mereka mesti disyahadatkan. Aliran ini berhasil menggaet pelajar, mahasiswa, dan masyarakat biasa. Di NAD, beberapa orang tua melaporkan kehilangan anaknya yang berusia remaja, dan diduga sudah masuk dalam komunitas itu.

Rentetan kasus serupa pun kemudian terjadi di beberapa daerah di Sumatera Utara dan NAD. Pada pertengahan Oktober, MPU mengeluarkan fatwa haram membiarkan pendangkalan akidah dan pemurtadan umat Islam. Tidak lama setelah fatwa ini, ada 13 warga Komar yang dikirim di pesantren untuk dibina, sementara warga Komar lain menyatakan permintaan maaf atas kekhilafannya.

Hangatnya kasus KOMAR ini sempat terhenti di akhir tahun 2010. Baru pada bulan Maret 2011 muncul kembali ketika ada long march besar-besaran di Kota Banda Aceh yang diikuti oleh sebagian besar ormas Islam di Aceh. Alasan utama bangkitnya kembali gelombang penolakan

ini karena ternyata Komar justru dianggap telah merambah jauh ke pedalaman Aceh. Pihak kepolisian pun kembali menangkap beberapa warga Komar. Hingga akhir April, kepolisian Aceh telah mendata 344 warga KOMAR, dan 60%-nya adalah perempuan. 100 warga di antaranya telah disyahadatkan di Masjid Raya Baiturrahman Kota Banda Aceh. Sementara itu, hingga sekitar Mei 2011, penganut Millah Abraham telah menjadi korban beberapa kekerasan yang dilakukan oleh warga atau anggota beberapa ormas.

KASUS SYIAH SAMPANG

Penyerangan terhadap kelompok Islam Syi'ah terjadi pada Minggu, 26 Agustus 2012 di Dusun Nanggernang, Desa Karang Gayam, Kecamatan Omben, Sampang, Madura sekitar pukul 11.00 WIB. Akibat dari peristiwa ini, seorang warga dinyatakan tewas, lima orang luka, dan empat di antara korban luka dalam kondisi kritis. Selain menyerang dan melukai warga, kelompok penyerang juga membakar rumah-rumah pengikut Syi'ah yang ada di dua desa, yaitu Desa Karang Gayam dan Desa Bluuran, Kecamatan Omben, Sampang.

Peristiwa ini adalah kasus ketiga setelah yang kedua pada bulan Desember 2011. Polri menegaskan konflik masyarakat di

Sampang, Madura bukan dilatarbelakangi perbedaan paham Sunni dan Syi'ah. Konflik di Sampang murni karena persoalan pribadi antara dua tokoh masyarakat yang juga kakak beradik, Tajul Muluk (Syi'ah) dan Rois (Sunni).

Pada 28 Agustus lalu, Kepolisian Daerah Jawa Timur telah menetapkan Roisul Hukuma, adik pemimpin Syi'ah Sampang sebagai tersangka. Ia dijerat pasal pembunuhan, pasal penganiayaan berat, pasal pengeroyokan dan pengrusakan, serta pasal turut membantu kejahatan. Sementara itu, Kepala Bidang Hubungan Masyarakat Kepolisian Daerah Jawa Timur Komisariss Besar Hilman Thayib memastikan seorang berinisial "S" sebagai tersangka baru kasus penyerangan terhadap warga Syi'ah di Sampang, Madura. Menurut Tim Gabungan penyidik Kepolisian Daerah Jawa Timur dan Kepolisian Resor Sampang terungkap peran "S" itu yang merusak dan membakar rumah-rumah warga. Bahkan dari pedalaman oleh polisi, tersangka diduga turut terlibat pembakaran rumah dan musala di kompleks pondok pesantren pemimpin Syi'ah Sampang, Tajul Muluk, pada akhir Desember 2011 lalu.

Syi'ah di Sampang sebenarnya sudah ada sejak 1980-an, dan beribadah secara terbuka dan terang-terangan sejak 2004. Tidak ada masalah dengan warga pada

waktu itu. Pada tahun 2006 mulai ada penyerangan terhadap pesantren dan warga Syi'ah, meskipun tidak seberat 29 Desember 2011 dan 26 Agustus 2012. Kekerasan ini diduga karena mulai bermunculannya tokoh-tokoh agama. Pada tahun 2009, MUI Sampang bersama dengan Kapolsek dan Danramil membuat pernyataan bahwa Syi'ah bukanlah aliran sesat karena tidak ada penyimpangan. Efek dari pernyataan tersebut, warga Syi'ah di Sampang terlindungi. Akan tetapi, warga non-Syi'ah setempat justru semakin keras menentang keberadaan mereka.

Pernyataan MUI Sampang, Kapolsek, dan Danramil Sampang tersebut kehilangan maknanya ketika, seiring dengan kasus pembakaran pesantren ini, Ketua MUI Jawa Timur Abdusshomad justru menyatakan keberadaan Syi'ah di Sampang ibarat bom waktu selama Syi'ah masih ada di Sampang, maka akan terus menimbulkan masalah.

Pihak keamanan, ormas, partai politik, dan Pemprov Jawa Timur mengecam tindakan anarkis tersebut. Gubernur Jawa Timur meminta kepolisian melakukan pendekatan persuasif untuk meleraikan konflik keluarga tersebut. Lebih jauh, Gubernur Jawa Timur menolak desakan melarang keberadaan Syi'ah di Jawa Timur. Sampai saat ini MUI Pusat pun tidak melarang Syi'ah. Satu hal yang mengherankan

adalah pernyataan Syaifullah Yusuf, Wakil Gubernur Jatim, yang tak lama setelah penyerangan mengajukan usulan relokasi warga Syi'ah, agar konflik tak terjadi lagi. Solusi ini seakan-akan ingin menyelesaikan masalah yang muncul karena perbedaan dengan melenyapkan kelompok berbeda secara paksa. Dapat dibayangkan bagaimana jika hal ini menjadi pola penyelesaian konflik: suatu kelompok mayoritas hanya perlu memberikan bukti (misalnya dengan menyerang atau menghancurkan properti suatu kelompok) bahwa keberadaan suatu kelompok minoritas yang berbeda tak diinginkan, dan kemudian usulan itu dipenuhi pemerintah melalui relokasi.

Respons polisi perlu juga dicatat. Sebenarnya, isu akan adanya penyerangan pada Desember 2011 lalu sudah diketahui warga Syi'ah seminggu sebelumnya. Warga Syi'ah sudah menginformasikan rencana tersebut ke pihak keamanan. Akan tetapi pihak keamanan terlambat merespons laporan tersebut. Pesantren sudah hancur, pihak keamanan baru datang ke lokasi. Keterlambatan respons polisi ini tak hanya terjadi sekali, tetapi kerap berulang sebagaimana terjadi pada Agustus 2012 kita khawatir, sikap ini akan menjadi pola tindakan polisi menghadapi ancaman penyerangan.

RESOLUSI KONFLIK BERBASIS TEOLOGI TRANSFORMATIF

Bagi Indonesia yang memiliki komposisi penduduk heterogen, pencarian resolusi konflik adalah kebutuhan mendesak yang harus segera dilaksanakan. Berbagai mekanisme penyelesaian konflik telah ditempuh guna menyelesaikan konflik bernuansa agama, ternyata malah memunculkan konflik-konflik baru yang tidak berkesudahan. Salah satu yang harus diajukan bagi muslim Indonesia adalah resolusi konflik yang lebih paradigmatis dan holistik berbasis teologi *transformatif* (Djohan Effendi, 1994: 55).

Di Indonesia corak pemikiran teologi transformatif diprakarsai oleh Moeslim Abdurrahman. Pengertian tentang 'teologi transformatif' dimaksudkan oleh Moeslim sebagai pencarian sebuah metode berpikir dan tindakan yang memihak serta yang mampu mempersenjatai masyarakat untuk bisa bangkit dan keluar dari keterbelakangan, kebodohan, dan kemiskinan dengan mengesampingkan paradigma modernisasi (Shofan, 2006: 316).

Munculnya gerakan teologi transformatif adalah sejarah baru di Indonesia, dimana dalam konteks ke-Indonesia-an pada dasarnya adalah antitesa dari gerakan Islam peradaban yang diprakarsai oleh Nurcholish Madjid.

Gerakan Islam peradaban selama ini lebih membentuk kekuatan Islam di kalangan menengah dan abai terhadap masalah-masalah di tingkat bawah, seperti kemiskinan, penindasan, dan penghisapan.

Kalau boleh dikatakan teologi transformatif adalah teologi kontekstual, sebuah teologi yang dipahami dan didialogkan secara dialektis sesuai dengan konteks problematika umatnya dalam berhadapan dengan dinamika sosial, ekonomi, budaya, maupun politik. Ini merupakan perkembangan teologi yang lebih bersifat praksis, di mana kaum beriman melakukan sebuah tindakan yang tidak semata bersifat ukhrawi, tetapi juga bagaimana kaum beriman dengan teologinya membangun kedamaian, keadilan, egalitarianisme di dunia ini.

Dalam kerangka pemikiran teologi yang demikian, gagasan teologi transformatif Moeslim Abdurrahman dielaborasi dan mendapat landasan acuan teoretis atas pengklasifikasian teologi Islam secara umum. Moeslim merumuskan enam dasar yang harus dimiliki teologi transformatif: Pertama, teologi yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik. Kedua, artikulasi pesan agama dan bukan itu sendiri dalam wujudnya yang wadag (pemahaman pasca-konvensional ortodoksi agama). Ketiga, model ideal yang dirumuskan dari proses

dialog antara super struktur dan realitas atau antara teks dan konteks. Keempat, basis ortodoksi bertumpu dan untuk kepentingan umat, jadi profesionalisme agama bertujuan sebagai pendampingan saja. Kelima, berorientasi kepada fraksis (ortofraksis dan bukan ortodoksi).

Praksis agama berbeda dengan dakwah agama karena dakwah biasanya berorientasi kepada kepentingan membangun simbol-simbol permukaan, sedangkan praksis agama yang sejati seharusnya berorientasi kepada bagaimana menegakkan basis-basis nilai keberagamaan yang lebih esensial. Keenam, berfungsi sebagai institusi kritis terhadap jebakan struktur yang melawan pesan dasar dari agama itu sendiri, termasuk struktur yang dibangun oleh proses sosiologi agama. Oleh karena itu pada dasarnya ijtihad merupakan mekanisme untuk meluruskan setiap bentuk penyimpangan (*bid'ah*) terhadap nilai-nilai dasar kemanusiaan dan bentuk-bentuk penghambaan selain kepada Allah (*mushrik*), sehingga keselamatan umat manusia secara umum dapat ditegakkan dan tidak teranca (Afwah, 2010: 15).

Menurut Abd A'la, nilai-nilai kemanusiaan universal yang terdapat pada agama akan tampak jelas ke permukaan dan akan berlabuh ke dalam kehidupan nyata manakala keberagamaan kita, khususnya umat Islam, merujuk secara

tokoh kepada teologi transformatif. Teologi ini melihat aspek akidah sebagai bagian tak terpisahkan dari aspek akhlak yang kemudian harus diaktualisasikan ke dalam hukum yang harus ditaati dan ditindaklanjuti dalam segala dimensi kehidupan yang kita jalani (Rahman, 1994: 127). Teologi transformatif berpijak pada ajaran dan nilai-nilai moralitas agama yang holistik yang pada gilirannya meniscayakan untuk ditransformasikan dan dikembangkan ke dalam praksis.

Teologi transformatif meniscayakan umat Islam untuk menghindari pemahaman agama secara parsial dan sepotong-sepotong. Demikian pula, teologi ini menuntut umatnya untuk melepaskan diri dari beban-beban sejarah keagamaan yang sering mendistorsi agama dari nilai dan perannya yang hakiki. Melalui pengembangan teologi ini, keberagamaan manusia akan dilihat sebagai proses kreatif dan penuh tanggung jawab untuk mengembangkan kehidupan yang selalu disandarkan kepada nilai-nilai moralitas perennial; dari keadilan, kesetaraan, hingga kedamaian dan kesejahteraan.

Pada sisi itu pula, teologi transformatif mengandaikan adanya perbedaan yang tegas, tapi sekaligus berkelindan antara agama sebagai sesuatu yang absolut dan keberagamaan yang bersifat relatif

yang muncul dari keterbatasan manusia. Keberagaman harus dipahami sebagai upaya manusia untuk mendekati yang absolut, dan metahistoris yang sampai kapan pun nilai kebenarannya tidak mungkin menyamai kebenaran Tuhan. Karena itu, keberagaman yang berpijak pada teologi transformatif selalu bersifat terbuka, dinamis, dan mengedepankan kerendahhatian. Dengan demikian, hal itu akan menghindarkan *one sided truth claim* yang angkuh, dan sekaligus dapat mengembangkan keimanan yang kokoh yang dimanifestasikan dalam bentuk sikap dan perilaku yang *civilized* sebagai cerminan dari ajaran perennial agama. Pada gilirannya, hal itu akan menghindarkan penganut agama dari sikap dan tindakan serta konflik kekerasan dalam bentuknya yang langsung ataupun struktural terhadap penganut atau kelompok yang lain.

Dalam konteks inilah, teologi transformatif menemukan signifikansinya untuk menyelesaikan konflik atas nama agama. Namun semua itu sangat tergantung kepada komitmen kita bersama untuk melakukan rekonstruksi. Terkait dengan itu, suatu pendidikan yang transformatif yang dapat mendewasakan manusia merupakan alfa-beta yang harus menjadi prioritas utama dalam semua upaya tersebut. Sejalan dengan itu pula,

semua lembaga atau organisasi sosial dan keagamaan serta institusi yang lain perlu dilibatkan untuk melakukan persemaian dan pengembangan teologi transformatif sesuai dengan bidang-bidang yang menjadi lahan garapannya. Mereka harus menjadi *avant garde* yang memelopori, sekaligus sebagai pusat jaringan yang menyebarkan arus transformasi ke segala arah. Dengan demikian, segala wilayah yang ada di sekitar kita akan menjadi ajang proses internalisasi dan sosialisasi keberagaman yang kondusif. Dampaknya, pola pandang, sikap dan perilaku kita nantinya diharapkan dapat merepresentasikan nilai-nilai moralitas luhur dan kreativitas yang penuh kearifan dalam menyikapi kehidupan.

KESIMPULAN

Tawaran resolusi konflik yang lebih paradigmatis dan holistik berbasis teologi transformatif sebagaimana yang diuraikan di atas nampaknya relevan dengan kondisi konfliktual bernuansa agama di Indonesia. Yang dibutuhkan adalah seorang figur yang dapat menerjemahkan konsep resolusi tersebut dan membumikannya dalam kehidupan masyarakat. Figur itu diharapkan muncul secepatnya sehingga masyarakat Indonesia terbebas dari konflik yang menjerumuskan ke jurang perpecahan destruktif dan berkepanjangan.

KEPUSTAKAAN ACUAN

- Afwah, Neneng. (2010) “*Teologi Transformatif Upaya Membebaskan Kaum Tertindas (Studi atas Pemikiran Moeslim Abdurrahman)*”. Antologi Kajian Islam. Vol. 15, No. 1.
- A’la, Abd. (2007). “*Konflik Kekerasan; Antara Politisasi Agama, Etnisitas, dan Politik Kekuasaan*”. Paramedia. Vol. 8, No. 3.
- Awwas, Irfan S. (ed.). (2001). *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari’ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Bagir, Zainal Abidin. (2010). et al. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*. Yogyakarta: CRCS.
- Bagir, Zainal Abidin. (2012). et al. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011*. Yogyakarta: CRCS.
- Bertrand, Jacques. (2004). *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coser, Louis. (1956). *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
- Dwi R, Agnes. (2011). et al. *Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/ berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012.
- Effendi, Djohan. (1994). “*Konsep-Konsep Teologis*” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Fauzi, Ihsan Ali (2009). et al., *Laporan Penelitian Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRKUGM), The Asia Foundation (TAF).
- Francis, Diana. (2005). *Teori Dasar Transformasi Konflik Sosial*. Yogyakarta: Quilis.
- Hamdi, Ahmad Zainul. (2012). “*Klaim Religious Authority dalam Konflik Sunni-Syi’i Sampang Madura*”. ISLAMICA. Vol. 6, No. 2.
- Handoko, Imam Priyo. (2006). “*Upaya Menjadikan Dunia Lebih Indah*”. Kompas. Rabu 15 Februari 2006. Hasani, Ismail. (2010). *Wajah Para Pembela Islam*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Ja’far, Suhermanto. (2005). “*Agama, Konflik, Integrasi dan Masyarakat Komunikatif*”. dalam Thoha Hamim. *Khoirun Niam dan Akh*. Muzakki (ed.), Resolusi Konflik Islam Indonesia. Yogyakarta: LKiS dan LSAS IAIN Sunan Ampel. Liliweri, Alo, Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur, Jogjakarta: LKiS.

- Miall, Hugh, Oliver Rombos. (1999). *Tom Tom Woodhouse, Contemporary Conflict Resolution*. USA: Polity Press.
- Rahman, Fazlur. (1993). "Hukum dan Etika dalam Islam". Al-Hikmah, No. 9.
- Rahman, Fazlur. (1994). "Prinsip Syura dan Peranan Umat Islam". dalam Mumtaz Ahmad (ed.). *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, terj. Erni Hadi, ceta. ke-2. Bandung: Penerbit Mizan.
- Ridwan. (2009). "Piagam Madinah dan Resolusi Konflik: Model Penataan Hubungan Antar Umat Beragama". *HARMONI Jurnal Multikultural & Multireligius*. Vol. VIII, No. 30.
- Ritzer, George. (1985). *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. terj. Alimandan, Jakarta: Rajawali Press.
- Rubin, Jeffrey Z, Dean G. (1994). *Pruit dan Sung Hee Kim, Social Conclit: Escalation, Stalemate and Settlement*. United States of America: McGraw-Hill, Inc.
- Shofan, Moh. (2006). *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Susanto, Astrid S. (1985). *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Binacipta.
- Tacci, Nathalie. (2004). "Conflict Resolution in the European Neighbourhod: The Role the EU as a Framework and as an Actor". EUI Working Paper, Italy: Ueropean University Institute.
- Tim Penyusun. (2010). *Laporan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan dan Toleransi*. Jakarta: the Wahid Institute.
- (2011). *Lampu Merah Kebebasan Beragama: Laporan Kebebasan Beragama dan Toleransi di Indonesia 2011*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Veerger, K. J. (1993). *Realitas Sosial: Releksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi; Seri Filsafat Atma Jaya*. cet. ke-4. Jakarta: Gramedia.
- Windu, I Marsana. (1992). *Kekuatan dan Kekerasan menurut John Galtung*. Yogyakarta: Kanisius.
- Yusuf, Slamet Effendy. (2011) "Review 5 Tahun Kehidupan Umat Beragama di Indonesia: Perspektif MUI". Makalah pada Kongres FKUB di Jakarta, 21-22 November.