

Dr. Muhammad Farid, M.Sos

KEKERASAN PERANG JIHAD



Diskursus tentang Kekerasan, Perang dan Jihad
dalam Konteks Peristiwa Ambon tahun 1999



Dr. Muhammad Farid, M.Sos

KEKERASAN, PERANG, JIHAD

*Diskursus tentang Kekerasan, Perang dan Jihad
dalam Konteks Peristiwa Ambon tahun 1999*



Kekerasan, Perang, Jihad
Diskursus tentang Kekerasan, Perang dan Jihad
dalam Konteks Peristiwa Ambon tahun 1999

Penyusun:
Dr. Muhammad Farid, M.Sos

Penerbit:
MISYKAT (Anggota IKAPI)
Cetakan 1-2016
vi+68 Halaman

ISBN: 978-979-1122-62-7

Layout:
Amal
Desain Muka:
Azam

MISYKAT Indonesia
Landungsari Asri D/77 Malang 65151
Telp. 0341-460606 - 081233669927
E-mail: misykatindonesia@gmail.com

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, hanya kepada Allah SWT penulis panjatkan rasa syukur, karena pada akhirnya buku berjudul *Kekerasan, Konflik, Perang, dan Jihad* ini dapat diterbitkan.

Dasar pemikiran dalam buku ini mengacu pada hasil penelitian yang penulis lakukan pada tahun 2014 sampai dengan tahun 2015. Penelitian dengan menggunakan basis metodologis fenomenologi sosial ini berupaya untuk mengungkap makna damai Ambon saat ini menurut para bekas pelaku perang (eks-kombatan) Muslim Ambon tahun 1999. Penulis merasa penting untuk mengetahui apa yang sesungguhnya dilakukan para kombatan Ambon di masa konflik 1999, dan apa yang mereka lakukan pada masa damai saat ini. Penulis berkeyakinan bahwa sebuah pengungkapan yang menyeluruh hanya dapat dilakukan dengan merujuk pada narasi subjek (pelaku), karenanya telaah fenomenologis menjadi penting. Memaksudkan bahwa, sebuah penelusuran yang mendetail terhadap narasi hidup subjek, segala cetusan sehari-harinya meliputi relasi bersamanya, harapan dan cita-citanya yang memenuhi relung batin-pikiran mereka adalah sebuah khazanah teramat penting bagi pengungkapan makna peristiwa. Hal ini sekaligus memberikan bobot kualitas tersendiri dari sebuah hasil cermatan.

Penulis merasa berhutang budi kepada sejumlah nama dibalik karya ini, yaitu Prof.Dr. L. Dyson, MA, dan Prof.Dr. Mustain Mashud, M.Si yang pernah menjadi pembimbing saya pada masa kuliah dahulu. Keduanya tak henti-hentinya memberikan masukan yang konstruktif bagi karya ini, meski penulis telah cukup lama meninggalkan almamater. Yang juga tak kalah pentingnya adalah Prof.Dr. FX. Armada Riyanto, CM., sang fenomenolog yang bersahaja, atas pengertian dan perhatiannya mencerahkan wawasan penulis tentang filsafat fenomenologi secara cermat. Kedalaman ilmunya meski “berat” didengar, namun begitu ringan tersampaikan, memberikan kesan mendalam bagi diri penulis.

Terimakasih juga penulis alu-alukan kepada para professor dari negeri jiran Malaysia, Prof.Dr. Jaffary Awang, Prof.Dr. Sunawari Long, Prof.Dr. Mazlan Ibrahim dan Prof.Dr. Kamaruddin Saleh,

yang telah ikut memperkaya wawasan penulis perihal kekerasan, dan jihad dari sudut pandangan keislaman. Berbagai pertemuan dalam seminar-seminar internasional sejak tahun 2010 sampai tahun 2015 telah memberikan warna tersendiri bagi wawasan pemikiran penulis.

Buku ini secara khusus penulis persembahkan kepada papa, Prof.Dr. Hamadi Husain, dan mama, Yunimar Jamain, yang tidak pernah berhenti berdoa demi kesuksesan penulis. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan keberkahan umur, keutamaan amal, dan kemuliaan hidup bagi keduanya. Amin

Akhirnya, semoga buku ini dapat menambah khazanah pemikiran bagi pengembangan ilmu-ilmu sosial, khususnya dalam ranah studi-studi kekerasan, konflik, dan perang. Amin

Malang, Oktober 2016

Muhammad Farid

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR - iii

DAFTAR ISI - v

BAB I DISKURSUS TENTANG KEKERASAN, KONFLIK, PERANG, DAN JIHAD

- 1.1. Defenisi Kekerasan (*violence*), Konflik (*conflict*), Perang (*war*) - 1
- 1.2. Penyebab Agresifitas Kekerasan dan Perang - 7
- 1.3. *Jihad* dan Teori “Perang yang Sah” (*Just War*) - 8

BAB II KONFLIK AMBON TAHUN 1999: SEBUAH STUDI KASUS

- 2.1. Latar Historis-Geografis Kota Ambon: Segregasi dan Ironi di Kawasan Leitimor - 13
- 2.2. Diskursus Tentang Konflik Ambon Tahun 1999 - 21
- 2.3. Konflik Ambon tahun 1999 Menurut Pengalaman Eks-Kombatan Muslim - 24
 - 2.3.1. Latarbelakang Pendidikan -25
 - 2.3.2. Lingkungan Sosial - 25
- 2.4. Pengalaman Perang Eks-Kombatan Muslim Ambon - 30
 - 2.4.1. Perang Salam-Sarane yang Melelahkan - 30
 - 2.4.2. Masa Lalu Kelam, dan Harapan Masa Depan - 31
 - 2.4.3. Sejarah Yang Berulang dan Perdamaian Tanpa Kebenaran - 33
 - 2.4.4. Akumulasi Kekerasan dan Kegagalan Memahami Keragaman - 35

BAB III TELAAH KRITIS ATAS PERISTIWA AMBON 1999

- 3.1. Mendefenisikan Peristiwa Ambon tahun 1999 - 39
- 3.2. Dari Stigma, Kekerasan Komunal, sampai Perang Agama - 46
- 3.3. Jihad dan Mengapa harus Berjihad? - 50

- 3.4. Peristiwa Ambon 1999 sebagai “Resep Baru”
Pengetahuan Generasi Maluku – 55

BAB IV KESIMPULAN

- 4.1. *Pra-kondisi Kekerasan dan perang* – 59
- 4.2. Bentuk-Bentuk Kekerasan dan Peperangan – 61
- 4.3. Penyebab Terjadinya Kekerasan, Perang, dan Jihad
– 63
- 4.4. Cabaran terhadap teori-teori Kekerasan dan Perang
– 65

DAFTAR PUSTAKA -67

BIODATA PENULIS -69

BAB I

DISKURSUS TENTANG KEKERASAN, KONFLIK, PERANG, DAN JIHAD

1.1. DEFENISI KEKERASAN (*VIOLENCE*), KONFLIK (*CONFLICT*), PERANG (*WAR*)

Hampir tidak ada kesepakatan mengenai definisi “**kekerasan**” di antara para ahli (Stanko, 2003: 3). Secara kasat mata, kekerasan dapat bersifat verbal (“intimidasi”, atau “penghinaan”), atau yang bersifat psikis, sebagaimana definisi Galtung (1969) perihal syaraf aktif yang mempengaruhi manusia untuk merealisasikan mentalnya yang berada dibawah potensi yang sesungguhnya dimiliki (Galtung, 1969:168). Atau dapat juga dipahami sebagai se bentuk tindakan fisis, yang mengandung arti serangan fisik (“agresi”, “penyalahgunaan” atau “penyerangan”), sehingga menimbulkan efek tubuh yang cedera dan terasa sakit (Waddington, Badger & Bull, 2004: 149). Sementara menurut Riedel & Welsh (2002), kekerasan adalah bentuk dari tindakan-tindakan yang melanggar hukum (Riedel & Welsh, 2002: 3).

Jika mengacu pada konteks tindakannya, Punch (2000) dan juga Hamm (2004) menggolongkan kekerasan kedalam beberapa bagian yang tampak pada istilah-istilah berikut, seperti; “kekerasan remaja”, “kekerasan geng”, “kekerasan sekolah”, “kekerasan jalanan”, “kekerasan pasangan kencan”, “kekerasan intim”, “kekerasan dalam rumah tangga”, “kekerasan di tempat kerja”. “kekerasan urban”, “kekerasan antarpribadi”, “kekerasan acak”, “kekerasan rasis”, “kekerasan media”, “kekerasan mimesis”, “kekerasan sistemik”, “kekerasan simbolik”, “kekerasan struktural” atau bahkan “Kekerasan apokaliptik”.

Kekerasan juga dapat dipahami menurut lingkup tindakanya; yaitu bersifat “individual” atau “kolektif”, “interpersonal” atau “institusional”, “nasional” atau “internasional”, “simbolik” atau “struktural”. Konteksnya mungkin pribadi atau umum dan

korbannya mungkin anggota keluarga, kenalan atau orang asing. Atau kekerasan juga dipahami berdasarkan motif pelakunya; diakibatkan “kemarahan”, “dorongan nafsu”, “permusuhan”, “ekspresif”, “instrumental”, atau “predator” (Body & Spierenburg, 2008:28).

Johan Galtung menyederhanakan ragam definisi “kekerasan” (*violence*) di atas kepada dua sifat, yaitu “kekerasan langsung” (*direct violence*) dan “kekerasan tidak-langsung” (*indirect violence*). Sifat pertama berorientasi pada actor (*actor-oriented*), dan sifat yang kedua berorientasi pada struktur (*structure-oriented*). Artinya, jika kekerasan langsung berasal dari tindakan seorang yang menghendaki kekerasan, maka kekerasan struktural berasal dari lembaga-lembaga sosial, budaya, dan ekonomi (Galtung, 2003:3).

Kekerasan struktural biasanya berdampak pada penghilangan hak asasi orang, seperti kesejahteraan; kebebasan sosial, politik, dan kesetaraan seksual; rasa pemenuhan pribadi dan harga diri; dan sebagainya. Ketika orang mati kelaparan atau bahkan kelaparan, maka kekerasan jenis inilah yang menjadi penyebab. Demikian pula, ketika orang menderita penyakit missal, atau ketika masyarakat tidak mendapatkan pendidikan yang layak, perumahan yang memadai, kebebasan berekspresi dan berkumpul secara damai, atau kesempatan untuk bekerja, bermain, atau membina keluarga; kekerasan ini memiliki ragam preferensi seperti agama, suku, jenis kelamin, usia, seksual, atau alasan sosial lainnya.

Kekerasan struktural adalah sebetulnya penindasan sosial yang serius, namun ironisnya seringkali tidak diakui. Banyak orang berperilaku sebagai warga negara yang baik dan menganggap dirinya sebagai cinta damai, namun justru melakukan tindakan-tindakan yang bahkan oleh dirinya sendiri tidak pernah berniat melakukannya. Seperti Adolf Eichmann, figur yang diceritakan Hannah Arendt dalam *banality of evil*, adalah seorang yang menjalani hidup sehari-hari sebagaimana manusia biasa, namun mampu berkontribusi dalam pembunuhan massal, dibawah perintah Adolf Hitler. Kekerasan struktural, termasuk kelaparan, penindasan politik, dan keterasingan psikologis, sering tanpa disadari dan bekerja perlahan-lahan mengikis nilai-nilai humanistik dan memiskinkan kehidupan manusia. Sebaliknya, kekerasan langsung umumnya bekerja lebih cepat dan lebih terlihat dan dramatis.

Gagasan tentang kekerasan Galtung lainnya adalah “kekerasan budaya” sebagai kelanjutan dari ide kekerasan struktural sebelumnya. Kekerasan Budaya adalah tindakan (umumnya simbolik) yang dilandasi berbagai aspek kebudayaan yang dapat digunakan untuk melegitimasi kekerasan dalam bentuk langsung atau struktural. Kekerasan simbolik dibangun bukan berbentuk tindakan melukai atau membunuh sebagaimana kekerasan langsung atau aksi kekerasan struktur. Melainkan, digunakan untuk melegitimasi kedua jenis kekerasan sebelumnya. Seperti misalnya dalam teori dari Herrenvolk, tentang “ras unggul”. Kekerasan budaya dengan demikian memberikan kerangka legitimasi kekerasan struktural dan kekerasan langsung, yang dapat terjadi pada tingkat agama, ideologi, seni, bahasa, dan ilmu (*pseudo-science*).

Kekerasan struktural dan kultural, bagaimanapun, sebuah konsep yang diperdebatkan. Jelasnya, kekerasan struktural dan kultural berlangsung dimana ada perbudakan, atau penindasan politis, budaya, dan ekonomi terhadap golongan tertentu. Di sisi lain, apakah kesenjangan sosial merupakan kekerasan struktural dan apakah praktek budaya dan norma berbeda merupakan kekerasan? Bagaimanakah akses condong ke pendidikan, pekerjaan, atau perawatan medis? Apakah hirarki sosial sederhana (seperti, misalnya, dalam sebuah keluarga atau ruang kelas) juga merupakan kekerasan struktural?

Adapun istilah “**Perang**” seringkali didefinisikan secara longgar oleh beberapa ahli. Beberapa definisi seperti kekerasan, konflik, dan juga perang bahkan tampak saling bersinggungan. Von Clausewitz (1911) mendefinisikan perang sebagai “tindakan kekerasan yang ditujukan untuk memaksa lawan agar memenuhi keinginan kita”. Russell (1916) mendefinisikan perang sebagai “konflik antara dua kelompok, yang masing-masing mencoba untuk membunuh dan melukai sebanyak mungkin dari kelompok lain untuk mencapai beberapa objek yang diinginkan”. Dan Wallace (1968) mengartikan perang sebagai “penggunaan sanksi senjata mematikan oleh anggota satu masyarakat terhadap anggota lain (lihat van der Dennen, 1977).

Namun oleh beberapa ahli lain menilai definisi-defenisi di atas terlalu umum, bahkan tidak kritis dan tidak inklusif. Johnson (1935)

misalnya yang mendefinisikan perang sebagai “konflik bersenjata antara kelompok masyarakat sebagai kesatuan organik, seperti ras atau suku, negara bagian atau unit geografis yang lebih kecil, partai agama atau politik, kelas ekonomi”. Atau Barringer (1972) yang mengartikan perang sebagai “permusuhan bersenjata berkekuatan cukup oleh angkatan bersenjata dari dua atau lebih bersifat politis faksi, organisasi, bangsa, pemerintah, atau negara. Perbedaan dan penggambaran dimensi-dimensi yang tidak terbatas ini sekaligus menunjukkan bahwa perang memang merupakan kategori yang sangat khusus perihal kekerasan (van der Dennen, 1981:2).

Kompleksitas istilah perang ini, menurut Johan van der Dennen (1980) dalam *On War*, berasal dari kenyataan yang mengacu pada aspek dan perspektif yang berbeda tentang perang; kondisi perang, teknik perang, dugaan motif atau tujuan perang, atau asumsi tentang perilaku agresif dan penyebab perang. Dennen sendiri kemudian mendefinisikan perang sebagai “salah satu spesies dalam genus kekerasan” yang bersifat kolektif, langsung, nyata, pribadi, disengaja, terorganisir, terlembaga, instrumental, disetujui, dan kadang-kadang diritualkan dan diatur (van der Dennen, 1977; 1981:1).

Betapapun dimensi perang itu tidak dibatasi, namun hemat penulis, halnya harus benar-benar jelas, bahwa perang atau keadaan agresif, adalah kategori yang sangat khusus perihal kekerasan. Tidak sekedar sebentar pertempuran dalam satu unit politik tetapi mencakup semua jenis unit populasi yang mampu beralih ke persenjataan sebagai metode penyelesaian sengketa.

Beberapa ahli mendefinisikan perang dalam konteks melibatkan diri secara langsung dalam bela Negara. Aron (1966) menyebutkan bahwa perang sebagai kebijakan luar negeri dan angkatan bersenjata yang diletakkan dalam konteks internasional, dan berakibat pada hidup dan matinya Negara. Sementara Lider dan Nobel (1977) mengatakan bahwa perang sebagai peluang bagi negara-bangsa untuk dapat mewujudkan kepentingan nasional dalam besaran derajat yang beragam sebagai instrumen kebijakan nasional untuk mencapai tujuan yang sah. Adapun Sorel (1912) menyebutkan bahwa perang sebagai “tindakan politik dengan cara yang situasional, menyangkut hak atau kepentingan, dan pengerahan kekuatan bersenjata dalam memutuskan mana yang lebih kuat”.

Kallen (1939) bahkan lebih tegas menulis: “perang adalah sebuah kontes bersenjata antara dua atau lebih lembaga negara menggunakan kekuatan militer yang diselenggarakan dalam mengejar tujuan-tujuan tertentu”. Dia lebih jauh menambahkan bahwa organisasi angkatan bersenjata ini bersaing meluas di belakang garis pertempuran dan cenderung dalam perang modern untuk merangkul semua kegiatan sipil, seperti industri, produktif, dan komersial, dan juga kepentingan sosial dan sikap individu. Sementara Ashworth (1968), mendefinisikan “Perang Massal” sebagai jenis konflik bersenjata antara besar bangsa-Negara di mana populasi dan sumber daya yang rasional dan secara luas diselenggarakan untuk penaklukan. Demikian halnya Deutsch dan Senghaas (1971), yang menyebutkan bahwa, “perang” adalah kekerasan berskala besar yang diorganisir sesungguhnya, disiapkan dan dipelihara oleh desakan dan legitimasi klaim Negara dan pemerintahannya, dan diarahkan terhadap yang lain Negara atau quasi-Negara, yaitu relatif organisasi politik yang sebanding.”

Namun, sebagian ahli lain mencoba mendefinisikan perang secara lebih longgar, seperti misalnya; Bertrand Russell (1916) yang mendefinisikan perang sebagai “konflik antara dua kelompok, yang masing-masing mencoba untuk membunuh dan melukai sebanyak mungkin dari kelompok lain untuk mencapai beberapa objek yang diinginkan”. Sementara Wallace (1968) mengartikan perang sebagai “penggunaan sanksi senjata mematikan oleh anggota satu masyarakat terhadap anggota lain, dilakukan oleh orang yang terlatih bekerja dalam tim, dan diarahkan oleh sekelompok pembuatan kebijakan yang terpisah dan didukung dengan berbagai cara oleh penduduk non-kombatan”.

Sifat “internasional” perang bagi sebagian ahli yang disebut terakhir ini tidak lagi semata bermakna dilakukan oleh negara terhadap negara, melainkan dapat terjadi oleh sekelompok orang dengan suatu kekuatan terorganisir dan kemampuan mempersenjatai diri secara baik. Sebagaimana Bozeman (1976) yang mengemukakan “perang internasional” tidak lagi mengacu secara eksklusif untuk konflik kekerasan antara Negara. Sebaliknya, katanya;

Kini ada juga untuk spektrum yang luas dari agresifitas bersenjata dalam Negara, mulai dari kegiatan gerilya kota yang sporadis untuk perang saudara, perang pembebasan dan pemisahan diri, huru-hara dan pemberontakan revolusioner lainnya, banyak yang dimulai dan dipelihara atas nama penyebab didukung oleh pelaku asing.

Perang dan konflik, bagi Barringer (1972), bahkan tidak memiliki perbedaan, dimana ia mengartikan perang sebagai “satu aktivitas kebijakan yang bertujuan efektif dan menguntungkan menyelesaikan konflik yang sedang berlangsung kepentingan. Perang dalam arti ini hanyalah salah satu dari banyak prosedur konflik, lainnya adalah negosiasi, konsiliasi, mediasi, arbitrase, dan adjudikasi. Ini hanyalah bagian tertentu dari himpunan yang lebih besar dari semua mode konflik, meliputi semua pergaulan (jika tidak legal) diakui situasi di mana permusuhan bersenjata berkekuatan cukup dilakukan secara berkelanjutan dan sistematis oleh angkatan bersenjata dari dua atau lebih bersifat politis faksi, organisasi, bangsa, pemerintah, atau Negara. Karena istilah ‘perang’ membawa implikasi hukum dan konotasi bahwa tidak ada badan politik yang peduli lebih lama menderita atau risiko umum, situasi *de facto* perang akan disebut sebagai ‘permusuhan’.

Demikian juga Bernard (1944) yang mencoba mendefinisikan semua tujuan perang yang tidak begitu umum bahwa hal itu terbatas dan samar-samar dan tidak begitu rinci bahwa hal itu membingungkan. Ini dapat dinyatakan sebagai berikut: “Perang adalah konflik yang diselenggarakan secara terus menerus namun bersifat sementara, antara masyarakat dalam bentuk apa pun yang mampu mempersenjatai dan mengorganisir diri dalam memperjuangkan kekerasan yang dijalankan oleh tentara di lapangan (atau unit angkatan laut) dan didukung oleh populasi sipil atau militer dibelakang daerah pertempuran untuk tujuan mengejar beberapa tujuan umum atau quasi-public”, adalah didefinisi yang cukup baik.

Salah satu usaha yang menarik untuk memperbaiki ambang kuantitatif dibuat oleh Richardson (1960) yang mencoba untuk mengatur semua “pertengkaran mematikan” pada kontinum konflik kekerasan, mulai dari satu tewas (pembunuhan) ke sepuluh juta dibunuh (Perang Dunia Kedua). Di ambang perang ketika melewati batas kematian masuk lebih dari 1000.

1.2. PENYEBAB AGRESIFITAS KEKERASAN DAN PERANG

McDougall (1964) dalam *The Instinct of Pugnacity* menyebutkan salah satu teori penyebab perang yang paling populer menekankan pada gagasan naluri agresi, yaitu sifat haus darah seperti dilukiskan di berbagai film seram. Menurut teori ini, akar peperangan terletak pada naluri berperang atau sifat haus perang yang bersumber dari sifat kbinatangan manusia. Manusia dipandang sebagai yang gemar berkelahi, dan konflik internasional bersumber pada adu kejantanan yang menjurus ke arah sadisme. Penyebab pecahnya perang dalam frame teori-teori ini dilacak dari kecenderungan biologis serta psikopatologis individual dan kolektif (William McDougall, 1964:33-34).

Salah satu yang populer adalah karya Kenneth N. Waltz (2001) dalam *Man, the State and War*, yang menyebutkan bahwa “meskipun perang merupakan fenomena hubungan internasional, namun lokus penyebab penting dari perang ditemukan dalam sifat dan perilaku manusia”. Waltz kemudian mengklaim bahwa perang adalah akibat langsung dari keegoisan manusia, agresivitas salah arah dan kebodohan dan, dengan demikian, untuk mencapai perdamaian orang-orang harus diubah dalam pandangan moral-intelektual mereka atau secara psikis maupun secara social (Waltz, 2001:16; Chatterjee, 2000:1).

Sejalan dengan Waltz, Adler (1956), dan J. Dollard (1939), juga menegaskan hal serupa perihal penyebab Psikologis perang ini. Adler (1956) beranggapan bahwa “dorongan superior” lah yang mendorong seseorang untuk berbuat agresif-destruktif¹. Pengukuhan kembali kekuasaan ini bertujuan untuk menegaskan “identitas diri” dan “mengaktualisasi diri.” Sementara J. Dollard dkk. (1939) membuat hipotesis bahwa; “Agresi selalu merupakan konsekuensi dari frustrasi, dan keberadaan frustrasi selama menyebabkan terjadinya tindakan dalam bentuk agresi”. Teori Frustrasi-Agresi, perang bersumber dari adanya rasa frustrasi yang berupa frustrasi terhadap penguasa, ataupun frustrasi terhadap suatu bangsa lain yang ingin berkuasa di bidang politik, ekonomi ataupun aspek lainnya.

¹ Alfred I. Tauber, *Freud's social theory: Modernist and postmodernist revisions*, Reprints and permission:sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav, sagepub.com

Dalam Psikonanalisa, Sigmund Freud menyimpulkan bahwa “frustasi”, lebih disebabkan adanya dorongan agresif yang destruktif di dalam diri manusia. Dorongan ini bersumber dari “*thanatos*”² (instinct untuk mati) yang sudah ada sejak manusia dilahirkan. Dorongan ini timbul karena manusia kehilangan rasa dicintai (*loss of love*). Dengan demikian, “perang”, ataupun kekerasan terhadap orang lain (pembunuhan), juga termasuk kekerasan terhadap diri sendiri (bunuh diri) akan terjadi bila manusia mengalami frustasi di dalam kehidupannya bersama orang lain.

1.3. JIHAD DAN TEORI “PERANG YANG SAH” (*JUST WAR*)

Secara etimologi, *Jihad* diartikan kedalam beberapa defenisi; (1) seruan (*dakwah*) kepada yang makruf dan mencegah kemungkaran, (2) penyerangan (*ghazwah*), (3) pembunuhan (*qital*), (4) peperangan (*harb*), (5) menuju medan perang (*al-Nafar*), dan (6) menahan hawa nafsu atau *Jihad al-nafs* (Ramadan 1986: 13).

Menurut Raghieb al-Asfahani (1992) istilah Jihad dalam al-Quran memiliki 3 orientasi; *pertama* bermakna berjuang melawan musuh yang nyata; *Kedua* berjuang melawan syaitan; dan *Ketiga* berjuang melawan hawa nafsu. Dua makna terakhir lebih dekat dengan jihad dalam arti pertama, yaitu *da'wah* atau seruan.

Jihad dalam arti *al-ghazw*, yaitu bermakna keluar berperang menentang musuh (al-Isfahani 1961: 360). Kata ini hanya terdapat pada satu ayat saaja dalam al-Qur'an (Abu al-Baqi 1945: 498), yaitu pada surah Ali Imran, ayat 156 yang artinya:

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadi seperti orang-orang (munafik) yang telah kufur dan berkata kepada saudara-saudaranya yang pergi mengembara di muka bumi untuk berniaga atau keluar berperang (lalu mati terbunuh), dengan perkataan: “Kalau mereka tinggal bersama-sama kita, tentulah mereka tidak mati dan tidak terbunuh”.

Lafaz Jihad dalam arti *al-Qital* pada dasarnya bertujuan menghilangkan nyawa atau membunuh, memerangi. (al-Isfahani 1961:101). Sebagaimana Mahmud Yunus (1985: 331) juga

² Dalam Psikoanalisa, Freud (1932) memperkenalkan istilah “*thanatos*” (instink untuk mati) sebagai sumber kekerasan. Dorongan ini timbul karena manusia kehilangan rasa dicintai (*loss of love*). Disini perang dikobarkan demi kematian. Lihat U. H. Ruhina Jesmin, *Eros and Thanatos in the Psychological Process of Paul Morel: Diversity in Paul's Psyche Journal of Literature and Art Studies*, ISSN 2159-5836, May 2012, Vol. 2, No. 5, 538-543

mendefinisikan *al-Qital* sebagai peperangan atau pertempuran. Lafaz ini didapati dalam al-Qur'an berjumlah seratus enam puluh lapan ayat dengan berbagai bentuk (Abd al-Baqi 1945: 533-536). Namun yang bermaksud peperangan hanya berjumlah hanya seratus empat ayat. Salah satu contoh dalam surat al-Baqarah ayat 190:

"Dan perangilah orang-orang yang memerangi kamu demi (menegakkan dan mempertahankan) agama Allah SWT, dan janganlah kamu ceroboh (dengan mendahului peperangan), kerana sesungguhnya Allah SWT tidak suka kepada orang-orang yang ceroboh".

Adapun *Jihad* dalam arti *al-harb* terdapat dalam al-Qur'an sebanyak sebelas ayat (Abd al-Baqi: 196), namun hanya enam ayat yang berarti peperangan seperti dalam firman Allah SWT dalam surah al-Taubah, ayat 107:

"Dan (di antara orang-orang munafik) adalah orang-orang yang membangun masjid dengan tujuan membahayakan (keselamatan orang-orang Islam), dan (menguatkan) keingkaran (mereka) serta memecah-belahkan perpaduan orang-orang yang beriman, dan juga untuk (dijadikan tempat) intipan bagi orang yang telah memerangi Allah SWT dan Rasul-Nya sebelum itu dan mereka akan bersumpah dengan berkata: "Tidaklah yang kami kehendaki (dengan mendirikan masjid ini) melainkan untuk kebaikan semata-mata". Padahal Allah SWT menyaksikan bahwa sesungguhnya mereka adalah berdusta".

Berdasarkan ayat-ayat di atas, difahami bahwa berperang memutlakan syarat, *pertama* syarat yang melandasi tujuan peperangan, yaitu tidak melampaui batas, terutama kepada pihak musuh yang menyerah dan tidak berdaya. Juga syarat yang mendasari alasan berperang, yaitu semata untuk mempertahankan harga diri dan agama.

Secara sederhana, karakteristik dalam *term* Jihad menyerupai dengan sejumlah kriteria dalam teori "perang yang sah" atau *just war theory*. Namun menurut Charles-Ali (2009), seorang Professor pada *Justice and Christian Community* di Luther Seminary, St. Paul, halnya tidak sesederhana itu. Menurutnya, tradisi "Perang yang Sah" dalam historisitas Kristen tidak memiliki dasar dalam Perjanjian Baru, dan baru berkembang kemudian setelah konversi Constantine dimana Kekristenan muncul sebagai agama negara. Sementara dalam Islam, "perang yang sah" atau populer disebut *Jihad*, telah

mengemuka sejak periode Islam pertama.³ Artinya, Kristen tidak mengenal doktrin “Perang yang Sah” sampai munculnya periode Constantine.

Namun, meski berbeda historis, diantara kedua doktrin, *Just War* dan *Jihad*, tentunya punya banyak persamaan, khususnya dalam prasyarat-prasyarat yang melingkupinya. Beberapa perbedaan adalah menyangkut azas legitimasi; dimana pada *Just War*, bahwa hanya negara yang memiliki otoritas mutlak untuk menyatakan Perang. Sebagaimana pendapat Lacewing, bahwa hanya negara yang *legitimate* untuk menyatakan memulai perang (Lacewing, *Read Paper*, t.th: 1). Adapun *Jihad*, menurut beberapa ahli memerlukan setidaknya ‘izin’ dari dua sumber legitimate; pertama institusi Negara/penguasa (*ulil amri*), dan kedua, orang tua.⁴

Evolusi tradisi dalam gereja kemudian menyebabkan teori “perang yang sah” di Barat tidak hanya terbatas pada diskusi teologis tetapi juga meluas ke wacana politik dan sosial. Hal ini berimplikasi pada dua aspek hukum peperangan yang berbeda: pertama, aturan sebelum terlibat dalam perang, dalam rangka untuk menentukan apakah masuk ke dalam perang dibenarkan; dan kedua, selama melakukan perang itu sendiri, untuk menentukan apakah praktek seseorang selama perang yang dibenarkan.

Hukum peperangan ini kemudian dikenal dengan dua istilah berikut, yaitu; *Jus ad bellum* (Latin untuk ‘keabsahan untuk perang’) adalah undang-undang yang menilai boleh-tidaknya peperangan dilakukan, dan boleh-tidaknya penggunaan kekuatan bersenjata. Dan *Jus in bello* (Latin untuk ‘keabsahan dalam perang’) adalah hukum yang menentukan boleh-tidaknya perang dikobarkan.

Dalam *National Conference of Catholic Bishops*⁵, menyebutkan bahwa prinsip perundang-undang dalam *Jus Ad bellum* memiliki ketentuan sebagai berikut:

³ Charles W. Amjad Ali, *Jihad and Just War Theory: Dissonance and Truth*, ebook 2009 Wiley Periodicals and Dialog, Inc.

⁴ Lihat Majmu’atu Rosail Da’wiyyah wa Manhajiyah, Syaikh Sholeh Al Fauzan, terbitan Al Mirot An Nabawiyah, hal. 367-368

⁵ See, National Conference of Catholic Bishops, “The Just-War Criteria” in *The Challenge of Peace: God’s Promise and our Response: A Pastoral Letter on War and Peace* (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1983). Simpson also adds “non-combatant discrimination” to this list, which he mistakenly describes as “when war targets only non-combatants [sic].” Simpson, 28

1. Perang harus dinyatakan oleh otoritas yang sah.
2. Perang harus membela diri.
3. Perang harus memiliki sebagai yang bertujuan pemulihan perdamaian yang adil.
4. Perang harus dipilih hanya sebagai pilihan terakhir.
5. Harus ada kemungkinan success wajar.

Adapun prinsip perundang-undangan dalam *Jus in bello* menyatakan bahwa:

1. Perang harus berjuang dengan cara proporsional. Atau penghancuran diharapkan tidak harus lebih besar daripada yang baik yang akan diperoleh.
2. Perang harus berjuang keluar dari cinta untuk musuh.
3. Perang harus berjuang dengan kekuatan minimum.
4. bukan pejuang tidak dapat diserang.

Menariknya, oleh banyak ahli menyebutkan bahwa “Perang Salib” tidak dapat dianggap sebagai bagian dari teori “perang yang sah”. Karena menurut mereka terdapat berbagai alasan yang bertentang di balik fakta perang salib tersebut. Sebagaimana CS Song (1994) menyebutkan bahwa, apa yang dilakukan tentara salib adalah sekedar “ cinta berpetualangan, harapan akan penjarahan, keinginan untuk ekspansi teritorial, dan kebencian agama [terhadap Muslim]”⁶. Hal mana yang diakui juga oleh Bosch (1991), bahwa “dalam konteks ini, saya setuju, karena penjajahan sebagai “kelanjutan modern dari Perang Salib”⁷.

⁶ C. S. Song, “Christian Mission toward Abolition of the Cross,” in Jacob Tesfai, ed., *Scandal of a Crucified World* (Maryknoll, New York:Orbis books, 1994), 131

⁷ David J. Bosch, *Transforming Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 222–227

BAB II

KONFLIK AMBON TAHUN 1999: *SEBUAH STUDI KASUS*

2.1. LATARHISTORIS-GEOGRAFISKOTAAMBON:Segregasi dan Ironi di kawasan *Leitimor*

Kota Ambon memiliki latar historis yang pelik dan rumit. Segregasi wilayah penduduk berdasarkan kelompok agama yang hidup “bersebelahan” (bukan berdampingan) tentu suatu yang jauh dari positif, *alih-alih* disebut harmonis. Namun, segregasi wilayah ini juga bukan hal baru—bukan akibat eksklusifisme beragama, atau kebencian antar dua komunitas beda agama—melainkan hasil dari “pencangkokkan paksa” terhadap penduduk beda agama oleh kolonialisme yang sudah menyejarah sejak lama

Pulau Ambon terbagi menjadi dua distrik; *Leihitu* dan *Leitimor*. Kedua distrik, atau yang biasa disebut *jazirah* (arab: wilayah) terhubung oleh tanah genting yang sempit, yaitu Desa Passo. Jazirah *Leihitu* adalah sebuah daratan yang luas, sementara *Leitimor* adalah dataran yang kecil. Di jazirah *Leitimor* inilah berdiri Kota Ambon.

Pada masa perkembangan Islam di Maluku, *Leitimor* bahkan nyaris “tak terjamah”. Pusat peradaban kerajaan Islam Hitu yang berdiri sejak 1470 sampai 1682 terletak di distrik *Leihitu* dengan luas kekuasaan hampir meliputi seluruh dataran *Leihitu*, jauh sebelum ekspansi militer kerajaan Ternate disekitar abad ke-16 (lihat Adnan Amal, 2001:34). Adapun wilayah *Leitimor*, dalam beberapa catatan sejarah disebutkan sebagai wilayah dengan penduduk yang masih sangat asli, dan secara umum masih menganut “agama suku” sampai dengan kedatangan Portugis (Pattikayhatu, 2008:8). Baru pada masa Portugis—yang awalnya menempati beberapa bagian *Leihitu*, namun akibat perselesihan dengan Hitu—kemudian secara perlahan “memindahkan” pusat kekuasaannya di *Leitimor* (lihat Nijhoff, 1928; Leirissa, 2004:20-24). Demikian halnya VOC-Belanda yang semakin memperkokoh pertahanan kolonial *Leitimor*.

Perkembangan peradaban Hitu telah merubah “wajah Maluku” menjadi sebuah “Bandar internasional”, atau sebuah kota pelabuhan bagi para pedagang di nusantara maupun dunia. Dalam sejarah, Hitu adalah salah pusat dagang yang berperan penting bagi rempah-rempah dunia, selain Ternate, Tidore, dan Banda Naira (lihat Des Alwi, 2006). Kondisi ini membuat warga masyarakat Hitu menjadi sangat terbuka dan kosmopolit. Sejarah membuktikan dalam beberapa perjumpaan awal antara penduduk Hitu dengan penduduk luar (Arab, koloni Portugis, dan VOC) yang mengisahkan keterbukaan dan keharmonisan penduduk Hitu, dilandasi oleh kegemaran mereka dalam berdagang bersama para saudagar lainnya.⁸

Hitu juga sangat akomodatif terhadap adat-istiadat yang telah berkembang di pulau Ambon sejak lama. Sejumlah kepercayaan adat (agama adat) seperti pada masyarakat *Noaulu* tidak diusik, bahkan terwarisi sampai saat ini⁹. Beberapa perseteruan lama antara

⁸ Suatu yang keliru jika dikatakan perjumpaan penduduk Maluku (Muslim) dengan Portugis yang Katolik, atau bahkan dengan VoC yang Protestan, sebagai sarat dengan konflik dan peperangan. Tercatat dalam sejarah, kedatangan orang-orang Portugis di bawah pimpinan d’Abrio dan Serrao yang disambut dan dijamu dengan ramah oleh orang Hitu (Keuning, 1973:19-20). Dan bagaimana Kapten Jacob van Heemskerck saat berlabuh dengan empat buah kapal nya di pelabuhan Hitu dan berhasil bertemu dengan Pemimpin Hitu yakni Kapitan Tepil dalam perjumpaan yang sangat harmonis (Leirissa, 1975:25). Keduanya bahkan menyepakati sejumlah aturan-aturan perdagangan yang memperkuat kedua posisi dagang masing-masingnya di Maluku.

⁹ Suku *Noaulu* tinggal berdekatan dengan Negeri Sepa, yang merupakan wilayah berpenduduk mayoritas Islam, tetapi masyarakat suku *Noaulu* tetap hidup sesuai dengan keyakinan aslinya. Mereka tidak pernah memaksakan diri ataupun berkeinginan untuk masuk ke dalam agama Islam. Kendatipun demikian, kehidupan masyarakat Noaulu tetap bersahaja dengan lingkungan sekitarnya dan mereka tetap berinteraksi dengan masyarakat muslim Sepa sebagaimana biasanya (lih. Penelitian Abdul Manaf Tubaka, 2008:11)

kelompok *ulilima-ulisiwa*¹⁰ mampu diminimalisir¹¹. Bahasa asli di sejumlah desa, yang meskipun telah diislamkan, namun tetap lestari. Juga terjalin hubungan yang erat sejak lama antara Sultan Ternate dengan para pemimpin kerajaan Hitu, dan juga pemimpin-pemimpin kerajaan Islam kecil lainnya di Maluku Tengah seperti; Iha, dan Hatuhaha¹².

Kedadaan memburuk setelah Portugis melanggar kedaulatan orang Hitu; mendirikan sebuah benteng di Hila, dan memberlakukan peraturan-peraturannya sendiri. Beberapa versi menyebutkan, setelah mendirikan benteng, Hitu mengusir Portugis, namun versi lain menyebutkan Hitu memberikan tempat bagi Portugis di *Leitimor*. Hubungan harmonis Ternate-Portugis juga menurun drastis sejak terbunuhnya Sultan Khairun di benteng Gamlamo milik Portugis dalam sebuah perundingan damai¹³ di tahun 1566 (Adnan Amal, 2006:50).

¹⁰ Beberapa catatan sejarah menunjukkan variasi sejarah dan penafsiran yang berbeda tentang *Ulilima* dan *Ulisiwa* ini. Tradisi lisan mengatakan perbedaan keduanya disebabkan peristiwa bencana alam yang terjadi di Seram, sehingga kedua kelompok ini terpisah dan mendiami sejumlah wilayah, termasuk di pulau Ambon. Kelompok *Ulilima* menempati wilayah Leihitu, dan kelompok *Ulisiwa* menempati *Leitimor* (Des Alwi, 2006:7). Sebagian lain, seperti Valentijn, dan juga Wessels, mengatakan pembagian *Ulilima* dan *Ulisiwa* "lahir" akibat perseteruan dua kerajaan besar Ternate dan Tidore (Valentijn dalam Wessels, 1926). *Ulilima* adalah Ternate dan *Ulisiwa* adalah Tidore. Akibat perselisihan yang berkepanjangan antara Ternate dan Tidore, sehingga membuat hubungan kedua kelompok yang mendiami pulau Ambon juga larut dalam pertikaian yang tak berujung. Terlepas dari ragam versi tentang kapan sistem ini bermula, namun yang satu hal yang penting adalah, di pulau Ambon, telah terbagi dua kelompok masyarakat yang berbeda dan memiliki latarbelakang konflik yang menyejarah

¹¹ Dalam sejarah Kerajaan Hitu sangat adaptif terhadap budaya lokal khususnya sistem budaya *ulilima* dan *ulisiwa* yang sejak lama ada di masyarakat Maluku, sehingga mampu meminimalisir pertikaian tradisional antara keduanya. Berbeda dengan Portugis yang cenderung menjadi faktor perusak hubungan kedua kelompok, terutama di *Leitimor*. Kehadiran Portugis bahkan makin memperuncing pertentangan lama (tradisional) antara kedua nya. (lihat Keuning, 1973:20)

¹² Hal ini disebabkan karena alasan persaudaraan seiman, yang membuat kerajaan-kerajaan Islam kecil di Maluku Tengah telah cukup lama "mengakui" Kesultanan Ternate, meskipun bukan dibawah kekuasaannya (lihat Alex Ulaen, 1997, dalam Thalib, 2012:33)

¹³ Perundingan damai dilakukan disebabkan pertikaian antar agama yang marak terjadi di Ternate. Konflik diakibatkan oleh gesekan dari misi kristenisasi di Maluku Utara yang mencapai kesuksesan terbesar pada tahun 1553. (lihat Adnan Amal, 2006:49)

Hitu dan Ternate berkongsi melawan Portugis setelah sebelumnya adalah kawan dagangnya. Sultan Babullah, menjadi sultan Ternate yang paling tegas dan keras menentang misi Portugis¹⁴. Sementara itu di *Leitimor*, Portugis makin menancapkan kekuasaannya, sambil menjalankan misi kekristenan yang cukup berhasil disana.

Upaya Portugis untuk pemindahan pusat kekuasaan ke *Leitimor* ternyata tidak berjalan mulus. Dengan menggunakan misi agama sebagai upaya merekatkan masyarakat *Leitimor*, Portugis menemukan kendala berbahasa yang cukup berat. Selain masih sangat kuat menganut “agama adat”, penduduk *Leitimor* memiliki bahasa ucapan yang sangat beragam satu sama lain, sehingga diantara mereka jarang sekali berkomunikasi—Riedel menyebutkan di Ambon sendiri ada sebelas dialek, sementara di Seram jumlahnya jauh lebih besar.¹⁵ Belum lagi perseteruan klasik antar kelompok marga yang seringkali justru dipicu oleh tindakan-tindakan Portugis. Meski demikian, Portugis akhirnya berhasil mengkristenkan Maluku. Tercatat nama misionaris terkenal, Fransiskus Xaverius, yang sukses dalam misi evangelis nya bahkan sampai ke pulau Seram, Saparua, dan Nusalaut—meskipun dengan tertatih-tatih dan penuh kesabaran mengajarkan Katolik kepada penduduk Maluku melalui pengantar bahasa melayu¹⁶.

Kehadiran VOC (1605-1675) selanjutnya yang menggeser kekuasaan Portugis di *Leitimor* juga menemukan kendala yang sama, bahkan lebih berat. Selain harus mengonversi agama penduduk

¹⁴ Di masa Babullah, kemudahan-kemudahan yang telah diberikan Khairun kepada misi Jesuit dihentikan. Konversi orang Islam ke agama Kristen dilarang tegas, dan diancam dengan hukuman keras. Konversi dari Katolik ke Islam terjadi secara besar-besaran, meskipun disertai dengan berbagai kerusakan yang melanda. (Adnan Amal, 2006:50)

¹⁵ Lihat C. Wessels.S.J. *De Geschiedenis Der R.K. Missie In Amboina, Vanaaf Haar Stichting Door Den H. Fransiscus Xaverius Tot Haar Vernietiging door de O.I. Compagni 1546-1605*. Nijmegen-Utrecht: N.V. Dekker & van de veght en J.W. Van Leeuwen, 1926

¹⁶ Kerja kerasnya itu berhasil melahirkan karya *Syahadat Rasul, Confessio generalis*, dalam bahasa melayu agar orang-orang bisa memahami saat ia berbicara tentang persoalan-persoalan penting agama. Dia memulai dengan terjemahan doa-doa secara harafiah yang dipelajari dari luar. Dua kali sehari dia memasuki desa dengan lonceng dan mengumpulkan sebanyak mungkin anak dan orang dewasa. (Lihat, C. Wessels.S.J. *De Geschiedenis Der R.K. Missie In Amboina, Vanaaf Haar Stichting Door Den H. Fransiscus Xaverius Tot Haar Vernietiging door de O.I. Compagni 1546-1605*. Nijmegen-Utrecht: N.V. Dekker & van de veght en J.W. Van Leeuwen, 1926)

Leitimor yang telah menganut Katolik, VOC juga harus berhadapan dengan penduduk asli dengan bahasa yang sulit untuk dipahami. Awalnya, VOC cenderung kurang mempercayai warga Katolik di *Leitimor*, dan lebih memilih berkerjasama dengan penduduk Muslim di *Leihitu*. Hal ini praktis membuat pembinaan agama pasca pendudukan VOC di Ambon dan sekitarnya, khususnya bagi warga Katolik kurang diperhatikan. Padahal orang-orang di *Leitimor* pada dasarnya tidak memperlmasalahkan perpindahan agama mereka ke Protestan, karena tujuan mereka hanyalah ingin menjadi pemeluk Nasrani yang taat.¹⁷

Untuk mengatasi hambatan-hambatannya, VOC kemudian mengambil kebijakan yang cukup mahal, yaitu dengan mengintrodusir bahasa Belanda kepada masyarakat lewat pengiriman sejumlah pemuda Ambon, baik Kristen maupun Muslim mengunjungi Negeri Belanda untuk belajar disana¹⁸. Namun kebijakan ini minim hasil, dan disadari kurang bermanfaat. Dihapusnya kebijakan belajar bahasa Belanda, membuat para pendeta dituntut untuk berusaha mempelajari bahasa melayu dengan sangat cepat. Umumnya para pendeta menghabiskan satu tahun belajar bahasa melayu, lalu kemudian berlanjut pada kemampuan menulis khotbah dalam bahasa melayu. Heurnius adalah contoh terbaik¹⁹.

¹⁷ Hasil pendidikan agama oleh Portugis yang tidak memisahkan urusan kekatolikan dengan pemerintahan, membuat pemeluk Katolik *Leitimor* menganggap pergantian dari Portugis Katolik kepada Belanda Protestan adalah suatu yang wajar, maka wajar pula jika mereka beralih agama dari Katolik menjadi Kristen Protestan (lihat Usman Thalib dkk, 2014:80).

¹⁸ Tahun 1607 tiga orang pemuda asal Ambon dikirim ke Negeri Belanda yaitu "Halaene", anak dari Kapitan Hitu yang beragama Islam ada dua orang Kristen yakni Lorenzo anak seorang Hukom dari Hative dan "Martinho" anak dari Orang Kaya Tawiri. Tahun 1611 Gubernur Houtman membawa lagi sekelompok pemuda Ambon ke Negeri Belanda untuk belajar teologi disana. Dan kelompok terakhir sebanyak 5 orang pemuda berangkat ke Belanda di tahun 1620. Maksud kunjungan mereka ke Belanda yang terutama adalah belajar teologi dan bahasa Belanda. Namun selama di Belanda, pemerintah berpendapat bahwa kunjungan itu kurang bermanfaat, karena pendidikan yang sama dapat juga diberikan di Ambon sendiri, sehingga pada kurun selanjutnya, tidak ada lagi kelompok-kelompok pemuda Ambon yang dikirim ke Belanda (Usman, dkk, 2014:81)

¹⁹ Heurnius yang mengabdikan dirinya melayani Ambon selama 5 tahun. Pertama-tama ia merencanakan pergi menyebarkan injil di pulau Seram, namun pemerintah berpendapat bahwa penduduk Seram masih ter-

Kristenisasi Pulau Ambon di negeri-negeri *Leitimor* menghasilkan capaian yang sangat mengagumkan. Meskipun awalnya mengalami kendala, namun peralihan dari Katolik menjadi Protestan terjadi begitu sporadis di semua negeri/desa. Bahkan juga merembet sampai ke desa-desa di Jazirah *Leihitu*, mulai dari; Hatu, Alang, Liliboi, Hatiwe, Tawiri dan Passo telah menganut Protestan. Sementara dibagian Timur, dari Tial sampai dengan Wakasihi di ujung Barat (pantai Utara) jazirah *Leihitu* masih menganut agama Islam.

Kristenisasi VOC terhadap penduduk Islam di *Leihitu* yang mereka anggap ‘kafir’²⁰, membangkitkan perlawanan dari penduduk Islam. Halnya makin diperparah ketika VoC memanfaatkan penduduk Kristen *Leitimor* untuk ikut membantu penaklukan wilayah-wilayah Islam itu. Tindakan *hongitochten* Voc terhadap seluruh perkebunan pala milik Hitu juga dibantu oleh warga Kristen. Konflik Hitu-VOC yang berkepanjangan mengakibatkan kekalahan telak di pihak Hitu. Banyak pemimpin Hitu yang kemudian dibuang ke berbagai wilayah, salah satunya ke *Hatukau* (kini Batumerah di *Leitimor*). Sehingga terjadi pemisahan antara anak dari orang tua, istri dari suami. Mereka yang berdiam di gunung (*Kapahaha*) dikejar dan dibunuh. Di *Hatukau*, para warga Islam buangan VoC dipaksa menempati wilayah pesisir agar mudah dikontrol dan diperintah secara langsung VOC dari benteng ‘New Victoria’.

Keberhasilan VOC bersama penduduk *Leitimor* yang berhasil menggempur kekuatan dagang dan politik Islam di Maluku tertanam dan membekas sangat dalam pada memori kolektif penduduk Maluku. Menjadi warisan kekerasan sekaligus keretakan yang parah antara hubungan Islam dan Kristen di wilayah itu. Luka itu kembali semakin menganga di masa kolonial Netherland Indies, dimana untuk kesekian kalinya tuan-tuan kolonial itu memanfaatkan lalu buas dan liar sehingga keamanannya tidak dapat dijamin. Maka, ia pun pergi ke Lease untuk melaksanakan tugasnya selama 3 tahun. Dua tahun terakhirnya dia habiskan di pulau Ambon (lihat H.J. de Graaf, 1977, h.31)

²⁰ Semua yang diluar Protestan adalah Kafir, bukan hanya Islam, tapi juga Katolik. Ini merupakan dampak dari tuntutan pasal 36 tentang “Pengakuan Iman Belanda”, yang ternyata bertentangan dengan kesepakatan sebelumnya yang dibuat para komandan Belanda sendiri dengan raja-raja di pulau Ambon tentang kebebasan beragama bagi siapapun penduduk Maluku. Baptisan pertama kemudian dilakukan dalam “kota” New Victoria pada tanggal 27 Pebruari 1615. Lihat Frank L. Cooley (1987), hal. 252-253

warga Kristen yang dijadikannya serdadu KNIL untuk melawan penduduk Muslim Maluku. Kekejaman terus berlanjut di masa pra-kemerdekaan, pergerakan kelompok separatis RMS yang kemudian memporak-pondakan Ambon dalam sekejap, menjadi memori kelam penduduk Ambon tentang hubungan Islam-Kristen yang sulit hilang.

Bagi warga Muslim Maluku, agama memiliki arti yang tak ternilai. Secara historis, Islam telah menciptakan harmonisasi hubungan antar kelompok masyarakat, keuntungan ekonomi, juga meningkatkan peradaban penduduk Maluku. Boleh jadi, penduduk Kristen Maluku juga sama. Namun akibat kedekatan yang begitu mesra dengan pihak kolonial (Portugis-VoC), membuat mereka menjadi tidak peka terhadap nafsu monomania penjajah. Pada masa itu, rasionalitas penjajah adalah juga rasionalitas penduduk Kristen Maluku. Maka, pandangan tentang “baik-buruk” bagi penjajah adalah “baik-buruk” bagi Kristen Maluku.

Pengalaman-pengalaman hidup orang Maluku dalam lintasan sejarah di atas tidak bisa dianggap hal biasa, atau bahkan tidak substansial.²¹ Pengalaman hidup adalah “dunia” dimana manusia menggumulinya dalam kesadaran, lewat tindakan kognitif dan persepsinya. Schutz menyebutnya dengan *Social World*, atau dunia sosial yang diselimuti oleh pengalaman-pengalaman individu yang subjektif (Schutz, 1967:113). Akal sehat individu terbentuk melalui *tipifikasi* atau pembentukan tipe-tipe pengertian perihal tingkah laku yang tepat, resep sosial, dan informasi lainnya untuk bertindak dalam dunia social. Berbagai cara pandang kedua kelompok Islam dan Kristen di Maluku yang sangat dikotomis dan pejoratif sampai hari ini adalah lahir dari proses tipifikasi ini; Kristen sebagai kelompok yang diuntungkan; dan Islam sebagai pihak yang dirugikan, ditindas, dan diasingkan. Akibat perbedaan pengalaman sejarah hidup, masing-masing kelompok membentuk tipe-tipe dalam mengenali kelompok lainnya, berkembanglah cara pandang tentang penduduk

²¹ Pengalaman masa lalu kedua kelompok Islam dan Kristen di Maluku oleh sebagian ahli dianggap hal yang tidak signifikan. Stigma dan pandangan pejoratif yang berkembang dipandang hanya sebagai akibat eksklusifitas diri yang tidak mau menerima perbedaan. Tanpa melihat latar persoalan yang menjadi landasan sikap-sikap itu terbangun dan terwariskan.

Kristen-lokal²² sebagai tuan rumah, karenanya berhak atas segala fasilitas—layaknya fasilitas yang didapat di masa kolonialisme, sementara penduduk dari luar Ambon hanyalah “warga kelas dua”. Tipe-tipe ini terakumulasi sejak lama dalam “tabungan pengetahuan” atau *Stock of Knowledge* masyarakat kedua kelompok. Yang darisana societias mencerpah kerangka referensi atau orientasi yang memungkinkan mereka menginterpretasi kejadian yang berlangsung dalam kehidupan mereka.

Dengan demikian, dipahami bahwa “dunia-kehidupan” orang Ambon-Leitimor hari ini adalah dunia yang ada jauh sebelum kelahiran mereka, dunia yang diciptakan oleh para pendahulu-pendahulunya. Sebagaimana Schutz katakan, bahwa Dunia-Kehidupan itu bersifat “terberi” (*pre-given*) atau ada sejak dahulu yang diberikan kepada individu untuk mengalaminya dan menafsirkannya. Segregasi wilayah di Maluku hari ini adalah “terberi”, berdasarkan pengalaman hidup masa lampau yang penuh gejolak. Pandangan dikotomis tentang *Sarane-Salam* (Nasrani-Muslim) adalah “terberi”, sebagai warisan pengalaman kesadaran orang Maluku. Darisana tumbuh dan berkembang rasa kebanggaan dan superioritas di kalangan warga Kristen. Sebaliknya tertanam sangat dalam perasaan tertindas dan inferioritas di kalangan Muslim. Lahirlah klaim-klaim superior; “orang-nagri” dan “orang-dagang”, istilah yang sangat khas Ambon²³. Menunjukkan sikap etnosentrisme atau kebanggaan berlebihan terhadap kesukuan asli, *alifuru*. Sementara suku selainnya adalah bukan asli, atau hanya pendatang yang berdagang. Dikotomi *salam-sarane*, *nagri-dagang* ini mengendap lama dalam relung kehidupan orang Maluku. Lalu memuncak dan meledak pada 19 Januari 1999.

²² Di Ambon, stigma tidak hanya terjadi antar Kristen dan Islam, tapi juga antara Kristen asli Ambon dengan Kristen asal mana saja di luar Ambon. Umum diketahui, penduduk Kristen Ambon selalu merasa diri lebih hebat dan berkuasa dibanding penduduk Kristen di luar Ambon. Ada istilah “warga kelas dua”, yang dialamatkan kepada kelompok kristen yang disebutkan terakhir. Hasil wawancara dengan Dr. Usman Thalib, M.Hum, Februari 2015

²³ Di pulau Ambon, dikenal ungkapan “orang nagri” yang bermakna penduduk asli, yang seringkali dilawan dengan ungkapan “orang dagang” atau penduduk pendatang. Sebagian besar negeri berpenduduk muslim menggunakan istilah ini. Sementara beberapa desa Kristen menggunakan ungkapan lain untuk maksud yang sama, yaitu; “orang asli” dan “orang pendatang”. Istilah ini sangat khas Ambon, boleh jadi juga Seram dan pulau-pulau Lease, tapi tidak ada di Banda. Wawancara Dr. Usman Thalib, M.Hum., sabtu 9 Mei 2015.

2.2. DISKURSUS TENTANG KONFLIK AMBON TAHUN 1999

Ada begitu banyak argumentasi ahli tentang latar kekerasan Ambon-Maluku tahun 1999. Untuk menyebut beberapa saja diantaranya; Premanisme (Aditjondro 2000); Oknum Aparat Keamanan (Azca, 2003), Politik Sektarian (Hasan, 2002; Schulze, 2002); Modernisasi (Bartels, 2000); Migrasi dan Persaingan Ekonomi (Snyder, 2000, Goss, 2000); Misi Politik-Agama (Fealy, 2001; Bubandt, 2004; Tuasikal, 2000; Kastor, 2000), dan Religiusitas Maluku (Goss, 2000). Sebagian penulis bahkan dengan tegas memberi label peristiwa Ambon 1999 sebagai “perang agama” (*jihad*) atau sebagai sebetulnya “perang yang-sah” (Putuhena, 1999; Kastor, 2000). Dan masih banyak lagi penelitian-penelitian lain yang tidak bisa disebutkan.

Pada umumnya, masing-masing ahli tidak mengkhususkan persoalan Ambon-Maluku bersumber pada satu faktor saja, melainkan saling berhubungan. Seperti misalnya Hadiwitanto dan Sterkens (2010) yang meskipun telah “menemukan” sebab-sebab ekonomi, politik, dan sosial budaya, namun halnya dalam kasus Ambon-Maluku, isu-isu itu terkait erat dengan agama, sehingga membuatnya sulit untuk menyebutkan apa penyebab yang jelas dan spesifik dari konflik yang terjadi (Hadiwitanto & Sterkens, 2010:71)

Akiko Horriba (2007) misalnya, yang dalam penelitiannya di Ambon menggunakan tiga pendekatan; psikologi, keamanan masyarakat dan masyarakat sipil, juga pendekatan gerakan massa. Akiko menyimpulkan beberapa hal yang menjadikan konflik Ambon meluas dan sulit dihentikan karena; (1) faktor sejarah kolonialisme yang menciptakan segregasi wilayah, (2) sistem negeri adat, (3) perbedaan posisi pastor dan imam masjid, (4) perubahan demografi akibat imigran Muslim menuju kota Ambon. Dari keempat faktor sehingga memicu tiga masalah utama, yaitu; *pertama*, berkembang sejenis psikologi massa, yang mengawetkan anggapan-anggapan prejudis antar masing-masing kelompok; *kedua*, demarkasi simbolik pada masing-masing kelompok saat konflik berlangsung (merah Kristen, putih Islam); dan *ketiga*, mobilisasi massa yang dilakukan kedua kelompok, namun yang paling massif adalah dari kelompok Kristen melalui struktur gereja.²⁴

²⁴ Akiko Horiba dalam Laporan diskusi tentang *Konflik Ambon*, dalam website, ditulis oleh Mahudi Noorsalim pada Mei 2007. Diunggah pada Juni 2007

Van Klinken (2007) dalam *Communal Violence and Democratization In Indonesia: A Small Town Wars*, cukup jeli membaca peristiwa Ambon 1999 dalam konteks teori mobilisasi sosial. Seakan merangkum semua pandangan di atas, Klinken membedah satu-persatu asumsi penyebab konflik Ambon dengan mengajukan satu pertanyaan besar; bagaimana konflik dapat seketika membesar, sporadis, dan berlangsung begitu lama? *Pertama*, menurut Klinken, pandangan tentang “konspirasi Jakarta” yang sangat populer itu tidak dapat dipertahankan.²⁵ Meski dilihat secara lebih luas, Jakarta memang memungkinkan untuk mengontrol kerusuhan, sebab pusat segala sesuatu ada di Jakarta; militer, otoritarianisme Orde Baru, uang dan Indonesia itu sendiri. Namun hanya ada beberapa tempat di sekitar Indonesia yang dilakukan untuk kekerasan yang berlangsung lama. Sementara Ambon tampaknya tidak dipilih Jakarta secara khusus untuk sebuah kerusuhan massif.

Kedua, ada sedikit bukti dari pemberontakan rakyat terhadap kepentingan elit. Episode kekerasan di Maluku tidak tampak seperti sebuah revolusi (apakah dari kelompok asli Ambon seperti yang banyak diduga orang) atau bahkan dari gerakan separatis RMS. Bagi Klinken, pendapat ini berkarakter konservatif dan sukar dipahami. Yang sangat mungkin terjadi adalah konflik “para pesaing komunal”, di mana para elit hanya ingin mempertahankan atau jika mungkin meningkatkan pangsa dari kekuasaan mereka terhadap negara tanpa secara fundamental mengubah sifat hubungan kekuasaan (Gurr 1993, dalam Klinken, 2007). Orang Ambon adalah komunitas yang rentan karena hidup dan penghidupan penduduknya lebih tergantung pada negara. Mobilisasi massa Ambon selama perang berlangsung yang mengubah persaingan politik menjadi “perang agama” sangat mungkin terjadi pada “masyarakat yang hanya berharap pada negara” di saat-saat negara sedang lemah akibat transisi demokrasi.

Ketiga, Keterlibatan Kristen Protestan dalam perang, meskipun lebih diposisikan sebagai “elit penantang” atau yang merespon konflik yang telah dipicu sebelumnya. Buktinya dilihat dari sumber daya organisasi mereka yang sangat unggul dibanding komunitas

²⁵ Sikap ini dimengerti, karena ada begitu banyak rasa malu pada diri orang Ambon jika terkuak apa yang sebenarnya terjadi, sementara dengan menyalahkan orang lain akan jauh lebih baik bagi rekonsiliasi (Klinken, 2007; 2010).

muslim Ambon²⁶. Para pendeta GPM (Gereja Protestan Maluku) terlibat, atau setidaknya melakukan pembiaran konflik terus terjadi²⁷, dan sejumlah politisi PDIP juga ikut bermain²⁸. Sejalan dengan pendapat Akiko Horriba (2007) di atas, mobilisasi massa pada kelompok Kristen didasarkan pada struktur gereja, sehingga cenderung lebih terorganisir dengan baik dan mudah dikendalikan oleh pemimpinnya. Kelompok ini memiliki jaringan cukup kuat baik pada level nasional maupun internasional.²⁹ Tentu saja ini adalah kesimpulan yang menyakitkan bagi komunitas Protestan.

Jon Goss (2000) dalam *Understanding the Maluku Wars*, mengakui berbagai variable konflik di atas, namun ia berpendapat bahwa unsur agama jauh lebih berperan dalam memotivasi pelaku konflik di Maluku, sekaligus melanggengkannya. Namun berbeda dengan Rustam Kastor yang muslim, atau Agus Wattimena selaku pemimpin Geng Kristen, Goss justru menilai kekerasan atas nama agama bersumber dari sebuah "kesadaran palsu". Perasaan religius inilah yang memainkan peran penting dalam konflik komunal karena loyalitas pengakuan dapat diterjemahkan secara lebih jelas dan

²⁶ Secara Militer, menurut Klinken, Kristen lebih baik dari Muslim di kota Ambon. Sepanjang perang, Kristiani terus mengontrol sebagian besar real estat utama kota, termasuk hampir semua kantor pemerintah. Kristiani tampak memiliki sumber baik organisasi - dari propaganda untuk membiayai, dan memproduksi hirarki medan pertempuran. Muslim tidak pernah dengan baik mengatasi keragaman organisasi masjid setempat, masing-masing dengan kepemimpinan karismatik sendiri. Sisi Muslim berulang kali terpaksa mengintimidasi ekstrim anggotanya sendiri untuk mengatasi kesulitan-kesulitan ini (Klinken, 2007:103).

²⁷ GPM adalah dimana mana. Itu tidak mungkin untuk diabaikan, betapapun banyak pejabat gereja yang memprotes bahwa mereka tidak bersalah dalam konflik, dengan menekankan pemisahan gereja dan negara. Semua PDI-P pemimpin di Maluku juga aktif di GPM (Klinken, 2007: 95).

²⁸ Masing-masing pihak memiliki 'tim sukses' di setiap tingkat organisasi partai. Ini adalah tim kecil untuk memobilisasi dukungan. Tim sukses PDI-P Ambon semua milik untuk organisasi pemuda gereja AM-GPM, meskipun gereja tidak langsung terlibat....) gereja di seluruh Maluku mendengar pesan dari mimbar mendorong mereka untuk memilih PDI-P (Klinken, 2007: 95).

²⁹ Salah satunya adalah komunitas Kristen Maluku di Belanda. Sementara itu, struktur mobilisasi massa pada kelompok Islam lebih didasarkan pada struktur jaringan negeri. Mereka cenderung tidak terorganisir, dan meliputi banyak sekali kelompok-kelompok kecil informal. Akibatnya, massa Muslim cenderung sulit dikendalikan karena tidak ada satu kepemimpinan yang terpusat. Hanya solidaritas dan komitmen Islam yang menyatukan mereka (Laporan Diskusi Mei 2007)

tahan lama dalam masyarakat. Model iman demikian akan mampu menyangkal pertimbangan rasional dan kepentingan pribadi yang tercerahkan³⁰, sambil memupuk rasa benar bagi sikap menganiaya, dan memprovokasi semangat melawan kejahatan yang sejak lama menjadi bahan bakar berbagai ekses kebencian kelompok (Appleby, 2000:4). Agama menurutnya memberikan bekal pembelaan diri dan model perjuangan teologis dengan janji surga bagi korban, digolongkan kedalam orang-orang yang pilihan (Gaylin, 2003:115; Smith, 1999). Agama juga berpotensi menerjemahkan perbedaan duniawi antara “kita” dan “mereka”,³¹ yang dikenal dan tidak dikenal, ke bidang kosmik untuk membangkitkan perjuangan moral antara pasukan (laskar) kebaikan dan pasukan (laskar) kejahatan, dengan konsekwensi kematian yang mulia atau *syahid* (Jurgensmeyer, 1992, hal. 114).

2.3. KONFLIK AMBON TAHUN 1999 MENURUT EKS-KOMBATAN MUSLIM

Bagian ini adalah ulasan tentang potret realitas hidup sehari-hari Eks-Kombatan Muslim Ambon sebelum, dan pada saat peristiwa Ambon tahun 1999. Seluruh dokumentasi personal menjadi fokus telaah, meliputi; seting sosial kota kelahiran, kehidupan keluarga, karir pekerjaan, pergaulan dengan sahabat-sahabatnya, sampai pada kondisi menjadi emosional dan tak terkendali di saat konflik tahun 1999, lalu kemudian bagaimana mereka dibujuk dan dirayu oleh penguasa di masa itu, bahkan dipaksa dan dipenjara oleh negara demi upaya menghentikan peperangan.

³⁰ Agama memberikan konsep “wilayah suci” dan seperangkat bahan siap pakai dan target simbolis yang menyerang dan memprovokasi perasaan secara intens: maka masjid dan gereja mudah dirusak dan dihancurkan, teks-teks suci dan keyakinan diejek, nabi difitnah, dan simbol iman lainnya dilanggar.

³¹ Goss mencontohkan; fatwa yang dikeluarkan oleh ulama di Arab Saudi dan Yaman, yang mengidentifikasi Kristen di Maluku sebagai *kafir harbi* (kafir yang wajib diperangi), kategori yang paling berbahaya bagi non-Muslim yang boleh dibunuh dengan berkat agama (Gos, 2000:26). Sementara gereja-gereja secara luas mendistribusikan gambar yang berlebihan dari korban mereka, sebagaimana dibuktikan di hadapan web canggih mereka melalui situs seperti Ambon Berdarah Online, Masariku Network, dan Crisis Center Keuskupan Ambon (lihat Lim, 2003, Bruchler, 2003) yang juga ikut membakar semangat berjuang atas nama agama.

2.3.1. Latarbelakang Pendidikan

Latar belakang pendidikan masing-masing Eks-Kombatan cukup beragam. Sebagian adalah individu yang terdidik, sampai berstatus s2. Sebagian lain hanya sampai pada level Sarjana. Bahkan ada yang tidak sampai menamatkan gelar sarjananya akibat konflik internal yang berkepanjangan di perguruan tinggi yang dimasukinya. Terlebih setelah disuse pecahnya kerusuhan tahun 1999 sampai tahun 2002, Konflik massif membuat para Eks-Kombatan Muslim yang putus sekolah semakin larut dalam arus pertikaian komunal dari sisa-sisa perang sipil di Ambon tahun 1999. Mereka dipenjara dengan tuduhan yang berlapis; pembunuhan di masa konflik, dan pembunuhan berencana pada masa pasca-konflik. Pasca konflik tahun 2003. Mereka yang tak berijazah hanya mampu bekerja *serabutan*, bekerja apa saja dijalannya untuk sekedar menyambung hidupnya.

Salahseorang Eks-Kombatan bahkan adayangberpendidikan di sekolah Kristen Xaverius di Ambon sejak level Sekolah Dasar (SD) sampai level Sekolah Menengan Atas (SMA). Ia bahkan lahir dan besar di pemukiman Kristen jauh sebelum meledak peristiwa tahun 1999. Studi yang dijalannya juga tidak berhasil, dan akhirnya hanya mampu menjadi staf rendahan di salah satu perusahaan milik Negara di kota Ambon. Konflik membara tahun 1999, membuat pekerjaannya hilang.

Sebagian Eks-Kombatan Muslim Ambon tahun 1999 berstatus terdirik. Dengan latar belakang Magister dan pekerjaan yang cukup mapan. Bahkan sebelum konflik tahun 1999 terjadi, mereka yang terdidik ini sudah menjadi dosen negeri di salah satu peguruan tinggi negeri di kota Ambon.

2.3.2. Lingkungan Sosial

Eks-Kombatan Muslim memiliki cerita masa kecil yang baik. Sebagian hidup di lingkungan yang relatif homogen, mayoritas Muslim, sebagian lain bercampur (heterogen) antara Muslim-Kristen, dan ada pula yang hidup di lingkuan mayoritas Kristen. Namun demikian pengalaman hidup bersama yang berbeda agama di masa sebelum konflik sangatlah harmonis, khususnya dengan tetangga Nasrani. Orang Nasrani memiliki kesan yang sangat positif dimata mereka.

Namun suasana kehidupan para Eks-Kombatan Muslim berubah saat kepindahan mereka ke kota Ambon. Di kota Ambon, kehidupan antar komunitas beda agama seringkali mengalami gesekan. Di Batumerah khususnya, gesekan antara agama bahkan terjadi hampir setiap tahun. Persoalan yang mengemuka adalah hal-hal yang dianggap sepele oleh warga masyarakat sekitar, seperti mabuk-mabukan, pertikaian antar supir angkot, pemalakan, dan sejenisnya. Namun oleh karena gesekan itu terjadi antar warga masyarakat beda agama—yaitu antara Mardika yang Kristen dan Batumerah yang Muslim, atau antara “Kristen-Aboru” yang tinggal di atas bukit Arsama Militer dengan Batumerah yang Muslim—maka masing-masing kelompok warga mengidentifikasi pertikaian tersebut berdasarkan identitas agama.

Salah seorang Eks-Kombatan lainnya lahir dan besar di kota Ambon. Berayahkan Jawa yang Islam dan ibu yang Kristen asal Porto-Saparua. Namun ibundanya kemudian memutuskan untuk menjadi muslimah. Dan setelah menikah tinggal di kota Ambon, membesarkan keluarga kecilnya yang sederhana. Kompleks Asrama Militer di kawasan OSM adalah tempat tinggal salah satu Eks-Kombatan Muslim. Meski tempat itu berpenduduk mayoritas Kristen, namun kehidupan keagamaannya cukup harmonis di masa pra-konflik tahun 1999. Meski memiliki paman yang beragama Kristen, namun sangat baik hati membesarkan dan menyekolahkan keponakan kesayangannya di Sekolah Dasar Xaverius, dimana dirinya memperoleh ilmu pertamanya tentang “agama”.

Namun, semua yang dialaminya berubah seketika di tahun 1999. Keharmonisan yang dirasakan sejak kecil mendadak berganti dengan keganasan dan kehancuran. Ia menjadi saksi, korban, dan sekaligus pelaku kekerasan yang terjadi empat tahun lamanya itu, sejak tahun 1999 sampai tahun 2002. Ia pun tergulung ombak emosi sampai dengan tahun 2003, dimana letupan-letupan konflik kecil masih terjadi di Kota Ambon. Ia akhirnya dijebloskan ke penjara. Mendekam selama satu tahun di penjara atas tuduhan pembunuhan di masa konflik dan pasca konflik.

Ada juga seorang Eks-Kombatan Muslim asal Sanana, Maluku Utara. Ia mejalani masa-masa kecilnya di pulau para raja itu. Ayah nya adalah seorang yang gigih dalam bekerja, namun sangat taat dalam beragama. Selain itu, masyarakat desa Kabau

juga termasuk masyarakat yang sangat taat agama. Sejarah menyebutkan bahwa penduduk di desa-desa di pulau Haruku tergolong dalam masyarakat religius-sinkretik³², sebagian lain menyebutkan penduduknya berpaham sufistik³³. Selain itu, Kabau juga termasuk kedalam desa-desa di pulau Haruku yang menjadi sasaran pemberontak RMS.

Di usia remaja, ia bersama orang tuanya memilih tinggal di Ternate. Ia melanjutkan sekolahnya di Madrasah Aliyah Negeri Ternate. Dan kemudian melanjutkan studi sarjana Mudanya di kota Surabaya. Ia memilih Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya dengan mengambil fakultas Ushuluddin sebagai wadah penempatan ilmu agamanya. Saat masih menjadi mahasiswa, ia telah aktif berdakwah. Di kota Surabaya, ia dikenal sebagai da'i yang lantang dan tegas dalam menyampaikan ceramah-ceramahnya, terlebih menyangkut hubungan antar-agama. Ia mewarisi karakter ayahnya.

Di usia ke-26, ia menikahi putri seorang veteran perang. Ayah mertuanya adalah seorang tentara yang terlibat aktif dalam sejumlah pertempuran di wilayah Jawa dan Maluku. Dia bahkan tergabung dalam pasukan militer kiriman Soekarno yang bergerilya di hutan-hutan Maluku untuk menumpas pemberontak separatis RMS pada tahun 1950. Wawasan pengetahuan nya juga banyak dipengaruhi ayah mertuanya ini, yang juga merupakan sosok yang sangat dikaguminya setelah ayah kandungnya sendiri.

Di tahun 1999 sampai dengan tahun 2002, ia menjadi saksi sekaligus pelaku konflik yang berkepanjangan di Maluku. Ia bahkan menjadi salah satu figur paling diawasi pemerintah Maluku pasca perjanjian Malino II. Sejak diproklamirkan perdamaannya Maluku pada tahun 2002, sejak itu pula ia tak henti-hentinya menyuarakan kritik-kritik pedasnya lewat sejumlah pertemuan dan ceramah-

³² Model kepercayaan sinkritis ini disebut oleh Radjawane sebagai agama Islam yang tidak murni karena kuatnya pengaruh adat ke dalam ajaran agama Islam yang dipraktikkan oleh tiga buah desa di Uli Hatuha-ha di pulau Haruku, Maluku Tengah, yaitu Rohomoni, Kabau dan Pulau. (Radjawane, 1960 : 74-76).

³³ Beberapa "ulama khusus" atau figur-figur yang dianggap "wali Allah" dikenal masyarakat Maluku berasal dari pulau ini. Beberapa tempat yang dianggap "keramat" atau "yang memiliki kemuliaan" dari para leluhur banyak terdapat di desa-desa disekitarnya. Wawancara dengan Prof. Dr. Hamadi Husain, mantan Kakanwil Agama Maluku periode 1978-1998, pada Agustus 2015.

ceramah agamanya. Untuk meredam sikap kerasnya itu, ia dibujuk rayu dengan sejumlah fasilitas. Namun ia tak bergeming. Perjuangannya untuk menyuarakan kebenaran terus dilakukan. Karena menurutnya, perdamaian hari ini hanya dibangun di atas dasar kepalsuan, dan bukan kebenaran itu sendiri.

Anak pulau Haruku ini merasa sangat kecewa dengan sejumlah tokoh Muslim Maluku yang mau menerima konsep perdamaian “palsu” di tahun 2002. Menurut mereka para tokoh perdamaian itu sebagian besar tidak benar-benar terlibat dalam persoalan riil dimasa konflik, sehingga membuat mereka tidak benar-benar memahami apa yang terjadi di kota Ambon. Kebenaran haruslah diungkap, betapapun itu memalukan dan mengecewakan. Namun tampaknya para tokoh elit Maluku, Muslim maupun Kristen, masih belum punya nyali untuk itu. Ia juga menyimpan kecewa mendalam terhadap sejumlah tokoh muslim yang dulunya berjuang bersamanya namun hanya diam dan membisu menerima keadaan. Terlebih mereka telah hidup nyaman setelah memperoleh berbagai fasilitas dan jabatan. Waktu terus berjalan, dan Ambon sudah relatif aman. Namun kekecewaan hatinya masih ia simpan dalam-dalam.

Ada juga seorang Eks-Kombatan asal kelahiran Larike, sebuah wilayah berpenduduk mayoritas Muslim. Larike berada di wilayah Leihitu, tepatnya di pantai Barat Pulau Ambon. Menghabiskan masa kecilnya di Larike disana sampai beranjak remaja. Dan di usia remaja, keluarga nya pindah ke kota Ambon, dan tinggal disana sampai konflik 1999 terjadi.

Profesinya sejak sebelum peristiwa 1999 adalah sebagai da'i keliling di kota Ambon. Ia seringkali melakukan ceramah agama di berbagai wilayah di kota Ambon, bahkan sampai ke pulau Seram. Di setiap bulan ramadhan, ia menjadi da'i dari mushola-musholla dan dari masjid ke masjid. Dalam perjumpaannya dengan para jamaah, ia sering mendengar cerita dan juga berbagai keluhan masyarakat seputar persoalan-persoalan yang mereka alami, khususnya persoalan hubungan antar umat beda agama di Maluku. Umum yang didengarnya, adalah kesaksian-kesaksian dari warga setempat yang mendapatkan perlakuan yang tidak menyenangkan, intimidasi, bahkan sebagian diantaranya menjadi korban kriminalitas dari komunitas Kristen yang tinggal bersebelahan kampung dengan

mereka. Hal ini merisaukan sekaligus menyakitkan bagi nya, mengingat mereka adalah saudara-saudara seimannya.

Tidak hanya melalui cerita, ia juga mengalami beberapa peristiwa yang terjadi langsung dihadapan matanya, ketika kejadian mengerikan menimpa seorang jamaah shalat idul fitri di masjid Al-Fatah yang disiram air panas dengan sengaja hingga terbakar tubuhnya. Hal mana telah ia laporkan ke pihak berwajib namun tidak pernah diselesaikan secara baik. Peristiwa-peristiwa ini lambat laun membuat dirinya semakin khawatir. Kekecewaan-kekecewaan umat Islam suatu saat akan teakumulasi dan akhirnya meledak tak terkendali, jika pihak keamanan dan pemerintah tidak mampu menanganinya secara tepat dan serius.

Kekhawatiran itu terbukti benar. Tahun 1999 menjadi bukti konkret betapa besar eskalasi konflik terjadi di Ambon sampai memakan waktu yang sangat lama. Ia bahkan berperan sebagai salah satu “komandan perang” di masa itu. Ia menjadi salah satu figur lokal yang paling ditakuti dan sulit diajak kompromi. Sejumlah penyerangan balasan terhadap sentra-sentra Kristen selalu dikomandoi olehnya. Terjadi dalam rentang masa antara tahun 2000 sampai tahun 2001. Dari atas mimbar-mimbar masjid, ia selalu menjadi pembangkit moral bagi pasukan jihad yang akan bertarung di medan perang.

Meski Maluku telah relatif damai pasca perdamaian Malino II, ia masih tidak berhenti menyerukan kritikan-kritikannya terhadap pemerintah Maluku yang dianggapnya tidak serius dalam penanganan konflik. Perdamaian yang dibangun pemerintah pusat maupun pemerintah daerah di Maluku dipandanginya sebagai perdamaian semu, sebab akar persoalan masih belum diungkap secara jujur dan terbuka. Terlebih lagi, masih ada sejumlah kebijakan-kebijakan pemerintah yang justru dapat menjadi pemicu konflik susulan, seperti; kebijakan pembangunan yang parsial, dimana sentra-sentra komunitas Kristen lebih diprioritaskan; upaya perdamaian yang mengatasnamakan pluralisme beragama yang *notabene* masih kontroversial di masyarakat; dan pembiaran kasus rumah potong babi yang berdekatan dengan komunitas muslim etnis Buton, Bugis, dan Makassar, yang hal itu dapat menjadi faktor paling cepat untuk mengusik keyakinan umat Islam sehingga dapat menjadi pemicu konflik susulan di Maluku.

Realitas Ambon hari ini disyukuri nya sebagai suatu kesempatan umat Islam untuk mengejar berbagai ketertinggalannya. Namun ia masih menyimpan kecewa terhadap sejumlah tokoh muslim yang tidak peduli dengan aspirasi umatnya. Mereka bahkan larut dalam dinamika politik hanya demi mengejar kepentingan diri dan kelompoknya, sehingga lupa dengan kehendak umat Islam yang dahulu berjuang bersama-sama mereka. Kekecewaan ini masih ia rasakan hari ini, namun senantiasa dijadikan pelajaran penting bagi diri dan keluarga serta umat yang dibinanya, untuk masa depan mereka yang lebih baik.

2.4. PENGALAMAN EKS-KOMBATAN MUSLIM AMBON

2.4.1. Perang Salam-Sarane yang melelahkan

Individu Eks-Kombatan tidak pernah menduga, bahwa konflik di 19 Januari tahun 1999 akan membesar dan berlangsung sampai 4 tahun lamanya. Sebab menurut nya, pertikaian kecil di pertigaan Batumerah itu adalah hal biasa. Terjadi hampir setiap tahun, antara warga Mardika (Kristen) dan Batumerah (Muslim), atau antara warga Kristen-Aboru di atas Asrama Militer Batumerah dengan warga Muslim di Batumerah Dalam. Pertikaian biasanya melibatkan supir angkut dan preman, atau akibat pemalakan, perjudian dan mabuk-mabukkan. Namun apalah daya, hari Selasa tanggal 19 Januari 1999 berubah duka. Hari ini ternyata telah disiapkan dengan matang, terbukti dengan konsentrasi massa yang begitu hebat dengan persenjataan lokal yang lengkap dari warga Mardika. Sementara warga Batumerah yang melihat konsentrasi tebal itu semakin terpicu untuk mempersiapkan diri jika terjadi benturan kedua pihak.

Namun sampai malam hari, benturan tidak terjadi. Kedua kelompok hanya saling serang dengan batu dari jarak jauh. Menjelang malam aparat militer telah membuat garis demarkasi dengan mobil-mobil truk yang melintang di perbatasan kedua wilayah. Ada cukup banyak pasukan TNI diterjunkan di wilayah Batumerah malam itu. Ternyata, kejadian yang sama di sore hari tadi juga terjadi di tempat lain di kota Ambon. Hal ini memperkuat banyak dugaan bahwa peristiwa ini telah direncanakan sejak semula. Mustahil bagi siapapun untuk melakukannya tanpa terencana. Apalagi sebagian besar korban konflik di hari pertama

adalah saudara-saudaranya yang berasal dari etnis Buton, membuat para Eks-Kombatan di kemudian hari semakin terbawa arus konflik yang berkepanjangan.

Seorang Eks-Kombatan Muslim sadar betul bahwa pembunuhan adalah suatu yang dilarang agama. Namun ia juga sangat yakin bahwa sikapnya membela saudara muslimnya yang terbantai adalah sama benarnya menurut agama. Awalnya masih bersifat dugaan, bahwa persoalan Batumerah-Mardika adalah pertikaian sehari-hari. Selanjutnya dirinya semakin curiga ada upaya pembersihan etnis tertentu di kemudian hari. Dan belakangan ia sadar, bahwa konflik Maluku adalah konflik umat beragama yang melibatkan warga Muslim dan Kristen Protestan.

Eks-Kombatan mengambil posisi terdepan di masa konflik. Dengan ikat kepala putih, dan al-qur'an kecil yang selalu disimpan di saku bajunya, ia siap mati syahid. Yaitu mati yang dipersaksikan Tuhannya karena telah membela agama Allah. Jika umumnya orang berperang untuk mencari kemenangan, dirinya justru berperang untuk kematian. Tidak sedikitpun rasa takut, karena mati memang dicarinya. Ia pernah mengatakan:

“Jika hari ini Ambon menjadi lebih tenang, itu hanya akibat kelelahan dalam berperang. Damai hari ini hanyalah hasil dari kejenuhan warga Ambon yang berperang sekian lama. Mereka mungkin bosan hidup mengembara di hutan-hutan, dikejar nasib yang tak menentu. Hari ini aman besok belum tentu selamat. Menjalani hari-hari penuh kewaspadaan. Mereka mungkin lelah dan jenuh. Jadi hari ini mereka memilih berhenti berperang, dan bukan memilih berdamai.”

2.4.2. Masa Lalu Kelam, dan Harapan Masa Depan

Seorang Eks-Kombatan yang sejak kecil hidup di lingkungan Kristiani memahami dengan pasti, bahwa siapapun pemeluk Kristen adalah layaknya saudara kandungnya sendiri. Pemahaman ini dibawanya sejak kecil sampai dewasa, Ia merasakan betul kasih sayang orang-orang Kristen disekelilingnya. Pamannya yang baik hatinya, kawan-kawan sepermainannya yang selalu menyenangkan hati. Mereka selalu berada bersama dirinya disaat senang, dan selalu hadir disaat kesusahan. Sampai tiba masa yang membuat semuanya pupus seketika. Suatu peristiwa yang tidak pernah dibayangkan dirinya sebelumnya, yang menyakitkan hatinya, dan paling mengerikan sepanjang hidupnya.

Ia menjadi saksi sekaligus korban kekerasan “saudara-saudaranya” sendiri. Lingkungan yang membesarkan dirinya, teman-teman yang memberikannya segala kesenangan dan kegembiraan di masa lalu, kini telah berubah bergantikan kengerian dan kesengsaraan hidup. Sahabat-sahabatnya yang dulu menyenangkan penuh canda dan tawa seketika menampilkan wajah-wajah garang diliputi nafsu amarah. Lingkungan rumah yang tenang sekian lama tiba-tiba berubah membara, penuh sumpah serapah. Hari itu, Selasa 19 Januari 1999, adalah hari paling mencekam sekaligus membingungkan. Semua orang tersulut emosi, menyemburkan kata-kata kasar dan kotor di jalan-jalan, sambil menenteng parang panjang di tangan. Belum habis kebingungan nya, tampak dari kejauhan seonggok daging tanpa kepala, diseret pasukan merah sambil mengacung-acungkan parang panjang dan berteriak, “usir, bunuh orang pendatang!”.

Ia tak kuasa menahan emosi. Ia kaku dan membisu. Terlebih ketika melihat potongan-potongan mayat yang berserakan dan tubuh yang hangus dan membusuk terpampang di depan matanya di hari kedua. Ibarat kota mati, tak berpenghuni, kecuali kucing-kucing liar yang sibuk mengendu-endus sisa-sisa mayat yang hangus kaku. Angin berhembus dingin membeku tulang.

Ia akhirnya terusir dari rumahnya. OSM tempat tinggalnya diamuk massa. Kampung Banda yang mayoritas muslim disebelahnya dibakar habis. Semua penduduknya mengungsi ke tepi laut. Kota Ambon seketika terbelah dua, *Salam-Sarane* (zona Muslim dan zona Kristen). Jalan-jalan diblokade. Kampung-kampung terpisah-pisah menurut keyakinan agama. Orang-orang tak lagi bertegur sapa. Dulu kawan sekarang jadi lawan. Kemarin saudara sekarang jadi musuh bersama. Namun dirinya masih beruntung memiliki paman yang sangat menyayangi dirinya dan anak-anaknya. Karena paman nya lah dirinya dan anak-anaknya selamat nyawanya di hari-hari pertama. Suatu kisah yang tak bisa dilupakan nya selama-lamanya.

Bagi dirinya, peristiwa tahun 1999 adalah ulah para perusuh yang berkedok agama. Mereka yang membakar emosi agama di kalangan *Sarane* (Kristen) untuk membenci saudaranya yang *Salam* (Muslim). Ia tidak percaya ini ulah agama. Apalagi agama Kristen yang dikenalnya sejak kecil. Semua agama tidak mungkin

mengajarkan kekecauan semacam ini, yakinnya. Justru sebaliknya, ia sangat yakin ini ulah manusia yang justru dari agama. Keberanian membantai umat beriman, merusak rumah ibadah, dan barang-barang yang bukan miliknya tentu perilaku yang jauh dari terang agama. Apa yang dilakukan nya di tengah situasi konflik adalah membalas setiap serangan terhadap dirinya dengan balasan yang setimpal demi mempertahankan diri dan keluarganya. Ia berkata:

“Kalau semut kecil saja diinjak langsung menggigit, bagaimana dengan saya yang didepannya ada parang musuh diayunkan didepan mata”

Semangat dan keberanian nya berperang berisiko tinggi. Ia menjadi semakin sulit dihentikan, meski situasi relatif kondusif. Ia terjerat berbagai kasus pembunuhan, di masa konflik maupun pasca konflik. Yang akhirnya membuat dirinya terseret ke meja pengadilan dan divonis hukuman penjara selama satu tahun.

2.4.3. Sejarah Yang Berulang dan Perdamaian Tanpa Kebenaran

Bagi sebagian Eks-Kombatan lainnya, peristiwa Ambon dan Maluku tahun 1999 hanyalah sebuah peristiwa yang berulang, dan akan terus berulang. Sejarah perjuangan RMS dipahaminya sebagai perjuangan sekelompok orang di Maluku yang tidak akan pernah mati. Bagi Burhan, “pasukan RMS mungkin sudah mati dibasmi tentara nasional kita, tapi ideologi nya tidak pernah mati. Ia akan terus diperjuangkan oleh simpatisan-simpatisannya di Maluku”.

Karena ulah RMS inilah, maka peristiwa di Maluku berlangsung begitu lama dan sporadis. Sebab, orang Maluku Muslim tahu betul siapa RMS, dan bagaimana penderitaan yang diakibatkan separatis terhadap orang tua mereka pada masa-masa dahulu; dimana setelah kampung mereka dibakar, lalu warganya diusir keluar, dan jika tidak sempat keluar akan dibunuh dengan sadis. Persis seperti yang terjadi di tahun 1999; dengan dalih mengusir pendatang, ternyata yang dibunuh adalah mereka yang muslim. Istilah BBM yang tadinya diduga banyak pihak adalah singkatan dari Buton-Bugis-Makassar, ternyata baru disadari belakangan hanyalah kamufase dari arti yang sesungguhnya yaitu “Bakar-Bunuh-Muslim”. Mengapa Muslim yang menjadi sasaran, karena muslim maluku lah yang dikenal sangat gigih mempertahankan kedaulatan NKRI.

Keyakinan seorang Eks-Kombatan tentang RMS sebagai dalang konflik Ambon tahun 1999 bukan hanya bersumber dari

informasi sekunder, mendengar dari kabar teman atau sekedar “warisan” orang tuanya, tapi juga bersumber dari pengalaman dirinya, menjadi saksi mata, sekaligus korban kekerasan tahun 1999 itu. Ia membeberkan bukti-bukti tentang kelengkapan persenjataan kelompok Kristen pada saat awal terjadi konflik. Bahkan pada konflik etape kedua di bulan Juli tahun 1999, dia menyaksikan sendiri penemuan berbagai senjata otomatis yang bukan produk lokal Pindad, melainkan produksi Belgia dan Amerika. Penemuan diketahui banyak orang karena diliput oleh berbagai media massa lokal maupun nasional saat itu.

Saat umat Islam Maluku menyadari bahwa RMS dibalik kerusuhan 1999, maka kebangkitan untuk melawan separatis negara itu menjadi semakin gigih, sehingga pembalasan yang dilakukan pihak Muslim Maluku juga jauh lebih sadis dan sporadis. Ibarat luka lama, atau dendam yang sudah membara, seakan pembalasan atas penderitaan yang telah dialami para sesepuh mereka bertahun-tahun lalu telah ada di depan mata, menemukan momentumnya pada 1999. Perlawanan masyarakat Muslim Maluku dilakukan dengan segala daya upaya; batu, kayu, rotan, bambu jadi senjata. Baru pada konflik etape kedua di tiga bulan setelah 19 Januari, umat Muslim Maluku memperoleh senjata otomatis, itupun setelah pasukan jihad lokal menyerbu gudang senjata milik Brimob, yang ternyata hanya tersisa senjata-senjata bekas dalam jumlah yang tidak banyak. Meski demikian, perjuangan tidak pernah surut sedikitpun. Sampai-sampai banyak diantara pasukan mujahidin lokal yang dengan percaya diri mengatakan, “jika tidak ada Malino II, tidak bisa dibayangkan bagaimana nasib warga Kristen di Maluku hari ini”.

Bagi seorang Eks-Kombatan, adalah wajar menjadi sangat keras dan tegas dalam merespon situasi yang terjadi di Maluku saat konflik. Dari atas mimbar-mimbar masjid, dirinya terus menyuarakan perlawanan yang tanpa ampun terhadap separatis RMS. Bersama beberapa ustad yang kemudian dijuluki sebagai kelompok garis keras, terus berdakwah tanpa kompromi jika menyangkut masalah konflik. Bagi mereka tidak ada lagi pintu perdamaian. Dialog antar pemuka agama dipandang hanya aksi pura-pura demi kepentingan kelompok. Karena setiap kali dialog dan perjanjian damai dilakukan, konflik terus berkecamuk tanpa henti.

Pasca Malino II tahun 2002, Maluku diklaim banyak pihak sebagai momentum kebangkitan membangun Maluku yang damai. Namun mereka tidak mengakuinya. Malino II bahkan disebut sebagai “kepalsuan”. *Pertama*, karena pihak-pihak Muslim yang terlibat bukanlah dari mereka yang mengalami dan memahami persoalan konflik dengan baik. *Kedua*, karena butir-butir yang dibahas tidak menyentuh inti persoalan konflik, yaitu membuka kedok siapa dalang dibalik peristiwa 19 Januari 1999. Perdamaian tidak mungkin tercipta di atas dasar kepalsuan. Jikapun terjadi, maka yang ada hanyalah kepura-puraan. Gong Perdamaian 2002 yang dibawahnya terdapat ruang bawah tanah berisikan sejumlah foto-foto konflik Ambon 1999-2002 dipandang oleh Eks-Kombatan sebagai kesalahan besar. Potret kelam Ambon di masa konflik seharusnya tidak dikuburkan di dasar tanah, melainkan harus dipajang di muka publik agar generasi masadepan Maluku tahu dan sadar, betapa hancurnya Ambon dan Maluku akibat nafsu sekelompok orang yang hendak berkuasa di bumi Maluku, berhasrat melepaskan diri dari keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

2.4.4. Akumulasi Kekerasan dan Kegagalan Memahami Keragaman

“Ibarat penyakit, kekerasan agama itu seperti penyakit tahunan”, kata Eks-Kombatan Muslim lainnya. Di Maluku, dan Ambon khususnya, hampir setiap tahun selalu ada pertikaian kecil yang melibatkan agama. Dia membeberkan beberapa kasus dimana dia mengalaminya secara langsung, seperti; pelemparan masjid di Batumerah Dalam, juga di SKIP, Talake Dalam, dan di wilayah OSM. Kejadian-kejadian itu sangat sering terjadi sebelum konflik besar tahun 1999. Ia membeberkan sejumlah peristiwa; tahun 1995 dimana terjadi kasus pelemparan air panas di masjid Al-Fatah saat umat Islam sedang menunaikan ibadah shalat idul fitri; tahun 1996, dimana saat umat islam sedang menjalankan ibadah shalat idul fitri di Lapangan Merdeka, seorang Nasrani melambai-lambaikan salib besar di kantor polisi yang jaraknya berdekatan dengan lokasi tempat shalat; Tahun 1998 sebagai tahun penuh kasus, mulai dari kasus Batu Gajah, Wailete, Bak Air, dan Dobo. Masyarakat Muslim tentu saja resah. Beberapa kasus dilaporkan minim penanganan dari kepolisian. Ia yang berprofesi sebagai *mubaligh*, hanya bisa

menghimbau kepada umat Islam untuk tetap menjaga keamanan masing dan sabar menghadapi cobaan.

Pecah kerusuhan di Batumerah tanggal 19 Januari 1999. Seluruh toko milik pedagang etnis Buton, Bugis, dan Makassar di sentra perdagangan habis terbakar. Beberapa warga terpenggang, sebagian dipenggal di jalan-jalan saat suasana silaturahmi di hari raya Idul Fitri. Beberapa perkampung minoritas Muslim, seperti IHA di Saparua, dibakar dan warganya berenang ke laut. Sampai hari ini tidak ada satupun yang kembali ke kampung halamannya itu.

Maluku dikenal luas memiliki identitas persaudaraan yang kuat. Ada istilah *gandong* atau *pela gandong* yang artinya “saudara sekandung”. Konsep ini diakui banyak orang, termasuk dirinya. Persaudaraan “gandong” bahkan melintasi batas-batas agama, sehinggaseorangpribadi Kristenberkewajibanmembela saudaranya yang Muslim jika terikat dalam persaudaraan ini. Meskipun disadari, ada banyak varian *pela*, yang sekaligus menunjukkan daya kohesifitasnya yang beragam. Sebagian berkekuatan sangat kokoh, sebagian lain sangat lemah.

Namun demikian, di Maluku juga ada banyak etnis lain yang hidup dan beranak-pinak sejak lama. Mereka hidup dan menetap jauh sebelum bangsa kolonial datang ke Maluku. Orang-orang Bugis, Buton, Makassar, dan Jawa adalah para pedagang yang telah di Maluku dan hidup bergenerasi. Anak-keturunan mereka bahkan sulit dibedakan dengan orang etnis Maluku lainnya. Kelompok etnis ini tentu saja memiliki budaya dan tradisi sendiri, dan umumnya tidak mengenal konsep “*pela gandong*”. Meski demikian, mereka punya hak hidup dan berkembang di Maluku, tanpa harus dibedakan.

Konflik yang terjadi di Maluku tahun 1999 mematahkan kekuatan adat yang selama ini dibangga-banggakan orang Maluku. Upacara “panas-pela” sebagai bentuk perjanjian damai antar kelompok bertikai yang dilakukan berulang kali di masa konflik tidak memiliki efek apapun, dan tidak mampu mencegah konflik yang terus berkecamuk tanpa henti. Sementara intimidasi, pengusiran dan bahkan pembunuhan serta penghancuran sentra-sentra ekonomi pedagang etnis luar Maluku menjadi fakta tak terbantah bahwa masih sulitnya warga Maluku menerima perbedaan di tengah-tengah kehidupannya.

Bagi seorang Eks-Kombatan, meski hidup bersama, orang Maluku masih sulit menerima perbedaan. Padahal, diantara mereka bukan sekedar berbeda suku, namun juga berbeda keturunan darah, berbeda pengalaman hidup, dan yang utama berbeda agama. Satu-satunya persamaan kita adalah persamaan kemanusiaan dibawah naungan kesatuan negara Indonesia. Di tengah perbedaan ini, *katong musti saling menghargai*, katanya. Saling menghargai adalah kunci untuk hidup rukun damai. Jangan ada yang mencoba mengusik-usik perbedaan ini, atau mencari-cari persamaan yang sebenarnya tidak sama. Perbedaan harus disikapi dengan menghargai sepenuhnya keberbedaan, bukan untuk menyama-nyamakan yang berbeda.

Semua orang tentu mendambakan perdamaian, namun perdamaian itu seharusnya diletakkan terlebih dahulu pada wadah kebenaran dan kejujuran, bukan di atas pondasi atau wadah yang salah atau bermasalah. Kebersamaan antara agama di Maluku hanya sia-sia jika di bangun di atas dasar kepalsuan. Selain itu, damai Maluku hanya bisa tercapai jika diantara begitu banyak keragaman etnis dan agama ini mampu saling menghargai, jangan ada intimidasi, apalagi usaha-usaha mengeliminasi kelompok yang berbeda, yang menganggap kelompoknya lebih asli daripada kelompok lainnya, sehingga yang berbeda harus diusir, dikeluarkan dari bumi Maluku. Menurut nya, prinsip toleransi dan saling menghargai sudah sangat ideal—tidak perlu lagi ditambah dengan ideologi-ideologi lain seperti pluralisme dan multikulturalisme yang belum tentu diterima dan berhasil—hanya saja belum dipraktikkan secara maksimal oleh warga Maluku.

BAB III

TELAAH KRITIS ATAS PERISTIWA AMBON 1999

3.1. MENDEFENISIKAN PERISTIWA AMBON TAHUN 1999

Ada begitu banyak argumentasi pakar tentang latar kekerasan Ambon-Maluku. Untuk menyebut beberapa saja dalam diskursus; Premanisme (Aditjondro 2000); Oknum Aparat Keamanan (Azca, 2003), Politik Sektarian (Hasan, 2002; Schulze, 2002); Modernisasi (Bartels, 2000); Migrasi dan Persaingan Ekonomi (Snyder, 2000, Goss, 2000); Misi Politik-Agama (Fealy, 2001; Bubandt, 2003; Tuasikal, 2000; Kastor, 2000), dan Religiusitas Maluku (Goss, 2000). Sebagian penulis bahkan dengan tegas memberi label peristiwa Ambon 1999 sebagai “perang agama” (*jihad*) atau sebagai sebetulnya “perang yang-sah” (Putuhena, 1999; Kastor, 2000). Dan masih banyak lagi penelitian-penelitian lain yang tidak bisa disebutkan.

Pada umumnya, masing-masing ahli tidak mengkhususkan persoalan Ambon-Maluku bersumber pada satu faktor saja, melainkan saling berhubungan. Seperti misalnya Hadiwitanto dan Sterkens (2010) yang meskipun telah “menemukan” sebab-sebab ekonomi, politik, dan sosial budaya, namun halnya dalam kasus Ambon-Maluku, isu-isu itu terkait erat dengan agama, sehingga membuatnya sulit untuk menyebutkan apa penyebab yang jelas dan spesifik dari konflik yang terjadi (Hadiwitanto & Sterkens, 2010:71)

Demikian halnya Akiko Horriba (2007), yang dalam penelitiannya di Ambon menggunakan tiga pendekatan; psikologi, keamanan masyarakat dan masyarakat sipil, juga pendekatan gerakan massa. Akiko menyimpulkan beberapa hal yang menjadikan konflik Ambon meluas dan sulit dihentikan karena; (1) faktor sejarah kolonialisme yang menciptakan segregasi wilayah, (2) sistem negeri adat, (3) perbedaan posisi pastor dan imam masjid, (4) perubahan demografi akibat imigran Muslim menuju kota Ambon. Dari keempat faktor sehingga memicu tiga masalah utama, yaitu;

pertama, berkembang sejenis psikologi massa, yang mengawetkan anggapan-anggapan prejudis antar masing-masing kelompok; *kedua*, demarkasi simbolik pada masing-masing kelompok saat konflik berlangsung (merah Kristen, putih Islam); dan *ketiga*, mobilisasi massa yang dilakukan kedua kelompok, namun yang paling massif adalah dari kelompok Kristen melalui struktur gereja.³⁴

Van Klinken (2007) dalam *Communal Violence and Democratization In Indonesia: A Small Town Wars*, cukup jeli membaca peristiwa Ambon 1999 dalam konteks teori mobilisasi sosial. Seakan merangkum semua pandangan di atas, Klinken membedah satu-persatu asumsi penyebab konflik Ambon dengan mengajukan satu pertanyaan besar; bagaimana konflik dapat seketika membesar, sporadis, dan berlangsung begitu lama? *Pertama*, menurut Klinken, pandangan tentang “konspirasi Jakarta” yang sangat populer itu tidak dapat dipertahankan.³⁵ Meski dilihat secara lebih luas, Jakarta memang memungkinkan untuk mengontrol kerusakan, sebab pusat segala sesuatu ada di Jakarta; militer, otoritarianisme Orde Baru, uang dan Indonesia itu sendiri. Namun hanya ada beberapa tempat di sekitar Indonesia yang dilakukan untuk kekerasan yang berlangsung lama. Sementara Ambon tampaknya tidak dipilih Jakarta secara khusus untuk sebuah kerusakan massif.

Kedua, ada sedikit bukti dari pemberontakan rakyat terhadap kepentingan elit. Episode kekerasan di Maluku tidak tampak seperti sebuah revolusi (apakah dari kelompok asli Ambon seperti yang banyak diduga orang) atau bahkan dari gerakan separatis RMS. Bagi Klinken, pendapat ini berkarakter konservatif dan sukar dipahami. Yang sangat mungkin terjadi adalah konflik “para pesaing komunal”, di mana para elit hanya ingin mempertahankan atau jika mungkin meningkatkan pangsa dari kekuasaan mereka terhadap negara tanpa secara fundamental mengubah sifat hubungan kekuasaan (Gurr 1993, dalam Klinken, 2007). Orang Ambon adalah komunitas yang rentan karena hidup dan penghidupan penduduknya lebih

³⁴ Akiko Horiba dalam Laporan diskusi tentang *Konflik Ambon*, dalam website, ditulis oleh Mahudi Noorsalim pada Mei 2007. Diunggah pada Juni 2007

³⁵ Sikap ini dimengerti, karena ada begitu banyak rasa malu pada diri orang Ambon jika terkuak apa yang sebenarnya terjadi, sementara dengan menyalahkan orang lain akan jauh lebih baik bagi rekonsiliasi (Klinken, 2007; 2010).

tergantung pada negara. Mobilisasi massa Ambon selama perang berlangsung yang mengubah persaingan politik menjadi “perang agama” sangat mungkin terjadi pada “masyarakat yang hanya berharap pada negara” di saat-saat negara sedang lemah akibat transisi demokrasi.

Ketiga, Keterlibatan Kristen Protestan dalam perang, meskipun lebih diposisikan sebagai “elit penantang” atau yang merespon konflik yang telah dipicu sebelumnya. Buktinya dilihat dari sumber daya organisasi mereka yang sangat unggul dibanding komunitas muslim Ambon³⁶. Para pendeta GPM (Gereja Protestan Maluku) terlibat, atau setidaknya melakukan pembiaran konflik terus terjadi³⁷, dan sejumlah politisi PDIP juga ikut bermain³⁸. Sejalan dengan pendapat Akiko Horriba (2007) di atas, mobilisasi massa pada kelompok Kristen didasarkan pada struktur gereja, sehingga cenderung lebih terorganisir dengan baik dan mudah dikendalikan oleh pemimpinnya. Kelompok ini memiliki jaringan cukup kuat baik pada level nasional maupun internasional³⁹. Tentu saja ini adalah kesimpulan yang menyakitkan bagi komunitas Protestan.

³⁶ Secara Militer, menurut Klinken, Kristen lebih baik dari Muslim di kota Ambon. Sepanjang perang, Kristiani terus mengontrol sebagian besar real estat utama kota, termasuk hampir semua kantor pemerintah. Kristiani tampak memiliki sumber baik organisasi - dari propaganda untuk membiayai, dan memproduksi hirarki medan pertempuran. Muslim tidak pernah dengan baik mengatasi keragaman organisasi masjid setempat, masing-masing dengan kepemimpinan karismatik sendiri. Sisi Muslim berulang kali terpaksa mengintimidasi ekstrim anggotanya sendiri untuk mengatasi kesulitan-kesulitan ini (Klinken, 2007:103).

³⁷ GPM adalah dimana mana. Itu tidak mungkin untuk diabaikan, betapapun banyak pejabat gereja yang memprotes bahwa mereka tidak bersalah dalam konflik, dengan menekankan pemisahan gereja dan negara. Semua PDI-P pemimpin di Maluku juga aktif di GPM (Klinken, 2007: 95).

³⁸ Masing-masing pihak memiliki ‘tim sukses’ di setiap tingkat organisasi partai. Ini adalah tim kecil untuk memobilisasi dukungan. Tim sukses PDI-P Ambon semua milik untuk organisasi pemuda gereja AM-GPM, meskipun gereja tidak langsung terlibat....) gereja di seluruh Maluku mendengar pesan dari mimbar mendorong mereka untuk memilih PDI-P (Klinken, 2007: 95).

³⁹ Salah satunya adalah komunitas Kristen Maluku di Belanda. Sementara itu, struktur mobilisasi massa pada kelompok Islam lebih didasarkan pada struktur jaringan negeri. Mereka cenderung tidak terorganisir, dan meliputi banyak sekali kelompok-kelompok kecil informal. Akibatnya, massa Muslim cenderung sulit dikendalikan karena tidak ada satu kepemimpinan yang terpusat. Hanya solidaritas dan komitmen Islam yang menyatukan mereka (Laporan Diskusi Mei 2007)

Jon Goss (2000) dalam *Understanding the Maluku Wars*, mengakui berbagai variable konflik di atas, namun ia berpendapat bahwa unsur agama jauh lebih berperan dalam memotivasi pelaku konflik di Maluku, sekaligus melanggengkannya. Namun berbeda dengan Rustam Kastor yang muslim, atau Agus Wattimena selaku pemimpin Geng Kristen, Goss justru menilai kekerasan atas nama agama bersumber dari sebuah “kesadaran palsu”. Perasaan religius inilah yang memainkan peran penting dalam konflik komunal karena loyalitas pengakuan dapat diterjemahkan secara lebih jelas dan tahan lama dalam masyarakat. Model iman demikian akan mampu menyangkal pertimbangan rasional dan kepentingan pribadi yang tercerahkan⁴⁰, sambil memupuk rasa benar bagi sikap menganiaya, dan memprovokasi semangat melawan kejahatan yang sejak lama menjadi bahan bakar berbagai eksekusi kebencian kelompok (Appleby, 2000:4; Gaylin, 2003:228). Agama menurutnya memberikan bekal pembelaan diri dan model perjuangan teologis dengan janji surga bagi korban, digolongkan kedalam orang-orang yang pilihan (Gaylin, 2003:115; Smith, 1999). Agama juga berpotensi menerjemahkan perbedaan duniawi antara “kita” dan “mereka”,⁴¹ yang dikenal dan tidak dikenal, ke bidang kosmik untuk membangkitkan perjuangan moral antara pasukan (laskar) kebaikan dan pasukan (laskar) kejahatan, dengan konsekuensi kematian yang mulia atau *syahid* (Jurgensmeyer, 1992, hal. 114).

Penelitian-penelitian di atas pada umumnya melihat konflik Ambon dari sudut pandang makro konflik, dimana struktur-sosial dipandang sebagai varian utama konflik; politik nasional, premanisme, politisasi agama, kesenjangan ekonomi, migrasi,

⁴⁰ Agama memberikan konsep “wilayah suci” dan seperangkat bahan siap pakai dan target simbolis yang menyerang dan memprovokasi perasaan secara intens: maka masjid dan gereja mudah dirusak dan dihancurkan, teks-teks suci dan keyakinan diejek, nabi difitnah, dan simbol iman lainnya dilanggar.

⁴¹ Goss mencontohkan; fatwa yang dikeluarkan oleh ulama di Arab Saudi dan Yaman, yang mengidentifikasi Kristen di Maluku sebagai *kafir harbi* (kafir yang wajib diperangi), kategori yang paling berbahaya bagi non-Muslim yang boleh dibunuh dengan berkat agama (Gos, 2000:26). Sementara gereja-gereja secara luas mendistribusikan gambar yang berlebihan dari korban mereka, sebagaimana dibuktikan di hadapan web canggih mereka melalui situs seperti Ambon Berdarah Online, Masariku Network, dan Crisis Center Keuskupan Ambon (lihat Lim, 2003, Bruchler, 2003) yang juga ikut membakar semangat berjuang atas nama agama.

mobilisasi massa, psikologi massa, adalah varian-varian konflik yang bersemayam dalam struktur sosial masyarakat. Adapun penelitian ini—tentu saja tidak akan menguji kebenaran temuan-temuan di atas, namun—lebih fokus pada aspek mikro-konflik, yaitu persoalan subjek pelaku konflik, dalam hal ini adalah bekas-pejuang Muslim Ambon. Maka, untuk menjawab pertanyaan yang sama; mengapa konflik terjadi secara sporadis dan berlangsung lama, peneliti akan menjawabnya dalam tiga hal mendasar: (1) keterusikan iman, (2) dampak seruan *jihad*, (3) kebenaran yang belum terungkap.

Pertama, persoalan “keterusikan iman”. Diketahui, bahwa agama bagi bekas-pejuang Muslim Ambon adalah merupakan misi suci (*mission sacre*) bagi segala persoalan hidup manusia. Diterjemahkan melalui perilaku kenabian yang hadir di tengah-tengah manusia untuk memberi teladan bagi kedamaian sekaligus tuntunan dalam menghadapi segala kesengsaraan dan kekerasan yang diderita umat manusia. Maka bagi bekas-pejuang, Islam bukan sekedar “kabarnya dari langit”, namun juga berisi kumpulan tata-kehidupan yang konkret, lewat kitab suci al-Qur’an dan Hadis, sebagai tuntunan hidup sehari-hari mereka⁴².

Adapun iman adalah sikap terhadap Islam itu sendiri. Sejenis pengakuan religius yang total terhadap ajaran-ajaran Islam. Jika Islam adalah seperangkat aturan-aturan, maka iman adalah sikap dan pengakuan terhadapnya. Jika agama menyuguhkan seperangkat konsep “wilayah suci”, maka iman adalah tuntutan pengakuan sekaligus komitmen menjaganya dari kekotoran. Para kombatan menerjemahkannya kedalam konsep *amar ma’ruf nahi munkar*, atau “menegakkan kebajikan dan mencegah kemungkaran”. Kepercayaan kepada “wilayah suci” bukan sekedar menuntut pengakuan, tapi juga pencegahannya dari segala upaya yang ingin merusaknya, mengotorinya. Wilayah suci yang paling esensial⁴³

⁴² Dalam ajaran Islam, bukan sekedar berisikan tuntutan dogmatis kepada yang “ghaib” seperti Tuhan, melainkan juga percaya kepada rasul utusanNya, menegakkan shalat, menunaikan zakat, dan beribadah haji bila mampu.

⁴³ Disebut paling esensial sebab ada juga wilayah “suci” yang bukan esensial namun dianggap setara kesuciannya dengan yang esensial. Jika Tuhan (Allah) adalah yang esensial, maka masjid, yang diyakini sebagai “rumah Allah”, juga dipandang sama “suci”nya. Beberapa kasus tentang rencana pemerintah untuk melakukan pembongkaran masjid dan musholla di kota Ambon namun kemudian diurungkan karena dipandang menodai “yang suci” ini.

dalam keimanan meliputi; Tuhan, malaikatNya, kitab-kitab suciNya, rasul-rasulNya, hari kiamat, dan ketentuan (takdir) baik-buruk seseorang.

Adanya keterusikan iman pertanda telah terjadi sebuah pelanggaran terhadap yang “suci” itu. Hal yang tidak dapat ditolerir ketika; al-qur’an dibakar, masjid diserang, bagi seorang Muslim. Apalagi, jika sampai terjadi pembunuhan dan pengusiran saudara-saudara seiman, halnya menjadi suatu persoalan yang sangat krusial, sebab situasi demikian memiliki rujukannya dalam kitab Al-Qur’an, yang merupakan tuntunan pengakuan total “iman” seorang kombatan. Adanya seruan untuk melakukan pembelaan terhadap saudara seiman yang teraniaya, yang terusir dari kampung halamannya, bahkan yang terbunuh⁴⁴, adalah merupakan basis legitimasi tindakan seorang kombatan dalam merespon kondisi dan situasi dalam kehidupannya. “Resep iman” ini menjadi semakin mengental ketika bercampur dengan memori historis tentang relasi Muslim-Kristen di Maluku yang memang tidak harmonis.

Iman demikian menjadi persoalan yang paling substansial sekaligus krusial. Ia dipandang selain sebagai entitas sakral (*sacred*), sekaligus material (*profane*) meliputi segala hal dalam kehidupan sehari-hari. Berada di jantung keyakinan yang paling dalam, namun juga menampakkan wujudnya pada hal-hal konkret; simbol-simbol agama, termasuk juga pada pribadi individu muslim lainnya. Maka jika, “iman” ini terganggu atau terusik, sama halnya dengan meruntuhkan hal yang paling fondasional bagi kehidupan bekas-pejuang Muslim.

Kedua, dampak seruan *Jihad*. Apa yang menjadi motivasi para bekas-pejuang untuk bangkit dan bertarung dalam peristiwa tahun 1999 adalah untuk berjihad di jalan Allah, dengan pengharapan akan “kematian” atau *Syahid*. *Jihad* oleh bekas-pejuang Muslim dipahami sebagai “berjuang dan berusaha di jalan Allah. Perang adalah salah satu bentuknya. Sementara *Mati syahid* dipahami sebagai suatu kondisi kematian yang dipersaksikan Tuhan dengan jaminan pahala surga⁴⁵. Artinya, tujuan para bekas-pejuang dalam

⁴⁴ QS. Al-Baqarah, 2:190-193

⁴⁵ Abdullah Abbas Nasution dalam tafsirnya *Tafsir Harian Al-Qur’an*, menyebutkan bahwa orang-orang Islam yang berjihad dalam memerangi musuh memiliki dua tujuan. *Pertama*; karena mengharapkan mati syahid, dimana mereka kelak mendapat jaminan surga dengan tanpa hisab (tanpa pertimbangan). *Kedua* karena menginginkan kemenangan di dunia demi

berperang sebenarnya bukan untuk kemenangan sebagaimana umumnya orang berperang (berjihad), melainkan untuk sebuah "kematian". Sepintas 'mirip' dengan kondisi psikologis yang diistilahkan Freud dengan *Thanatos*⁴⁶ atau "instink untuk mati". Namun bedanya, *Syahid* dilandasi oleh cinta kepada Tuhan, itulah sebabnya mereka ingin dipersaksikan Tuhannya, sementara *thanatos* justru dikarenakan kehilangan rasa cinta akibat frustrasi saat hidup bersama di dunia.

Ketiga, hasrat mengungkap kebenaran konflik tahun 1999. Mengapa pasca Malino II para bekas-pejuang masih terus mengobarkan semangat Jihad? Diketahui bahwa hampir seluruh elemen muslim Ambon menolak perjanjian Malino II, hal ini diketahui dari sumpah janji yang telah diambil secara bersama oleh para komandan-komandan pasukan beserta tokoh-tokoh utama Muslim Maluku di Masjid Kapaha, dan juga dilanjutkan dalam pertemuan kedua di Gedung Ashari. Mereka bersumpah untuk menolak tawaran perdamaian dari pemerintah jika belum mengungkap dalang dibalik konflik Ambon tahun 1999. Meskipun peristiwa ini luput dari pengamatan banyak orang. Bahkan Harian Kompas dalam jajak pendapat menyebutkan hanya segelintir minoritas Ambon yang menolak Malino II.⁴⁷

Bagi bekas-pejuang Muslim, solusi untuk menyelesaikan perang Ambon bukan dengan 'janji' seperti yang sudah sering dilakukan. Ambon yang sudah berdarah-darah tidak mungkin bisa diselesaikan dengan janji, karena sudah terlalu banyak 'janji' yang dibuat; antara masyarakat maupun yang diinisiasi pemerintah lewat adat juga lewat lembaga formal pemerintah. Di Ambon, sejak konflik pertama berlangsung telah berulang kali warga yang

mendapatkan harta rampasan perang. Lihat Haji Abdullah Abbas Nasution, *Harian al- Quran al-Karim*, 1959. t.tp.h.151

⁴⁶ Dalam Psikoanalisa, Freud (1932) memperkenalkan istilah "*thanatos*" (instink untuk mati) sebagai sumber kekerasan. Dorongan ini timbul karena manusia kehilangan rasa dicintai (*loss of love*). Disini perang dikobarkan demi kematian. Lihat U. H. Ruhina Jesmin, *Eros and Thanatos in the Psychical Process of Paul Morel: Diversity in Paul's Psyche Journal of Literature and Art Studies*, ISSN 2159-5836, May 2012, Vol. 2, No. 5, 538-543

⁴⁷ Sekitar (20%) dari populasi yang ada sebagai penentang perjanjian malino II, seperti organisasi seperti FKM dan Laskar Jihad, Front Pembela Islam Maluku, dan Satgas Amar Maruf Nahi Munkar yang bersatu dalam oposisi di Forum Silahaturami Umat Islam se-Maluku (Kompas, 2002, FKAJ, 2002)

bertikai berjanji bersama; ‘makan patita’ (adat makan bersama), berpelukan bersama, menyanyi bersama, tapi yang terjadi setelah itu adalah perang yang tak berkesudahan. Fakta ini membuat para bekas-pejuang menjadi apatis terhadap segala ‘janji damai’. Namun perdamaian yang sesungguhnya diinginkan kombatan adalah perdamaian yang dibangun di atas fondasi kebenaran dan kejujuran. Dalam hal ini, pemerintah sepatutnya terlebih dahulu mengungkapkan kebenaran, menemukan siapa dalang konflik 1999, baru kemudian berbicara kompromi damai. Tanpa mengungkap kebenaran itu, perdamaian yang dibangun hanya akan sia-sia belaka. Semua pihak yang bertikai juga harus jujur dan terbuka, dan siap mengakui kesalahan jika terbukti mereka yang bersalah. Janji damai akan solid dibawah pondasi kejujuran seperti ini.

Selain itu, para bekas-pejuang juga sangat kecewa dengan fakta, bahwa para utusan perdamaian dari pihak muslim yang diberangkatkan adalah mereka-mereka yang bukan ‘pelaku’ konflik, sehingga tidak memahami akar persoalan sebenarnya. “Mereka bukan pemain, jadi tidak mengerti apa yang terjadi. Bagaimana mungkin yang tidak mengerti situasi diminta merumuskan janji?”. Para bekas-pejuang sangat kecewa dengan peserta Muslim yang diutus ke Malino. Sebagian besar diantaranya adalah orang Maluku yang sementara berdomisili di luar Maluku, kemudian diminta untuk mewakili seluruh aspirasi umat Islam Maluku, “seperti memilih kucing dalam karung, ini jelas kesalahan besar!”, kata mereka.

3.2. DARI STIGMA, KEKERASAN KOMUNAL, SAMPAI PERANG AGAMA

Dalam bahasan berikut ini akan disajikan beberapa cuplikan peristiwa; tentang bagaimana kekerasan itu bermula, lalu menjelma menjadi perkelahian antar warga. Cuplikan peristiwa itu adalah apa yang dialami para bekas-pejuang Muslim pada detik-detik kejadian di hari pertama tanggal 19 Januari 1999. Dari pengalaman-pengalaman itu, selanjutnya akan dipahami bersama perihal penyebab kekerasan, konflik, dan “perang agama”.

Penulis akan mengawali dari pengalaman bekas-pejuang yang tinggal di Batumerah, wilayah yang diklaim banyak pihak

sebagai awal mula konflik komunal di kota Ambon. Saat itu, sang pejuang hendak pergi ke daerah Gempa lalu terhenti oleh ribut-ribut orang di pertigaan Batumerah-Mardika, kawasan yang memang sering terjadi perselisihan antar supir angkutan. Namun yang mengherankan, ketika melihat konsentrasi massa dari arah jalan Mutiara sudah tampak menggunakan perlengkapan “perang”. Sebagaimana perkataan dia berikut ini:

.....Tapi yang biking heran, pas waktu itu dong su kumpul dari arah jalan Mutiara deng jalan Tulukabesi. Dong su deng parang-parang panjang, panah-panah, deng ikat kain berang merah di kapala. Beta ada lia anggota militer, dong lai macang bingung kaluar dari dong pung asrama di dekat situ. Beta tanya tamang, su kanapa lai ini? Dia jawab sopir deng sopir bakalai, la akang su jadi bagini, abang. Beta akhirnya seng jadi pi Gempa.

Kedua kelompok sebagaimana yang disaksikan nya tampak saling menunggu siapa yang memulai pertempuran lebih dahulu. Tidak lama kemudian batu-batu pun melayang di udara. Kedua massa saling membalas lemparan batu dengan batu. Beberapa orang dari Mardika terlihat menggunakan panah-panah (*ketapel*) agar lontaran batu lebih kuat. Ia dan warga sekitar hanya menjadikan drum-drum kosong untuk tameng dari serbuan warga Mardika.

Di tempat lain, seorang bekas-pejuang sedang bersilaturahmi ke keluarganya di Batu Gantung selepas shalat Idul Fitri, tak disangka, tiba-tiba para warga keluar berhamburan setelah salah satu rumah warga terbakar. Situasi mencekam. Sebagaimana cerita nya;

Saat itu kira-kira pukul 2 siang. Burhan dan saudaranya pun beranjak keluar rumah. Ternyata ada sebuah rumah yang terbakar. Rumah itu milik warga muslim, kata saudara Burhan..... Menjelang magrib, Masjid Raya Al-Fatah yang jaraknya hanya beberapa langkah dari masjid Jami’ sudah didatangi orang-orang dengan kondisi mengenaskan. Sebagian terlihat telah terluka, sebagian lain tidak namun membawa serta perlengkapan tidur seadanya.

Adapun sebagian bekas-pejuang lain di hari itu sedang bersama keluarga hendak bersilaturahmi, namun saat tiba di daerah terminal Mardika, orang-orang berlarian menjauh dari sebuah kepulan asap tebal. Asalnya dari pertokoan di dalam pasar Mardika. Seperti cerita nya;

Kira-kira sekitar jam 14.30 atau jam 15.00, saat menuruni jalan di sekitar pasar Mardika, terlihat orang-orang berlarian. Ia yang posisinya berada di depan terminal Mardika melihat kepulan asap tebal dari dalam pasar

Mardika. Melihat situasi yang tidak kondusif, dia mengajak istri dan anak agar langsung pulang kembali ke rumah.

Apa yang disaksikan para bekas-pejuang di pertigaan Batumerah-Mardika; di kawasan Batu Gantong; dan di pertokoan Mardika; adalah merupakan gambaran-gambaran kekerasan yang terjadi di beberapa tempat sekaligus menunjukkan konteks persoalannya yang khas sehingga dapat digolongkan kedalam bentuk kekerasan komunal.⁴⁸ Saat itu, ketiga bekas-pejuang belum melakukan tindakan apapun, aksi balasan misalnya, namun hanya sekedar melihat sebuah peristiwa kekerasan jalanan, atau kerusuhan kampung, yang umumnya terjadi di Maluku.

Tetapi mungkin yang dialami seorang bekas-pejuang muslim yang tinggal di kawasan OSM adalah yang paling jelas dan vulgar. Dimana saat itu ia begitu *shock* bercampur bingung melihat peristiwa yang mengerikan terjadi di depan rumahnya, sore hari tanggal 19 Januari 1999;

....Tiba-tiba datang segerombolan orang, ramai sekali dari arah wilayah Benteng Atas menuju ke arah Gudang Arang, mereka seperti pawai merayakan sesuatu. Saat itu beta masih duduk di teras rumahnya. Ada salah satu kawtan berlari kecil lewat depan rumah dan mengajak beta, ayo katong usir pendatang (ayo ikut, kita usir orang pendatang). Ia sempat bingung, ada masalah apa dengan pendatang?!..... Setelah kurang lebih satu jam, terdengar lagi suara gerombolan seperti tadi, namun kali ini telah membawa korban, seorang laki-laki dewasa yang diseret dari kakinya menggunakan tali dengan kepala yang sudah terpenggal.

Dan pada hari kedua, bahkan jauh lebih mengerikan;

Sebuah gambar yang sangat mengerikan sepanjang hidup nya saat melintasi pasar Mardika hari itu. Tidak ada satupun manusia yang bernyawa. Semua mati; beberapa terpenggang di lantai atas gedung pasar, sebagian lain tergeletak begitu saja dengan kondisi kepala terpenggal. Sepertinya gedung pasar sengaja dibakar dari lantai bawah, sehingga penjaga dan pemilik toko, yang mayoritas suku Buton dan Bugis terjebak didalamnya dan akhirnya terpenggang. Beberapa mayat tanpa kepala yang tergeletak

⁴⁸ Beberapa ahli mengidentifikasi kekerasan merujuk pada konteksnya, dibedakan menjadi; "kekerasan remaja", "kekerasan geng", "kekerasan sekolah", "kekerasan jalanan", "kekerasan pasangan kencan", "kekerasan intim", "kekerasan dalam rumah tangga", "kekerasan di tempat kerja" (Punch, 2000); "kekerasan urban", "kekerasan antarpribadi", "kekerasan acak", "kekerasan rasis", "kekerasan media", "kekerasan mimesis", "kekerasan sistemik", "kekerasan simbolik", "kekerasan struktural" atau bahkan "Kekerasan apokaliptik" (Hamm, 2004)

di jalan depan Ruko sepertinya mereka yang berhasil meloncat namun terbunuh atau dibunuh saat itu.

Hari kedua menyuguhkan gambaran kekerasan yang jauh lebih massif. Ia menyaksikan sendiri bagaimana situasi pasar Mardika yang biasanya dijejali banyak pengunjung, namun hari itu layaknya neraka, tidak ada kehidupan, mayat berserakan dimana-mana.

Jika mengacu pada teori-teori kekerasan, maka gambaran kekerasan yang disaksikan keempat bekas-pejuang, pada detik-detik di hari pertama 19 Januari 1999 di kota Ambon dapat dimengerti sebagai bentuk kekerasan verbal, pada awalnya, yaitu kekerasan yang dilakukan melalui cara “intimidasi”, dan “penghinaan”, atau yang bersifat psikis. Orang-orang meneriakan kata-kata penghinaan terhadap kelompok etnis tertentu yang dianggapnya lebih rendah, karenanya harus diusir keluar dari kota Ambon, sementara kelompoknya sendiri (yang mengintimidasi) adalah yang terbaik karenanya lebih berhak berada di kota Ambon. Adler (1956) menyebut “dorongan superior” ini biasanya akan memicu perbuatan agresif-destruktif. Sementara J. Dollard dkk. (1939) memberi hipotesis lain, bahwa, “Agresi selalu merupakan konsekuensi dari frustrasi”. Dalam psikoanalisa, Sigmund Freud menyimpulkan bahwa “frustrasi” disebabkan oleh dorongan agresif yang destruktif di dalam diri manusia. Dorongan ini bersumber dari “*thanatos*” (instink untuk mati) yang sudah ada sejak manusia dilahirkan. Dorongan ini timbul karena manusia kehilangan rasa dicintai (*loss of love*).⁴⁹ Galtung juga melihat kekerasan verbal sebagai suatu kondisi yang sangat dipengaruhi oleh syaraf aktif sehingga realisasi mentalnya berada dibawah potensi yang sesungguhnya dimiliki (Galtung, 1969:168). Dapatlah dikatakan, bahwa kekerasan verbal adalah sifat manusia yang berasal dari “masalah mental”.

Selain kekerasan verbal, sejak hari pertama juga tampak kekerasan fisik, yaitu berupa serangan fisik terhadap individu atau kelompok lain, dengan cara melakukan pembunuhan di depan publik. Riedel dan Welsh (2002) menggolongkan kekerasan fisik ini dapat berupa tindakan kriminal atau perbuatan melanggar hukum (Riedel & Welsh, 2002: 3),

⁴⁹ Lihat misalnya, Alfred I. Tauber, *Freud's social theory: Modernist and postmodernist revisions*, Sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav, 2012, juga U. H. Ruhina Jesmin, *Eros and Thanatos in the Psychical Process of Paul Morel: Diversity in Paul's Psyche*, Journal of Literature and Art Studies, ISSN 2159-5836 May 2012, Vol. 2, No. 5, 538-543

atau yang mengandung arti serangan fisik (“agresi”, “penyalahgunaan” atau “penyerangan”), sehingga mudah terlihat karena tubuh yang cedera dan terasa sakit (Waddington, Badger & Bull, 2004: 149). Sebagaimana konteks penelitian ini; sekumpulan pemuda berjalan dengan mengacungkan parang di jalan-jalan, pembakaran rumah-toko di kawasan pasar Mardika, aksi saling lempar di Batumerah, dan bahkan pembunuhan di OSM adalah bukti-bukti bahwa kekerasan fisik telah terjadi sejak hari-hari pertama di kota Ambon.

Dengan demikian, peristiwa 19 Januari 1999 di kota Ambon telah dikenali sebagai peristiwa kekerasan psikis dan sekaligus fisik, juga bersifat kontekstual; terjadi di beberapa tempat dan sangat khas. Pertanyaan selanjutnya, mengapa kekerasan itu hadir secara sporadis dan berlangsung begitu lama? Fenomena ini tentu terlalu sederhana untuk dikatakan sekedar persoalan mental?

3.3. JIHAD, DAN MENGAPA HARUS BERJIHAD?

Mengapa berjihad? Karena untuk mempertahankan diri, membela agama Allah dan juga membela saudara-saudara Muslimnya yang terbunuh sebelumnya, demikian alasan para bekas-pejuang. Mereka menganggap “sah” membalas pembunuhan dengan pembunuhan lain karena demi pembelaan diri. Perang Ambon ini menghantarkan peneliti kepada dua teori yang dekat dengan konteks, yaitu teori “Perang yang Sah” (*just war theory*) dan teori *Jihad* itu sendiri.

Doktrin “Perang yang Sah” dipahami sebagai upaya untuk membedakan antara cara-cara yang dapat dibenarkan dengan yang tidak dapat dibenarkan dalam penggunaan angkatan bersenjata yang terorganisasi. Atau semacam “perang yang dibenarkan secara moral”⁵⁰. Doktrin Perang yang Sah membahas moralitas penggunaan kekuatan dalam tiga bagian, yaitu: (1) *Jus Ad Bellum*, yang sah sebelum berperang, atau kapan suatu negara diperbolehkan untuk berperang⁵¹, (2) *Jus*

⁵⁰ Lihat Michael Lacey, dalam *Just War Theory*, Routledge (ebook): Taylor & Francis Group, t.th, h.1; juga Jeff McMahan, *Just Cause for War*, Ebook, t.th, h.3

⁵¹ Dalam *Jus Ad Bellum*: (1) Perang harus memiliki penyebab yang sah, seperti untuk pertahanan diri, atau perlindungan bagi orang yang tidak bersalah dari rezim yang agresif; (2) Tujuannya semata-mata untuk melawan perang adalah karena memiliki penyebab sah; (3) Keputusan untuk pergi berperang harus didasari oleh otoritas yang tepat (biasanya ditetapkan dalam konstitusi negara) dan oleh pernyataan publik (proper authority); (4) Deklarasi perang harus menjadi pilihan terakhir (last resort), setelah semua

in Bello, yang sah saat berperang, atau cara-cara yang diperbolehkan untuk berperang⁵², dan (3) *Jus Pos Bellum*, yang sah setelah berperang, atau bagaimana suatu peperangan dapat diakhiri dengan sah⁵³. Dalam tiga bagian itu, terdapat sejumlah aturan-aturan yang ketat, yang jika tidak dipenuhi maka akan gugur atau perang menjadi tidak 'sah'.

Adapun Jihad, sesungguhnya memiliki sejumlah pengertian. Umumnya, Jihad diartikan sebagai "perang suci", yaitu pertempuran fisik menggunakan pedang, meskipun hal ini tidaklah terlalu tepat.⁵⁴ Di banyak literatur Hadis, Jihad Pedang bahkan alternatif yang logis telah diupayakan menyelesaikan konflik; (5) Perang hanya boleh dilakukan jika negara dapat meramalkan kemungkinan keberhasilan dalam menyelesaikan konflik melalui perang (good possibility for military success). Kekerasan tanpa kemungkinan Keuntungan tidak bisa dibenarkan; (6) Perang harus proporsional (proportionality), yaitu dapat menjamin kebaikan yang lebih besar daripada kejahatan yang kemungkinan besar akan terjadi. Meskipun akhirnya harus menghalalkan cara.

⁵² Dalam *Jus In Bello*: (1) Senjata yang dilarang oleh hukum internasional tidak boleh digunakan; (2) Ada perbedaan antara kombatan dan non-kombatan (non-combatant immunity), dan hanya kombatan mungkin ditargetkan; (3) Angkatan bersenjata harus menggunakan kekuatan yang proporsional (proportionality), yaitu proporsional untuk mencapai akhir; (4) Tawanan perang harus diperlakukan dengan baik; (5) Tidak diperbolehkan senjata atau cara perang yang 'jahat'. Contoh termasuk pembersihan etnis dan perkosaan missal

⁵³ Dalam *Jus Pos Bello*: (1) Hak-hak yang menjadikan kekerasan dibenarkan harus diamankan; (2) Sah nya perang harus diumumkan terbuka oleh otoritas yang tepat, dengan demikian menjadi deklarasi perdamaian; (3) Proporsionalitas mengatur antara *jus ad bellum* dan *jus in bello*, maka sebaiknya mengatur penyelesaian damai juga. Ini harus masuk akal, bukan bentuk balas dendam, yang kemungkinan akan memicu kebencian dan agresi lebih lanjut; (4) diskriminasi antara kombatan (termasuk pemimpin politik) dan warga sipil yang masih dilakukan saat pencarian kebenaran berlangsung. Publik, peradilan internasional untuk kejahatan perang harus diupayakan.

⁵⁴ Arti semantik *jihad* dalam Bahasa Arab tidak ada hubungannya dengan perang suci atau bahkan perang pada umumnya. Jihad adalah kata benda verbal bentuk ketiga dari akar kata kerja "jahada", yang artinya 'mengerahkan kekuatan maksimal seseorang, upaya, usaha, atau kemampuan dalam bertarung dengan obyek pencelaan'. Jika merujuk pada sumber ajaran Islam (Al-Qur'an dan Hadis), ada ragam varian Jihad yaitu; (1) jihad hati, (2) jihad lidah, (3) jihad pengetahuan, (4) jihad tangan, dan (5) jihad pedang. Keseluruhan varian Jihad ini dimaknai sebagai "perjuangan dijalan Allah" (*jihad fii sabilillah*). Artinya, "Jihad Pedang" sesungguhnya salah satu varian dari Jihad. Lebih lanjut lihat Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), h.16-17. Juga Richard Bonney, *Jihad: From Qur'an to bin Laden* (New York: Palgrave, 2005) dan Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by

digolongkan sebagai “Jihad Kecil” dalam tradisi kenabian Islam. Adapun “Jihad Besar” adalah “Jihad Hati” atau berjuang melawan hawa nafsu⁵⁵. Dalam hadis lain, Jihad Terbaik adalah (berbicara) tentang keadilan terhadap penguasa tiran⁵⁶. Dalam Jihad Pedang, ada beberapa prasyarat ketat yang harus diperhatikan, yaitu; (1) mempertahankan agama Allah dan tidak melampaui batas, seperti menyiksa dengan sadis⁵⁷, (2) dipimpin seorang Imam⁵⁸; (3) hanya membunuh pelaku perang, kecuali; wanita, orang tua, dan anak-anak⁵⁹, (4) pelarangan terbatas; yaitu perang di bulan-bulan haram⁶⁰, di Masjidil Haram, dan pengusiran musuh dari kampung halaman, kecuali jika pihak musuh melakukan hal yang sama; (4) memberi ampunan bagi yang hendak berdamai dan bertaubat⁶¹.

Menurut Charles-Ali (2009), seorang Professor pada *Justice and Christian Community* di Luther Seminary, St. Paul, MN., secara historis, tradisi “Perang yang Sah” dalam Kristen tidak memiliki dasar dalam Perjanjian Baru, tetapi merupakan tradisi yang berkembang setelah konversi Constantine dimana Kekristenan muncul sebagai agama negara. Sebaliknya, dalam Islam, “perang yang sah” atau *Jihad* telah mengemuka sejak periode Islam pertama. Artinya, Kristen tidak mengenal doktrin Perang yang Sah sampai munculnya periode Constantine, sementara dalam Islam telah muncul doktrin *Jihad* sejak diperkenalkan tata negara pertama di Madinah.⁶²

Anthony F. Roberts (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002)

⁵⁵ Lihat *Fathul Bari* (6:77)

⁵⁶ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Cairo, 1988), *K. al-Malahim*, 4344 (4:122)

⁵⁷ Q 2: 190

⁵⁸ Hadits Riwayat Bukhari 2957 dan Muslim 1841, dalam *Majmu Fatawa* 28/390. Lihat juga *Syarhus Sunnah* hal. 57

⁵⁹ Para ulama telah menjelaskan bahwa orang yang tidak ikut berperang dari kaum wanita, anak-anak kecil, orang-orang tua, orang buta, orang-orang yang lemah/sakit, orang-orang gila, dan para pendeta/pas-tur serta biarawan/biarawati adalah golongan yang tidak layak dibunuh dalam medan jihad karena perang itu ditujukan kepada orang yang memerangi kita ketika kita menampakkan agama Allah. Lihat Syaikh DR Abdurrozzaq bin Abdul Muhsin Al-Abbad, dalam kitab *Al-Quthuuful Jiyaad min Hikami wal Ahkaamil Jihaad*, hal. 23-35

⁶⁰ QS. Attaubah: 5

⁶¹ *Ibid*

⁶² Charles W. Amjad Ali, *Jihad and Just War Theory: Dissonance and Truth*,

Meski berbeda historisitas kemunculannya, kedua gagasan ini memiliki banyak persamaan, khususnya pada prasyarat-prasyarat yang melingkupinya. Hanya ada sedikit perbedaan menyangkut azas legitimasi; dalam *Just War Theory*, banyak ahli menyebutkan bahwa hanya negara yang memiliki legitimasi mutlak untuk melaksanakan Perang yang Sah. Sebagaimana Lacewing berpendapat bahwa hanya negara yang sah dapat memulai perang dengan penyebab sah (Lacewing, *Read Paper*, t.th: 1). Artinya, klaim berperang hanya dapat dikeluarkan oleh otoritas negara. Adapun *Jihad*, beberapa penafsir menyebutkan diperlukan 'izin' dari dua pihak; *pertama* kedua orang tua, dan *kedua*, penguasa (*ulil amri*)⁶³.

Mengacu pada konteks penelitian ini. Sejak pecah konflik pertama pada 19 Januari 1999, belum terlihat adanya kesamaan pandangan antara para kombatan tentang situasi yang sedang terjadi. Selain karena keempat kombatan berada secara terpisah di empat titik yang berbeda, juga pada saat itu mereka masih mengalami kebingungan sebagaimana yang dialami para Muslim lainnya hari itu. Seruan *Jihad* masih jauh dari pendengaran. Pengalaman bekas-pejuang yang tinggal di Batu Merah di malam pertama, dimana seorang takmir yang tiba-tiba berdiri menyerukan Jihad belum dapat dikatakan 'sah' nya berjihad bagi umat Islam. Namun ketika konflik telah berjalan cukup lama, barulah seruan Jihad mengemuka di hadapan publik Muslim Ambon. Diserukan dari atas mimbar-mimbar masjid. Mengajak umat Islam untuk bersatu dan bangkit berjihad membela saudara-saudara Muslim lainnya yang terusir dan terbunuh.

Ketika seruan Jihad pertama kali digelorakan di Ambon, halnya tidak dilakukan oleh penguasa. Juga bukan oleh otoritas ulama setempat, seperti MUI. Menurut seorang bekas-pejuang Muslim, ketua MUI Maluku yang saat itu dijabat oleh seorang anggota polisi aktif, sehingga yang bersangkutan juga lebih berhati-hati untuk mengeluarkan statement. Oleh karena itu, seruan lebih diinisiasi oleh sejumlah ustad lokal, *muballigh* setempat, dan para komandan pasukan kecil di sejumlah wilayah. Dilakukan secara terpisah, dan tanpa ada koordinasi.

ebook 2009 Wiley Periodicals and Dialog, Inc.

⁶³ Lihat Majmu'atu Rosail Da'wiyah wa Manhajiyah, Syaikh Sholeh Al Fauzan, terbitan Al Mirots An Nabawiyah, hal. 367-368

Mengingat tidak ada satupun organisasi Islam yang kuat dan solid di Maluku saat itu⁶⁴. Meski demikian, gema takbir, *Allahu Akbar*, tetap mampu menyatukan rasa persaudaraan umat Islam untuk melawan satu “musuh”!

Bentuk-bentuk perlawanan para bekas-pejuang pada awalnya dengan cara bertahan menjaga wilayah pemukiman masing-masing. Awal dilakukannya penyerangan sporadis setelah datang bantuan pasukan “Mujahidin Lokal” dari Ternate ke kota Ambon, dan semakin mengganaspada saat kehadiran Laskar Jihad pimpinan Ja’far Umar Thalib di tahun 2000. Sejak saat itu, para bekas-pejuang menjadi lebih berani masuk kedalam perkampungan Kristen, sekalipun perkampungan itu berada di atas bukit-bukit kota Ambon. Penyerangan bahkan dilakukan sampai ke perkampungan Kristen di luar kota Ambon, seperti di distrik *Leihitu*, tentunya dengan bantuan warga penduduk Muslim disana.

Faktual, tindakan “jihad” para bekas-pejuang pada akhirnya tercemar oleh berbagai pelanggaran aturan agama Islam. Seperti pembunuhan sadis; membakar orang yang sudah menyerah, memenggal kepala dua tawanan dari oknum aparat Brimob yang memihak kelompok lawan (kepala itu kemudian diserahkan kepada Kapolda Maluku), membakar perkampungan Kristen yang menghabiskan seluruh penduduknya termasuk ibu-ibu dan anak-anak. Pelanggaran-pelanggaran ini diakui mereka karena akibat, pada satu sisi, ketidak-paduan komando perang masing-masing kelompok, dan disisi lain akibat intensitas peperangan yang memang sangat sporadis dan sulit mengendalikan pasukan di akar rumput.

⁶⁴ Sebagaimana diakui oleh beberapa ahli, Klinken (2007) misalnya dalam artikelnya, *Mobilization in Ambon*, mengungkapkan fakta bahwa di masa konflik 1999, komunitas Muslim Ambon sangat tidak solid, dan tidak sebanding dengan Protestan, lewat Gereja Protestan Maluku (GPM) yang secara organisasi sangat kuat sampai ke level akar rumput. Gereja Protestan Maluku (GPM) adalah organisasi non-pemerintah terbesar di provinsi ini. Strukturnya paralel dengan pemerintah daerah. Sayap pemuda yaitu Angkatan Muda Gereja Protestan Maluku (GPM AM-) memiliki ribuan cabang berafiliasi. Semua anak muda Protestan adalah pasti anggota jemaat gereja yang aktif dalam sejumlah kegiatan di setiap malam minggu. Oleh karena itu tokoh paling menonjol dari Protestan Ambon juga seorang pemimpin gereja terkemuka. Di Ambon Muslim tidak setara dengan GPM Protestan. Asosiasi Islam Indonesia besar Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah jauh lebih lemah di Maluku daripada di Jawa. Organisasi masjid beroperasi secara independen satu sama lain. Juga tidak ada sosialisasi agama yang bersifat menyeluruh bagi umat Islam sebagaimana yang terjadi di kalangan Kristen. Lihat Klinken, *Mobilization in Ambon*, 2007, h.92

Meskipun pelanggaran-pelanggaran agama itu disesali, namun para pelaku pelanggaran juga tidak ditindak oleh para pimpinan kombatan, sehingga keabsahan “jihad” yang mereka klaim sebagai perang suci menjadi dipertanyakan. Kesucian perjuangannya justru terkotori oleh tangan para mujahidin sendiri.

3.4. PERISTIWA AMBON 1999 SEBAGAI “RESEP PENGETAHUAN” GENERASI BARU MALUKU

Dunia-kehidupan dipahami sebagai konstruksi pengetahuan individu. Kehidupan social, atau yang sering disebut “struktur”, dengan demikian dipandang sebagai bersemayam dalam kesadaran individu, namun tidak benar-benar mengatur dari luar individu. Bersemayamnya struktur sosial dalam kesadaran individu ini menghantarkan pada konsep *stock of knowledge* dan *typification*.

Stock of knowledge adalah sejumlah aturan, resep-resep (*recipes*) bagi tingkah laku yang tepat, dan informasi lainnya untuk bertindak yang bersemayam dalam dunia sosial (*social world*)⁶⁵ setiap manusia. Dengan *stock of knowledge* ini societias mencerp kerangka referensi atau orientasi yang memungkinkan mereka menginterpretasi kejadian yang berlangsung melalui akal sehat mereka.⁶⁶ Akal sehat (*common sense*) dibangun melalui “tipifikasi” yaitu penyusunan dan pembentukan tipe-tipe pengertian dan tingkah laku untuk memudahkan pengertian dan tindakan. Lewat tipifikasi ini membantu individu dalam “mengenal” orang yang tidak dikenal secara pribadi maupun dalam dunia yang lebih luas. Schutz menyebutkan istilah-istilah; ‘orang-orang sezaman’ (*contemporaries*), ‘para pendahulu’ (*predecessors*), dan ‘para penerus’ (*successors*) yang sama sekali belum dan tak akan memiliki pengalaman-pengalaman bersama dapat “terhubungkan” melalui tipifikasi. Hubungan-hubungan yang dibangun juga bisa langsung (*face to face*) atau tidak langsung seperti hubungan dengan orang-orang sezaman yang masih hidup bersama kita yang belum pernah kita jumpai, atau dengan para pendahulu dan penerus. Dan bagi individu-individu yang terlibat dalam komunikasi melalui bahasa dan interaksi langsung kemudian membangun semacam “sistem

⁶⁵ Konsep ini meluaskan istilah *lifeworld*-nya Husserl. Lihat Jonathan Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Wadsworth Publishing Company, 1998), 355.

⁶⁶ Ibid, 356

relevansi" bersama (*system of relevance*), dengan melepaskan dari tiap individu atau tiap peristiwa hal-hal yang bersifat individual untuk merujuk satu atau beberapa ciri yang sama yang dianggap relevan.⁶⁷

Namun menurut Schutz, Dunia-Kehidupan bukanlah dunia yang "keras-kepala", ia tidaklah benar-benar mendominasi individu. Sebaliknya, individu memiliki potensi untuk merubahnya ketika resep tindakan dalam stok pengetahuan menjadi problematis. Individu bahkan dapat melawannya berdasarkan motif tindakan praksis-pragmatisnya dalam kehidupan sehari-hari. Schutz katakan:

Kita harus mendominasi dan kita harus mengubahnya dalam rangka mewujudkan tujuan yang kita kejar antara sesama kita ... tujuan-tujuan ini menawarkan perlawanan terhadap tindakan kita yang kita miliki baik untuk mengatasi atau yang kita harus hasilkan... motif pragmatis mengatur sikap alamiah kita terhadap dunia kehidupan sehari-hari. Dunia, dalam arti ini, adalah sesuatu yang harus kita modifikasi lewat tindakan kita atau tindakan kita yang akan dirubah olehnya (Schutz, 1973).

Di sinilah kekhasan pemikiran Schutz sebagai dialektis; antara aktor dan struktur saling mempengaruhi satu sama lain. Wagner (1983) dalam (Ritzer, 1983) mengambil posisi dialektis seperti ketika ia berpendapat bahwa ide-ide Schutz pada dunia kehidupan berbaur pengalaman individu "tidak hanya bersama orang-orang dalam interaksi sosial dan oleh karena itu dengan dunia kehidupan orang lain, tetapi juga dengan skema penafsiran sosial pra-given dan resep untuk melakukan praktis" (Ritzer, 1983).

Para bekas-pejuang Muslim terlahir dalam suatu komunitas yang memiliki nilai-nilai serta aturan-aturan yang mapan. Sebagian berasal dari lingkungan mayoritas Muslim namun cukup harmonis dengan penduduk Kristen. Atau sebaliknya, yang hidup di lingkungan mayoritas Kristen yang relative harmonis dengan minoritas Muslim. Didalam lingkungan tersebut, keduanya menyerap berbagai norma dan nilai, serta informasi yang telah terakumulasi sejak lama yang diwariskan para pendahulunya (*predecessors*). Informasi yang diresapi sejak lama ini menjadi cadangan pengetahuannya (*stock of knowledge*), yang selanjutnya menjadi resep-resep (*recipes*) bagi penentuan tindakan yang tepat dan bermakna bagi kehidupannya bersama orang-orang sezamannya (*contemporaries*).

⁶⁷ Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London: SAGE Publication Inc., 1994), 33.

Namun sebagian bekas-pejuang Muslim lainnya hidup dalam “dunia-kehidupan” yang berisikan nilai dan norma yang penuh ketegangan perihal hubungan Islam-Kristen. Para orang tua keduanya bahkan mengalami berbagai macam peristiwa masa lalu perihal pemberontakan RMS terhadap warga Muslim Maluku. Nilai dan norma para pendahulunya (*predecessors*) bersemayam dalam kesadaran pengetahuannya (*stock of knowledge*) sejak lahir, diwariskan secara turun-temurun. Dan selanjutnya menjadi resep-resep (*recipes*) bagi penentuan tindakan yang tepat dan bermakna bagi kehidupannya bersama orang-orang sezamannya (*contemporaries*).

Bagi para bekas-pejuang Muslim, apa yang terjadi pada saat konflik tahun 1999, yang merupakan “dunia-kehidupan” nya bersama orang-orang sezamannya (*contemporaries*), seakan menemukan pembenarannya dengan “tabungan pengetahuan” nya sejak lama. Apa yang terwariskan olehnya sejak lahir tidak mengalami perubahan, sehingga “resep tindakan” nya pula tidak mengalami refleksi makna, bahwa penduduk Kristen Ambon adalah pelaku kejahatan sejak lama. Khusus bagi bekas-pejuang yang memiliki “dunia-kehidupan” yang harmonis antara Islam-Kristen bersama para pendahulunya (*predecessors*), justru menemukan kenyataan hidup yang penuh konflik dan pertikaian bersama orang-orang sezamannya (*contemporaries*) pada tahun 1999, sehingga “resep tindakan” nya mengalami refleksi makna, bahwa Kristen sebagai saudara dan harmonis, berubah maknanya menjadi kelompok yang harus diperangi. Resep-tindakan mereka mengalami problematika dan tantangan baru, sehingga membutuhkan “refleksi” baru pula. Dan hasilnya adalah suatu motif tindakan yang bersifat praksis-pragmatis yaitu, perang.

Terlihat adanya perbedaan diantara masing-masing bekas-pejuang muslim ini dalam proses konstruksi pengetahuannya. Sebagian berproses secara linier, dimana tidak adanya perubahan antara pengetahuan lama dari para pendahulunya yang melekat dalam cadangan pengetahuannya dengan pengetahuan terbaru dari orang-orang sezamannya. Pengetahuan mereka tentang individu Kristen Ambon tetap tidak berubah, yaitu sebagai kelompok perusuh dan separatist. Namun bagi sebagian bekas-pejuang lainnya berbeda; bahwa pengetahuan para pendahulunya

yang harmonis tentang kelompok Kristen pada kenyataannya harus mendapatkan “refleksi baru”, atau diinterpretasikan secara baru dengan mengacu pada kondisi terkini disaat konflik terjadi, sehingga melahirkan pemberian tipe terhadap kelompok Kristen Ambon sebagai kelompok yang radikal.

BAB IV

KESIMPULAN

4.1. PRA-KONDISI KEKERASAN DAN PERANG

Berdasarkan konteks peristiwa di kota Ambon tahun 1999, maka kekerasan dan kemudian peperangan yang terjadi sesungguhnya didahului oleh berbagai pra-kondisi.

Pertama; prasangka dan stigmatisasi terhadap etnis pendatang yang terjadi di beberapa tempat, sehingga memancing kericuhan antar kelompok, dan pada akhirnya membesar menjadi pertempuran (perang) antar dua komunitas Islam-Kristen secara massif. Prasangka dan stigmatisasi etnis dan juga prasangka agama adalah suatu yang menyebarkan di kota Ambon. Dalam catatan historis membuktikan, distrik *Leitimor*—yang kini adalah kota Ambon, adalah merupakan pusat kekuasaan kolonial Portugis, dan kemudian VOC, yang memperlakukan etnis pendatang dan penduduk muslim *Leihitu* Maluku sebagai “orang buangan” dan tawanan perang. Sebaliknya, penduduk Kristen *Leitimor* justru memperoleh segala keistimewaan dan fasilitas hidup, bahkan ikut membantu kolonial dalam memerangi penduduk Muslim dan pendatang. Perbedaan perlakuan ini membekas begitu dalam, dan terwariskan secara turun-temurun, sehingga membelah penduduk Ambon kedalam kelompok komunitas *Salam* (Islam) dan *Sarane* (Kristen) yang dikotomis.

Latar sosio-historis *Leitimor* di atas memberi dampak langsung terhadap pemahaman para eks-kombatan Muslim Ambon dalam memaknai peristiwa di tahun 1999. Dengan demikian, faktor pengetahuan (*knowledge*) menjadi pra-kondisi *kedua* bagi terciptanya konflik dan peperangan. Hasil studi menemukan ada ragam makna perang menurut pandangan masing-masing eks-kombatan. Pemaknaan disini dipahami dalam kerangka teori dari Alfred Schutz, khususnya perihal *typification* dan *recipes* yaitu suatu proses tersusunnya tipe-tipe pengertian dan pembentukan resep tingkah laku untuk memudahkan pengertian, tindakan, dan pencerapan makna. Darimanakah tipe dan resep pengetahuan itu diperoleh?

Tentunya dari “tabungan-pengetahuan” yang dimiliki oleh mereka. Diketahui bahwa, para eks-kombatan Muslim terlahir kedalam dunia-kehidupan (*life-world*) yang sejak awal memiliki nilai-nilai serta aturan-aturan yang telah mapan. Beberapa diantara mereka berasal dari lingkungan mayoritas Muslim dan cukup harmonis dengan penduduk Kristen di Maluku Tengah. Sebagian lain, bahkan terlahir di lingkungan mayoritas Kristen di kota Ambon, yang kemudian membentuk pemahamannya tentang individu Kristen samahalnya dengan saudaranya sendiri.

Didalam lingkungan tempat tinggal, para eks-kombatan Muslim menyerap berbagai norma dan nilai, serta informasi yang telah terakumulasi sejak lama ini menjadi tabungan-pengetahuannya (*stock of knowledge*) yang diwariskan para pendahulunya (*predecessors*). Informasi itu selanjutnya ditipifikasi (*typification*) oleh mereka atau mengalami penyusunan dan pembentukan tipe-tipe pengertian, seperti siapakah dirinya yang Islam, dan siapakan mereka yang Kristen? Tipe pengertian ini selanjutnya membentuk resep-resep (*recipes*) bagi penentuan tindakan yang dianggap tepat, seperti bagaimanakah perilaku yang seharusnya diberikan terhadap seorang Kristiani? Tindakan yang tepat dan bermakna ini diberikan khususnya kepada orang-orang sezamannya (*contemporaries*).

Bagi eks-kombatan yang hidup didalam dunia-sosialnya (*social-world*) yang berisikan nilai dan norma yang harmonis antara Muslim-Kristiani, kemudian membentuk nilai dan norma yang bersemayam dalam kesadaran pengetahuan (*stock of knowledge*), dan kemudian membentuk tipe-tipe pengertian (*typification*) dalam dunia kehidupan keduanya bersama orang-orang sezamannya (*contemporaries*). Pada kelanjutann menciptakan resep-resep (*recipes*) tindakan yang tepat dan bermakna bagi kehidupannya.

Namun resep-resep tindakan yang terbentuk melalui tabungan-pengetahuan itu tidaklah bersifat kekal. Dari sifatnya yang dinamis, manusia dapat melakukan refleksi terhadap tindakan-tindakannya itu. Sebagaimana yang ditunjukkan oleh para eks-kombatan, ketika mereka berpindah dari asal kelahirannya di Maluku Tengah menuju kota Ambon-*Leitimor*. Maka keharmonisan Kristiani-Muslim yang pernah dirasakan di tempat kelahirannya tidak ditemukan di kota Ambon. Pertikaian komunal antar dua desa Batur Merah (Muslim) dan Mardika (Kristen) bahkan terjadi

hampir setiap tahun. Menjadi hal yang begitu mengejutkan ketika peristiwa tahun 1999 terjadi di depan matanya. Sesuatu yang tidak pernah dibayangkan sebelumnya. Bahwa, keharmonisan hidup bersama paman dan sahabat-sahabatnya yang Kristen tiba-tiba berubah drastis ketika diri mereka dipertontonkan pembunuhan sadis seorang dari etnis tertentu yang beragama muslim, diseret dengan begitu sadisnya.

Resep tindakan (*recipes*) para eks-kombatan mengalami keguncangan. Apa yang diyakini selama hidupnya, petuah-petuah orang tua yang dipatuhi sejak kecilnya, mendadak mengalami problematika yang sangat pelik. Kekerasan menjelma menjadi perang yang berkecamuk tanpa henti, mengancam diri dan keluarganya. Kondisi demikian pada akhirnya mengharuskan mereka melakukan refleksi terhadap makna tindakannya selama ini, dengan mempertimbangkan aspek praksis-pragmatis, yaitu; bangkit melawan dan berperang..

4.2. BENTUK-BENTUK KEKERASAN DAN PEPERANGAN

Bentuk-bentuk kekerasan umumnya dipahami kedalam dua macam; kekerasan fisik dan kekerasan psikis. Yang pertama adalah kekerasan yang dilakukan dengan cara menggunakan kekuatan fisik sehingga mengakibatkan penderitaan fisik pula. Sementara yang kedua dilakukan secara verbal, melalui intimidasi lewat kata-kata hinaan dan cemoohan sehingga mengakibatkan keterusikan jiwa (psikologis) korban.

Hal inilah yang juga dialami para eks-kombatan Muslim Ambon dalam peristiwa tahun 1999. Bahwa, pada tanggal 19 Januari tahun 1999 di kota Ambon, terungkap sejumlah peristiwa kekerasan; mulai dari kekerasan psikis sampai kekerasan fisik yang awalnya disaksikan oleh keempat eks-kombatan di sejumlah tempat di kota Ambon dan; *Batumerah, Terminal Mardika, wilayah perumahan militer OSM, dan wilayah pemukiman warga di Batu Gantong*. Kekerasan yang terjadi pada awalnya bersifat verbal, yaitu kekerasan yang dilakukan melalui cara "intimidasi", dan "penghinaan". Orang-orang meneriakan kata-kata seperti, "Buton, Bugis, Makassar keluar dari Ambon", atau "Usir BBM", adalah kalimat-kalimat penghinaan terhadap kelompok etnis tertentu yang dianggapnya lebih rendah, dan karenanya harus diusir keluar dari kota Ambon, sementara kelompoknya (yang

mengintimidasi) adalah yang terbaik karenanya lebih berhak berada di kota Ambon.

Namun sejak hari pertama juga telah tampak kekerasan fisik, yaitu berupa serangan terhadap individu atau kelompok lain dengan membunuh nya di depan publik. Tindakan pembunuhan itu dilakukan dalam berbagai cara, yaitu; memenggal kepala, menggantung, membakar seluruh anggota badan, dan memutilasi beberapa bagian badan. Beberapa kasus menunjukkan korban yang dimutilasi tanpa terlebih dahulu dibunuh, atau dengan kata lain dilakukan penyiksaan dengan cara memenggal bagian-bagian anggota badan saat korban masih dalam keadaan hidup. Kekerasan serupa terus terjadi dan semakin sporadis di hari kedua dan seterusnya pada minggu-minggu pertama bulan Januari tahun 1999.

Apa yang dilakukan para eks-kombatan pada awalnya adalah dengan cara bertahan menjaga wilayah pemukiman masing-masing. Adapun tindakan penyerangan sporadis baru dilakukan setelah datang bantuan pasukan “Mujahidin Lokal” dari Ternate ke kota Ambon, dan semakin mengganas pada saat kehadiran Laskar Jihad pimpinan Ja’far Umar Thalib di tahun 2000. Sejak saat itu, para eks-kombatan menjadi lebih berani masuk kedalam perkampungan Kristen, sekalipun perkampungan itu berada di atas bukit-bukit kota Ambon. Penyerangan bahkan dilakukan sampai ke perkampungan Kristen di luar kota Ambon, seperti di distrik *Leihitu*, tentunya dengan bantuan warga penduduk Muslim disana. Namun demikian, penelitian ini juga menemukan fakta, bahwa tindakan “jihad” para eks-kombatan pada akhirnya tercemar oleh berbagai pelanggaran aturan agama Islam. Seperti pembunuhan sadis; membakar orang yang sudah menyerah, memenggal kepala dua tawanan dari oknum aparat Brimob yang memihak kelompok lawan (kepala itu kemudian diserahkan kepada Kapolda Maluku), membakar perkampungan Kristen yang menghabiskan seluruh penduduknya termasuk ibu-ibu dan anak-anak. Pelanggaran-pelanggaran ini diakui mereka karena akibat, pada satu sisi, ketidakpaduan komando perang masing-masing kelompok, dan disisi lain akibat intensitas peperangan yang memang sangat sporadis dan sulit mengendalikan pasukan di akar rumput. Meskipun pelanggaran-pelanggaran agama itu disesali, namun para pelaku

pelanggaran juga tidak ditindak oleh para pimpinan kombatan, sehingga keabsahan “jihad” yang mereka klaim sebagai perang suci menjadi dipertanyakan. Kesucian perjuangannya justru terkotori oleh tangan para mujahidin sendiri.

4.3. PENYEBAB TERJADINYA KEKERASAN DAN PERANG

Mengapa peperangan dapat terjadi secara sporadis dan berlangsung begitu lama? Temuan dari konteks peristiwa Ambon tahun 1999 menunjukkan tiga hal mendasar, yang sekaligus menjadi jawaban perihal faktor-faktor penting yang menyebabkan terjadinya kekerasan dan peperangan, yaitu; (1) keterusikan iman, (2) pemahaman tentang *jihad*, dan (3) situasi yang mendukung.

Pertama, Iman adalah hal yang esensial bagi seorang Muslim. Agama dengan demikian bagi seorang eks-kombatan Muslim Ambon bukan sekedar “kabur angin dari langit” sebagaimana yang Berger yakini, melainkan sebuah tuntunan hidup bagi tata kehidupan yang konkret, yang jika diabaikan akan melahirkan goncangan kehidupannya. Dan tuntunan hidup itu tertuang dalam kitab yang disucikan oleh mereka yaitu al-Qur’an dan Hadis. Iman dari sendirinya adalah ‘sikap’ terhadap agama Islam itu. Jika agama menyuguhkan seperangkat konsep “wilayah suci”, maka iman menuntut pengakuan sekaligus komitmen untuk menjaganya dari kekotoran, hinaan, dan juga cacian terhadapnya. Para eks-kombatan menerjemahkannya kedalam konsep *amar ma’ruf nahi munkar*, atau “menegakkan kebajikan dan mencegah kemungkaran”. Wilayah suci yang paling esensial dalam iman meliputi; Tuhan, malaikatNya, kitab suci, rasul-rasulNya, hari kiamat, dan ketentuan (takdir) tentang baik-buruk seseorang. Keterusikan iman pertanda adanya sebuah pelanggaran terhadap yang diyakini “suci” itu.

Maka menjadi suatu yang tidak dapat ditolerir bagi keempat eks-kombatan Muslim, dimana ketika al-qur’an dibakar, masjid diserang. Apalagi, jika sampai terjadi pembunuhan dan pengusiran saudara-saudara seimannya; kasus pembunuhan saudara seiman bahkan disaksikan langsung oleh eks-kombatan Muslim, dan juga berbagai kasus penghinaan terhadap nabi Muhammad dan agama Islam. Tindakan merendahkan agama dan atau mengusik iman seseorang menjadi suatu persoalan yang sangat krusial bagi seorang eks-kombatan, karena ketika tindakan menghina dan apalagi

tindakan pembunuhan itu terjadi, maka secara langsung akan dirujuk kepada kitab suci mereka yaitu Al-Qur'an, yang merupakan tuntunan bagi pengakuan total "iman" mereka. "Resep iman" ini menjadi semakin mengental ketika bercampur dengan "tabungan-pengetahuan" yang menjadi memori historis relasi Muslim-Kristen di Maluku yang pada dasarnya sudah problematis.

Kedua, pemahaman terhadap agama dan kitab suci, khususnya perihal makna-makna tertentu seperti *Jihad*, juga menjadi alasan kuat dibalik tindakan kekerasan yang diambil, dan juga keputusan untuk memerangi orang lain sebagai lawannya. Bagi eks-kombatan seruan jihad memberikan motivasi berlipat-ganda untuk bangkit dan bertarung dalam peristiwa tahun 1999. Mereka bahkan begitu yakin akan ganjaran dari "kematian" (*Syahid*) yang akan diperolehnya, yaitu surga tanpa perhitungan.

Jihad bagi eks-kombatan Muslim dipahami sebagai "berjuang di jalan Allah" dimana Perang adalah salah satu bentuknya. Sementara *Mati syahid* dipahami sebagai suatu kondisi kematian yang dipersaksikan Tuhan dengan jaminan pahala surga. Artinya, tujuan para eks-kombatan dalam berperang sebenarnya bukan untuk kemenangan sebagaimana umumnya tujuan peperangan, melainkan untuk sebuah "kematian". Sepintas 'mirip' dengan kondisi psikologis yang diistilahkan Freud dengan *Thanatos* atau "instink untuk mati". Namun bedanya, jika *thanatos* diakibatkan oleh kehilangan rasa cinta akibat frustrasi saat hidup bersama di dunia, namun *Syahid* justru dilandasi oleh cinta kepada Tuhan sekaligus kepedulian terhadap sesama saudara seiman.

"Jihad" diklaim para kombatan Muslim Ambon sebagai "perang suci" yang diperintahkan Allah ketika, terutama, jika terjadi pembunuhan terhadap saudara Muslim, dan pengusiran mereka dari wilayah tempat tinggalnya. Mereka berpedoman pada sejumlah ayat al-Qur'an seperti; surat al-Baqarah ayat 190, surat al-Anfal ayat 39. Namun demikian, seruan "jihad" tidak muncul seketika. Di awal peristiwa, para eks-kombatan masih meraba-raba situasi apa yang sesungguhnya sedang terjadi. Mereka bahkan sempat menduga kerusuhan diakibatkan sentimen etnis, dengan munculnya slogan anti pendatang. Namun beberapa hari kemudian, ketika masjid dan musholla menjadi sasaran pembakaran, dan juga gelombang pengungsian terjadi secara massal di masjid Raya kota Ambon, akhirnya dipahami bahwa peristiwa yang

sedang terjadi bukanlah sebuah kerusuhan etnis, melainkan sebagai “tantangan perang agama”.

Ketiga, situasi yang mendukung. Akibat belum terungkapnya dalang di balik kerusuhan tahun 1999 sejak diikrarkan janji damai di Malino tahun 2002 membuat eks-kombatan Muslim terus mengobarkan semangat Jihad. Bagi eks-kombatan, solusi untuk menyelesaikan perang Ambon bukan dengan ‘janji’ seperti yang sudah sangat sering dilakukan. Mereka terlalu apatis dengan segala ‘janji damai’. Sebaliknya yang sesungguhnya diinginkan kombatan adalah perdamaian yang dibangun di atas fondasi kebenaran dan kejujuran. Dalam hal ini, pemerintah sepatutnya terlebih dahulu mengungkapkan kebenaran, menemukan siapa dalang konflik 1999, baru kemudian berbicara kompromi damai. Tanpa mengungkapkan kebenaran itu, perdamaian yang dibangun hanya akan sia-sia belaka. Semua pihak yang bertikai juga harus jujur dan terbuka, dan siap mengakui kesalahan jika terbukti mereka yang bersalah. Janji damai akan solid dibawah pondasi kejujuran seperti ini.

4.4. CABARAN TERHADAP TEORI-TEORI KEKERASAN DAN PERANG

Temuan-temuan dalam studi penulis sekaligus mencabar sejumlah teori penyebab perang dari Kenneth Waltz (2001), yang menguraikan argumen dari filsuf seperti Spinoza, Rousseau dan Niebuhr yang percaya bahwa perang adalah akibat langsung dari keegoisan manusia, agresivitas salah arah dan kebodohan dan, dengan demikian, untuk mencapai perdamaian orang-orang harus diubah dalam pandangan moral-intelektual mereka atau secara psikis maupun secara sosial. Temuan penelitian ini justru menyimpulkan, dari sudut kombatan Muslim, bahwa perang adalah akibat langsung dari ‘keterusikan iman’, hal mana merupakan buah dari kesadaran keimanan kepada Tuhan, pengharapan akan “kematian yang dipersaksikan” Tuhan, dan kepeduliannya terhadap sesama saudara seiman.

Konteks peristiwa Ambon tahun 1999 juga turut ikut menambah khazanah dalam teori-teori perang, yang pada kenyataannya belum memasukkan unsur “iman” sebagai penyebab peperangan. Teori-teori kunci dalam buku Kenneth Waltz, *Man, the State, and War*, atau Quincy Wright, *The Study of War*, dan juga Karl von Clausewitz, *On War* hanya menyebutkan setidaknya lima belas

asumsi pokok penyebab perang, yaitu; Ketimpangan Kekuasaan, Transisi Kekuasaan, Nasionalisme, Separatisme, dan Iredentisme, Darwinisme Sosial Internasional, Kegagalan komunikasi akibat kekeliruan persepsi dan dilema keamanan, kegagalan komunikasi akibat ironi atau kesalahan teknis, Perlombaan senjata, Kekompakan internal melalui konflik eksternal, Konflik internasional akibat perselisihan internal, Kerugian relative, Naluri agresi, Rangsangan ekonomis dan ilmiah, Kompleks industri militer, Pembatasan penduduk, Penyelesaian konflik melalui kekerasan. Hasil penelitian ini, tentu saja, mengakui sejumlah aspek dari kelima belas asumsi tersebut, sebut saja misalnya transisi kekuasaan, atau dilemma keamanan nasional, sebagai yang mungkin menjadi penyebab konflik Ambon tahun 1999. Namun karena penelitian ini lebih mengarahkan perhatiannya pada aspek individual pelaku perang, dan bukan struktural perang, maka asumsi-asumsi yang bersifat makro tidak menjadi perhatian peneliti. Boleh jadi, asumsi “naluri agresi” dapat dikatakan mendekati konteks penelitian ini. Namun sebagaimana dalam temuan penelitian, agresi yang dilakukan para eks-kombatan lebih didasari oleh rasa keimanan dan persaudaraan yang kuat terhadap sesama manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Alqur'an. QS. Al-Baqarah, 2:190-193. Kementrian Agama Republik Indonesia
- Abbas Nasution, Abdullah. 1959. *Harian al- Quran al-Karim*, 1959. t.tp.h.151
- Alwi, Des, 2006, *Sejarah Banda Naira*, Pustaka Bayan, Malang
- Al Fauzan, Sholeh. T.th. *Majmu'atu Rosail Da'wiyah wa Manhajiyah*, , terbitan Al Mirots An Nabawiyah, hal. 367-368
- Al-Abbad Abdurrozzaq, Abdul Muhsin, *Al-Quthuuful Jiyaad min Hikami wal Ahkaamil Jihaad*, hal. 23-35
- Amjad Ali, Charles W. 2009. *Jihad and Just War Theory: Dissonance and Truth*, ebook 2009 Wiley Periodicals and Dialog, Inc.
- Amal, Adnan, M., 2001. *Kepulauan Rempah-Rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250 – 1950*, h.34
- Alfred I. Tauber, *Freud's social theory: Modernist and postmodernist revisions*, Sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav, 2012,
- Bosch, David J. *Transforming Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 222–227
- de Haan, Willem. 2008. *Violence as an Essentially Contested Concept*, dalam S. Body-Gendrot, P. Spierenburg (eds.), *Violence In Europe*, springer h.28
- Cooley, F. L. 1967. 1968. *Altar and throne in Central Moluccan societies*, *Practical Anthropology*, 15: 118–37.
- Goss, John, 2000. *Understanding the Maluku Wars: Overview of Sources of Communal Conflict of Communal Conflict and Prospects for Peace*, Departemen of Geography University of Hawaii, Honolulu, HI 96822, dalam *Cakalele Vol.11*, 200-: h. 7-39
- Horiba Akiko. dalam Laporan diskusi tentang *Konflik Ambon*, dalam website, ditulis oleh Mahudi Noorsalim pada Mei 2007. Diunggah pada Juni 2007
- Jesmin, U. H. . 2012. *Ruhina Eros and Thanatos in the Psychical Process of Paul Morel: Diversity in Paul's Psyche Journal of Literature and Art Studies*, ISSN 2159-5836, May 2012, Vol. 2, No. 5, 538-543
- Koenig, H.G., 2001. M. McCullough and D.B. Larson, *Handbook of religion and health: a century of research reviewed*. New York: Oxford University Press.
- Klinken, G.v., 2010. *Dialog dan Refleksi Bersama 10 tahun konflik Maluku*, Ambon 19 Januari

- _____. 2007. *Communal violence democratization in Indonesia: Small Town Wars*, British Library Cataloguing in Publication Data, 2007, h.88-106.
- Leirissa, R.Z., 2004. 1975. *Maluku dalam Perjuangan Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Lembaga Sejarah Fakultas Sastra UI, h. 20-24
- McDougall, William. 1964. *The Instinct of Pugnacity*, dalam Leon Bramson dan George Goethals, eds., *War: Studies from Psychology, Sociology, and Anthropology* (New York: Basic Books, 1964) hlm.33-34
- Michael Lacewing, *Just War Theory*, Routledge (ebook): Taylor & Francis Group, t.th, h.1; juga Jeff McMahan, *Just Cause for War*, Ebook, t.th, h.3
- National Conference of Catholic Bishops, "The Just-War Criteria" in *The Challenge of Peace: God's Promise and our Response: A Pastoral Letter on War and Peace*, Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1983
- Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), h.16-17.
- Richard Bonney, *Jihad: From Qur'an to bin Laden* (New York: Palgrave, 2005) dan Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002)
- Song, C. S. 1994. "Christian Mission toward Abolition of the Cross," in Jacob Tesfai, ed., *Scandal of a Crucified World* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994), 131
- Tauber, Alfred I. t.th. *Freud's social theory: Modernist and postmodernist revisions*, Reprints and permission: sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav, sagepub.com
- Thalib, Usman, 2012, *Sejarah Masuknya Islam di Maluku*, Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Ambon, h.33
- Turner, Jonathan. 1998. *The Structure of Sociological Theory* (Wadsworth Publishing Company), 355.
- Wessels.S.J. 1926. *De Geschiedenis Der R.K. Missie In Amboina, Vanaaf Haar Stichting Door Den H. Fransiscus Xaverius Tot Haar Vernietiging door de O.I. Compagni 1546-1605*. Nijmegen-Utrecht: N.V. Dekker & van de veght en J.W. Van Leeuwen, 1926
- Waters Malcolm, 1994. *Modern Sociological Theory* (London: SAGE Publication Inc.), 33.



Dr. Muhammad Farid, S.Ag., M.Sos., lahir di Ambon, 13 November 1978. Memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2000. Magister Sosiologi (M.Sos) Universitas Brawijaya, Malang, 2004. Dan gelar Doktor Ilmu Sosial (Dr.) Universitas Airlangga Surabaya, 2016.

Penulis adalah aktivis tahun 1998. Pernah pernah menjabat sebagai Ketua Dewan Legislatif Mahasiswa Jurusan Filsafat IAIN Jakarta; Koordinator Bidang Kemasyarakatan HMI Komisariat IAIN Ciputat; dan Pemimpin Redaksi Jurnal Filsafat IAIN Syarif, Jakarta.

Menjadi editor buku; **Sejarah Banda Naira** (2006), dan **Dekonstruksi Islam Liberal** (2007), **Panorama Fenomenologi** (2015). Menulis pada Jurnal nasional dan Internasional; **Dialogue & Tolerance in Ambon City** (International Journal of Islamic Thought/IJIT, 2016), **A Guarded Peace** (Academia, Malaysia, 2016), **Interreligious Peace in Multicultural Society** (Islam Hadhari, Malaysia, 2016), **Beragama dalam Ruang Publik** (Aktual, Unesa, Surabaya, 2013), **Religious Public Sphere** (Inovasi, Pusklat Keagamaan Jatim, 2013)

Dapat dijumpai pada laman facebook@faridmuhammad, dan email: mfarid01@yahoo.com



Dr. Muhammad Farid, S.Ag., M.Sos., lahir di Ambon, 13 Nopember 1978. Mendapatkan gelar Sarjana Agama (S.Ag) dari Fakultas Ushuluddin, Jurusan Aqidah dan Filsafat, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2000. Gelar Magister Sosiologi (M.Sos) dari Program Pascasarjana Universitas Brawijaya Malang, tahun 2004. Dan gelar Doktor (Dr.) dari Program Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya.

Penulis adalah aktivis angkatan '98, pernah menjabat sebagai Ketua Dewan Legislatif Mahasiswa Jurusan Filsafat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Koordinator Bidang Kemasyarakatan HMI Ciputat; dan Pemimpin Redaksi Jurnal Filsafat IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Beberapa karya tulisnya; **Sejarah Banda Naira** (editor) penerbit Pustaka Bayan Malang, 2006, **Dekonstruksi Islam Liberal** (editor) penerbit Pustaka Bayan Malang 2007. Artikel pada Jurnal Internasional dan Jurnal Nasional; **Dialogue & Religious Tolerance in Ambon City** (IJIT, UKM Malaysia, 2015), **Ruang Publik Beragama: Kritik atas Sekularisme dan Pluralisme bagi Masa Depan Societas Beragama** (Inovasi, Jurnal Diklat Keagamaan, Pusdiklat Jatim, 2013), **Ruang Publik dan Agama Masa Depan** (Jispar, Unpar, 2013), **Beragama Dalam Ruang Publik** (Jurnal AKTUAL, LPPM Univ. Negeri Surabaya, Desember 2013).

Penulis dapat dijumpai pada laman facebook @faridmuhammad. Dan email mfarid01@gmail.com

Misykat Indonesia (anggota IKAPI)

Landungsari Asri Blok D No. 77

Malang, Indonesia 65151

(0341) 460606

misykatindonesia@gmail.com

ISBN 978-979-1122-62-7



9 789791 122627