DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi



Mohammed Abu-Nimer

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Teori dan Praktik

Pengantar edisi Bahasa Indonesia:
Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi



Democracy
www.abad-de
Perpusta

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Teori dan Praktik

Mohammed Abu-Nimer

Pengantar edisi Bahasa Indonesia:
Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi

edisi DIGITAL

Jakarta, Oktober 2010

DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM
Teori dan Praktik

Mohammed Abu-Nimer

Diterjemahkan dari
NONVIOLENCE AND PEACE BUILDING IN ISLAM:
Theory and Practice

Penerjemah: M. Irsyad Rhafsadi dan Khairil Azhar
Editor: Ihsan Ali-Fauzi dan Rizal Panggabean
Proofreading: Husni Mubarok
Tataletak: Priyanto

Pengantar edisi Bahasa Indonesia:
Rizal Panggabean
dan Ihsan Ali-Fauzi

Edisi Digital

Diterbitkan oleh:
Democracy Project
Yayasan Abad Demokrasi
www.abad-demokrasi.com

Lay-out dan Redesain cover:
Abieth
Redaksi:
Anick HT

Daftar Isi

vi Sambutan Penerbit
x Pengantar Edisi Bahasa Indonesia
xxiii Pengantar Penulis
xxvi Catatan Penerjemahan dan Transliterasi
xxvii Pendahuluan

Bagian I:
1 Bina-Damai dan Nirkekerasan dalam Agama dan Budaya Islam: Sebuah Kerangka Teoretis

13 Bab 1. Kajian tentang Islam, Nirkekerasan, dan Perdamaian

88 Bab 2. Prinsip-prinsip Islam tentang Nirkekerasan dan Bina-Damai: Sebuah Kerangka

Bagian II:
161 Penerapan Strategi-strategi Nirkekerasan secara Sosial, Politis dan Kultural di Masyarakat Muslim

175 Bab 3. Bina-Damai dan Nirkekerasan dalam Konteks Sosio-Kultural: Mekanisme Penyelesaian Perselisihan Arab-Muslim Tradisional

219 Bab 4. Prakarsa Bina-Damai Nirkekerasan di Masyarakat Arab-Muslim: Beberapa Mitos dan Hambatan dalam Rangka Pelatihan

256 Bab 5. Bina-Damai dan Gerakan-gerakan Politik Nirkekerasan di Masyarakat Arab-Muslim: Studi Kasus Intifada Palestina

363 Bab 6. Kesimpulan

375 Catatan Belakang
412 Daftar Pustaka
433 Biografi Penulis
435 Index

Sambutan Penerbit

Karya-karya ilmiah atau semi-ilmiah dengan teme-tema seperti "Islam dan Perdamaian" atau "Islam dan Kekerasan" sebenarnya tak terlalu sulit ditemukan. Tapi karya-karya itu umumnya ditulis dengan pendekatan yang normatif: bahwa kitab suci Al-Qur'an penuh dengan ajakan perdamaian dan penolakan atas kekerasan; bahwa hidup Nabi Muhammad, seperti termuat dalm Sunnah dan Hdist, banyak mengandung teladan agar kita menerapakan prinsip dan nilai-nilai nirkekerasan dan bina-damai dalam kehidupan sehari-hari persis seperti makna harfiah kata islam itu sendiri.

Karya-karya ilmiah dengan tema-tema seperti di atas dan ditulis dengan pendekatan interdisipliner, yang misalnya turut mendiskusikan bagaimana dan mengapa ajran dan prinsip islam tentang perdamaian dan nirkekerasan di atas mengalami banyak hambatan untuk diterapkan ditingkat praktis, masih amat jarang kita temukan. Di dalam kelangkaan itu, kita sering tergagap menyaksikan betapa lebar jarak antara apa yang dikehendaki Tuhan dan apa yang kenyataanya dilakukan banyak umat-Nya: sementara islam mengajarkan perdamaian, berita-berita mengenai islam banyak dicirikan oleh aksi-aksi kekerasan yang dilakukan sebagian umat Islam.

Buku ini mengisi kekosongan di atas. Mohammad Abu-Nimer, penulisnya, bukan saja seorang Muslim yang mempelajari islam dengan sungguh-sungguh, tapi juga seorang sarjana yang mendalami studi-studi perdamaian dan resolusi konflik serta seorang praktisi dan instruktur bina-damai dengan pengalaman internasional. dalam paparanya, kita bisa melihat bagaimana prinsip dan ajaran normatif islam mengenai bina-damai dan nirkekerasan diletakkan dalam diskusi yang dinamis dan berkelanjutan dengan berbagai perspektif yang tumbuh subur dalam studi-studi perdamaian dan resolusi konflik. selain itu, dengan pengalamanya yang kaya sebagai instruktur dan mediator resolusi konflik, dia juga memberikan kita ilustrasi yang kaya dan menginspirasikan mengenai bagaimana prinsip dan ajran diatas bisa, dan sudah, dipraktikkan di komunitas-komunitas Muslim

Seperti ditunjukkan Rizal Panggabean dan Ihsan Ali Fauzi dalam pengantar mereka, inilah sumbangan terpenting buku ini. Abu-Nimer juga seperti menohok banyak sarjan dan pengamat , yang sering (asal) bicara mengenai tema-tema di atas, karena kritiknya yang pedas terhadap fokus penelitian yang melulu diarahkan pada aspek-aspek Islam yang dinilai dekat dengan kekerasan seperti doktrin *jihad* dan konsep *dar al-islam* dan *dar al-harb.* Fokus pada aspek-aspek ini, bahkan-kata Abu-Nimer- obsesi terhadapnya, menjadikan mereka lupa untuk membicarakan aspek-aspek lain dari islam yang condong pada perdamaian dan resolusi konflik nirkekerasan. Sarannya,

mari kita alihkan strategi riset kita: dari mempelajari kekerasan, pelajari pulalah begaiman kekerasan itu berhenti atau tidak ada sama sekali diwaktu lain dan di tempat lain, karena yang ada adlah situasi yang damai.

Itu sebabnya mengapa kami menerbitkan buku ini bersamaan dengan diselenggarakannya Nurcholis Madjid Memorial Lecture (NMML), acara tahunan kami, yang tahun ini memsuki tahun ke empat. Dengan penerbitan buku ini, seraya mengenang dan merayakan sumbangan Cak Nur bagi kita semua, kita ingin mengembangkan terus warisannya, bahakan memperluas dan memperdalamnya lebih jauh lagi. Dengan penerbitan buku ini, kami mengajak para pembaca untuk merenungkan bagaimana pesan-pesan perdamaian Islam -sesuatu yang menjadi salah satu tema pokok kesarjanaan dan aktivisme Cak Nur-bisa dikembangkan lebih jauh ke dalam wacana dan praktik nirkekerasan dan bina-damai dalam kehidupan sehari-hari di Indonesia.

Dengan terbitnya buku ini kami hendak mengucapakan terima kasih kepada PT Newmont Pacific Nusantara (NPN) atas dukungannya terhadap penerjemahan dan penerbitan ini, kami juga menyatakan apresiasi kami kepada penerbit Alvabet, yang sudah mencetak buku ini dan mendistribusikannya ke mereka yang berkepentingan.

Kami juga ingin berterima kasih khususnya kepada The Asia Fondation (TAF) dan Lembaga Kajian Islam Paramadina

(LAKIP), yang memperlihatkan antusiasme mereka terhadap penerbitan buku ini. Bersama kedua lembaga terahir ini, Yayasan Paramadina di masa-mas yang akan datang akan menyelenggarakan berbagai seminar, training dan workshop mengenai agama dan perdamaian, yang antara lain akan memanfaatkan buku ini sebagai bahan. Itu sebabnya kami mengapa kami menerbitkan buku ini sebagai yang pertama dari sejumlah buku yang akan diterbitkan dalam seri "Agama dan Perdamaian".

Akhirnya, kepada Anda semua, kami ucapkan selamat membaca buku ini. Semoga, dengan penerbitan buku ini, pesan-pesan almarhum Cak Nur bisa terus dilanjutkan dan diperkaya.***

Jakarta, 12 Oktober 2010

Yayasan Paramadina

Pengantar Edisi Bahasa Indonesia

Dari Riset Perang ke riset Bina-Damai: MENGAPRESIASI SUMBANGAN ABU-NIMER

Oleh Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi

Tak mudah membayangkan Islam yang berperan aktif dalam proses bina-damai atau *peace building*. Perang internasional dan perang saudara yang melibatkan negeri-negeri Muslim, aksi-aksi teror yang mengatasnamakan Islam, dan doktrin-doktrin tertentu dalam ajaran Islam seperti *jihad*, *al-wala' wal bara'*, dan *takfir*, cenderung menampilkan citra Islam yang kasar, ganas dan tak dapat hidup berdampingan dan saling menghormati dengan pihak lain (Toft 2007).

Tapi pandangan yang menyamakan Islam – juga agama pada umumnya – sebagai sumber kekerasan sudah tentu bersifat simplistik. Alasannya sederhana dan gamblang: banyak Muslim, yang percaya pada ajaran-ajaran yang sama, tidak melakukan aksi-aksi seperti disebutkan di atas, bahkan menentangnya

dengan gigih. Dengan kata lain, ajaran yang sama bisa ditafsirkan dan dipraktikkan secara berbeda dan bahkan bertentangan.

Di lain pihak, tokoh masyarakat dan sarjana Muslim seringkali mengatakan Islam adalah agama yang mengajarkan perdamaian. Dalam suatu pertemuan yang diikuti tokoh-tokoh agama dan polisi di Poso pada Desember 2009 yang sempat kami fasilitasi, beberapa peserta dari Muslim secara tegas mengatakan bahwa konflik Poso bukanlah konflik agama. Selain itu, mereka juga menegaskan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan perdamaian, bukan kekerasan. Konflik dan kekerasan antarkomunal di Poso terjadi karena faktor-faktor non-agama seperti ekonomi, sosial, dan politik.

Pandangan alternatif ini, yang melihat Islam sebagai agama damai, juga cenderung menyederhanakan persoalan yang menyangkut peran agama dalam kehidupan sosial umatnya. Kesepakatan Malino, yang berperan dalam menghentikan kekerasan komunal di Poso, dengan terang-terangan membagi pihak yang bertikai dan yang menandatangani kesepakatan sebagai kelompok Muslim dan Kristen. Selain mengingkari kemungkinan adanya peran agama dalam kekerasan dan konflik komunal, pandangan ini juga cenderung menerima pemisahan agama dari politik – walaupun secara tidak sadar.

Supaya peran agama dalam proses bina-damai dapat ditampilkan dengan lebih utuh, di bawah ini kami akan mendiskusikan beberapa mekanisme yang mungkin ditempuh

di tingkat empiris. Sesudah itu, seraya mengantarkan buku ini, kami akan menempatkan kontribusi Abu-Nimer yang karyanya sedang Anda baca ini.

Agama sebagai Sumber Bina-Damai

Dalam karyanya yang sering dirujuk, *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution* (pertamakali terbit pada 1998), Louis Kriesberg, Gurubesar Resolusi Konflik pada Universitas Syracuse, Amerika Serikat, mengembangkan teori komprehensif mengenai bagaimana konflik – yang dipandangnya sebagai sesuatu yang natural ada dalam hidup manusia – bisa berakhir secara destruktif atau konstruktif. Menurutnya ada tiga mekanisme dengan apa konflik bisa diselesaikan secara damai dan menjadi sesuatu yang konstruktif: mekanisme internal kelompok, mekanisme antarkelompok, dan mekanisme di luarnya (ekstra). Jika diletakkan dalam konteks konflik agama, maka konflik itu bisa diselesaikan melalui mekanisme intra-agama, mekanisme inter-agama, dan mekanisme ekstra-agama.

Intra: Mekanisme Internal

Mekanisme internal ini terdiri dari berbagai mekanisme yang terjadi internal atau di dalam suatu komunitas agama. Salah satu dari mekanisme ini adalah pengembangan etika dan spiritualitas baru di dalam suatu agama yang lebih mendukung perdamaian dan penyelesaian masalah secara nirkekerasan. Memang teks dan simbol keagamaan Islam dapat dan telah digunakan untuk mendukung perang dan kekerasan. Akan

tetapi, reinterpretasi terhadap teks juga dapat menciptakan etika dan spiritualitas baru yang menekankan hak-hak asasi manusia, toleransi, rekonsiliasi, kebebasan beragama, dan menghormati orang dari agama lain (yang dibedakan dari mendominasi). Sebagai contoh, *dar al-islam*, yang sering dipahami sebagai negara Islam, ditafsirkan kembali dan menjadi negeri perdamaian, rekonsiliasi, dan kebebasan beragama.

Dialog dan pergaulan multikultural yang melibatkan berbagai aliran, mazhab, dan sekte di dalam suatu agama adalah mekanisme internal lain yang dapat terjadi di dalam suatu agama dan mendukung bina-damai. Seperti diketahui, secara internal agama Islam ditandai dengan adanya divisi internal di bidang aliran teologi, tasawuf, dan fikih. Di era modern, banyak masyarakat Muslim juga yang terbelah berdasarkan aliran dan ideologi, termasuk yang menjelma dalam sistem kepartaian. Begitu pula, ketika konflik sosial melanda komunitas Muslim, ada polarisasi dan fragmentasi internal – misalnya antara garis keras dan garis lunak. Dialog dan pergaulan multikultural dapat menjadi mekanisme dialog dan pertemuan di antara berbagai kelompok yang berbeda-beda di dalam komunitas Muslim.

Mekanisme lain di dalam komunitas Muslim adalah ketika para tokoh dan pemimpin agama megendalikan prilaku para pengikut mereka supaya menahan diri dan tidak melakukan tindakan agresi dan kekerasan ketika suasana tegang timbul karena konflik sosial. Istilah yang dapat menggambarkan

mekanisme ini adalah pemolisian internal atau *internal policing* (Fearon & Laitin 1996), yang dapat mencakup kesediaan suatu kelompok masyarakat untuk mengidentifikasi dan menghukum pihak yang melakukan kekerasan dari kelompok masyarakat tersebut.

Ketika terjadi ketegangan dan konflik sosial, masyarakat Muslim juga dapat mengembangkan kepemimpinan yang pro-perdamaian atau kepemimpinan positif, termasuk pemimpin karismatis. Tersedianya tokoh dan pemimpin agama semacam ini dapat menjadi pengimbang dan alternatif kepada munculnya kepemimpinan negatif, yaitu mereka yang mendukung kekerasan dan memobilisasi umat dalam rangka kekerasan kolektif. Selaras dengan ini, para pemimpin agama juga dapat dididik di bidang toleransi, sikap saling menghargai, dan hidup berdampingan secara damai.

Salah satu mekanisme internal yang dapat berfungsi, terutama pada saat terjadinya bencana alam dan konflik sosial yang keras adalah tindakan sepihak dalam rangka membantu umat agama lain yang sedang dilanda bencana. Tindakan membantu dan menolong ini mungkin terbatas pada pemberian bantuan kemanusiaan dan pertolongan darurat. Akan tetapi, ini menunjukkan kapasitas melakukan amal saleh termasuk kepada pihak lain yang dalam situasi normal dipandang sebagai saingan atau musuh. Mekanisme ini akan meningkatkan rasa saling percaya di antara berbagai komunitas keagamaan yang ada.

Inter: Mekanisme Antar-komunitas Agama

Umat Islam seringkali hidup dalam masyarakat yang majemuk, yang warganya menganut agama yang berbeda-beda. Dalam konteks semacam ini, interaksi dan pergaulan sehari-hari yang melibatkan umat Islam dan umat beragama lain adalah salah satu mekanisme penting dalam membina perdamaian. Keluarga yang berasal dari berbagai latar belakang keagamaan dapat saling mengunjungi, bermain, dan bergaul di tempat tinggal mereka. Selain itu, mereka bisa mengikuti berbagai kegiatan masyarakat bersama, misalnya pada saat perayaan keagamaan, upacara adat, saat panen, peringatan hari kemerdekaan, dan kesempatan lain. Begitu juga, anak-anak dari keluarga yang agamanya berbeda bermain di kampung mereka atau di sekolah. Di banyak komunitas di Indonesia, kecenderungan anak dan keluarga bertemu dan bermain ini cenderung menurun, mencerminkan meningkatnya segregasi dan pemilahan sosial berbasis agama. Karenanya, diperlukan usaha sungguh-sungguh untuk meningkatkan pergaulan dan interaksi sehari-hari bagi warga yang berasal dari berbagai agama.

Selain dalam kehidupan sehari-hari, warga yang berasal dari agama berbeda juga dapat berpartisipasi dalam kegiatan organisasi dan kelompok yang lebih formal. Sebagai contoh, umat Islam dapat berpartisipasi dalam kegiatan partai dan pemilu di mana agama bukan satu-satunya pertimbangan. Umat Islam juga dapat menjadi organisasi masyarakat yang bersifat bukan

agama dan sukarela, seperti organisasi dan kelab kebudayaan, kesenian, hobi tertentu, atau olah raga. Bentuk organisasi lainnya adalah yang bergiat di bidang perdagangan dan bisnis – termasuk serikat pekerja, kelompok pengusaha kecil, dan lain-lain yang beranggota majemuk. Organisasi profesi yang keanggotaannya majemuk, seperti dokter, pengacara, insinyur, dan lain-lain adalah contoh organisasi lainnya. Salah satu hasil penelitian mengatakan, keterlibatan dalam organisasi dan asosiasi semacam ini bahkan memainkan peran yang lebih kuat dalam membina perdamaian dibandingkan dengan interaksi warga sehari-hari yang disebutkan sebelumnya. Dengan kata lain, ketika ketegangan sosial antaragama terjadi, kehadiran organisasi dan asosiasi yang kuat dapat mencegah timbulnya kekerasan terbuka walaupun ada pemicu dan provokasi (Varshney 2002).

Tentu saja, konsultasi dan dialog antaragama, yang sudah populer di kalangan umat Islam dan umat beragama di Indonesia, adalah mekanisme lain yang dapat membina perdamaian. Forum-forum semacam ini, baik yang dibentuk masyarakat atau pemerintah (seperti Forum Komunikasi Umat Beragama atau FKUB), dapat menjadi wadah membicarakan masalah yang timbul di masyarakat. Kerjasama antarumat beragama juga dapat difasilitasi forum semacam ini. Ketika ada ketegangan di masyarakat, forum antariman ini dapat berfungsi sebagai rujukan dan topangan supaya ketegangan lebih lanjut dan kekerasan tidak terjadi. Peran forum antariman ini akan semakin kuat lagi jika mereka bekerja teratur dan erat dengan

aparat seperti polisi dan pemerintah setempat. Dalam konteks perpolisian kontemporer, kerjasama semacam ini dapat dengan mudah dilakukan dengan pendekatan perpolisian masyarakat atau *community policing*.

Apabila ada masalah dan konflik, negosiasi atau perundingan langsung yang melibatkan wakil atau pemimpin dari komunitas keagamaan yang berbeda dapat dilakukan. Salah satu pendapat mengatakan bahwa perundingan menjadi sangat sulit ketika agama Islam menjadi faktor dalam perang saudara (Toft 2007). Akan tetapi, itu tak berarti bahwa perundingan tidak dapat dilakukan, termasuk dalam menyelesaikan perang saudara. Pengalaman Indonesia merundingkan pemberontakan di Aceh, pengalaman Inggris merundingkan perang saudara di Irlandia, adalah dua contoh yang menunjukkan bahwa keterlibatan agama dalam perang saudara tidak menutup kemungkinan bagi dilangsungkannya perundingan langsung, asalkan perundingan dilakukan dengan asas "duduk sama rendah berdiri sama tinggi." Yang menarik dicatat adalah bahwa perundingan yang melibatkan pihak-pihak yang bertikai yang berasal dari agama berbeda dapat menggunakan metafora keagamaan bagi perundingan tersebut.

Apabila perundingan langsung tidak bisa dilakukan, maka perundingan dengan bantuan pihak ketiga, yang dikenal dengan mediasi, dapat dilakukan. Pihak ketiga yang dapat diterima pihak-pihak yang bertikai dapat membantu mereka

membicarakan masalah-masalah yang dapat dirundingkan dan menyelesaikan masalah yang ada. Mediator tersebut dapat berasal dari komunitas keagamaan, tapi dapat juga dari kalangan luar agama-agama.

Perundingan dan mediasi tersebut dapat mencapai kesepakatan yang akan menghentikan kekerasan dan menyelesaikan masalah yang ada di kalangan umat berbeda agama. Bila perlu, kesepakatan tersebut dapat diperkuat dengan berbagai cara, misalnya dengan menjadikannya peraturan dan undang-undang yang mengikat. Ajaran, simbol, dan metafor agama dapat dikembangkan dalam rangka menopang kesepakatan dan implementasinya (Little ???)

Mekanisme lainnya adalah pembentukan badan atau organisasi humaniter antariman. Ada banyak organisasi bantuan kemanusiaan yang tujuannya adalah membantu kawan seiman yang sedang ditimpa kemalangan. Akan tetapi, dalam dunia bantuan kemanusiaan juga telah berkembang norma dan lembaga bantuan yang membantu siapa saja tanpa pandang bulu dan tak memihak dilihat dari sudut paham keagamaan (Appleby 2000). Munculnya badan dan lembaga semacam ini adalah perkembangan penting mengingat prinsip-prinsip luhur yang mendasarinya, yaitu tidak memihak, tanpa pandang bulu, dan kesetaraan.

Extra: Mekanisme pada Level Sistemik

Kelompok ketiga mekanisme bina-damai adalah yang beroperasi pada level sistemik, di luar komunitas agama dan hubungan antarkomunitas agama. Dalam sejarah Islam, pernah ada mekanisme yang dapat mencegah kekerasan antarkomunal dan memfasilitasi kehidupan bersama yang damai. Imperium multinasional – seperti Imperium Utsmani – adalah contoh mekanisme yang memungkinkan umat yang berasal dari berbagai agama hidup berdampingan. Ciri-ciri mekanisme ini yang terpenting adalah: sikap fair terhadap agama-agama yang ada, status agama-agama yang otonom atau semi otonom (secara politik, legal, kultural, dan keagamaan), tanpa campurtangan birokrasi imperium ke dalam urusan dan kehidupan internal setiap komunitas agama – yang penting mereka membayar pajak, menyetor upeti, dan memelihara ketertiban (Walzer 1997, 15). Tidak jelas apakah imperium multinasional yang toleran seperti ini yang dibayangkan organisasi Islam seperti Hizbut Tahrir yang merindukan hadirnya kembali lembaga khilafah di muka bumi ini.

Pada saat ini, tatanan kenegaraan yang dominan di dunia adalah negara bangsa *(nation-state)*. Sebagai mekanisme bina-damai, negara bangsa ditandai dengan adanya satu kelompok keagamaan dominan – misalnya Muslim di Indonesia, Katolik di Timor Leste, Protestan di Amerika Serikat, dan Budhisme di Thailand. Kelompok dominan ini memengaruhi kehidupan

publik tetapi menerima kehadiran kelompok minoritas. Jadi, berbeda dari imperium multinasional yang terdiri dari beberapa komunitas keagamaan yang hidup berdampingan dalam toleransi dan otonomi – termasuk ketika yang berkuasa adalah minoritas seperti Imperium Muslim Mughal – dalam negara-bangsa ada kelompok mayoritas yang toleran terhadap minoritas (Walzer 1997, 24).

Negara-negara-bangsa sekarang membentuk masyarakat internasional yang ditandai dengan prinsip-prinsip seperti kedaulatan, toleransi, dan nirintervensi (Walzer 1997, 19-20). Dalam masyarakat internasional seperti itu, juga berkembang norma dan etika baru, yang menyangkut hak-hak asasi manusia, tanggung jawab negara terhadap rakyatnya, dan keharusan memberikan perlindungna kepada rakyat di bidang keamanan, pangan, kesehatan, pendidikan, dan layanan-layanan lainnya. Masyarakat internasional juga mencapai berbagai kesepakatan di bidang-bidang lain yang menyangkut hak-hak sipil, ekonomi, dan sosial warganegara. Negeri-negeri Muslim berpartisipasi dalam masyarakat internasional ini, termasuk meratifikasi kesepakatan-kesepakatan yang dicapai.

Selain itu, pada dataran internasional dan global, interaksi tidak hanya berlangsung dalam hubungan antarnegara. Pada tingkat global, wakil-wakil dari berbagai agama bertemu membicarakan kerjasama antariman dan mengurangi kesalahpahaman. Selain itu, pertemuan pada tingkat global

juga terjadi antara wakil-wakil dari agama-agama, pemerintah, dan masyarakat sipil untuk membicarakan masalah-masalah bersama seperti pembangunan dan perdamaian. Selain pada tingkat global, di tingkat regional atau kawasan terjadi pertemuan serupa. Tidak dapat disangkal lagi bahwa agama dan aktor-aktornya telah kembali menempati posisi berarti dalam kehidupan internasional dan global.

Akhirnya, masyarakat imigran adalah mekanisme lain dalam dataran sistemik yang juga mencakup masyarakat imigran Muslim. Warga masyarakat Muslim di Afrika, Asia Selatan, dan lain-lain banyak yang berimigrasi ke Eropa, Amerika, dan Australia karena berbagai alasan politik dan tekanan ekonomi. Negara-negara-bangsa bervariasi dalam cara mereka memerlakukan masyarakat imigran ini, termasuk agama dan adat istiadat mereka. Sebagai contoh, ada masyarakat Muslim yang dilarang memakai jilbab dan ada yang tidak. Selain itu, masyarakat imigran ini, di tempat mereka yang baru, dihadapkan kepada berbagai persoalan seperti diskriminasi, rasisme, dan kendala bagi mobilitas sosial mereka.

Sumber Rujukan

Appleby, R. Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation.* Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2000.

Fearon, James D., and David D. Laitin. 1996. "Explaining Interethnic Cooperation." *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 4. (December): 715-735.

Kriesberg, Louis. 1998. *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Toft, Monica Duffy. 2007. "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War." *International Security* 31, no. 4 (Spring): 97-131.

Varshney, Ashutosh. 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life. Hindus and Muslim in India.* Yale University Press.

Walzer, Michael. 1997. *On Toleration*. New Haven and London: Yale University Press.

Pengantar Penulis

Saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada banyak orang atas terselesaikannya proyek ini. Saya terutama berterimakasih kepada beberapa orang dan kelompok yang telah memberi saya kesempatan untuk berdiskusi dengan mereka terkait perdamaian, nirkekerasan, dan Islam. Sejak saya memulai proyek ini pada 1997, saya telah mendapat kehormatan untuk berinteraksi dengan para juru-damai Muslim maupun non-Muslim dan belajar dari pengalaman mereka. Dalam hampir setiap lokakarya yang saya selenggarakan sejak 1997, saya meminta masukan secara langsung dari peserta tentang gagasan bina-damai dan nirkekerasan dalam Islam. Karena itu, saya khususnya berterimakasih kepada para peserta yang telah ambil bagian dalam lokakarya-lokakarya bina-damai di berbagai tempat, mulai dari Mindanao, Kairo, Amman, Gaza, Sarajevo, dan Washington, D.C., hingga Harrisonburg, Virginia. Terima kasih telah membagi pengalaman hidup kalian dengan

saya dan telah membangkitkan minat saya terhadap agama dan perdamaian.

Saya juga menghaturkan terima kasih banyak kepada para asisten riset saya – Amal Khoury, Lynn Kunkle, Patrick Negoya, dan lainnya – yang telah berulangkali membaca dan meninjau naskah ini dan membantu saya dalam mengumpulkan data-data terbaru untuk setiap bagiannya. Terima kasih kepada Amr Abdullah, salah satu pembaca pertama naskah ini: dorongan dan masukannya yang konstruktif menegaskan kebutuhan akan riset semacam ini di kalangan para sarjana Muslim. Terima kasih juga kepada Lou Kriesberg, Michael Nagler, Asma'el Muhaiyaddeen, Mubarak Awad, Abdul Aziz Said, dan David Smock (direktur bidang Religion and Interfaith Initiative pada United States Institute of Peace [USIP]) atas saran mereka yang berlimpah.

Tanpa bantuan dan sumbangan Joe Groves dari Guilford College, naskah ini tidak akan pernah selesai. Penelitian lapangannya tentang Intifada Palestina sangat penting bagi analisis dan penulisan bab tentang nirkekerasan dan Islam dalam Intifada Palestina.

Saya sangat berterimakasih atas dukungan moral dan kelembagaan yang saya peroleh dari Guilford College Dean's fellowship, School of International Service dan International Peace and Conflict Resolution pada American University, United States Institute of Peace, dan Joan B. Kroc Institute (untuk Rockefeller Fellowship for Religion and Peace) di University

of Notre Dame. Bantuan mereka semua telah memungkinkan terselesaikannya proyek ini.

Akhirnya, tanpa dukungan kuat istri saya, Ilham Nasser, dan putri kami yang cantik, Ayman dan Luma, proyek ini tidak akan pernah selesai. Ilham benar-benar telah menjadi sumber inspirasi sekaligus teman hidup saya. Buku ini didedikasikan untuknya, dan untuk orangtua saya, yang terus berjuang menjalankan nilai-nilai bina-damai Islam dalam konteks minoritas yang terus berlanjut.***

Catatan Penerjemahan dan Transliterasi

Dalam menerjemahkan dan mentransliterasikan nama orang, tempat, dan judul buku, saya mengikuti sistem transliterasi Library of Congress, tanpa tanda diakritik. Pengecualian meliputi nama dan judul yang dikutip langsung dari sumber lain, dan istilah-istilah yang lazim di kalangan pembaca Barat.

Catatan editor edisi bahasa Indonesia: Edisi bahasa Indonesia buku ini juga mengikuti model yang digunakan dalam edisi Inggrisnya.***

Pendahuluan

Di berbagai wilayah yang paling bergejolak dunia, pendekatan baru terhadap upaya bina- damai (*peace building*) tengah tumbuh pesat. Di Eropa Timur, Amerika Latin, Afrika, Asia Timur, Asia Selatan, dan Timur Tengah, upaya-upaya meraih perdamaian makin lama makin mengambil bentuk-bentuk seperti lokakarya dan pelatihan resolusi konflik, proyek pengembangan masyarakat madani (*civil society*), perlawanan dan mobilisasi sumberdaya nirkekerasan (*nonviolent*), serta program pendidikan kewarganegaraan. Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB), beserta organisasi-organisasi regionalnya di Afrika dan Amerika Latin, berada di barisan terdepan dalam mengembangkan metode-metode resolusi konflik nirkekerasan ini (Rubenstein 1992; Laue 1991; Scimecca 1991; Ronald Fisher 1997).

Pendekatan baru ini juga mulai mengemuka di lembaga-lembaga dan kajian-kajian akademis. Ratusan proyek dan program resolusi konflik dan bina-damai baru bermunculan di daftar matakuliah berbagai perguruan tinggi dan universitas. Hal itu juga mulai ditawarkan di berbagai jurusan: hubungan internasional dan pembangunan, ekonomi, agama, pendidikan, psikologi, kerja sosial, sosiologi, antropologi, dan ilmu politik. Program akademik lintas-disiplin yang baru ini juga mulai memberi gelar resmi dalam bidang bina-damai dan resolusi konflik. Meskipun awalnya didominasi model-model Barat yang dikembangkan oleh para sarjana di Amerika Serikat (AS) dan Eropa, bidang kajian perdamaian belakangan ini makin melibatkan metode-metode intervensi dan analisis yang berasal dari konteks dan budaya lokal (Avruch 1998; Lederach 1995; Abu-Nimer 1996a).[1]

Upaya menerapkan pendekatan-pendekatan bina-damai di Timur Tengah, juga di beberapa masyarakat Muslim lain seperti di Filipina dan Indonesia,[2] selama ini terhambat oleh prasangka yang terlanjur diterima umum bahwa agama dan budaya Islam sudah dari awalnya bertentangan dengan prinsip-prinsip bina-damai dan resolusi konflik. Prasangka tersebut tak hanya terlihat jelas dalam kajian-kajian yang mencari kesesuaian antara Islam dan demokrasi, hak-hak asasi manusia, dan resolusi konflik, tetapi juga dalam diskusi-diskusi kelompok saat lokakarya pelatihan bina-damai dilakukan.[3] Stereotipe mengenai dunia Islam yang tidak toleran dan gemar berperang,

yang beredar luas di media-media massa Barat, juga banyak diyakini kebenarannya oleh para pembuat-kebijakan Barat.[4]

Sejak tahun 1990, citra-citra tentang kekerasan bermunculan dari negara-negara Islam yang sedang mengalami kemelut politik yang akut seperti Aljazair, Lebanon, Mesir, dan Sudan, di mana aksi-aksi kekerasan pemerintah terhadap perlawanan populer memperkuat anggapan umum Barat bahwa agama dan budaya Islam pada hakikatnya memang sarat dengan unsur kekerasan (Shaheen 1985). Prasangka Barat ini menjadi hambatan dalam membicarakan dan memajukan nirkekerasan dan bina-damai di negara-negara Muslim.[5]

Literatur akademis tentang tema ini juga tak kurang tendensiusnya. Pencarian daftar subyek di Library of Congress, AS, untuk sumber-sumber terkait "Islam dan Nirkekerasan" menghasilkan kurang dari lima item saja. Sebaliknya, sumber-sumber untuk subyek "Islam dan Kekerasan" memenuhi layar hasil pencarian dengan ribuan entri. Kecenderungan ini terlihat jelas dalam penelitian para sarjana Barat dan Orientalis, baik Muslim maupun non-Muslim.

Ada banyak sebab yang bisa menjelaskan buruknya citra Islam di mata Barat: reportase yang selektif (cetak dan elektronik), kurangnya penelitian akademis tentang aktivitas dan tradisi yang positif dan berorientasi nirkekerasan di masyarakat Muslim, warisan subordinasi kolonial negara-negara Muslim di bawah Barat, ketidakpedulian terhadap perbedaan budaya, kegagalan

kaum Muslim dalam menyampaikan pesan-pesan agama mereka, dan konflik Arab-Israel. Hasil akhirnya adalah tumbuh dan bertahannya pandangan negatif yang berkepanjangan tentang Islam di kalangan para pembuat-kebijakan dan sarjana (Norman 1993; Esposito 1992; Said 1981; Hipler 1995). Gambaran Edward Said tentang hal ini, yang pertamakali disampaikan pada 1981, terasa masih valid sekarang ini: "Masih ada konsensus tentang 'Islam' sebagai sejenis kambing hitam untuk segala sesuatu yang kebetulan tidak kita sukai mengenai pola-pola politik, sosial, dan ekonomi dunia yang baru. Bagi yang kanan, Islam melambangkan barbarisme; bagi yang kiri, teokrasi abad pertengahan; bagi yang tengah, sejenis eksotisisme yang penuh kebencian. Tapi di semua kubu, ada kesepakatan bahwa meski cukup sedikit yang diketahui tentang dunia Islam, tak ada yang bisa disetujui dari yang sedikit itu" (1981, 15).

Joe Montville, dalam pengantarnya untuk karya Abdul Aziz Sachedina yang menjadi terobosan penting dalam kajian-kajian tentang Islam dan pluralisme, secara akurat memotret persepsi tentang Islam di Barat dan motivasi yang melandasi kajian-kajian tentang pluralisme dan Islam yang baru: "Di lingkungan ini, di mana pengetahuan tentang keyakinan dan nilai yang dianut lebih dari satu juta jiwa kaum Muslim sangat jauh dari memadai, citra Islam di Barat menjadi disimplifikasi dan seringkali menakutkan (Sachedina 2000, viii).

Pembahasan tentang nirkekerasan dan bina-damai dalam Islam akan menjadi ancaman yang bisa menggerogoti wibawa para sarjana dan pembuat-kebijakan yang terbiasa dengan kerangka tradisional di dalam kajian-kajian keislaman di atas – yang apologetik, defensif, atau Orientalis. Kini, di awal abad ke-21, dengan kesempatan komunikasi yang belum pernah seterbuka sebelumnya, kepadatan manusia dan derita hidup yang dialami dunia Arab-Muslin berlangsung seiring dengan tumbuhnya kepedulian dan kesadaran baru para analis profesional mengenai dunia Islam. Sayangnya, alih-alih mengembangkan wawasan-wawasan baru, kita malah terus mereproduksi karikatur tentang Islam kontemporer yang kejam dan gegabah, yang selalu sarat dengan imperatif geopolitik: Barat, karenanya, terus percaya pada citra mengenai kebudayan Islam yang suka perang dan konfrontasi, berseberangan dengan pandangan Barat tentang "yang normal" (Said 1981, 26).

Buku ini adalah satu upaya untuk mendiskusikan potensi dan praktik nirkekerasan dan bina-damai dalam konteks Arab-Muslim. Buku ini hendak memeriksa sejumlah kesalahpahaman dan kekeliruan mendasar yang tersebar luas dalam kajian-kajian keislaman mengenai pandangan kaum Muslim tentang nirkekerasan dan pendamaian. Ini akan dilakukan bukan hanya dengan menyajikan nukilan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad, tapi juga dengan memberikan contoh praktik dan nilai bina-damai yang paling mutakhir di kalangan Muslim kontemporer. Penggunaan kitab suci dalam kajian ini sebagian

besar ditujukan untuk mendukung asumsi bahwa Islam adalah agama dan tradisi hidup yang menjunjung tinggi bina-damai dan penyelesaian konflik nirkekerasan. Saya akan berusaha untuk menunjukkan bagaimana praktik-praktik tersebut dapat diperluas lebih lanjut dalam kebudayaan Islam modern. Kajian ini dimaksudkan bukan untuk mempertahankan, membela, atau menyebarkan keyakinan Islam, melainkan untuk secara aktif memajukan strategi serta nilai bina-damai dan nirkekerasan yang bersumber dari konteks agama dan budaya Islam setempat, dengan fokus pada identifikasi nilai-nilai, ritual, kisah, dan pandangan-dunia Islam.

Buku ini terdiri dari dua bagian. Bagian I memberikan kerangka teoretis dan mengidentifikasi berbagai nilai dan prinsip keislaman yang mendukung bina-damai dan nirkekerasan. Bab 1 akan meletakkan batasan-batasan dan definisi pokok untuk penelitian di bidang ini. Sementara itu, bab 2 akan menyoroti asumsi, prinsip, serta nilai dasar metode nirkekerasan dan kedudukannya dalam agama Islam.

Selanjutnya, bagian II buku ini akan mengajukan tiga studi kasus yang diambil dari konteks Muslim-Arab. Bab 3 meninjau metode penyelesaian perselisihan tradisional di dalam komunitas Muslim-Arab, menggambarkan penerapan prinsip dan nilai nirkekerasan dan bina-damai sehari-hari dalam konteks sosial dan interpersonal Islam. Bab 4 memeriksa hambatan-hambatan dalam menerapkan metode nirkekerasan

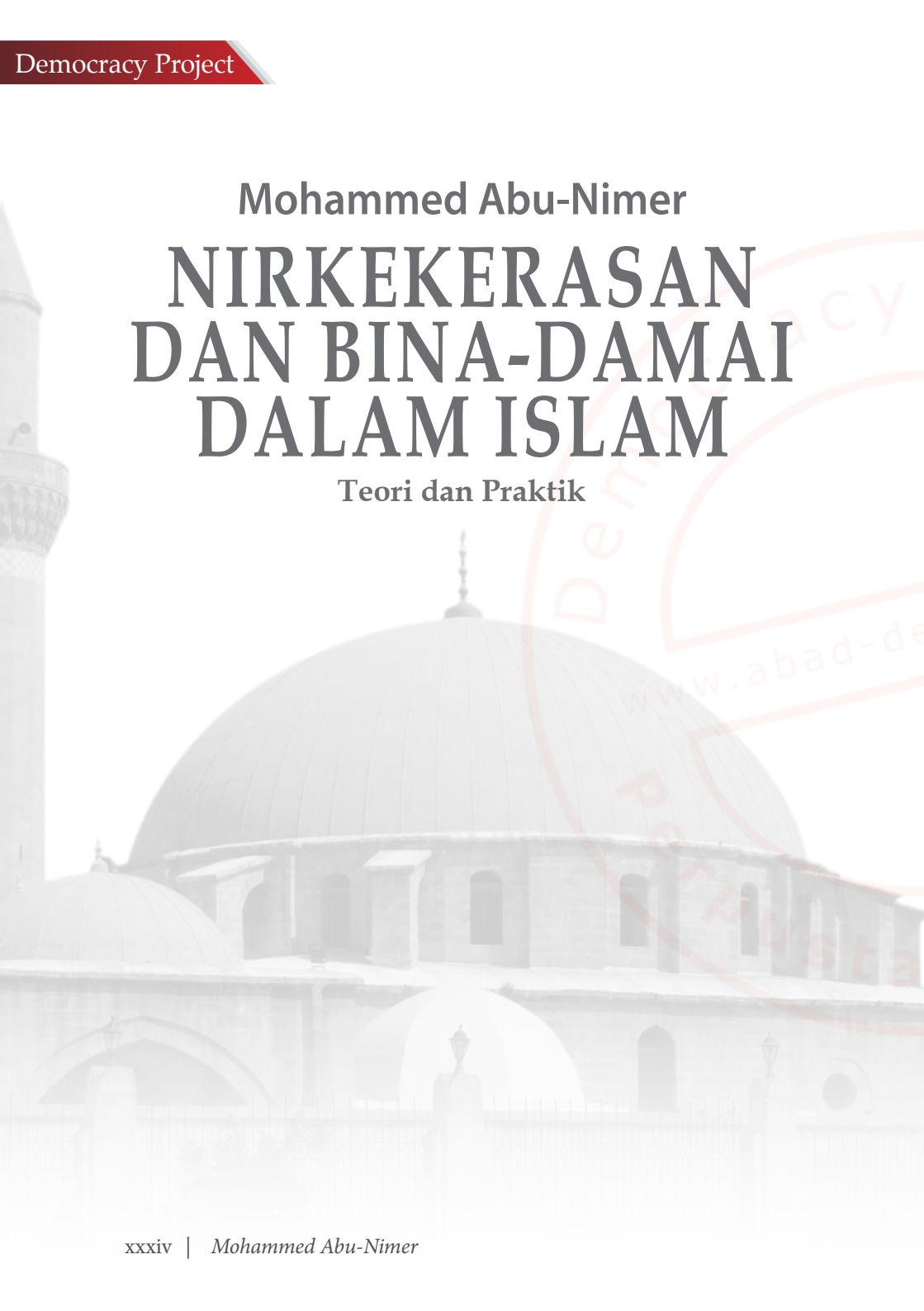
di dalam kerangka Muslim-Arab, lalu memberikan beberapa pilihan kebijakan dan strategi untuk mengatasinya. Bab 5 akan menyoroti Intifada Palestina (1987-1982) sebagai suatu ilustrasi penggunaan nirkekerasan politis yang mungkin dalam suatu konteks masyarakat Muslim. Ini mencakup fungsi dan peran nilai-nilai agama dan budaya, norma-norma, dan konteks sosial-budaya umum dalam penerapan strategi dan aksi nirkekerasan secara masif di dalam Intifada.

Akhirnya, buku ini diakhiri dengan suatu pembahasan tentang isu-isu pokok dalam penelitian teoretis dan proyek terapan dalam bina-damai ke depan, yang didasarkan atas metode dan pandangan-dunia setempat, lokal, sambil menyoroti secara khusus tantangan-tantangan yang dihadapi para sarjana Muslim dan non-Muslim. Identifikasi dan pembahasan tentang nirkekerasan dan bina-damai di dalam agama, tradisi, dan kebudayaan Islam ini juga diharapkan dapat memberi sumbangan kepada dialog yang positif dan amat diperlukan antara Barat dan Timur.***

Mohammed Abu-Nimer

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Teori dan Praktik



Bagian I

BINA-DAMAI DAN NIRKEKERASAN DALAM AGAMA DAN BUDAYA ISLAM

Sebuah Kerangka Teoretis

Penelitian yang berupaya menggabungkan analisis kultural dan resolusi konflik memerlukan pendekatan lintas-disiplin. Buku ini menggunakan metode-metode antropologi dan teori-teori resolusi konflik yang tengah berkembang dalam meneliti penerapan prinsip dan nilai bina-damai dalam agama dan budaya Islam, yang bersandar pada kombinasi pendekatan *emik* dan *etik* dalam kajian budaya. Ciri utama pendekatan *emik* adalah identifikasi dan pemanfaatan kerangka atau lembaga lokal, setempat (*native*), sebagai konsep kunci untuk deskripsi dan analisis. Ini sebuah "deskripsi tebal" tentang lembaga budaya yang mengungkap seluk-beluk dan asal-mula konteks

kultural praktik yang relevan (Avruch 1998, 57). Dalam resolusi konflik, pendekatan *emik* akan "menitikberatkan penjelasan tentang pemahaman dan teori-teori konflik setempat, beserta teknik atau cara mereka untuk menyelesaikannya" (63).

Sebaliknya, pendekatan *etik* dicirikan oleh "identifikasi bentuk-bentuk dasar, mendalam, dan lintas-budaya, yang diungkapkan dalam kerangka seorang deskriptor yang dianggap mampu menggolongkan berbagai domain di beragam kebudayaan" (63). Generalisasi sruktural dan generik yang dirumuskan oleh pendekatan *etik* bisa didasarkan pada sekumpulan besar data yang diperoleh dari sejumlah responden atau disimpulkan dari orientasi teoretis tertentu. Kajian-kajian tentang konteks kebudayaan tinggi dan rendah[1] adalah contoh klasik dari analisis *etik*, di mana berbagai macam kategori dan kecenderungan lintas-budaya direduksi ke dalam "sejumlah kecil dimensi yang dapat dikontrol" (68). Skema *etik* memperbandingkan konteks-konteks kebudayaan dan mengolah sekumpulan besar data dan variasi dalam satu atau lebih kebudayaan. Dalam kajian resolusi konflik, pendekatan *etik* memungkinkan kita untuk mengelompokkan dan mengonsepsikan pola respon kultural yang berbeda terhadap konflik dan kekerasan. Pendekatan *emik* terhadap budaya dan resolusi konflik Islam berpusat pada aktor beserta konteksnya. Buku ini mengkaji berbagai macam sub-kultur dan faktor subyektif yang memengaruhi berbagai praktik resolusi konflik di masyarakat Muslim. Analisis mendalam atas Intifada Palestina berusaha untuk memotret peran nilai-nilai

keagamaan dalam praktik perlawanan nirkekerasan dan untuk menggambarkan pendekatan *emik*. Pendekatan ini juga berlaku dalam analisis tentang bina-damai Islam sebagaimana dianjurkan dalam Al-Qur'an dan Hadis dan dalam diskusi, serta dalam "deskripsi tebal", tentang proses penyelesaian perselisihan di masyarakat Muslim.

Ketika konsep dan praktik-praktik bina-damai dihadirkan di tingkat makro, analisis *etik* terhadap tantangan dalam kajian bina-damai di kebudayaan dan resolusi konflik Islam menggunakan pola umum dari perilaku budaya Islam. Dalam pendekatan tersebut, peneliti fokus pada kondisi-kondisi konflik yang "obyektif" — faktor-faktor politik, sosial-ekonomi, dan geopolitik (Avruch 1998, 57) — untuk memahami dan mengklasifikasi pola-pola kebudayaan.

Tujuan menyelidiki hambatan makro dan umum terhadap resolusi konflik dalam konteks Muslim bukan untuk mendaftar atribut sosial dan budaya yang valid di seluruh masyarakat Muslim, melainkan untuk mengidentifikasi faktor-faktor yang mungkin membantu di dalam menganalisis dan merancang pendekatan resolusi konflik dalam suatu masyarakat Muslim. Menggabungkan pendekatan *emik* dan *etik* dalam kajian mengenai Islam dan bina-damai adalah cara terbaik untuk memahami keragaman dan kerumitan respon mikro dan makro yang berupa kekerasan maupun nirkekerasan terhadap konflik di suatu masyarakat Muslim, dan karena itu, untuk merumuskan

metode resolusi konflik yang efektif dan spesifik untuk konteks-konteks ini.

Prinsip-prinsip teoretis tersebut tercermin dalam setiap pembahasan studi kasus, yang dipandu oleh kerangka antropologis Avruch dan Black (Avruch, Black, dan Scimecca 1991) tentang teori dan praksis etnokonflik beserta pendekatan transformatif mereka untuk resolusi konflik. Asumsi yang mendasari pendekatan-pendekatan tersebut bersumber dari pendekatan relativis yang tidak memandang kebudayaan setempat sebagai inferior atau perlu beradaptasi dengan model-model impor, luar, atau asing.

Kajian ini juga menyoroti persepsi, metafor, dan ritual kaum Muslim beserta hal-hal lain yang bersumber dari keyakinan keislaman. Kajian ini tak hanya menggunakan pendekatan kognitif terhadap resolusi konflik dan kebudayaan (Avruch 1998, 59), tapi juga menyoroti berbagai ritual dan metafor yang dianut kaum Muslim sebagai pusat bagi pemahaman mereka tentang pendekatan terhadap resolusi konflik. Ritual-ritual tersebut seringkali dijalankan dalam seluruh tahap proses resolusi konflik, memberikan makna sosial dan kultural sambil menghubungkan bentuk resolusi dengan konteks dari proses konflik. Sebagai contoh, ketika seorang pria Arab-Muslim tua berjalan tanpa *kufiya* (kain yang melingkar secara diagonal, dilipat dan dipakai sebagai penutup kepala tradisional laki-laki Arab) di perkampungan Timur Tengah, dia sedang melakukan

persetujuan untuk membayar salah satu bentuk kompensasi tertingginya agar ditukar dengan penyelesaian perselisihan dengan musuhnya. Selain itu, analisis atas fungsi simbolis dan fungsi langsung dari "jabat tangan" publik, saat ratusan orang melakukan penyelesaian perselisihan tradisional, adalah ilustrasi lain dari jenis pendekatan yang digunakan dalam kajian ini, yang memungkinkan pemahaman terhadap faktor subyektif dan obyektif yang menentukan resolusi konflik di komunitas setempat.

Pendekatan perseptual (kognitif dan afektif) terhadap kajian keislaman, kebudayaan, dan resolusi konflik ini dijalankan lewat persepsi aktor Islam, dan berbagai studi kasus ditujukan untuk menggambarkan metafor dan skema di komunitas mereka. Melacak pola-pola statis (pola sikap atau perilaku) bukanlah pendekatan yang efektif untuk kajian Islam dan bina-damai karena Islam bukan kebudayaan (atau komunitas) monolitik, dan tidak terlepas dari konteks historis dan geografis yang khusus. Sebaliknya, ada hubungan yang dinamis antara kebudayaan Islam dengan cara-cara berurusan dengan konflik, suatu hubungan yang ditandai oleh pola-pola yang terus berubah dan dibentuk dalam kultur dan sub-kultur yang beragam (kebangsaan, mazhab, organisasi, pekerjaan, dan lainnya) (Avruch 1998, 59). Sebagai contoh, cara komunitas Muslim Indonesia menangani konflik mungkin sangat berbeda dengan cara yang digunakan komunitas Sunni Libanon. Karena itu, fokus pada model resolusi konflik yang umum saja tak akan

memadai; yang diperlukan adalah analisis kultural berdasarkan teori dan praksis etnokonflik yang diajukan Avruch dan Black. Pendekatan dalam mengkaji dinamisme institusi-institusi sosio-kultural tersebut dapat membantu memahami bagaimana suatu kelompok Muslim tertentu bereaksi terhadap konflik (Avruch 1998, 11).

Kajian ini tidak mengandaikan suatu "koherensi kultural" yang sistematis, atau suatu nilai "antar-domain" yang saling melingkupi, untuk seluruh komunitas Muslim. Bahkan seandainya koherensi tersebut ada, kontradiksi selalu muncul dari praktik sosial di dalam "inter-domain" (Avruch 1998, 12). Sebagai contoh, analisis atas hierarki sebagai suatu nilai kebudayaan Islam tidak menghindarkan kemungkinan praktik sosial dan sub-kultural yang berlawanan di komunitas-komunitas Muslim. Penggunaan konsep umum seperti kolektivisme atau hierarki dalam mengkaji masyarakat dan kebudayaan Muslim ditujukan untuk membantu para peneliti dan praktisi resolusi konflik dalam membuat observasi awal, yang harus diikuti oleh analisis yang lebih kompleks dan kontekstual yang memasukkan pendekatan-pendekatan *emik*.

Kajian ini juga mengandaikan bahwa kebudayaan Islam terletak baik dalam individu maupun lembaga. Karena itu, komponen kognitif dan afektif individu masyarakat Islam, beserta komponen kelembagaannya, dimasukkan ke dalam resolusi konflik. Sebagaimana dinyatakan Avruch (1998, 19),

kebudayaan bukan semata bersifat sosial atau psikologis; melainkan, Islam sebagai budaya dan agama disebarkan secara sosial dan psikologis ke seluruh komunitas Muslim.

Avruch (1998, 154) mewanti-wanti agar kita berhati-hati terhadap enam jenis pandangan yang kurang cocok tapi sering dipakai oleh para peneliti dan praktisi saat mengkaji kebudayaan dan resolusi konflik. Kajian ini menghindari hal-hal tersebut, dengan tidak mengandaikan adanya homogenitas bahkan dalam satu kebudayaan Islam pun. *Pertama*, ada banyak paradoks dan sub-kultur internal dalam setiap komunitas Muslim. Karena itu, praktik-praktik penyelesaian-perselisihan tradisional di Mesir, Palestina, atau masyarakat Islam lainnya bukan merupakan satu budaya tunggal. *Kedua*, kebudayaan Islam bukanlah satu "hal" yang bisa direifikasi ke dalam satu obyek atau dimensi tertentu. Pandangan tersebut mengabaikan dinamisme, keragaman, dan kompleksitas konteks kultural Muslim. *Ketiga*, kebudayaan Islam tidak tersebar di antara Muslim atau anggota masyarakat Muslim secara seragam. Bahkan di suatu perkampungan Muslim Palestina saja, anggota-anggotanya akan bereaksi secara berbeda terhadap konflik dan akan berinteraksi secara berbeda pula. Karena itu, hasil pengukuran pengaruh kebudayaan semacam itu akan berbeda untuk tiap individu. *Keempat*, seorang Muslim memiliki banyak identitas sub-kultur pada saat yang sama. Aspek keagamaan dari identitasnya itu hanya merupakan satu dimensi saja, satu dimensi yang tidak berlaku umum untuk semua Muslim. Karena itu, tak ada metode keagamaan Muslim tertentu

yang dianggap merupakan satu-satunya cara berurusan dengan konflik. *Kelima*, cara-cara Islam dalam menghadapi konflik tak bisa direduksi pada penyelesaian perselisihan tradisional, tapi tradisi itu termasuk salah satu faktornya, selain lembaga sosial dan politik. *Keenam*, kebudayaan Islam tidak lekang oleh waktu; ia berubah sepanjang sejarah. Karena itu, nilai, norma, dan praktik kaum Muslim bisa jadi tak berubah bentuknya, tapi signifikansinya berubah secara dramatis dari waktu ke waktu. (Contohnya, norma dan ritual periode-Mekkah dilihat secara berbeda di abad ke-20).

Untuk menghindari perangkap-perangkap tersebut, kajian ini mengasumsikan bahwa cara terbaik mempelajari kebudayaan Islam dan hubungannya dengan upaya bina-damai adalah dengan melihatnya dari perspektif "aktor lokal" tentang "aktor Muslim lokal", suatu pendekatan yang peka terhadap perubahan sosial-budaya, proses, dan dinamika sub-kultur. Memahami praktik bina-damai dari perspektif tersebut berguna untuk menandingi kecenderungan umum untuk menyamaratakan agama dan budaya Islam sebagai musuh ideologis yang potensial.

Kebudayaan dalam kajian ini digunakan sebagai alat analisis untuk memahami resolusi konflik. Dalam kalimat Avruch, "Kebudayaan terdiri dari derivasi pengalaman, yang kurang-lebih terorganisir, yang dipelajari atau diciptakan oleh individu di dalamnya meliputi citra-citra atau persandian beserta tafsirannya (maknanya) yang diteruskan dari generasi lampau,

dari yang sezaman, atau dibentuk oleh individu itu sendiri" (1998, 17).

Kebudayaan di sini adalah suatu wacana atau cara bagi peneliti untuk berbicara tentang dunia, termasuk konteks sosial, politik, agama, ekonomi dan psikologi. Kebudayaan Islam bisa memberi kita cara untuk membicarakan hubungan individu dengan kelompok sosial atau institusi. Karena itu, agama Islam adalah suatu sistem atau cara untuk menata makna individu di dalam masyarakat Muslim. Ada unsur-unsur lain (seperti etnisitas, ras, gender, daerah, suku) yang dapat memengaruhi respon terhadap konflik dan metode resolusinya di dalam suatu komunitas Muslim.

Teori-teori resolusi konflik dan perdamaian juga merupakan bagian integral dari analisis teoretis dalam penelitian ini. Teori tentang kebutuhan manusia, sebagaimana dikembangkan oleh John Burton (1990), mengidentifikasi bahwa penyebab konflik adalah tak terpenuhinya kebutuhan dasar manusia yang umum dan universal. Namun pemenuhan kebutuhan-kebutuhan tersebut dibatasi secara kultural. Manusia sangat terdorong untuk memenuhi kebutuhan dasar mereka seperti memperoleh pengakuan, keamanan, dan identitas. Jika salah satu kebutuhan tersebut tak terpenuhi, konflik individu atau kelompok akan terjadi. Penyelesaian konflik yang sebenarnya terjadi ketika kebutuhan dasar manusia itu terpenuhi seutuhnya. Nilai dan persepsi berperan penting dalam menentukan pemenuhan

kebutuhan tersebut. Sebagai contoh, harga diri, identitas, dan keamanan bisa dipenuhi dengan cara yang berbeda di kebudayaan yang berbeda, tergantung seperangkat nilai yang mengatur persepsi individu dan kelompok. Mengidentifikasi nilai-nilai keislaman dan gagasan tentang kualitas hidup individu dan masyarakat adalah kunci untuk memahami bagaimana kebutuhan dasar manusia dipenuhi dalam komunitas-komunitas Muslim.

Dari kerangka perseptual ini, konflik muncul dari persepsi sistemik maupun persepsi individu. Karena itu, agar penyelesaian setiap konflik bisa bertahan lama, harus ada analisis dan intervensi pada tingkat sistemik maupun individual. Resolusi konflik dan bina-damai, oleh karena itu, membutuhkan pendekatan kolaboratif yang membahas kedua tingkat ini. Pihak-pihak di dalam konflik adalah pakar dalam menentukan kebutuhan mereka dan bagaimana cara memenuhinya. Peran pihak ketiga adalah untuk membantu pihak pertama dan kedua dalam mengidentifikasi dan memahami kebutuhan dan nilai-nilai tersebut, ketika negosiasi menemui jalan buntu. Menetapkan penyelesaian dari luar bisa jadi membantu untuk sementara, tapi kesepakatan yang tahan lama hanya bisa dirancang dan dilaksanakan oleh pihak-pihak itu sendiri.

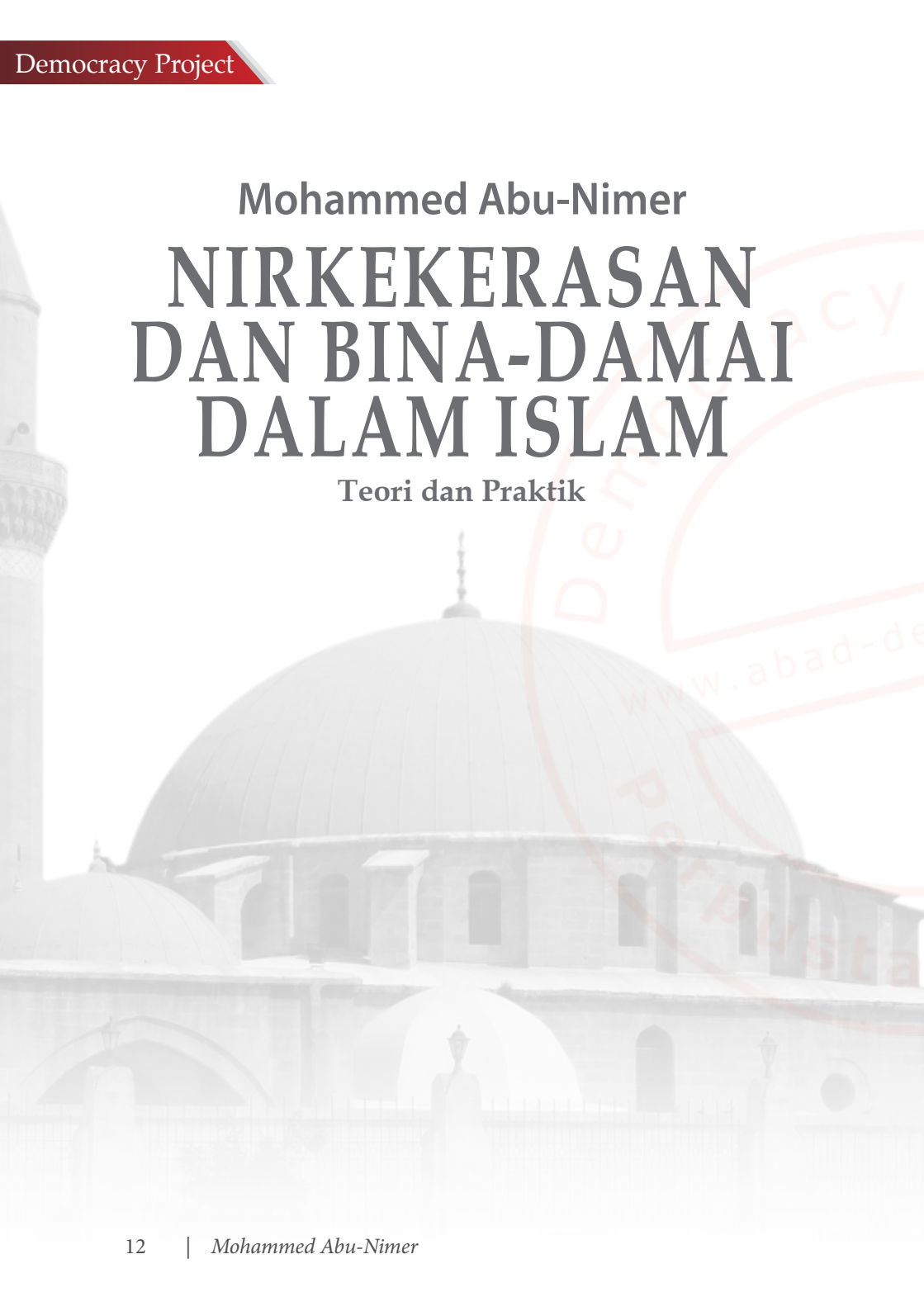
Pendekatan dalam kajian ini menggabungkan pendekatan-pendekatan instrumental dan kognitif atau persepsional terhadap resolusi konflik (Pruitt dan Rubin 1986; Fisher dan Ury 1981;

Kriesberg 1991; Kelman 1990). Ini mengasumsikan bahwa resolusi konflik memerlukan perubahan persepsi dan sikap semua pihak serta perubahan dalam distribusi sumberdaya. Asumsi utama dalam penelitian ini adalah bahwa mediasi, arbitrase, atau proses resolusi konflik dan bina-damai lainnya lebih efektif jika dilaksanakan oleh pihak-pihak itu sendiri dan jika mereka secara komprehensif dan inklusif merancang dan melaksanakannya secara konsisten.***

Mohammed Abu-Nimer

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Teori dan Praktik



Bab 1
KAJIAN TENTANG ISLAM, NIRKEKERASAN, DAN PERDAMAIAN

Kajian-kajian tentang Resolusi Konflik dan Perdamaian

Sebelum mengidentifikasi prinsip-prinsip yang mendasari metode-metode resolusi konflik dan nirkekerasan beserta daya terapnya dalam agama dan tradisi Islam, kita harus membuat sejumlah pembedaan dan pengertian yang spesifik untuk menuntun pembahasan tentang pasifisme, nirkekerasan, dan bina-damai (*peace building*) dalam Islam.

Para peneliti perdamaian sudah lama mengakui perbedaan-perbedaan di antara berbagai jenis pasifisme (Johnson 1987; Yoder 1992). "Pasifisme prudensial" (*prudential pacifism*) mensyaratkan penggunaan metode-metode nirkekerasan dalam mencapai tujuan-tujuan perdamaian, namun mengakui bahwa metode-metode tersebut dapat mengandung unsur paksaan,

bujukan dengan pertimbangan nalar, atau ancaman agar orang-orang tertentu melawan kehendak mereka sendiri untuk melakukan sesuatu atau menahan-diri dari melakukan sesuatu. Sedangkan "pasifisme kesaksian absolut" (*absolute pacificm of witness*) menuntut cara dan tujuan yang tanpa paksaan, menggunakan pasifisme sebagai titik-tolak dan hanya mengerahkan strategi-strategi yang berada dalam kerangka pasifis. Dari sudut pandang pasifis absolut, penggunaan taktik nirkekerasan untuk melawan kejahatan bisa dibantah atau dikecam sebagai bukan pasifisme sejati – karena penggunaan paksaan, untuk tujuan apa pun, pada prinsipnya tak bisa diterima. Reinhold Niebuhr mengeritik pembedaan absolutis; dia berpendapat, adalah salah untuk mengatakan bahwa kekerasan, sebagai suatu kebijakan, pada hakikatnya jahat, karena hanya motif saja yang bisa ditafsirkan sebagai sesuatu yang pada hakikatnya jahat. Baik kekerasan maupun nirkekerasan adalah bentuk-bentuk paksaan dan perbedaan di antara keduanya bersifat relatif, tidak hakiki. Perbedaan-perbedaan tersebut ada dalam derajat, bukan dalam penggunaan paksaan untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Tapi, mereka yang membela nirkekerasan absolut menolak pembedaan tersebut dan menegaskan bahwa kekerasan dan nirkekerasan berbeda pada hakikat, jenis, dan motifnya. "Mereka menyerukan bentuk-bentuk moralitas yang amat berbeda. Segala persoalan moralitas sosial harus dipandang dalam pengertian yang pragmatis, bukan absolut" (Childress 1982, 31-32).

James Childress (1982, 61) menegaskan bahwa ada perbedaan-perbedaan yang penting antara aksi-aksi kekerasan dan nirkekerasan; mengambil contoh dari Tolstoy, Gandhi, dan Arendt, dia menyimpulkan bahwa nirkekerasan mempunyai prioritas moral. Pasifis absolut dan pragmatis punya pendirian yang berbeda terkait sikap mereka terhadap perang. Kaum pragmatis mungkin melihat sejumlah alasan untuk penggunaan kekerasan di bawah keadaan tertentu, sementara kaum absolutis secara konsisten menolak segala bentuk kekerasan.

Sementara itu, pasifisme keagamaan absolut (*absolute religious pacifism*) adalah suatu pendekatan perfeksionis yang dituntun oleh norma yang menyerukan nirperlawanan (*nonresistance*) ketimbang perlawanan nirkekerasan (*nonviolent resistance*). Dari perspektif ini, cita-cita perjuangan di dunia ini adalah tercapainya cinta sempurna dalam kehidupan individu. Pasifisme keagamaan absolut tidak memberikan dasar pemikiran untuk aktivisme politik strategis, melainkan muncul sebagai penolakan terhadap realitas politik atau keduniaan. Meski demikian, argumen ini memberikan landasan yang kuat untuk menentukan pilihan politik, seperti menolak untuk ikut serta dalam peperangan.

Sekalipun demikian, menolak untuk ikut serta di dalam dunia dan memerangi ketidakadilan juga dikecam sebagai tak bertanggungjawab secara politis, khususnya karena hal itu mengabaikan tanggung jawab sosial terhadap orang lain yang

hidup di bawah ketidakadilan. Jenis nirperlawanan inilah yang dikhawatirkan atau ditentang oleh banyak Muslim dan kelompok-kelompok tertindas lainnya, ketika strategi-strategi bina-damai dan nirkekerasan diperkenalkan kepada mereka oleh para aktivis perdamaian.

Karena itu, satu kesulitan dalam mempelajari pasifisme terletak dalam keragamannya sebagai suatu fenomena yang memiliki banyak segi. Sebagai definisi kerja, pasifisme merujuk pada seperangkat prinsip umum yang memandu penerapan strategi nirkekerasan. Pasifisme bisa didasarkan secara spiritual atau instrumental (Nojeim 1993), secara "absolut" atau "ketat" (Sisk 1992), sebagai keyakinan atau kebijakan (R. Crow, Grant, dan Ibrahim 1990), tergantung apakah perlawanan terhadap kekerasan itu adalah soal prinsip (seringkali didasarkan pada keyakinan spiritual) atau soal kalkulasi untung-rugi rasional dan strategis. Terlepas dari jenis-jenis pasifisme yang diidentifikasi para peneliti (lihat Yoder 1992, yang mengidentifikasi 29 jenis pasifisme; Johnson 1987), dan terlepas apakah motivasinya moral atau pragmatis, ada keberatan bersama terhadap penggunaan kekerasan. Pihak-pihak yang bersitegang juga boleh jadi berbeda dalam derajat dan tingkat komitmen terhadap prinsip-prinsip tersebut.

Lepas dari itu semua, James Johnson (1987) menelusuri perkembangan konsep dan praktik pasifisme absulut dan perang terbatas dalam kebudayaan Barat, kemudian mencurahkan

bagian penting kajiannya pada berbagai reaksi pasifis religius dan pasifis humanis terhadap realitas politik perang dan kekerasan. J. Howard Yoder (1992) juga mengidentifikasi sejumlah argumen yang dikemukakan para pasifis untuk menjelaskan sikap pasifisme absolut dan sikap anti-perang mereka, mulai dari pendirian patriotis hingga sebagai sarana pertahanan-diri.

Johnson merinci tiga tradisi khusus dalam kebudayaan Barat menyangkut pendekatan-pendekatan terhadap perdamaian, yang berpengaruh pada gerakan-gerakan keagamaan, politik, dan sosial modern. *Pertama*, dalam "tradisi perang-adil (*just-war*), … kekerasan diperbolehkan demi kebaikan (mencakup ketentraman, keadilan, dan kedamaian), namun ia juga dikendalikan agar ia tidak condong pada kejahatan" (1987, 280). Dengan demikian, kedamaian adalah hasil dari aksi yang seimbang antara melaksanakan kebaikan dan memerangi kejahatan. Ia bukanlah suatu keadaan purna, melainkan suatu proses aktif untuk memelihara keseimbangan melalui penyesuaian yang terus-menerus. Kekerasan bisa digunakan untuk kebaikan atau kejahatan. Peran politik adalah untuk memastikan agar kekerasan digunakan untuk kebaikan.

Tradisi *kedua* yang diidentifikasi Johnson adalah "tradisi utopia", yang mengusung pandangan amoral tentang komunitas manusia ideal di mana semuanya hidup dalam kedamaian. Penggunaan kekerasan ditolak sebagaimana kejahatan itu sendiri dan tidak diperbolehkan sebagai sarana untuk menyelesaikan

konflik. Meski begitu, nirkekerasan sebagai suatu alat pertahanan atau perlawanan sudah muncul. Penganut pendekatan ini tidak mesti melepaskan dirinya dari realitas dunia. Mereka mengupayakan metode-metode nirkekerasan yang aktif dan pragmatis untuk melawan kejahatan.

Pendekatan terakhir, *ketiga*, dikenal sebagai sektarianisme, yang menggabungkan unsur-unsur dari kedua tradisi sebelumnya; pendekatan ini lebih pesimistik ketimbang tradisi perang-adil dan lebih idealistik ketimbang tradisi utopia. Para penganut sektarianisme berpandangan bahwa realitas duniawi sudah tercemari kejahatan. Kedamaian tak akan tercipta di dalam dunia, melainkan di luarnya. Hal terbaik yang bisa dilakukan adalah menciptakan komunitas-komunitas damai yang "menjalani kehidupan yang telah memasuki babak baru," dan berusaha agar dunia sekular tetap di luar komunitas mereka karena mereka khawatir hal itu akan menyeret mereka ke dalam urusan dan kebutuhan duniawi (Johnson 1987, 281-82). Kaum sektarian mengutarakan pencarian mereka atas kedamaian melalui penolakan absolutis dan pasifis terhadap kekerasan dan perang. Meski demikian, bagi mereka, perang atau pun tidak perang adalah satu-satunya pilihan yang tersedia dalam "dunia yang sakit."

Dari ketiga tradisi itu, doktrin perang-adil telah berkembang terutama di kalangan teolog, sejarawan, dan para sarjana. Doktrin perang-adil punya banyak kriteria untuk membenarkan

penggunaan kekerasan, meliputi kewenangan yang sah atau cakap, alasan yang adil, maksud yang baik, pemaklumatan tujuan, upaya terakhir, harapan keberhasilan yang masuk akal, kesepadanan, dan pelaksanaan yang adil (Childress 1982, 64). Johnson melacak akar tradisi "perang-adil" di Barat kemudian menjelaskan secara historis bagaimana argumen-argumen ini berkembang dan belakangan digunakan untuk menjustifikasi kolonisasi Dunia Baru (Johnson 1991).

Childress (1982, 94) merangkum hubungan antara teori perang-adil dengan nirkekerasan ketika menyatakan bahwa kriteria perang-adil tidak memberikan justifikasi terhadap perang secara umum melainkan, lebih sempit, justifikasi terhadap perang-perang tertentu. Karena itu, mereka tidak menetapkan apakah keberadaan institusi-institusi perang itu absah atau dibenarkan. Doktrin perang-adil dan doktrin pasifis saling membutuhkan satu sama lain. Para pasifis bersandar pada argumen-argumen perang-adil sebagai institusi yang permanen untuk mengatur pertikaian, juga untuk memelihara derajat keadilan, ketentraman, dan kemanusiaan dalam peperangan yang menggunakan kekerasan.

Untuk tujuan kajian teologi komparatif dan untuk penerapan praktis dari pasifisme, penting untuk tidak hanya mengidentifikasi berbagai pembedaan antara metode-metode nirkekerasan dan pasifisme di dalam kebudayaan Barat tadi, tapi juga untuk memperluas dan menggambarkan kaitannya

dengan peradaban Islam. Untuk meninjau praktik nirkekerasan dan perubahan di dalam komunitas-komunitas Muslim, semua bentuk nirkekerasan yang digunakan oleh kaum Muslim akan diselidiki dan dibahas, terlepas dari apakah praktik tersebut dilaksanakan berdasarkan keyakinan spiritual yang berurat-berakar atau berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang lebih pragmatis untuk melawan kejahatan. Kajian ini terutama ingin menyoroti pendekatan-pendekatan yang menolak kekerasan dan secara aktif menentang konsekuensinya, dan bukan pendekatan-pendekatan yang menganjurkan penarikan pasif dari realitas dunia (cara tersebut digunakan oleh kelompok-kelompok Kristen seperti Amish atau Gereja Brethren).

Nirkekerasan adalah sekumpulan sikap, pandangan, dan aksi yang ditujukan untuk mengajak orang di pihak lain agar mengubah pendapat, pandangan, dan aksi mereka. Nirkekerasan menggunakan cara-cara damai untuk mencapai hasil yang damai. Nirkekerasan berarti bahwa para aktor tidak membalas tindakan musuh mereka dengan kekerasan. Malah, mereka menyerap kemarahan dan kerusakan sambil menyampaikan pesan ketabahan yang tegas dan desakan untuk mengatasi ketidakadilan. Ciri utama aksi nirkekerasan adalah sebagai berikut. Pertama, "Secara lahir tidak agresif, tapi secara dinamis adalah batin yang agresif." Kedua, "Ia tidak berusaha untuk menistakan musuh" tapi mengajak musuh untuk berubah lewat pemahaman dan kesadaran baru tentang aib moral untuk kemudian membangun kembali "komunitas-komunitas terkasih"

lainnya. Ketiga, "Ia ditujukan kepada kekuatan kejahatan, bukan kepada orang-orang yang terperangkap dalam kekuatan tersebut." Keempat, nirkekerasan berupaya untuk menghindari bukan hanya "kekerasan lahiriah, tapi juga kekerasan batiniah." Kelima, nirkekerasan "didasarkan atas pendirian bahwa alam semesta berpihak pada keadilan."[1]

Perlawanan nirkekerasan hanya berhasil jika ada persiapan yang memadai untuk itu. Kelompok yang bersangkutan harus siap untuk terlibat dalam perlawanan tersebut, khususnya terlibat aktif dalam mewujudkan kondisi-kondisi yang diperlukan untuk perlawanan nirkekerasan besar-besaran yang efektif. Di akhir Perang Dunia II, ada peningkatan perhatian terhadap metode-metode perlawanan nirkekerasan, yang membuat para sarjana mulai menyelidiki secara sistematis kondisi-kondisi yang diperlukan bagi perlawanan nirkekerasan yang efektif. Sebagai contoh, Sibley (1944) mengidentifikasi empat kondisi utama untuk keberhasilan nirkekerasan strategis: (1) tidak ada layanan atau pasokan untuk diberikan kepada penyerang; (2) tidak ada perintah untuk dipatuhi kecuali yang berasal dari otoritas sipil yang sah; (3) tidak ada penistaan atau pencederaan untuk ditimpakan kepada penyerang; dan (4) semua pejabat publik berikrar untuk mati ketimbang menyerah.

Childress (1982) membedakan pendekatan perang-adil dengan pendekatan nirkekerasan karena keduanya didasarkan pada etika pertanggungjawaban yang berbeda.

Dengan menganalisis gagasan tentang kepercayaan dan pertanggungjawaban, dia sampai pada kesimpulan bahwa perlawanan nirkekerasan adalah sesuatu yang efektif dan benar secara moral.

Kesimpulan ini didasarkan pada kesakralan hidup manusia: para pelaku perlawanan nirkekerasan memasrahkan hidupnya ke tangan musuhnya. Childress menggarisbawahi tiga ciri perlawanan nirkekerasan yang efektif: (1) pengakuan atas batas-batas kesucian aksi, (2) kesediaan sukarela untuk menerima risiko, dan (3) rasa kesetaraan (1982, 98). Para pelaku perlawanan nirkekerasan membuat dirinya rentan terhadap serangan fisik, cedera, dan kematian, untuk tidak menyebut pemenjaraan. Para pelaku perlawanan mengambil risiko lebih besar lewat kepasrahan (tapi tidak percaya sepenuhnya) terhadap rasa tanggung jawab moral musuhnya, menganggap bahwa sang musuh dapat mengendalikan aksinya dan menahan diri untuk tidak membunuh atau mencederai para pelaku perlawanan.

Pendekatan tersebut sejalan dengan Gandhi yang membagi aksi nirkekerasan pasif ke dalam "aksi nirkekerasan dari yang lemah" dan "aksi nirkekerasan dari yang kuat" sebagai suatu kekuatan transformasi yang efektif. Ini juga sama dengan perbedaan antara gagasan hampa-kekerasan (*unviolence*), di mana kekerasan tidak dimungkinkan, dan nirkekerasan (*nonviolence*), yang melibatkan keputusan atau komitmen yang disengaja. Pembedaan-pembedaan tersebut memengaruhi musuh

dengan cara yang berbeda. Childress (1982, 20) berpendapat bahwa akan lebih kuat dan lebih efektif untuk membiarkan musuh merasa aman karena menganggap para penentang mereka tak akan membahayakan mereka secara fisik, ketimbang merasa aman karena mempertahankan diri mereka dengan senjata.

Penderitaan secara umum diterima sebagai bagian tak terelakkan dari perlawanan yang berhasil. "Tindakan nirkekerasan memuat penderitaan dalam perlawanan, pengingkaran, atau pembangkangan, dan tidak boleh dicampuradukkan dengan penderitaan pasif atau nirperlawanan" (Childress 1982, 21). Penderitaan yang diakibatkan gerakan nirkekerasan inilah yang seringkali membangkitkan rasa ketidakadilan pihak ketiga, dan bukan penderitaan yang diakibatkan pihak musuh, sebagaimana yang mungkin diharapkan.

Memisahkan orang dari permasalahan, atau memisahkan penjahat dari perbuatan jahat, adalah segi penting ketiga dari gerakan nirkekerasan yang efektif. Jika para pelaku perlawanan nirkekerasan menargetkan perbuatan dan bukan orang yang melakukannya, maka konflik akan ter-*depersonalisasi*, kepercayaan akan muncul di pihak musuh, sementara perhatian akan terus terpusat pada sumber-sumber ketidakadilan.

Pembahasan tentang nirkekerasan amat penting dalam kajian tentang Islam dan bina-damai karena nirkekerasan adalah inti semua program dan pendekatan bina-damai. Penerapan metode bina-damai apa pun, karena itu, mesti mengandaikan

pemahaman tentang bagaimana budaya dan agama suatu masyarakat bertalian dengan nirkekerasan. Dalam kajian ini, penekanannya adalah pada metode dan nilai-nilai nirkekerasan dalam Islam, bukan pada perdebatan tentang apakah Islam itu agama pasifis "absolut" atau bukan. Karena itu, ketika membahas penerapan dan nilai-nilai nirkekerasan dalam Islam, kajian ini tidak niscaya menyiratkan bahwa agama Islam atau pemeluknya harus menganut pasifisme absolut secara teologis. Tujuan kajian ini justru adalah untuk mengidentifikasi sumber-sumber keagamaan yang mendorong dan mendukung penggunaan metode-metode nirkekerasan dalam menyelesaikan perselisihan. Walaupun pasifisme dan nirkekerasan tidak identik, penggunaan istilah-istilah tersebut dalam kajian ini akan merujuk pada prinsip dan praktik umum terkait penolakan atas peperangan dan kekerasan (nirkekerasan), terlepas dari apakah hal itu didorong oleh pertimbangan spiritual, moral, kultural, atau politik tertentu.

Bina-damai: Jembatan antara Perdamaian dan Resolusi Konflik

Bidang kajian perdamaian dikembangkan oleh para sarjana dan aktivis perdamaian yang punya sejarah panjang perjuangan untuk perubahan sosial dan politik. Para peneliti dan aktivis kajian perdamaian telah terbiasa mengusung nilai-nilai kerjasama ketimbang kompetisi; dialog, protes, dan perlawanan damai ketimbang kekerasan; serta bujukan ketimbang paksaan. Selama Perang Dingin, penelitian dan aktivisme perdamaian

terpusat pada pelucutan senjata nuklir dan pengupayaan kesepakatan keamanan bersama. Berawal pada 1950-an, saat para pelopor penelitian perdamaian mulai menantang kaum realis beserta paradigma kekuatan dalam ilmu politik dan hubungan internasional yang dominan, mereka dikenal sebagai kaum idealis.

Aktivis perdamaian juga dalam sejarahnya telah turut berjuang melawan diskriminasi ras dan etnis. Kontribusi penting kajian perdamaian adalah penekanan pada analisis struktural konflik (Galtung 1969) sebagai suatu cara mengidentifikasi sebab-sebab yang mendasari ketimpangan sosial dan diskriminasi di dalam masyarakat. Keadilan dan kedamaian dilihat sebagai konsep yang saling berhubungan – karena itu, advokasi terhadap yang satu (keadilan) pada dasarnya melibatkan advokasi terhadap yang lainnya (kedamaian).

Berbeda dari itu, bidang resolusi konflik professional punya sejarah cukup pendek. Ia muncul pada 1960-an di luar berbagai gerakan sosial dan politik di Amerika Serikat. Industri adalah arena pertama untuk mengembangkan konsep kerjasama dan kolaborasi di antara para buruh dalam suatu perusahaan dan untuk menggunakan strategi tawar-menawar kolektif dalam menyelesaikan perselisihan buruh. Burton (1969) adalah salah seorang sarjana pertama yang membawa konsep resolusi konflik ke dalam hubungan internasional. Praktik-praktik penyelesaian perselisihan komunitas dan praktik penyelesaian perselisihan

alternatif (*alternative dispute resolution* [ADR]) muncul sebagai respon atas gerakan hak-hak sipil di Amerika Serikat (AS) dan membludaknya daftar kasus perselisihan dalam sistem pengadilan AS. Akibat perkembangan tersebut, ada dua ranah berbeda dalam bidang konflik saat ini. Pertama adalah ADR, di mana para mediator atau arbitrator menyelesaikan perselisihan secara informal atau lewat pengadilan. Praktik yang tersebar luas ini merupakan segmen utama bidang ini (untuk berurusan dengan konflik-konflik terkait perceraian, lingkungan, pekerjaan, dan kebijakan publik). Kedua adalah resolusi konflik, yang diterapkan di tingkat internasional atau komunitas (pelatihan dan intervensi lainnya), pendidikan (program mediasi teman sekolah), pusat-pusat peneyelesaian-masalah komunitas, dan program akademik terkait resolusi konflik.

Ada beberapa perbedaan mendasar antara ADR dengan model dan pendekatan resolusi konflik lainnya. Perbedaan utama terkait dengan resolusi konflik sebagai sarana untuk perubahan jangka-panjang dan resolusi konflik sebagai pendekatan jangka-pendek seperti yang diusahakan oleh model ADR. Sejumlah sarjana resolusi konflik (seperti Scimecca 1991) berpendapat bahwa ADR dapat digunakan sebagai sarana kontrol sosial, sementara resolusi konflik dapat mendorong perubahan sosial.

Asumsi-asumsi yang memandu berbagai macam proses resolusi konflik (mediasi, fasilitasi, konsiliasi, dan negosiasi) di antaranya adalah sebagai berikut:[2]

Konflik tidak harus merupakan kejahatan atau kegagalan sistem yang ada. Sebaliknya, konflik seringkali merupakan kekuatan kreatif yang menghasilkan jalan keluar dan alternatif baru.

- Konflik adalah proses alamiah yang dapat berakibat konstruktrif, destruktif, atau dua-duanya sekaligus.
- Konflik adalah bagian intrinsik semua hubungan.
- Konflik disebabkan oleh sekian banyak jenis peristiwa yang berbeda.
- Orang-orang bukanlah masalah.
- Harapan yang jelas dan tegas adalah bagian penting dan inti dari proses penyelesaian apa pun dan inti dari upaya pencapaian kesepakatan atau kesepahaman atas isu yang dipersoalkan.
- Konflik bisa jadi positif ketika ia meningkatkan komunikasi dan kepercayaan; permasalahannya bisa dipecahkan; berujung pada perkembangan dan pertumbuhan; melepaskan perasaan ketertindasan; meningkatkan kerja dan kinerja.
- Konflik bisa jadi negatif ketika ia berkembang menjadi peperangan atau kekerasan; mencegah atau menghalangi perkembangan personal dan kelompok; menghalangi orang untuk membicarakan isu sebenarnya; mendorong orang jadi tidak kooperatif.
- Konflik bisa dikelola atau diselesaikan secara konstruktif lewat komunikasi. Tapi, tak semua konflik bisa diselesaikan dengan meningkatkan komunikasi.

- Tidak semua konflik berujung pada akhir bersama atau akhir yang disepakati. Tapi ketika hasil yang saling memuaskan bisa dicapai bersama, maka akhir bersama itu cenderung akan bisa saling-memperkuat, efisien, dan tahan lama.
- Proses resolusi konflik bisa jadi kreatif. Ia bisa mengarah pada hubungan yang baru atau hubungan yang lebih baik, serta bisa membantu mengidentifikasi kriteria, sumberdaya, dan hasil yang baru.

Butir-butir yang disebutkan di atas menyingkap pertalian erat antara bidang kajian perdamaian dan resolusi konflik sebagaimana dijelaskan pada bagian ini. Karena itu, terlepas dari perdebatan yang terus berlanjut antara kajian perdamaian dan resolusi konflik tentang batasan dan perbedaan masing-masing bidang, keduanya masih tetap berupaya menemukan dan menetapkan parameter dan karakteristik khas mereka. Meski demikian, dalam kajian ini, tidak ada pembedaan antara resolusi konflik, bina-damai, dan pendekatan nirkekerasan lainnya. Semuanya punya asumsi bersama bahwa untuk menyelesaikan suatu konflik, para pihak harus berkomitmen pada pendekatan dan metode nirkekerasan. Asumsi bersama tersebut tidak mengesampingkan diplomasi atau tindakan-tindakan serupa yang dilakukan dalam peperangan, tapi istilah *bina-damai* (*peace building*) mengesampingkan strategi apa pun yang mendorong atau nyata-nyata menggunakan kekuatan dan kekerasan untuk membereskan perbedaan antara para pihak yang tengah

berseteru (untuk literatur lanjutan tentang pendekatan resolusi konflik tersebut, lihat Burton 1990; Diamond dan McDonald 1991; Ronald Fisher 1997; Lederach 1997).

Islam dan Nirkekerasan: Asumsi Dasar Penelitian

Ketika membicarakan fenomena sosial dan politik, para sarjana dan praktisi bekerja dalam suatu kerangka yang dituntun oleh asumsi-asumsi tertentu. Menyingkap asumsi-asumsi tersebut saat mengkaji Islam dan nirkekerasan akan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang pembahasan dan tujuan penelitian ini. Seperti dalam kajian ilmu-ilmu sosial lainnya, semua pengetahuan adalah hasil penafsiran – karena itu, penafsiran tersebut harus sadar-diri dalam metode dan tujuannya, jika ia ingin kokoh, manusiawi dan berguna. Pilihan yang dihadapi setiap intelektual dan sarjana adalah antara mengabdi kepada kekuasaan atau tunduk kepada kritisisme, komunitas, dan kepekaan moral (Said 1981, 164).

Ketika menerapkan pendekatan pascamodern ini ke dalam penelitian tentang Islam dan nirkekerasan, para sarjana harus bersedia untuk mengakui dan mengungkapkan penafsiran dan asumsi kultural dan keagamaan mereka, yang memengaruhi pandangan-dunia mereka. Mereka harus bertanya kepada diri mereka sendiri, ketika membicarakan hubungan antara Islam dan nirkekerasan, apakah mereka mengabdi pada kekuatan *status quo* atau mendukung kritisisme konstruktif, komunitas, dan kepekaan moral.

Kemungkinan-kemungkinan untuk memecahkan berbagai masalah sosial dan politik lewat Islam masih harus diwujudkan sepenuhnya. Islam sebagai agama dan sebagai tradisi, penuh dengan ajaran dan kemungkinan penerapan resolusi konflik yang damai dan oleh karena itu menjadi sumber berharga bagi nilai, keyakinan dan strategi-strategi nirkekerasan. Bagi kaum Muslim, penelaahan teks suci Islam sangat bernilai dan sangat dianjurkan, khususnya dalam meningkatkan perhatian terhadap Al-Qur'an, tradisi kenabian (Hadis), dan periode Islam awal. Sumber-sumber tersebut tetap menjadi sumber inspirasi bagi kaum Muslim dan gerakan Islam di setiap zaman (Esposito 1992, 25), suatu warisan yang terlihat jelas terutama dalam perkembangan Islam di bidang filsafat, ideologi, hukum, dan ilmu pengetahuan. Lebih dari itu, pengaruh pemikiran dan teks suci Islam awal terlihat jelas bahkan dalam filsafat dan metode nirkekerasan Gandhi, sebagaimana dikemukakan Sheila McDonough (1994)[3] dan Chaiwat Satha-Anand (1993).

Asumsi kedua adalah bahwa ketika mempersoalkan Islam dan nirkekerasan, ada kebutuhan untuk terus mempertimbangkan dan meninjau kembali pemahaman kita dan penerapan Islam di berbagai periode sejarah, terutama sebagai cara untuk memahami ketahanan individual dan kolektif komunits-komunitas Muslim.[4] Dalam kata-kata Edward Said, "Bagi kaum Muslim maupun non-Muslim, Islam adalah fakta obyektif sekaligus subyektif, karena orang menciptakan fakta tersebut dalam keyakinan, masyarakat, sejarah, dan tradisi mereka, atau, dalam kasus pihak

luar yang non-Muslim, karena mereka dalam pengertian tertentu, harus memperbaiki, melambangkan, dan menetapkan, identitas yang dianggap berlawanan dengan mereka secara individual atau kolektif. Ini untuk mengatakan bahwa Islam-nya media, Islam-nya sarjana Barat, Islam-nya wartawan Barat, dan Islam-nya kaum Muslim – semuanya adalah aksi yang dimulai dari kehendak dan penafsiran yang terjadi dalam sejarah" (1981, 40).

Karena Islam adalah sasaran berbagai macam penafsiran, maka pengetahuan tentang Islam hendaknya tidak dianggap cuma milik segelintir elite yang berwenang saja. Konsep Said tentang "komunitas-komunitas penafsiran" (*communities of interpretations*) adalah sumbangan penting ke arah upaya memahami Islam sebagai subyek maupun obyek sambil meninjau tradisi kebudayaan dan keagamaannya melalui kacamata nirkekerasan dan bina-damai.

Ketiga, terasa sekali kurangnya pengetahuan menyeluruh dan hermeneutika di bidang resolusi konflik nirkekerasan di kalangan kaum Muslim. Kebanyakan penelitian dan tulisan akademis yang dihasilkan (tidak hanya oleh kaum Orientalis, tapi juga oleh para sarjana Muslim) ditujukan untuk kajian dan penafsiran tentang perang, kekerasan, kekuasaan, sistem politik, dan tatanan hukum. Perspektif yang terbatas ini mengabaikan luasnya sumber yang tersedia bagi komunitas Muslim untuk berhadapan dengan tantangan-tantangan kekinian. Abdul Aziz Sachedina menyatakan, "jika kaum Muslim disadarkan

akan pentingnya ajaran-ajaran Al-Qur'an tentang pluralisme kebudayaan dan keagamaan sebagai prinsip yang ditahbiskan Tuhan untuk hidup berdampingan secara damai di antara golongan-golongan manusia, maka mereka pasti akan menolak kekerasan dalam menentang pemerintah mereka yang represif dan tidak efisien" (2000, 13). Mendekati tradisi dan agama Islam dari perspektif yang sempit dan mengabaikan penelitian atas metode-metode resolusi konflik Islam yang damai dengan gegabah bisa melanggengkan citra dan pandangan negatif di antara para pembuat kebijakan, Muslim "abangan", dan kalangan non-Muslim, selain juga membatasi kemungkinan dan dinamika perubahan.

Keempat, adalah kewajiban kaum Muslim untuk memproyeksikan suatu gambaran tentang Islam yang lebih dekat kepada apa yang mereka persepsikan, ketimbang menyerahkannya kepada para penulis populer yang pengetahuannya tentang Islam bisa jadi dangkal atau mengabaikan aspek penting dari kompleksitasnya (Satha-Anand 1993). Di samping itu, adalah kewajiban para juru-damai, terlepas dari apa keyakinan mereka, untuk mengidentifikasi kekerasan agama beserta nilai, keyakinan, dan praktik-praktik *religio-sentris*, dan juga mengidentifikasi sisi konstruktif dan sisi *religio-relatif*-nya. Menekankan sekumpulan nilai, keyakinan dan ritual jenis kedua ini (*religio-relatif*) pada hakikatnya adalah aksi bina-damai yang mendorong resolusi konflik di antara agama-agama.

Kelima, pembahasan tentang nirkekerasan dan resolusi konflik dalam Islam tidak bisa hanya dibatasi pada kitab suci (Al-Qur'an) atau tradisi kenabian. Kebudayaan dan tradisi Muslim kaya akan nilai-nilai, sistem kepercayaan, dan strategi-strategi yang memfasilitasi penerapan nirkekerasan dan resolusi konflik. Pendekatan menyeluruh terhadap kajian resolusi konflik dan bina-damai nirkekerasan dalam Islam bisa jadi efektif dalam memajukan nilai dan strategi bina-damai dalam interaksi sosial, politik, pendidikan dan ekonomi sehari-hari. Memasukkan kebudayaan dan tradisi dalam kajian resolusi konflik dan nirkekerasan dalam Islam adalah langkah tambahan penting untuk merangkul kalangan non-Muslim yang hidup dalam suatu masyarakat yang mayoritasnya Muslim. Dalam masyarakat tersebut, konteks sosial-budaya sangat kuat dibentuk oleh Islam. Di sini, baik kaum Muslim maupun non-Muslim menganut nilai dan kepercayaan yang dibangun dalam dalam tradisi dan budaya ini, tak peduli apakah tujuan mereka didasarkan pada agama atau tidak.

Karena itu, sangat penting untuk tidak membatasi makna dan definisi konteks keagamaan hanya pada kitab suci dan tradisi Nabi Muhammad, tapi juga dengan memasukkan nilai dan norma sosial maupun kultural yang dihasilkan dari sejarah dan kebudayaan Islam. Tergantung pada wilayahnya masing-masing, norma dan nilai agama seringkali sudah diterima dan disesuaikan secara sosial maupun kultural oleh Muslim ataupun non-Muslim di masyarakat-masyarakat Timur Tengah

(Tibi 1988; Zubaida 1992b).[5] Contoh khas dari nilai-nilai tersebut meliputi penekanan pada kehormatan, aib, kesetiaan, persaudaraan, dan kebijaksanaan (*hikmah*). Nilai-nilai tersebut sering ditekankan oleh para juru-damai setempat (mediator atau arbitrator) lewat penggunaan kisah-kisah tertentu yang diambil dari kitab suci atau tradisi Nabi Muhammad (Abu-Nimer 1996a, 1996b; Barakat 1993).

Keenam, agama dan tradisi Islam menyediakan berbagai ajaran dan praktik yang bisa diterapkan untuk mewujudkan perdamaian dan menyelesaikan konflik. Hakikat dan validitas ajaran-ajaran tersebut tergantung pada berbagai tingkat dan jenis interaksi — keluarga, masyarakat, orang per orang, Muslim, atau non-Muslim. Tapi ada seperangkat nilai bina-damai yang, jika diterapkan secara konsisten dan sistematis, bisa menjawab segala macam konflik. Beberapa di antara nilai tersebut — keadilan (*'adl*), kebaikan (*ihsan*), dan kebijaksanaan (*hikmah*) — telah teridentifikasi oleh para sarjana. Nilai-nilai tersebut adalah prinsip-prinsip bina-damai (lihat pembahasan tentang nilai-nilai tersebut nanti di bagian ini).

Ketujuh, penting untuk membedakan antara istilah *Arab* dan *Muslim*. Meski kebanyakan orang Arab adalah Muslim, banyak juga yang bukan; orang Arab non-Muslim kebanyakan adalah orang Kristen yang identitas kebudayaan dan kebangsaannya adalah Arab, meski sebagian besar hidup dalam kebudayaan Islam. Karena itu, kebudayaan Arab (termasuk bahasa dan

pengalaman bersama) berfungsi sebagai sebutan bersama untuk Muslim dan non-Muslim di Timur Tengah. Menggunakan istilah *Arab* dan *Muslim* secara bergantian, yang umum di media Barat, adalah tidak tepat dan menyesatkan, sekalipun 90 persen orang Arab di Timur Tengah adalah Muslim berdasarkan keyakinannya (Barakat 1993, 41).

Demikian juga, istilah *Muslim* tidak hanya merujuk kepada orang-orang Arab Muslim; faktanya, mayoritas Muslim bukan orang Arab. Kebanyakan Muslim hidup di luar negara-negara Arab. Sementara ada banyak tradisi kebudayaan dan keagamaan yang dihayati bersama oleh semua Muslim, Arab dan non-Arab, ada juga perbedaan-perbedaan di antara mereka, yang menjadikan generalisasi yang menyederhanakan tentang "semua Muslim" salah kaprah dan menyesatkan. Sebagai contoh, kaum Muslim Indonesia, karena faktor budaya dan sosio-historis yang berbeda, kemungkinan besar memiliki pandangan berbeda tentang bina-damai nirkekerasan dibanding kaum Muslim Mesir atau Palestina.[6]

Kajian ini terutama menyoroti kebudayaan Arab-Muslim di Timur Tengah, yang akar keislamannya jauh ke belakang hingga abad kelima Masehi. Data empiris terkait aspek budaya nirkekerasan dan bina-damai semuanya dihasilkan dari konteks budaya Arab-Muslim seperti Mesir, Palestina, and Yordania.

Kesadaran akan asumsi-asumsi awal di atas dan pemanfaatannya dalam penelitian tentang Islam dan bina-damai

dapat: (1) membantu peneliti Muslim maupun non-Muslim dalam memperluas pandangan dan pemahaman mereka mengenai hubungan antara konsep dan praktik bina-damai nirkekerasan di satu sisi, dengan budaya, agama, dan tradisi keislaman di sisi lain; (2) mengurangi kemungkinan adanya prakonsepsi yang bersifat *stereotipikal* dan merendahkan tentang masyarakat dan agama Islam, yang mungkin menghambat proses resolusi; dan (3) memberikan jalan bagi para peneliti agar tidak terperangkap dalam penafsiran harfiah yang kaku terhadap ayat Al-Qur'an dan sabda Nabi Muhammad, tanpa mempertimbangkan konteks sejarah atau dorongan-dorongan sosial, politik, dan budaya yang sama-sama memengaruhi kehidupan Muslim dan non-muslim.

Kajian-kajian tentang Modernitas, Demokrasi, dan Nirkekerasan dalam Islam: Suatu Pendekatan Kesesuaian (Kompatibilitas)

Mengkaji kesesuaian antara Islam dan bina-damai melibatkan analisis terhadap sejumlah besar penelitian yang menyoroti kajian tentang demokrasi dan Islam (Abed 1995; Anderson 1994; Clawson 1994; Dunn 1992; Esposito 1988, 1992; Esposito dan Piscatori 1991; Garnham dan Tessler 1995; G. Jansen 1992; Kramer 1993; Lewis 1993; Mernissi 1992; Miller 1993; Norton 1993; Sivan 1990; al-Suwaidi 1995; Voll dan Esposito 1994; Wright 1992; Zartman 1992; Zubaida 1992a,b).

Penelusuran kita akan prinsip dan nilai resolusi konflik dan bina-damai nirkekerasan dalam agama dan tradisi Islam pada hakikatnya berbeda dengan kecenderungan tradisionalis dan konservatif dalam Islam, yang menyebar-luas pada abad ke-19, ketika kaum Muslim berhadapan dengan tantangan modernisasi.[7] Selain itu, pada banyak kasus, modernisasi telah mendorong meningkatnya tingkat dan cakupan kekerasan dalam masyarakat.[8] Karena itu, strategi-strategi nirkekerasan dan bina-damai tidak tertutup menjadi bidang atau perhatian khusus masyarakat Barat modern perkotaan. Strategi-strategi nirkekerasan dan bina-damai merupakan bagian otentik dari konteks sosial-budaya Islam tradisional, sebelum abad ke-19, yang berakar-kuat dalam sejarah dan kebudayaan Muslim. Mengungkap dan membangun kembali nilai dan strategi bina-damai nirkekerasan dapat membantu komunitas-komunitas Muslim lokal untuk berkembang lebih maju secara ekonomi, sosial dan politik.

Namun, studi komparatif tentang kebudayaan Islam dan non-Islam baru terjadi seiring kemunculan kalangan reformis Arab dan Muslim di abad ke-18, yang memperdebatkan kegunaan modernisme untuk diterapkan di masyarakat Muslim. Runtuhnya Imperium Usmani kemudian mendorong perkembangan kajian-kajian tersebut. Pada pertengahan 1950-an dan 1960-an, perdebatan lain seputar kesesuaian antara perkembangan sosial-ekonomi dengan Islam bermula, diikuti dengan perdebatan pasca-kolonial klasik terkait demokrasi

dan Islam pada 1970-an. Dari perdebatan-perdebatan tersebut, dua sudut pandang muncul: liberal dan Islamis (Sisk 1992). Masing-masing berusaha membuktikan validitas argumennya dengan mengajukan rujukan kepada Al-Qur'an dan Hadis. Pandangan liberal membolehkan penafsiran yang luas atas kitab suci, sementara pendekatan Islamis menggunakan penafsiran harfiah yang terbatas. Jantung perdebatan ini adalah soal derajat kemutlakan Hadis — keaslian Al-Qur'an tidak diperdebatkan — dan kemampuannya untuk diterapkan dalam kehidupan modern.[9] Ada sekian banyak pandangan yang berdiri di tengah, di antara kedua kubu penafsiran yang bertentangan di atas, yang menegaskan bahwa kesesuaian antara nilai-nilai demokrasi dan Islam muncul dalam butir-butir tertentu dan tidak dalam beberapa butir yang lainnya (Sisk 1992, 17).

Karena itu, kajian tentang Islam dan bina-damai nirkekerasan bisa dipandang secara historis sebagai suatu perluasan dan kelanjutan dari kajian tentang perdebatan seputar Islam dan demokrasi pada 1970-an. Para sarjana di bidang perdamaian dan nirkekerasan dapat mengkaji isu-isu dalam Islam ini dengan menggunakan metodologi yang sama. Yang mendasari masing-masing argumen adalah asumsi bahwa ciri khas komunitas Muslim yang sempurna adalah adanya hukum dan akal, dan bahwa Islam sebagai agama dunia mampu memperbarui dan menyesuaikan-diri dengan dunia yang selalu berubah (Sachedina 2000, 2).

Perdebatan seputar nirkekerasan dan pasifisme beserta kesesuaiannya dengan Islam juga mirip dengan perdebatan seputar hak-hak asasi manusia dan Islam. "Kaum Muslim mempunyai sekian banyak pandangan mengenai hak — mulai dari penegasan bahwa hak-hak asasi manusia cocok sepenuhnya dengan Islam hingga anggapan bahwa hak-hak asasi manusia internasional adalah produk kebudayaan Barat yang asing dan menggambarkan nilai-nilai yang merendahkan Islam" (Mayer 1991, 3). Antara kedua kutub ini, ada kaum moderat yang menerima banyak, tapi tidak semua, aspek hak-hak asasi manusia, atau yang mendukung hak-hak asasi manusia dengan syarat dan kualifikasi tertentu. Tidak ada tuntunan yang pasti dalam penafsiran Syari'ah modern terkait nirkekerasan, seperti halnya belum ada doktrin yang mapan dalam pemikiran Islam kontemporer terkait isu-isu hak asasi manusia.

Sejumlah argumen dalam perdebatan mengenai demokrasi dan Islam memberikan pandangan yang lebih luas terhadap peran penafsiran dalam Islam. William Zarman menekankan keluwesan teks suci sebagai sumber penafsiran bagi nilai-nilai demokrasi: "Tidak ada ketidakcocokan mendasar antara demokrasi dan Islam. Seperti semua kitab suci, Al-Qur'an bisa ditafsirkan untuk mendukung berbagai macam perilaku dan sistem pemerintahan berbeda. Al-Qur'an tidak memuat dukungan langsung terhadap demokrasi; pernyataan terdekat yang jadi petunjuk ke arah itu adalah 'apa yang di sisi Tuhan adalah lebih baik dan paling kekal bagi … mereka [yang menjalankan]

urusannya melalui perundingan bersama [*shura*].' Sebagaimana yang mungkin diharapkan, penekanannya lebih pada kualitas kesalehan penguasa, bukan cara bagaimana seharusnya penguasa dipilih" (1992, 32). Penguasa di dalam Islam tidak memeroleh kekuasaannya langsung dari Tuhan, melainkan dari hukum Tuhan sebagaimana tercantum dalam Syari'ah, dalam sesuatu yang disebut Majid Khadduri (1984, 4) sebagai "nomokrasi". Meskipun demikian, "tidak ada institusi manusia yang bisa mengklaim mewakili kepentingan Tuhan di dunia" (Sachedina 2000, 5-6). Prinsip-prinsip tersebut memberikan keleluasaan bagi kaum Muslim untuk menilai penguasa mereka.

Jika Zartman tidak secara persis memotret dualitas antara agama Islam dan demokrasi, George Weigel, dalam konteks Islam dan nirkekerasan, menyebutkan berbagai kemungkinan yang ada di berbagai agama, termasuk Islam: "Bodoh jika para penganut kepercayaan menyangkal bahwa agama bisa jadi sumber konflik kekerasan … tapi juga ceroboh, tergesa-gesa, dan sangat gegabah jika negarawan dan mereka yang skeptis pada agama mengabaikan fakta bahwa pandangan-pandangan keagamaan juga bisa berfungsi sebagai jaminan yang kuat untuk toleransi sosial, pluralisme demokratis, dan resolusi konflik nirkekerasan" (1992, 173). Setelah meninjau secara rinci pengaruh agama Kristen dan Yahudi terhadap masyarakat pluralis dan demokratis Barat, Weigel secara singkat menyebutkan tiga contoh peneliti yang menyelidiki hubungan antara Islam dengan hak-hak asasi manusia, demokrasi, kedamaian, dan perang-adil.

Dalam tanggapannya atas mereka yang tidak memerhatikan kaitan antara nilai-nilai keislaman dengan hak-hak asasi manusia dan demokrasi, dia memperingatkan, "berdasarkan kenyataan tersebut, hendaknya jangan terlalu dini mengesampingkan Islam sebagai sekutu agama yang potensial dalam mengupayakan kedamaian dan mengembangkan cara-cara resolusi konflik nirkekerasan di dalam satu negara dan di antara negara-negara" (185).

Sejalan dengan argumen yang membantah kesesuaian hakiki antara Islam dan demokrasi, teks suci Islam bisa ditafsirkan untuk mendukung berbagai macam aktivitas bina-damai, di antara sesama Muslim maupun antara Muslim dengan orang lain. Argumen tentang demokrasi dan Islam di atas menggambarkan kebutuhan akan suatu pendekatan interpretatif terhadap Islam terkait dengan nirkekerasan, seperti "komunitas penafsiran"-nya Said, yang mencerminkan sisi obyektif maupun subyektif Islam. Asumsi-asumsi yang dikemukakan dalam bab ini bisa menjadi prinsip penuntun bagi komunitas-komunitas tersebut di dalam meneliti hubungan antara Islam dan bina-damai nirkekerasan.

Kajian Mutakhir tentang Perdamaian dan Nirkekerasan dalam Islam

Semakin banyak literatur akademis yang mempertanyakan apakah dan bagaimanakah Islam mendukung prinsip dan nilai-nilai nirkekerasan, perdamaian, dan perang. Kajian-kajian

tersebut bisa dibagi ke dalam tiga kategori utama, di mana masing-masingnya memiliki isu penelitian, pandangan dan penafsirannya sendiri tentang agama dan tradisi Islam: (1) kajian-kajian tentang perang dan *jihad*; (2) kajian-kajian tentang perang-adil dan perdamaian; dan (3) kajian-kajian tentang nirkekerasan dan bina-damai.

Kajian-kajian tentang Perang dan Jihad

Para sarjana dalam kelompok pertama ini berusaha mendukung hipotesis bahwa agama dan tradisi Islam mudah sekali, dan dalam cara yang unik, digunakan untuk mendukung baik perang maupun penggunaan kekerasan sebagai sarana penyelesaian perbedaan. Mereka berpendapat, Islam adalah agama perang dan bahwa kekerasan adalah bagian integral dari agama dan tradisi Islam. Metode-metode nirkekerasan bahkan tidak disinggung para penulis dalam kelompok ini, yang menganggap bahwa gagasan nirkekerasan bertentangan dengan tradisi keislaman. Analisis mereka biasanya mengesampingkan ayat Al-Qur'an dan Hadis yang menganjurkan kaum Muslim untuk mengupayakan perdamaian (lihat Pipes 1992; Lewis 1993; Sivan 1990).

Anggota kelompok ini malah melebih-lebihkan (dan, dalam beberapa tingkat, "terobsesi" dengan) prinsip *jihad* kekerasan (*violent jihad*, perang suci) dalam Islam. Mereka menunjuk *jihad* dalam sejarah dan agama Islam. *Jihad* dengan kekerasan digambarkan sebagai metode utama kaum Muslim

untuk merukunkan perbedaan internal dan eksternal mereka. Para sarjana dan pembuat kebijakan cenderung memandang perilaku dan tulisan kaum Muslim dengan kacamata *jihad* kekerasan ini. Penafsiran yang dikemukakan oleh kelompok atau organisasi Islam kontemporer (misalnya, pernyataan dan tindakan gerakan Islam Aljazair, Mesir, atau Islam) dianggap sebagai produk dari kecenderungan kuat Islam kepada *jihad*.[10] Seraya mengabaikan aspek nirkekerasan dalam agama dan tradisi budaya Islam, kajian-kajian ini biasanya fokus pada fundamentalisme dan kebangkitan mutakhir gerakan-gerakan Islam radikal.[11] (Lihat, contohnya, Dunn 1992; Emerson 1993a,b; J. Jansen 1986; Kepel 1994; Kramer 1993; Lawrence 1986; Pryce-Jones 1992; Wright 1985).[12] Selain kajian-kajian khusus yang disebutkan di atas, jenis kajian baru dalam kecenderungan di atas, neo-Orientalisme, juga sudah diidentifikasi oleh para peneliti seperti Joel Beinin dan Joe Stork (1997) dan Sachedina (2000). Kajian-kajian tersebut enggan melihat potensi masyarakat Islam untuk mewujudkan atau mengembangkan masyarakat madani atau entitas-entitas demokratis, karena perkembangan historis budaya dan agama Islam.

Kajian-kajian tentang perang-adil dan perdamaian

Kajian-kajian dalam kategori ini menghipotesiskan bahwa agama dan tradisi keislaman membenarkan penggunaan kekerasan dalam kondisi-kondisi tertentu yang terbatas dan jelas. Dibanding kelompok pertama yang mengkaji perang dan *jihad*, pendekatan para sarjana dan penulis pada kelompok

kedua ini jelas berbeda. Pertama, para sarjana ini memandang Islam sebagai agama yang menjunjung kedamaian dan keadilan, dan mereka menimbang pengerahan kekuatan terbatas dalam *jihad* sebagai salah satu cara untuk mewujudkan kedamaian dan keadilan, tapi bukan cara utama atau satu-satunya. Kelompok ini fokus pada kondisi dan situasi di mana Islam sebagai agama dan tradisi membolehkan penggunaan kekuatan untuk menyelesaikan konflik internal dan eksternal. (Lihat, contohnya, Ahmad 1993; Ayoub 1997; Carmody dan Carmody 1988; Hashmi 1996; Kelsay 1993; Khadduri 1984; Rahman 1996; Sachedina 1996; Saiyidain 1994). Kebanyakan kajian dalam kategori ini bertujuan menggambarkan secara obyektif penafsiran keislaman tentang perang-adil dan perdamaian, tapi mereka cenderung mendekati topik ini dari kerangka kajian keamanan dan politik kekuasaan, kajian strategis, atau Islam klasik, bukannya resolusi konflik dan perdamaian. Karena itu, mereka cenderung fokus pada kondisi-kondisi tertentu yang membolehkan penggunaan kekuatan dalam Islam, sambil mengasumsikan bahwa Islam adalah agama kedamaian dan keadilan.

Al-Farabi adalah sarjana Muslim pertama yang menggolongkan perang sebagai adil atau tidak adil dengan melihat apakah perang tersebut untuk kepentingan pribadi penguasa atau untuk memajukan kebaikan umum masyarakat (Khadduri 1984, 172). Perdamaian dan perang sangat mendasar dalam pandangan dunia Islam, sekalipun perang dan kekerasan cenderung memperoleh lebih banyak perhatian dalam

penggambaran media populer tentang Islam (Martin 1991, 93). Sebenarnya, sejak 1966, Khadduri sudah menyatakan (Shaybani dan Khadduri, 17) bahwa dalam Islam, perdamaian dan perang berakar dalam tujuan ilahi tentang sejarah manusia. Menurut pandangan ini, tujuan utama pandangan-dunia Islam adalah perdamaian, bukan perang. Tak ada tujuan untuk perang, kecuali perang dalam rangka mempertahankan kepentingan *Ummah* (komunitas Muslim dunia).

Karya Sohail Hashmi (1996) dan Abdul Aziz Sachedina (1996) mewakili golongan ini. Hashmi (1996) menyebutkan sejumlah asumsi penting berdasarkan Al-Qur'an. (1) Hakikat dasar manusia tidak cacat moral — yaitu, bebas dari dosa. (2) Kodrat manusia adalah untuk hidup harmonis dan damai di dunia dengan makhluk hidup lainnya — karenanya, tanggung jawab diembankan Tuhan kepada manusia, *khalifah*-Nya (*khalif*, wakil) di bumi (Al-Qur'an 2:30).[13] Karena itu, makna kedamaian (*salam*) bukan cuma tiadanya perang, tapi juga tiadanya benih-benih konflik beserta kesia-siaan dan kerusakan (*fasad*) yang diakibatkannya. Kedamaian, bukan perang atau kekerasan, adalah tujuan sejati Tuhan untuk umat manusia. (3) Mengingat kemampuan kodrati manusia untuk berbuat salah, akan selalu ada orang yang memilih untuk merusak alam dan melanggar perintah Tuhan. (4) Semua nabi mendapat penentangan dari orang-orang (biasanya mayoritas) yang kukuh dalam kedurhakaan mereka terhadap Tuhan dan membenarkan tindakannya dengan berbagai bentuk khayalan-diri akibat *kufr* (pengingkaran Tuhan) dan

zulm (aniaya). (5) Kedamaian terwujud hanya ketika manusia berserah-diri pada kehendak Tuhan dan hidup sesuai ketentuan Tuhan. (6) Karena individu atau masyarakat tak mungkin menunaikan ajaran Islam sepenuhnya, Muslim harus selalu siap untuk berjuang demi menjaga integritas keyakinan dan prinsipnya (8: 59, 60, 73).

Prinsip-prinsip yang disebutkan Hashmi ini — khususnya tiga prinsip pertama — jelas memberi landasan kuat bagi bina-damai dan resolusi konflik dalam Islam. Sebagai contoh, asumsi pertama menunjukkan bahwa perilaku dan pandangan kekerasan seseorang bisa diubah karena hakikat orang tidak cacat moral. Manusia bisa belajar untuk damai dan meninggalkan perbuatan buruk mereka. Asumsi kedua memandang bahwa kodrat utama manusia adalah damai, bukan jahat. Kodrat manusia adalah untuk mencita-citakan kedamaian, bukan perang atau kekerasan. Manusia mengupayakan keselarasan dengan alam dan makhluk hidup lainnya. Prinsip ketiga dan keempat menganggap bahwa konflik adalah bagian integral kehidupan dan manusia diperintahkan untuk menghadapinya dengan cara-cara yang bermoral atau masuk akal, suatu pandangan yang sesuai dengan asumsi dasar teori dan praktik resolusi konflik. Ini menggambarkan prinsip penting transformasi konflik: konflik adalah fenomena alamiah dan akan selalu jadi bagian dari realitas manusia. Karena itu, mereka yang mengingkari Tuhan dan menganiaya lainnya akan selalu bersitegang dengan mereka yang mengupayakan kedamaian dengan berserah-diri

pada kehendak Tuhan. Menjadi Muslim yang baik dan beriman merupakan kondisi yang niscaya untuk mencapai kedamaian dan harmoni lahir dan batin. Prinsip terakhir, yang mengharuskan Muslim untuk mempertahankan keyakinan Islam, terutama adalah perintah untuk bertindak dan melawan keingkaran dan penganiayaan.

Hashmi, sebagaimana para peneliti lain kelompok ini, mengakui asumsi damai Islam, tapi dia mempertimbangkan pendapat-pendapat terakhir (khususnya asumsi keenam) untuk mendukung argumen bahwa Islam tak bisa jadi agama "nirkekerasan mutlak" karena Islam membenarkan tindakan perang dan pengerahan kekuatan dalam kondisi-kondisi khusus tertentu. Dia menyebutkan sejumlah kondisi genting yang bisa mendorong kaum Muslim untuk mengerahkan kekuatan. Tapi, argumen utama Hashmi adalah: meskipun Islam membolehkan pengerahan kekuatan, ia melarang agresi; tujuan utamanya adalah mewujudkan kedamaian lewat keadilan serta menjaga keyakinan dan nilai-nilai. Seperti para sarjana lain dalam kelompok ini, Hashmi menganggap bahwa mempertahankan Islam, serta mewujudkan keadilan dan kedamaian, tidak dilakukan dengan nirkekerasan; konsekuensinya, penggunaan kekuatan terbatas atau kondisional diizinkan, dan dalam keadaan tertentu, merupakan langkah yang diharuskan.

Kelsay (1993), sesudah menyelidiki hakikat kedamaian menurut pandangan kaum Muslim Sunni klasik, mencatat bahwa

kedamaian dicirikan oleh empat segi utama: (1) konsepsi tentang tanggung jawab manusia, di mana manusia diberkahi pengetahuan dan akal, yang membuat mereka bertanggungjawab atas tindakan mereka; (2) kemungkinan pilihan manusia — manusia mungkin memilih jalan kelalaian dan kebodohan (*jahiliyah*) atau jalan kepatuhan (*islam*); (3) akibat politis yang dihasilkan pilihan-pilihan tersebut. Kelsay melihat jalan kelalaian dan jalan kepatuhan terlembagakan dalam entitas-entitas politik Islam dan non-Islam. Dengan cara ini, wilayah Islam (*dar al-Islam*) dan wilayah perang (*dar al-harb*) dipandang sebagai institusi-institusi politik; sementara pendekatan (4) terhadap kedamaian melibatkan program tindakan di mana *jihad* digunakan untuk memperluas batas *dar al-islam*, wilayah Islam (damai). Kelsay menyimpulkan bahwa "teoretikus Sunni memaknai kekuatan sebagai cara yang berguna dan memungkinkan untuk memperluas wilayah Islam dan karena itu, sebagai alat dalam mengupayakan kedamaian" (1993, 35).

Para sarjana dalam kategori perang-adil dan kedamaian mencurahkan bagian utama kajian mereka untuk menyelidiki penerapan *jihad* di *dar al-harb*, wilayah perang. Untuk mendukung argumen bahwa Islam tidak mutlak melarang perang atau penggunaan kekerasan, para sarjana kelompok ini menyelidiki keberadaan dan penerapan aturan-aturan pertempuran keras. Mereka sering menyebutkan ayat Al-Qur'an berikut: "Bagi orang-orang yang diperangi, izin telah diberikan (untuk berperang), karena mereka telah dianiaya

— dan sesungguhnya, Allah mahakuasa menolong mereka" (22:39). "Perangilah karena Allah mereka yang memerangimu, tapi jangan melebihi batas; karena Allah tidak menyukai orang-orang yang melebihi batas" (2:190).

Penjelasan Abdullah Yusuf Ali atas ayat tersebut menggambarkan dengan baik prinsip-prinsip golongan ini: "Perang diizinkan dalam mempertahankan-diri, dan dalam batasan-batasan yang jelas. Ketika dilaksanakan, ia harus didorong oleh ketegasan (bukan kekejaman), tapi hanya demi memulihkan kedamaian dan kebebasan untuk beribadah kepada Allah. Dalam keadaan apa pun, batasan tegas tidak boleh dilanggar: perempuan, anak-anak, orang lanjut usia dan lemah tidak boleh dianiaya, tidak boleh menebang pohon dan tanaman, dan tidak boleh menangguhkan perdamaian saat musuh menginginkan perdamaian" (1991, 76, kom. 204).

Dalam kelompok kedua ini, ada sekian banyak pembahasan dan penelitian sarjana Muslim maupun non-Muslim tentang konteks dan makna *jihad*. Sebagian besar kajian tersebut menyimpulkan bahwa *jihad* bukan berarti terus-menerus menggunakan pedang (kekerasan) untuk menyelesaikan persoalan di antara Muslim atau antara Muslim dengan musuh-musuh non-Muslim. Sebaliknya, bentuk *jihad* tertinggi ditafsirkan sebagai *jihad* dengan menggunakan kitab suci itu sendiri atau "senjata pewahyuan Ilahi" (Abdullah Ali 1991, 901, kom. 3110). "Karena itu, janganlah kamu mengikuti orang-

orang yang ingkar, tapi berjuanglah melawan mereka dengan sekuat tenaga, dengan (Al-Qur'an)" (25:52). Para sarjana ini sering mengutip ayat Al-Qur'an yang melarang penggunaan kekuatan (paksaan) untuk menyebarkan agama: "Tidak ada paksaan dalam agama" (2:256).

Mengenai *jihad* dan perang, tokoh reformis Muslim India terkemuka, Moulavi Cheragh Ali (1844-1895), yang membela Islam dari tuduhan dan kecaman para sarjana Barat, menyatakan: "Semua perintah perang dalam Al-Qur'an adalah, pertama, hanya dalam rangka membela-diri, dan tak satu pun yang menyangkut perang ofensif. Kedua, terutama harus dicatat bahwa perang bersifat sementara, dan tidak dianggap sebagai perintah positif untuk dilaksanakan di masa depan atau sebagai ajaran keagamaan bagi generasi mendatang. Ata, ahli hukum terpelajar Mekkah yang terkenal di akhir abad pertama Hijriah (kepindahan Nabi Muhammad ke Madinah) sebagai penasihat hukum, berpendapat bahwa *jihad* hanya wajib untuk para sahabat Nabi Muhammad, dan tidak mengikat seorang pun setelahnya. Semua itu hanya ukuran-ukuran sementara untuk menghadapi kedaruratan situasi-situasi agresif."

Bahkan makna harfiah kata *jihad* sendiri sering disalahpahami, sebagaimana dijelaskan Moulavi Cheragh: "Kata yang bernuansa 'kuat' asalnya adalah *'mujahid'*, yang dalam Bahasa Arab klasik dan dalam Al-Qur'an maknanya adalah mengerahkan segenap kemampuan untuk berusaha,

berjuang, bergiat, bekerja dengan tekun, rajin, ulet, sungguh-sungguh, giat, atau dengan tenaga, dan bukan bertempur atau berperang. Ini kemudian diterapkan pada perang keagamaan, tapi tak pernah digunakan dalam Al-Qur'an dengan pengertian tersebut."[14]

Berdasarkan ayat ini dan ayat lainnya, para sarjana kelompok ini menggambarkan kemungkinan *jihad* nirkekerasan dan batasan-batasan penggunaan kekerasan. Jika soal bela-diri tidak menimbulkan banyak pertentangan di antara para sarjana ini, soal serangan ofensif memicu perdebatan besar. Meski begitu, penggunaan kekerasan itu sendiri tidak ditentang oleh kebanyakan sarjana Muslim, dan mereka menyimpulkan bahwa perang-adil diizinkan dalam Islam, sebagaimana dinyatakan Fred Donner: "Teks Al-Qur'an secara keseluruhan mengandung sikap ganda terhadap kekerasan. Di satu sisi, penganiayaan atas yang lemah sangat dikecam, dan sejumlah bagian menyatakan dengan tegas bahwa orang-orang yang beriman hanya berperang untuk mempertahankan diri. Tapi sejumlah bagian lain nampak terang-terangan memberikan justifikasi atas penggunaan perang atau pertempuran untuk menundukkan orang-orang yang ingkar, dan soal menentukan apakah Al-Qur'an sebenarnya memaklumi perang ofensif demi iman, atau hanya perang defensif, benar-benar diserahkan pada penilaian penafsir" (1991, 47).

Donner kemudian berpendapat bahwa "perang memang dianggap cara yang absah, pasti, bahkan niscaya, untuk berurusan

dengan orang non-Muslim, paling tidak dalam kasus di mana orang non-Muslim menyerang orang Muslim, dan mungkin dalam pengertian yang lebih umum" (47). Makna ganda *jihad* juga terlihat oleh Khadduri, dalam penggunaan *jihad* sebagai alat bernilai yang dengan itu orang Muslim berusaha mencapai tujuan mereka. "Tapi *jihad*, meski sering digambarkan sebagai perang suci, tidak niscaya mengharuskan pertempuran, sekalipun ada keadaan perang antara dua *dar* — *dar al-salam* dan *dar al-harb* — karena tujuan utama Islam bisa dicapai lewat cara-cara damai maupun kekerasan" (1984, 164).

Khadduri juga mengakui *jihad* sebagai perang-adil, tapi lagi-lagi hanya satu jenis perang yang diizinkan dalam Islam. *Jihad* dianggap kewajiban kolektif dalam arti orang-orang beriman harus ikut serta dalam pertempuran ketika ia diserukan otoritas agama yang tepat. Karena perubahan batas wilayah dan politik Islam, khususnya karena kemanan internal dan kesatuan Muslim dalam bahaya, para sarjana Muslim mulai merevisi gagasan *jihad*. Karena itu, muncul pengakuan umum terhadap *jihad* sebagai perang defensif, bukan keadaan perang tanpa henti dengan orang-orang yang ingkar (khadduri 1984, 169; lihat juga Ibn Taymiyya 1949, 115-16).

Mereka yang menegaskan bahwa keabsahan perang sering menemukan justifikasi kulturalnya dalam tradisi kebudayaan Arab dan pra-Islam. Sachedina (2000, 113) memberikan sebuah contoh. Terlepas dari penekanan yang lebih besar pada pengampunan,

Al-Qur'an membenarkan penggunaan kekuatan dalam situasi-situasi tertentu, sejalan dengan budaya kesukuan Arab pra-Islam, yang melembagakan tentara untuk mempertahankan keamanan suku. Tapi bagi Sachedina, pengakuan atas penggunaan kekuatan lebih dari sekadar pembenaran sejarah. Sachedina berpendapat bahwa menurut Al-Qur'an, penggunaan kekuatan fisik secara terbatas mencerminkan kenyataan kodrati manusia yang dipertegas pasang-surut antara perdamaian dan pertikaian dalam kondisi sosial-politik yang kompleks dan keras. Ketimbang menolak kenyataan ini, Al-Qur'an berupaya menciptakan batasan moral terkait penggunaan kekuatan, mengizinkan penggunaannya hanya secara defensif dan hanya dalam konteks perlakuan manusia antar-perseorangan. Tapi, Al-Qur'an kemudian digunakan untuk membenarkan penggunaan kekuatan ofensif dalam *jihad*. Menyerang orang-orang yang ingkar atau mengislamkan mereka dengan paksaan jelas tidak didukung Al-Qur'an. Yang jelas, hanya ketika komunitas Muslim diserang maka bela-diri jadi layak dan wajib bagi para anggotanya. "*Jihad* yang absah menempatkan hubungan manusia sebagai pusat dalam membangun negara ideal. Lebih pentingnya lagi, *jihad* disetujui Tuhan hanya sebagai langkah untuk meningkatkan keamanan dan integritas negara Muslim. Karena itu, *jihad* apa pun yang mengarah pada perusakan sia-sia kehidupan manusia serta mengabaikan kedamaian dan keadilan bukanlah *jihad* Qur'ani" (Sachedina 2000, 121).

Demikian juga, Esposito (1988) dengan tepat menggambarkan perdebatan seputar *jihad* sebagai salah satu perdebatan di mana banyak pihak Barat lekas menilai Islam sebagai agama yang disebarkan dengan pedang, atau lewat perang suci, sementara sarjana Muslim modern lebih condong untuk menunjukkan *jihad* defensif dan lebih dalam maknanya. Sebagaimana Esposito katakan, "Gabungan keacuhan, stereotipe, sejarah, pengalaman, dan *chauvinisme* agama-budaya, terlalu sering membutakan bahkan mereka yang bermaksud baik sekalipun, saat berhadapan dengan dunia Arab dan Muslim" (1992, 170).[15]

Bahkan, kenyataannya pengaitan Muslim dengan *jihad* dan kekerasan jadi sangat meluas: ia tidak hanya memengaruhi orang Muslim, tapi juga non-Muslim yang hidup di antara mereka. Penggambaran yang keliru ini tercermin dalam istilah populer "Umat [yang menyebarkan agama mereka dengan] Pedang".

Oleh sebab itu, nujuman yang membenarkan dirinya-sendiri (*self-fulfilling prophecy*) seputar *jihad* telah menjadi fenomena era kita sekarang. Bukan hanya para aktivis Muslim (baik yang mendukung atau menolak kekerasan) yang menderita pencitraan keliru sejak lama, tapi agama dan para pengikutnya juga menderita stereotip dan pelabelan tersebut sebagai akibatnya. Karena itu, pelabelan dan penilaian sepihak sebagian ikut bertanggungjawab atas reaksi masyarakat Muslim terhadap

apa yang dipandang Barat sebagai aturan atau doktrin Islam (Abdelkader Ali 1993).

Kecenderungan tersebut menyebabkan kurangnya kajian-kajian yang membahas nirkekerasan, bina-damai, dan resolusi konflik dalam tradisi dan agama Islam. Meski demikian, Esposito memberikan definisi obyektif: "Dalam pengertiannya yang paling umum, *jihad* dalam Al-Qur'an dan dalam amalan Muslim merujuk pada kewajiban semua Muslim untuk berjuang (*jihad*, pengerahan-diri) atau berupaya keras untuk mengikuti kehendak Tuhan. Adalah suatu kehidupan bernilai dan misi universal komunitas Muslim untuk menyebarluaskan aturan dan ketentuan Tuhan melalui pengajaran, khotbah, dan, ketika diperlukan, lewat konflik bersenjata" (1988, 40).

Penafsiran keagamaan atas *jihad* saat ini sebagai perang suci dipengaruhi oleh peran ahli hukum Muslim sepanjang sejarah, khususnya periode awal, ketika mereka membenarkan perang ofensif dan memperluas penafsiran *jihad* Qur'ani. Penafsiran semacam ini diakibatkan oleh situasi politik yang melahirkan rumusan pragmatis dan realistis untuk membenarkan pelaksanaan *jihad*, terutama jika penguasa *de facto* berkepentingan untuk mengonsolidasikan kekuasaan mereka berdasarkan hukum Islam dalam tatanan masyarakat Muslim (Sachedina 1996, 129). Argumen ini mendukung asumsi bahwa praktik, keyakinan, dan nilai-nilai keagamaan berubah sejalan dengan faktor-faktor politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Itu

sebabnya, pembahasan tentang *jihad* dan bina-damai juga harus diletakkan dalam konteks historis.

Para peneliti kajian perdamaian dan perang-adil juga menyelidiki pertanyaan tentang apakah Islam sesuai dengan pasifisme. (Kebanyakan sarjana kategori ini menggunakan istilah pasifisme sebagai ihwal anti-perang. Karena itu, ketika mereka sepakat bahwa perang dibolehkan dalam mempertahankan negara Muslim dan membela-diri, mereka juga setuju bahwa Islam melarang perang untuk agresi, ekspansi, atau prestise.) Kekerasan dan perang adalah usaha terakhir yang harus digunakan Muslim dalam menghadapi orang lain. Ajakan, dialog-dialog verbal, dan doa adalah metode-metode yang lebih disukai dalam Islam. Para sarjana kelompok ini mendukung perang-adil dalam Islam dengan menyebutkan ayat-ayat seperti: "Perang diwajibkan atasmu, meskipun kamu membencinya; tapi boleh jadi kamu membenci sesuatu yang sebenarnya baik untukmu, dan boleh jadi pula kamu menyukai sesuatu yang sebenarnya buruk untukmu; dan Tuhan Maha Tahu, sementara kamu tidak" (2:216).

Hashmi menyimpulkan, "wacana Islam tentang perang dan perdamaian bermula dari asumsi *a priori* bahwa sejumlah jenis perang dibolehkan, bahkan diwajibkan, Tuhan dan bahwa bentuk kekerasan lainnya, oleh karena itu, dilarang" (1996, 151). Karena itu, menurut Al-Qur'an, penggunaan kekuatan harus

betul-betul defensif dan terbatas pada pelanggaran hubungan manusia antar-perorangan.

Pendekatan yang menghubungkan Islam dengan perang-adil atau defensif tidak menilai negatif cara-cara penyelesaian pertikaian yang damai berdasarkan pendekatan Islam. Sebaliknya, kelompok sarjana ini menganjurkan bahwa non-agresi, pencarian keadilan, bahkan cara-cara damai dan nirkekerasan, adalah metode-metode yang tepat dan lebih disukai untuk menyebarkan keyakinan Islam dan untuk mempersatukan komunitas Muslim. Mereka menemukan pembenaran atas cara-cara damai ini dalam komitmen Al-Qur'an dan Nabi Muhammad terhadap perlawanan nirkekerasan selama tahun-tahun pertamanya di Mekkah. Bahkan keengganan nabi untuk mengesahkan peperangan terbatas setelah kepindahannya ke Madinah dianggap mendukung pandangan bahwa peperangan tidak diinginkan kaum Muslim dan bahwa ia hanya diperbolehkan jika tak ada cara efektif lainnya untuk melawan serangan terhadap keimanan (Nardin 1996, 249).

Sebenarnya, sebagian besar kajian ini pada dasarnya dapat digolongkan sebagai "idealis empiris" (istilah yang digunakan Khadduri 1984 untuk menggolongkan karyanya tentang keadilan). Mereka mengakui sifat damai Islam, menyadari keabsahan teologis dan praktis untuk pengerahan kekuatan dengan syarat-syarat tertentu, dan kebanyakan kajian mereka didasarkan pada bukti-bukti yang diperoleh dari Al-Qur'an dan tradisi Nabi Muhammad.

Seperti Hashmi, K. G. Saiyidain menolak pengaitan Islam dengan pelarangan perang mutlak (pasifisme): "Karena itu, tak bisa dikatakan bahwa Islam sama sekali tidak mempertimbangkan kemungkinan pengerahan kekuatan atau tidak jelas menegur dan berdiri melawan mereka yang keluar dari jalannya untuk merampas hak orang lain agar mengikuti 'kebenaran' sebagaimana yang mereka lihat" (1994, 175). Karena itu, dia berpendapat bahwa bagi seorang Muslim, diingkari hak beribadahnya adalah alasan yang sah untuk mengerahkan kekuatan, karena kondisi tersebut dianggap sebagai *kufr* (ingkar).

Sachedina lebih lanjut memperjelas penggunaan istilah *pasifisme*. Dia lebih mementingkan keadilan dan menolak jenis pasifisme yang menyerukan penolakan mutlak terhadap segala bentuk kekerasan tanpa memperhatikan keadilan. Karena itu, Sachedina menekankan bahwa strategi defensif Islam terkait kekerasan manusia berasal dari penolakan manusia atas keimanan. "Dengan demikian," Sachedina menulis, "pasifisme semata, yang menolak segala bentuk kekerasan dan menentang segala peperangan dan pertempuran bersenjata sebelum keadilan terwujud, tak punya tempat dalam doktrin Al-Qur'an tentang iman manusia atau keterarahannya yang tak terelakkan bukan hanya untuk memihak keadilan tapi juga untuk mengusahakannya di muka dunia" (Sachedina 1996, 147).

Sachedina kemudian mencatat bahwa "kebungkaman kaum pasifis di depan pelanggaran keadilan yang berkelanjutan

sama saja artinya dengan mereka menjadi antek dari kekuatan yang tidak adil, dan hal itu dianggap sebagai dosa besar karena itu artinya menyekutukan hal lain dengan Tuhan" (148). Bagian-bagian tersebut adalah contoh pembatasan-pembatasan terkait pasifisme dalam Islam sebagai falsafah atau strategi pasif. Penggolongan serupa tentang perlunya kesiagaan dan tindakan dalam konsep kedamaian Islam digambarkan Mohammed Muqtedar Khan: "Jika kedamaian dan nirkekerasan dipahami sebagai nilai-nilai instrumental, maka harus ada nilai-nilai yang bisa diidentifikasi dengan jelas yang muatan intrinsiknya melebihi kedamaian. ... Saya sangsi berapa banyak yang akan menentang pandangan saya bahwa keadilan, kesetaraan, dan kebebasan adalah nilai-nilai yang lebih berharga dibanding keadilan. Saya tidak akan mengorbankan kebebasan saya atau membiarkan diri saya diperlakukan rendah atau tidak adil tanpa perlawanan. Bisakah kita menuntut orang tersebut mengorbankan hak dan kebebasannya dan menerima ketidakadilan demi menjaga kedamaian?" (1997, 6).

Kedamaian, nirkekerasan, dan pasifisme dianggap sejumlah sarjana sebagai suatu penyerahan terhadap ketidakadilan dan karena itu tak mampu mempertahankan nilai-nilai kesetaraan, kebebasan, dan keadilan. Secara khusus, para sarjana tersebut menyebutkan beberapa ayat Al-Qur'an untuk memperkuat perhatian yang saling meliputi terkait keadilan dan penolakan terhadap pasifisme jenis ini: "Dan tidak membunuh jiwa yang Allah haramkan, kecuali karena alasan yang adil, dan

tidak berbuat zina — barangsiapa yang melakukan hal itu (tidak hanya) akan mendapat balasan, (tapi) hukuman di hari kiamat akan dilipatgandakan untuknya" (25:68-69). "Dan Janganlah membunuh jiwa — yang Allah haramkan — kecuali karena alasan yang adil. Dan barangsiapa dibunuh secara tidak adil, kami memberi kuasa kepada ahli warisnya (untuk menuntut Qisas [pembalasan] atau untuk memaafkan); tapi jangan melebihi batas dalam membunuh; karena sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan (Hukum)" (17:33). "Dan Janganlah membunuh jiwa yang Allah haramkan, kecuali demi keadilan dan hukum" (6:151).

Ayat-ayat Al-Qur'an tersebut membawa sejumlah sarjana dalam kelompok kedua ini pada kesimpulan bahwa Islam sebagai agama tidak memberikan dasar untuk "penolakan mutlak terhadap kekerasan" atau suatu doktrin pasifisme absolut. Lebih jauh, mereka berpendapat bahwa Islam selalu mendorong para pengikutnya untuk mengambil jalan tengah dan jalan realistis dalam menyelesaikan persoalan sehari-hari. Islam memerintahkan mereka untuk tetap mempertimbangkan semangat kesetaraan, persaudaraan, cinta, dan kemurnian watak dalam semua interaksi sosial. Karena pelarangan mutlak terhadap kekerasan tidak akan jadi jalan tengah, maka penggunaan kekuatan terbatas diperbolehkan dalam kondisi-kondisi tertentu.[16]

Terkait dengan nilai kehidupan manusia, para sarjana tersebut mengemukakan ayat berikut: "Kami tetapkan kepada Bani Israel bahwa barangsiapa membunuh seseorang — bukan karena ia pembunuh atau karena ia membuat kerusakan di muka bumi — maka ia seakan membunuh semua manusia: dan barangsiapa menyelamatkan hidup seseorang, maka ia seperti menyelamatkan hidup semua manusia" (5:32) Meskipun para sarjana kelompok ini mengakui keutamaan bagian kedua ayat tersebut, yang menekankan kesakralan hidup dalam Islam, mereka tetap memakai keseluruhan ayat agar melengkapi keterangan tentang kebutuhan tertentu untuk mengerahkan kekuatan.

Kelsay (1993) mendaftar situasi khusus di mana konflik bersenjata diizinkan dalam Islam:

> Suatu alasan yang adil, yang juga bisa dipahami sebagai bentuk perintah untuk memperluas batas wilayah Islam; suatu undangan/pernyataan mengenai maksud kaum Muslim, di mana penguasa kaum Muslim berkomunikasi dengan penguasa musuh untuk memilih antara memeluk Islam atau membayar upeti sebagai pengakuan atas negara Islam; syarat kewenangan yang benar untuk menyatakan perang atau konflik bersenjata yang demikian; pelaksanaan perang sesuai dengan nilai-nilai Islam, karena kaum Muslim bertempur untuk alasan yang benar dan untuk meluruskan jalan, bukan untuk perusakan, rampasan perang, atau kebanggaan pribadi.[17]

Nardin (1996) berpendapat bahwa batasan-batasan pelaksanaan perang dalam Islam bisa ditelusuri ke masa pra-Islam, atau ke "aturan permainan" peperangan antar-suku. Aturan-aturan tersebut melarang perang pada waktu-waktu tertentu dalam suatu tahun dan mengecam perusakan yang berlebihan. Aturan-aturan tersebut ditetapkan sebagai kode kehormatan untuk melindungi anak-anak, orang-orang lanjut usia, para tahanan, dan perempuan, serta mencerminkan suatu pandangan tentang perang sebagai sebuah sarana untuk mencapai satu tujuan. "Jika tujuannya untuk menata dunia berdasarkan prinsip-prinsip Islam, maka pembunuhan membabi-buta dilarang karena hal tersebut tidak menghormati dan menjembatani tujuan tersebut" (1996, 259).

Penafsiran terdahulu terkait aturan-aturan pertempuran bersenjata menjadi sasaran perdebatan dan perselisihan pendapat, tidak hanya antara berbagai sekte Islam tapi juga antara otoritas-otoritas agama dan politik (al-Sharif al-Radi 1978, 1:77; Kishtainy 1990, 12).[18] Misalnya, siapa yang menentukan status dan definisi penguasa atau otoritas yang benar, dan bagaimana? Untuk tujuan kajian ini, penting untuk menerima kesepakatan umum di antara para sarjana Islam, dan tokoh-tokoh agama sepakat bahwa penggunaan kekerasan dan konflik bersenjata diizinkan menurut ajaran-ajaran ini. Tapi harus diingat juga bahwa pertempuran dan kekerasan dalam Islam harus selalu defensif, yaitu hanya diizinkan dalam kondisi-kondisi yang amat khusus, seperti mempertahankan hak-hak asasi seseorang

atau membela yang tertindas dan tak berdaya agar mereka bisa terlepas dari cengkeraman tirani. Al-Qur'an bertanya: "Dan mengapa kamu tidak mau berperang karena Allah dan mereka, yang lemah, tertindas (dan teraniaya)? — laki-laki, perempuan, dan anak-anak, yang menjerit: 'Ya Tuhan kami! Selamatkan kami dari negeri ini, yang penduduknya penindas; dan berilah kami pelindung dari sisi-Mu; dan berilah kami penolong dari sisi-Mu'" (4:75).

Karena itu, pembahasan tentang perang-adil dan perdamaian dalam Islam cenderung berasal dari perspektif perang terbatas atau defensif. Dalam tradisi kajian-kajian keislaman ini, ada pengakuan yang jelas tentang keabsahan perang dan kekerasan sebagai suatu cara bertahan, tapi tidak dikembangkan konsep kekerasan sebagai cara menyerang. Akibatnya, banyak sarjana yang memakai istilah *perdamaian* dalam kajian mereka tapi sedikit yang benar-benar terkait dengannya dalam cara yang bermakna. Kajian-kajian tersebut cenderung menyinggung gagasan perdamaian secara sekilas dan lekas beralih membicarakan secara rinci kondisi-kondisi yang mengarah pada kekuatan terbatas atau perang. Hal ini mempertegas perlunya lebih banyak kajian keislaman yang mencurahkan perhatian pada gagasan perdamaian dan nirkekerasan dalam Islam, ketimbang pengulasan kembali risalah-risalah tentang *jihad* kekerasan atau perang defensif.

Ayoub (1997) dan Sachedina (1996), di antaranya, mengajukan gagasan "*quietisme*" dalam Islam, ketimbang pasifisme absolut. Mereka menyatakan bahwa Islam memandang keberadaan manusia terjebak dalam konflik dan kontradiksi antara kegelapan dan keterangan, keadilan dan ketidakadilan, dan bahwa Islam memerintahkan perjuangan moral yang terus-menerus. Karena itu, menurut mereka, pasifisme dalam pengertiannya yang paling murni dan mutlak, tanpa pertimbangan yang semestinya atas keadilan, tak bisa mencerminkan ajaran Islam otentik secara seksama.

Definisi terbatas pasifisme dalam tradisi Islam tadi (serupa dengan agama Kristen awal, yang menyerukan pasifisme absolut untuk menarik diri dari dunia nyata dan menolak untuk berinteraksi dengannya [lihat Johnson 1987]) adalah satu jenis pasifisme yang dikaitkan dengan kehidupan sederhana, papa, dan larangan untuk mengangkat senjata (sebagaimana digambarkan Sachedina 1996, 147). Meski demikian, para praktisi nirkekerasan,[19] di negara Muslim maupun non-Muslim, menunjukkan bahwa nirkekerasan adalah cara efektif untuk mengupayakan keadilan dan kebebasan, dan bahwa kemuliaan dan keberdayaan adalah konsekuensi spiritual utama dari perlawanan nirkekerasan (Sharp 1973, 1989). Tapi, para analis kelompok ini tak pernah mempertimbangkan pendekatan Gandhian atau bentuk perlawanan nirkekerasan lainnya, seperti dikemukakan Yoder (1992), Johnson (1987), dan Sharp (1973),

yang telah membuahkan hasil politik dan sosial yang amat besar untuk jutaan orang di seluruh dunia.

Para sarjana kelompok kedua ini memberikan penekanan utama pada gagasan tentang keadilan, sedangkan pembahasan tentang pasifisme absolut atau pelarangan kekuatan hanya sebagai tambahan. Pendekatan ini digambarkan dengan baik oleh O.P. Jaggi: "Dalam satu atau lain bentuk, prinsip nirkekerasan mempunyai kedudukan penting dalam setiap agama. Sejumlah agama membatasi pelaksanaannya untuk manusia; sementara yang lainnya meliputi seluruh makhluk hidup. Beberapa mengakuinya sebagai nilai tertinggi, dan yang lain menganggapnya nilai nomor dua setelah keadilan" (1974, 1).

Penelitian dan tulisan kaum Muslim maupun non-Muslim terkait persoalan ini menunjukkan bahwa Islam tidak menyerukan kekerasan tapi juga tidak mengelakkannya sepenuhnya, dan bahwa Al-Qur'an menentang kekerasan tapi mengizinkannya dalam konteks-konteks tertentu (Engineer 1994, 99-101, 106).

Ringkasnya, para sarjana dalam kategori kedua ini (Hashmi, Sachedina, Kelsay, dan lainnya) menolak gagasan bahwa Islam adalah agama pasifis dan menggolongkan Islam yang seperti itu sebagai suatu penyimpangan dari pengetahuan dan kearifan tentang ajaran Islam yang mungkin berguna terkait kekerasan dan perang. Kelsay (1993, 34), sebagaimana sarjana lain dalam kelompok ini, beranggapan bahwa nirkekerasan harus ditinjau dari tujuan Islam secara keseluruhan untuk mewujudkan

masyarakat yang adil. Karena itu, fokusnya bukan apakah Islam memberi dukungan terhadap nirkekerasan, melainkan di mana, bagaimana, dan dalam hal apa strategi nirkekerasan memuluskan pencapaian tujuan lebih tinggi, yakni: mewujudkan dan memelihara keadilan sosial yang berusaha dicapai kaum Muslim. Penting dicatat bahwa sebagian besar sarjana dalam kategori ini tidak memberikan penilaian negatif terhadap strategi-strategi nirkekerasan. Tapi mereka berpendapat bahwa pasifisme moral dan doktriner secara teologis tidak didukung di dalam Islam – dan, karena itu, sulit untuk membenarkannya. Meski demikian, ada beberapa contoh dari sejarah dan tradisi keislaman yang membantah asumsi ini (karya Abdul Ghaffar Khan dan banyak ajaran Sufi mencontohkan usaha untuk mewujudkan pendekatan pasifis absolut doktriner atau moral — untuk lebih detailnya lagi, lihat pembahasan selanjutnya). Para peneliti di kelompok kedua ini mengemukakan tiga pelajaran atau prinsip utama. Pertama, ada kondisi-kondisi tertentu dalam agama Islam yang di dalamnya penggunaan kekerasan diizinkan; dan penentuan serta persetujuan tentang kondisi-kondisi tersebut di kalangan kaum Muslim dapat mengurangi kemungkinan perang dan kekerasan. Kedua, *jihad* di dalam Islam tidak melulu atau niscaya bermakna penggunaan kekerasan dan kekuatan dalam menghadapi orang lain (Muslim maupun non-Muslim). Dan *ketiga*, pelarangan perang atau penggunaan kekuatan yang mutlak tidak didukung secara teologis di dalam Islam.

Kajian-kajian Bina-damai dan Nirkekerasan

Sejumlah kajian dalam kategori ketiga ini menyoroti nilai-nilai inti Islam yang memberikan landasan untuk membicarakan premis-premis dasar nirkekerasan aktif, seperti *'adl* (keadilan), *ihsan* (kebaikan), *rahmah* (kasih sayang), dan *hikmah* (kearifan). Sejak awal, semangat konsep-konsep tersebut berlawanan dengan kekerasan (Engineer 1994, 106). Dalam menghubungkan Islam dan nirkekerasan, Abdul Ghaffar Khan mengidentifikasi *'amal*, *yakeen*, dan *mahabbah* (amalan, keyakinan, dan cinta) sebagai nilai atau prinsip utama Islam yang berlawanan dengan penilaian stereotipikal terhadap Islam sebagai agama kekerasan. Sebagai contoh, para sarjana mengkaji *shura* (musyawarah mufakat), *ijtihad* (putusan mandiri), dan *ijm`* (konsensus) sebagai nilai utama Islam, dan nilai-nilai tersebut dapat diterapkan dalam kajian resolusi konflik dan nirkekerasan dalam Islam.[20] Kebanyakan sarjana ini, meski menerima pembenaran untuk kekerasan terbatas dalam teks suci Islam, tetap menekankan potensi besar nirkekerasan dalam Islam. Mereka mengakui prinsip-prinsip seperti keyakinan pada persatuan, kasih sayang sang pencipta, rahmat, penundukan hawa nafsu, dan pertanggungjawaban atas semua tindakan. Sebagaimana disimpulkan Ahmad, "Ada sekian banyak ayat Al-Qur'an yang memerintahkan orang-orang beriman agar adil dan melampaui hawa nafsu dalam perlakuan mereka terhadap sesamanya. Cinta, kebaikan hati, kasih sayang, pengampunan,

dan kemurahan hati dianjurkan untuk orang yang benar-benar beriman" (1993, 40).

Sebagian besar sarjana dalam dua kategori sebelumnya (kelompok pertama dan kedua) mendasarkan penelitian mereka pada teori perang-adil atau kajian-kajian keagamaan dan teologis atas teks suci. Kajian-kajian dalam kelompok ketiga ini dijalankan dalam kerangka kajian perdamaian, teori-teori nirkekerasan, atau pendekatan pembaruan Islam atas kitab suci dan tradisi.[21] Pandangan mereka persisnya dinyatakan dalam hipotesis berikut: "Kini tidak ada alasan teologis apa pun bahwa masyarakat Islam tidak dapat memainkan peran sebagai pelopor dalam pengembangan nirkekerasan, dan terdapat setiap alasan bahwa beberapa di antara mereka memang harus memimpin pengembangan nirkekerasan" (Burns 1996, 165). Para pendukung hipotesis ini menemukan dukungan luas dalam berbagai macam penafsiran Al-Qur'an dan Hadis ketika mereka berupaya meletakkan prinsip-prinsip kedamaian dan nirkekerasan dalam tradisi dan agama Islam (A. Said 1994; Abu Nimer 1996a,b; D. Crow 1998; Easwaran 1984; Kishtainy 1990; Sa'id 1997; Sachedina 2000; Satha-Anand 1993a,b; Wahibuddin Khan 1998).

Seperti kajian-kajian dalam kategori kedua tentang perang-adil dan perdamaian, beberapa kajian ini juga membenarkan penggunaan kekerasan terbatas dalam kondisi-kondisi khusus tertentu. Tapi, proyek keseluruhan mereka adalah mendamaikan

tradisi keislaman dengan metodologi dan praktik nirkekerasan. Karena itu, perbedaan utama antara sarjana kelompok kedua dan ketiga terletak pada penekanan mereka terhadap keutamaan nirkekerasan dan perdamaian (yang dipengaruhi keyakinan atau kerangka teoretis mereka). Kelompok ketiga ini tidak terlalu menekankan landasan teologis perang-adil atau penggunaan kekerasan dan lebih menyerukan perumusan pendekatan nirkekerasan dalam Islam. Sebagai contoh, Saiyidain mengatakan: "Ada keadaan-keadaan di mana Islam mempertimbangkan kemungkinan perang — contohnya, untuk mencegah malapetaka seperti pengingkaran atas kebebasan nurani manusia — tapi hal paling esensial dalam hidup adalah kedamaian. Semua usaha manusia harus benar-benar ditujukan ke arah perwujudan kedamaian" (1994, 175).

Dalam mendukung gagasan-gagasan tersebut, Satha-Anand menguraikan delapan tesis ketika membicarakan Islam dan nirkekerasan:

> (1) Bagi kaum Muslim, persoalan kekerasan adalah bagian integral dari bidang moral Islam; (2) Kekerasan, seandainya ada, yang digunakan kaum Muslim, harus dikawal oleh aturan-aturan yang ditentukan dalam Al-Qur'an dan Hadis; (3) Jika kekerasan tak bisa membedakan mana prajurit dan mana yang bukan, maka ia tak bisa diterima dalam Islam; (4) Teknologi pemusnah modern membuat pembedaan tersebut hampir mustahil sekarang ini; (5) Di dunia modern, kaum Muslim tak bisa menggunakan kekerasan; (6) Islam mengajarkan kaum Muslim untuk berjuang demi

> keadilan dengan pemahaman bahwa kehidupan manusia — yang seluruhnya bagian dari ciptaan Tuhan — itu memiliki tujuan dan bersifat sakral; (7) Untuk setia pada Islam, kaum Muslim harus menggunakan nirkekerasan sebagai cara berjuang yang baru; (8) Islam pada dirinya sendiri adalah tanah subur untuk nirkekerasan karena potensinya untuk perlawanan, disiplin kuat, tanggung jawab bersama dan sosial, keteguhan hati, pengorbanan-diri, dan keyakinan pada kesatuan komunitas Muslim dan keutuhan umat manusia. (1993b: 15)

Meskipun, dalam tesis keduanya, Satha-Anand membolehkan penggunaan kekerasan terbatas, di tesis kelimanya dia jelas mencegah penggunaan kekerasan pada masa sekarang. Karena itu, dalam kajian ini, Satha-Anand dan lainnya dibedakan dari sarjana-sarjana sebelumnya (yakni, kajian-kajian *jihad* dan perang serta kajian-kajian perang-adil dan perdamaian, yang mengakui keabsahan penggunaan kekerasan berdasarkan kitab suci Islam, memusatkan tulisan mereka pada aspek-aspek tersebut, dan membantah konsep pasifisme dan nirkekerasan dalam Islam).

Selaras dengan itu, Ahmad menyatakan bahwa "Islam tidak melarang kekerasan dalam situasi-situasi tertentu; tapi, kekerasan ini bersifat defensif" (1993, 50). Dia fokus pada nilai-nilai yang relevan dengan bina-damai dan nirkekerasan. Dari perspektif ini, Islam menekankan keadilan sosial, persaudaraan, dan kesetaraan manusia. Nilai-nilai pemaafan dan kemurahan hati, toleransi, ketundukan kepada Tuhan, cara-cara yang benar,

dan pengakuan atas hak orang lain berulangkali ditekankan di dalam kitab suci maupun Hadis. Terlebih lagi, Nabi Muhammad meruntuhkan semua sekat bangsa dan ras. Islam mendambakan tatanan sosial yang adil dan damai.

Dalam menganjurkan paradigma nirkekerasan Islam, para sarjana ini bersandar pada beberapa justifikasi berikut:

(1) Konteks historis wahyu Al-Qur'an sudah berubah dan penggunaan kekerasan sebagai sarana untuk merukunkan perbedaan seharusnya berubah juga. Karena itu, menyebarkan keyakinan tak lagi diperbolehkan secara teologis. Cara apa pun yang digunakan kaum Muslim untuk membentuk, mendirikan, atau menyebarkan keyakinannya 1400 tahun lalu tak lagi bisa diterapkan atau cocok dengan kenyataan sekarang. Jika budaya dan tradisi Muslim ingin kembali berjaya, maka kaum Muslim (pemimpin dan masyarakatnya) harus menggunakan pendekatan-pendekatan nirkekerasan dalam merukunkan perbedaan, internal maupun eksternal.

(2) Perubahan besar-besaran dalam status komunitas Muslim di dalam sistem global dan komunitas lokal menghilangkan keampuhan dan ketahanan cara-cara penggunaan kekerasan. Alasannya, banyak komunitas Muslim yang hidup sebagai minoritas di seluruh dunia, ada perbedaan tajam terkait keadaan ekonomi, sosial, dan politik mereka dibanding enam atau tujuh abad lalu, ketika mereka merupakan kekuatan mayoritas atau dominan di dalam dan di luar wilayah mereka.

(3) Kesalingtergantungan global — secara sosial, ekonomi, dan politik — membuat penggunaan kekerasan tak bisa dilakukan, terutama dalam bentuk senjata pemusnah massal, untuk menyelesaikan pertikaian.

(4) Kenyataan global baru, yang mencakup sistem persenjataan yang maju dan bentuk peperangan yang kian merusak, mengharuskan kaum Muslim — bahkan, semua orang — untuk meninggalkan cara-cara kekerasan karena tak ada lagi batasan pasti tentang muatan perang tersebut (Satha-Anand 1993a; Wahiduddin Khan 1998; Sa'id 1997; Janner 1997; Kelsay 1993; Easwaran 1984; Engineer 1994; Paige, Satha-Anand, dan Gilliant 1993).[12]

(5) Sebagai bagian kecil dari kehidupan Nabi Muhammad dan kitab suci, kekerasan mestinya tak lebih penting bagi kaum Muslim sekarang dibanding dulu. Hadis dan tradisi keislaman merupakan sumber yang kaya untuk nilai-nilai bina-damai dan jika diterapkan dalam kehidupan sehari-hari Muslim, ia hanya akan mengarah pada nirkekerasan dan perdamaian.

Kajian-kajian rintisan yang mengesankan oleh Abdul Aziz Sachedina (2000) menjelaskan penggunaan argumen di atas untuk menegaskan perlunya paradigma Islam pluralis yang baru dalam menghadapi "yang lain". Terkait realitas korupsi dan manipulasi agama, dalam mewujudkan tujuan perubahan politik di negara-negara Muslim, Sachedina menyerukan untuk

"menemukan kembali keprihatinan moral umum Islam pada kedamaian dan keadilan" (2000, 6).

Jenis wacana hermeneutika yang baru ini, berdasarkan pluralisme, nirkekerasan, dan perdamaian, lebih dibutuhkan untuk membina hubungan antar-agama. Sachedina menegaskan bahwa "Teologi Islam abad-21 harus berkomunikasi melampaui bahasa tradisi tertentu" (2000, 43). Ini adalah seruan ke arah penemuan pendekatan dan narasi teologis baru, berdasarkan pluralisme, bukan eksklusifitas. Pendekatan tersebut didasarkan pada dua kondisi: pertimbangan sejarah, serta interaksi antara tradisi dan sumber normatif dengan realitas sosial dan politik kaum Muslim. Hanya dengan itulah penafsiran Islam bisa berguna dalam menghadapi masa depan, dan juga bermanfaat untuk memahami masa kini dan masa lalu (47).

Sachedina mengakui peralihan paradigma serupa dalam hubungan internasional dengan adanya fakta bahwa negara-negara Muslim memeroleh keanggotaan yang sama dan setara dengan negara-negara non-Muslim di tatanan global (2000, bab. 1).[23] Keadaan-keadaan tersebut memerlukan pendekatan-pendekatan diskursif heremeneutis dan teologis yang berbeda dari yang lama. Karena itu, ia menyatakan, "Keputusan-keputusan hukum yang dibuat di masa lampau sudah tidak relevan lagi dengan sistem hubungan internasional modern, dan karena itu, ia tak mampu menerangkan ihwal tugas mendesak untuk menerima pluralisme keagamaan sebagai landasan utama

hubungan antar-manusia" (49).

Oleh sebab itu, kaum Muslim menghadapi krisis epistemologis, karena kurangnya kajian intelektual dan pendekatan metodologis baru untuk mengkaji penyesuaian Islam dengan dunia baru. Para oportunis politik di negara-negara Muslim telah melakukan hal ini dengan cara yang sederhana namun efektif, yang membantu mereka dalam memobilisasi massa. Sayangnya, para pluralis dan juru-damai belum melibatkan-diri secara sistematis dalam usaha serupa.

Dengan menggunakan pendekatan idealis empiris, Sachedina mengajukan kajian paling komprehensif dan penyelidikan paling rinci tentang pluralisme serta akar-akarnya dalam agama dan tradisi keislaman. Kajian Sachedina mengenai pluralisme (2000) adalah satu contoh dari makin banyaknya karya-karya ilmiah yang beralih dari kelompok perang-adil dan perdamaian ke kelompok bina-damai. Dia mencurahkan seluruh penelitiannya pada penyelidikan pluralisme sebagai konsep bina-damai utama dalam Islam. Kajian tersebut adalah satu contoh tentang bagaimana menelusuri dan menentukan hubungan antara politik dan agama, di mana pluralisme keagamaan dan keberagaman tidak hanya dijamin oleh toleransi pasif, tapi juga oleh perlindungan akan hak-hak asasi manusia. "Pluralisme keagamaan adalah sumber utama yang bisa digali umat manusia untuk mewujudkan kedamaian dan keadilan di masyarakat kontemporer" (2000, 11).

Sachedina mengungkapkan kendala-kendala yang dihadapi para sarjana yang pendiriannya melampaui batas-batas kajian tentang perang-adil dan perdamaian menuju pendirian yang lebih visioner atau idealis: "Krisis yang saya alami sendiri ketika berhadapan dengan otoritas keagamaan kaum Muslim pada 1998 telah meyakinkan saya bahwa kini sudah tiba saatnya untuk menyatakan keyakinan kuat saya pada gagasan-gagasan Al-Qur'an tentang martabat manusia dan hak atas kebebasan berpikir dan beragama. Berbagai upaya dilakukan untuk membungkam saya, lewat berbagai fatwa, dan mencegah kaum Muslim Amerika Utara untuk mendangarkan pembelaan saya mengenai hubungan antar-komunitas yang lebih baik melalui saling toleransi, menghormati, dan mengakui nilai-nilai keagamaan di semua agama dunia" (2000, xi).

Minoritas sarjana Muslim yang menganjurkan dan menyerukan gagasan pluralisme Islam dan bina-damai berada di bawah tekanan kuat komunitas mereka untuk menghentikan upaya-upaya reformis mereka (pembahasan selanjutnya membicarakan kendala-kendala yang dihadapi para sarjana dan praktisi ketika mengemukakan penafsiran semacam ini di komunitas mereka). Meski demikian, jelas bahwa jalan tersebut telah terbuka, dan perluasan serta penerobosannya sangat diperlukan saat ini, lebih dari kapan pun dalam sejarah Islam.

Sachedina, seperti Farid Esack (1998), menemukan "suatu gejala di kalangan Muslim yang menyatakan komitmen

kuat kepada dimensi sosial-etika Islam, tapi mereka tak pernah mengikuti peribadatan publik atau menjalanakan ritual yang sudah ditentukan" (2000, 7). Ada jutaan Muslim yang memilih gaya hidup semacam ini, tapi mereka dikesampingkan oleh Muslim yang memonopoli standar moral dan etika Islam (misalnya, dengan menetapkan bahwa kebaikan hanya bisa dicapai melalui shalat, haji, atau ritual keagamaan lainnya).

Di samping penekanan pada penerapan nilai-nilai damai sehari-hari dalam agama dan tradisi keislaman, pencarian justifikasi tekstual untuk menghindari kekerasan menjadi fokus utama para sarjana dalam kategori ini. Mereka menegaskan sumber-sumber keislaman, khususnya ayat Al-Qur'an, yang mengecam kekerasan dan peperangan dalam konteks apa pun: "Setiap kali mereka [Ahli Kitab] menyalakan api peperangan, Tuhan memadamkannya. Mereka berusaha membuat kerusakan di muka bumi dan Tuhan tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan" (5:64). Toleransi dan kebaikan terhadap semua orang tanpa pengecualian juga ditegaskan. "Tuhan memerintahkanmu untuk memperlakukan (setiap orang) secara adil, layak, dan baik" (16:90).

Jawdat Sa'id (1997) mencatat satu Hadis terkenal yang dikutip secara luas dalam literatur-literatur keislaman dan sering dipajang sebagai hiasan kaligrafi di rumah-rumah Muslim:[24] "Setiap kali kekerasan memasuki sesuatu, ia mencemarinya, dan setiap kali 'keramahan' memasuki sesuatu,

ia menyemarakkannya. Sesungguhnya, Tuhan memberkahi sikap yang ramah sesuatu yang tidak Dia berkahi dalam sikap yang keras."[25] Sa'id, seperti sarjana lain dalam kelompok ketiga ini, berusaha menafsirkan kembali simbol, kisah dan peristiwa sejarah lainnya dalam tradisi keislaman untuk mendorong perubahan dalam pendekatan kaum Muslim terhadap kehidupan pada umumnya, dan konflik pada khususnya.

Anggota komunitas penafsir ini menekankan bahwa ada banyak Hadis dan ayat Al-Qur'an yang mendukung nirkekerasan dan perdamaian dalam Islam. Mereka seringkali mendasarkan pada periode Mekkah kehidupan Nabi Muhammad (610-622 M), ketika Nabi tidak menunjukkan kecenderungan pada pengerahan kekuatan dalam bentuk apa pun, bahkan untuk membela-diri. Nabi mempraktikkan perlawanan nirkekerasan yang tercermin dalam semua ajarannya pada periode tersebut, ketika kaum Muslim merupakan minoritas dan di bawah ancaman. Ajaran Nabi berpusat pada nilai-nilai kesabaran dan ketabahan dalam menghadapi penindasan. "Dari 23 tahun periode kenabian, 13 tahun pertama dihabiskan Nabi di Mekkah. Nabi menggunakan cara-cara pasifisme atau nirkekerasan sepenuhnya pada masa ini. Ada banyak persoalan di Mekkah ketika itu yang bisa memicu pertikaian dan benturan. Tapi, dengan menghindari persoalan-persoalan semacam itu, Nabi dengan tegas membatasi bidangnya pada penyebaran kalimat Tuhan secara damai" (Wahiduddin Khan 1998, 5).

Sarjana lain juga mengutip periode kenabian ini sebagai sumber inspirasi nirkekerasan. Meskipun disiksa, difitnah, dihina, dan diasingkan, Nabi tidak mengizinkan dirinya untuk menggunakan kekerasan dan sumpah serapah sekalipun. Sebaliknya, ajaran Nabi berpusat pada peribadatan dan harapan untuk pencerahan dan perdamaian (Ahmad 1993).

Sarjana Arab-Muslim yang mendukung perlawanan nirkekerasan meninjau kembali penafsiran budaya dan sejarah serta memberikan cara pandang baru terhadap periode awal Islam. Tafsir atas peristiwa-peristiwa pada periode itu sering digunakan kaum Muslim untuk membenarkan atau mengesahkan beberapa tindakan terkini. Misalnya, Kishtainy (1990) menyatakan, berlawanan dengan anggapan tentang periode pra-Islam dan awal Islam yang penuh militansi dan kekejaman, mereka, dibanding sejarah kerajaan Yunani dan Romawi, relatif tidak penuh upaya-upaya pemaksaan. Di masa pra-Islam, orang-orang Arab tidak mengembangkan jenis militansi, komitmen, dan pelatihan layaknya orang-orang Sparta, Prusia, Samurai, dan seterusnya. Bahkan "peperangan panjang" pra-Islam, sebenarnya tak lebih dari pertempuran kecil dan serangan-serangan yang hanya mengorbankan sedikit jiwa. Kishtainy menegaskan bahwa kerajaan Muslim menyebar, sebagian besar, lewat perjanjian-perjanjian dan lewat sejumlah kecil pertempuran. Dua perang besar (Qadisiya dan Yarmuk) di masa ini, yang sering dibanggakan sejumlah kaum Muslim, malah durasinya tak lebih dari empat hari (1990, 11).

Kishtainy membahas sejumlah benih dalam ajaran Islam yang memicu praktik-praktik nirkekerasan: toleransi, persuasi, perdebatan, penderitaan, ketabahan, pembangkangan sipil, pengunduran-diri dari kerjasama, penolakan atas ketidakadilan, pemogokan, pemboikotan, diplomasi, pemberitaan, propaganda, dan ritus-ritus khusus (puasa, berdiri sejajar dalam shalat, senandung) (1990). Sejarah Arab-Muslim kaya akan contoh-contoh praktik tersebut dalam berbagai perjuangan kemerdekaan nasional dan keagamaan.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, banyak sarjana dalam kategori ini yang menganggap bahwa walaupun pengerahan kekuatan dibolehkan Al-Qur'an dalam kondisi-kondisi yang jelas dan khusus, nilai-nilai keislaman secara sistematis memberikan dukungan yang lebih besar pada pemaafan ketimbang pembalasan atau kekerasan. "Balasan kejahatan adalah kejahatan yang setimpal (derajatnya); tapi barangsiapa memaafkan dan mendamaikan, ganjarannya adalah tanggungan Allah, karena (Allah) tidak menyukai orang yang berbuat aniaya. Tapi barangsiapa yang menolong dan membela dirinya setelah penganiayaan yang mereka terima, tak ada dosa atas mereka. Dosa hanya atas mereka yang menindas manusia dengan aniaya dan melewati batas di muka bumi, tanpa memedulikan hak dan keadilan: Mereka akan mendapat hukuman yang memilukan" (Al-Qur'an, 42:40-42).

Perlawanan aktif nirkekerasan dan tantangan terbuka terhadap penganiayaan adalah tanggapan Muslim yang tepat, menurut ayat-ayat di atas. Sebenarnya, tindakan-tindakan tersebut menggambarkan praktik Nabi Muhammad sendiri selama periode ini (Hashmi 1996). Pada periode ini, tidak ada perintah untuk perang atau penggunaan kekerasan, tapi ada perintah yang jelas untuk perlawanan aktif, berdasarkan landasan moral yang lebih tinggi berupa pengampunan, bukan pembalasan.

Kepindahan Nabi Muhammad ke Madinah secara khusus dipandang sebagai tindakan nirkekerasan strategis yang memungkinkan Nabi untuk membangun pusat Islam yang kuat, yang hingga kini masih menjadi model bagi komunitas Muslim (Wahiduddin Khan 1998). Contoh kepindahan dan penghindaran bentrokan yang serupa nampak dalam perintah Nabi kepada keluarga mantan budak untuk berlindung ke seorang Raja Kristen di Etiopia (Hashmi 1996).

Banyak Hadis yang sudah diidentifikasi para peneliti kategori ini untuk menjelaskan pentingnya bina-damai dan kesabaran. Contohnya, kisah Abel (Habil) dan Cain (Qabil) adalah perumpamaan nirkekerasan dalam Al-Qur'an. Habil mewakili keadilan dan kebaikan, menolak mengotori tangannya dengan darah. Sementara Qabil mewakili kebuasan dan kesiapan untuk membunuh atas dalih apa saja (Saiyidain 1994, 169). "Ceritakanlah kepada mereka kisah kedua putra Adam yang

sebenarnya. Lihatlah! Keduanya memersembahkan pengorbanan (kepada Allah): maka diterima salah satu dari mereka, tapi tidak dari yang lain. Berkatalah yang kedua: 'Aku pasti akan membunuhmu.' 'Sesungguhnya,' kata yang pertama, 'Allah hanya menerima pengorbanan orang-orang yang bertakwa. Seandainya kamu tidak menggerakkan tanganmu kepadaku untuk membunuhku, aku tidak akan menggerakkan tanganku kepadamu untuk membunuhmu: karena aku takut kepada Allah, Tuhan seru sekalian alam'" (5:27-28).

Sa'id (1997) merangkum dengan baik beberapa ungkapan untuk memperkuat sifat pasifis Islam:

> Saya tidak melihat siapa pun di dunia ini yang benar-benar menjelaskan bahwa diwajibkan bagi seorang Muslim untuk menjadi seperti (Habil) putra Adam! Tak seorang pun mengajarkan kaum Muslim bahwa Rasul mengatakan kepada sahabatnya Sa'd Ibn Abi Waqqas, *"Kun ka-ibni Adam* (Jadilah seperti putra Adam)!" ketika kaum Muslim saling memerangi satu sama lain. Nabi berkata kepada sahabatnya Abu Dharr al-Ghifari dalam keadaan yang sama, ketika Abu Dharr menanyainya, "Tapi bagaimana jika seseorang masuk ke rumahku (untuk membunuhku)?" Nabi menjawab: "Jika kamu takut melihat kilatan pedang yang dihunus untuk menebasmu, maka tutuplah wajahmu dengan jubahmu. Karena itu, dia akan menanggung dosa karena membunuhnmu dan juga dosanya sendiri." Dan dalam keadaan yang sama, Nabi berkata kepada sahabatnya Abu Musa al-Ash'ari: "Hancurkan busurmu, putuskan talimu, hempaskan batu ke pedangmu (untuk memusnahkan mata pedang); dan ketika dilanggar oleh

salah satu darinya, jadilah sebaik kedua anak Adam" (Abu-Dawud Ibn Sulayman 1998, bk. 35, no. 4246).

Dalam mendukung gagasan-gagasan bahwa Islam sangat menganjurkan nirkekerasan, para sarjana menunjukkan beberapa komunitas nirkekerasan Muslim. Salah satu sekte semacam itu adalah Maziyariyya, yang menghapuskan puasa dan *jihad* dari rukun Islam. (Rukun Islam mencakup zakat, ibadah haji, dan meyakini bahwa hanya ada satu tuhan, Allah, dan Muhammad adalah nabinya). Para sufi memberikan penekanan yang besar pada aspek spiritual *jihad*, bukan aspek fisiknya, dalam penekanan mereka pada kontrol-diri sendiri. Komunitas sufi menyoroti ajaran Nabi bahwa pertarungan seseorang dengan dirinya (*al-jihad al-akbar*) lebih sulit dan lebih berat dibanding *jihad* melawan musuh Islam (*al-jihad al-ashgar*). Saiyidain menilai, hanya cinta yang bisa menaklukkan kejahatan: "Pertarungan sebenarnya adalah melawan sifat manusia sendiri — kekejamannya, hasratnya untuk mengeksploitasi, pengingkarannya terhadap keadilan, kedangkalan dan kebodohannya" (dikutip dari Thompson 1988, 53). *Quietisme* sufi bukan suatu bentuk keputusasaan, kemuakan, atau kekalahan, tapi suatu pengupayaan keadilan yang positif dan aktif melalui penyucian-diri (Sisk 1992, 34).

Contoh ketiga adalah gerakan Ahmadiyah, yang menekankan makna perjuangan, atau pengerahan-diri, dalam *jihad*. Semangat *jihad* tercermin dalam setiap kemampuan dan kemauan Muslim untuk mengorbankan-diri dalam melindungi

yang lemah dan tertindas. Karena itu, pengujian *jihad* terletak pada kehendak untuk menderita, bukan dalam peperangan (Ferguson 1978, 136).[36] Bahkan, gerakan Ahmadiyah menyatakan bahwa *jihad* sudah usang dan tak lagi relevan dengan dunia modern (Sisk 1992, 35; lihat juga Friedmann 1989).

Dalam mendukung sifat damai Islam, para sarjana (dari kelompok kajian perang-adil maupun kelompok kajian nirkekerasan) mengartikan kata Bahasa Arab *islam* sebagai "pewujudan perdamaian". Seorang Muslim, menurut Al-Qur'an, adalah ia yang damai dengan Tuhan dan manusia. Maksud damai dengan Tuhan adalah ketundukan sempurna pada kehendak-Nya yang jadi sumber segala kemurnian dan kebaikan. Adapun maksud damai dengan manusia adalah melakukan kebaikan kepada sesama manusia: "Tidak demikian, barangsiapa yang menyerahkan-diri sepenuhnya kepada Allah dan berbuat kebaikan kepada yang lain, maka baginya pahala dari Tuhannya, dan tak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati" (2:112).

Penjelasan terkenal tentang pentingnya perdamaian tercermin dalam sapaan Muslim sehari-hari: *Al-salam 'alaykum*, yang berarti, "Kedamaian atasmu." Ucapan salam ini berasal dari Al-Qur'an: "Dan salam penghormatan mereka adalah semoga damai" (10:10). Dalam surga yang digambarkan Islam, tak ada kata terdengar kecuali *damai*: "Mereka tidak mendengar di dalamnya perkataan yang sia-sia dan penuh dosa. Akan tetapi

mereka hanya mendengar ucapan, 'damai, damai'" (56:25-26). Ini juga menjadi sangat jelas mengingat bahwa salah satu nama Tuhan adalah "Tempat yang damai" (*dar al-Islam*), dan bahwa ayat lain menyatakan "Allah menyeru ke tempat yang penuh kedamaian" (10:25). Dukungan tambahan untuk gagasan ini diungkapkan dalam ayat, "Dan hamba-hamba (Allah) yang Maha Penyayang adalah mereka yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati, dan apabila orang-orang dungu menyapa mereka, mereka berkata, 'damai!'" (25:63).

Karena itu, seperti para sarjana dalam kelompok kedua, para pendukung kajian nirkekerasan menekankan bahwa pendamaian dan perundingan adalah strategi yang lebih diinginkan dalam menyelesaikan pertikaian, sebagaimana terungkap jelas dalam ayat Al-Qur'an yang berbunyi: "Tapi jika para musuh condong pada perdamaian, maka condonglah pada perdamaian, dan bertakwalah kepada Allah: karena Dialah yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui (segala sesuatu)" (8:61).

Terkait kondisi-kondisi yang di dalamnya perang diperbolehkan Al-Qur'an, para sarjana dan peneliti nirkekerasan dan bina-damai mengutip ayat berikut: "Perangilah karena Allah mereka yang memerangimu, tapi janganlah melampaui batas, karena Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas" (2:190). Meski demikian, menurut para sarjana ini, sekalipun benar bahwa perang bisa dijalankan dengan kekerasan, tapi hal itu juga bisa dijalankan dengan hati dan lidah (pemahaman dan

kesabaran) (Satha-Anand 1993b). Dalam tanggapan lain terhadap gagasan pertempuran atau pengerahan kekuatan dalam *jihad*, sarjana lainnya berpendapat bahwa *jihad* ditafsirkan sebagai seruan (*al-da'wah*). Wahiduddin Khan (1998) menganggap bahwa *al-da'wah*, bukan pedang, adalah makna *jihad* yang sebenarnya dan paling utama. Dengan *al-da'wah*, orang-orang yang beriman akan memperoleh perlindungan Tuhan dari ancaman musuh, dan bahkan musuh paling mengerikan sekalipun bisa berubah jadi teman. Keuntungan yang nyata tersebut mendorong mentalitas positif di dalam *Ummah* (komunitas Muslim) dan membuktikan kebenaran ajaran Islam.[27]

Para sarjana dalam kategori perang-adil dan perdamaian berpendapat bahwa perjuangan melawan ketidakadilan adalah satu-satunya pembenaran untuk terlibat dalam *jihad*, dan bahwa kedamaian muncul dari masyarakat yang mengupayakan keadilan secara aktif, bukan hanya ketiadaan pertikaian (Sachedina 1996, 155). Selain itu, banyak sarjana di kelompok kedua yang berpendapat bahwa keadilan dan kedamaian takkan terwujud dalam Islam sampai kebanyakan orang mengakui kenyataan Tuhan (Nasr 1998; Carmody dan Carmody 1988). Ferguson merangkum dengan baik gagasan ini: "Keimanan kepada Tuhan, yang telah menciptakan dunia ini 'untuk tujuan yang baik' dan menjamin keadilan di semua hubungan pribadi, sosial, dan nasional, adalah kondisi yang tak terelakkan untuk kedamaian; mereka yang beriman dan tak membiarkan imannya direndahkan oleh ketidakadilan adalah orang-orang yang akan

memperoleh kedamaian. Merekalah yang berada di jalan yang benar" (1978, 158; lihat Al-Qur'an 6:82-83).

Dalam menanggapi kelompok kedua, kajian-kajian nirkekerasan dalam Islam berpendapat bahwa sekalipun keadilan (bukan nirkekerasan atau perdamaian) merupakan tujuan utama ajaran agama Islam, bisa dikatakan bahwa pewujudan perdamaian dengan strategi-strategi nirkekerasan adalah metode paling memungkinkan dan paling efektif untuk mencapai keadilan, terutama ketika metode-metode tersebut digunakan untuk memberdayakan korban ketidakadilan. Aktifis nirkekerasan tidak berusaha meyakinkan korban penindasan untuk menyesuaikan diri dengan kenyataan yang tidak adil, tapi menganggap bahwa metode-metode nirkekerasan, jika diterapkan dengan tepat dan sistematis, akan dengan sendirinya mengarah pada keadilan (Kishtainy 1998).

Para pendukung pendekatan bina-damai berpendapat bahwa prinsip dan nilai-nilai keislaman, dalam agama maupun praktik sehari-hari, cocok dan mendukung penggunaan cara-cara nirkekerasan dalam mencapai keadilan. Satha-Anand menganggap bahwa nilai-nilai yang mendasari lima rukun Islam merupakan nilai inti tindakan nirkekerasan Muslim: (1) hanya menaati Tuhan dan Nabi serta mengingkari yang lain jika perlu; (2) menjalankan disiplin dengan shalat, solidaritas, dan dukungan terhadap kaum miskin dengan membayar zakat; (3)

pengorbanan-diri, penderitaan, dan ketabahan lewat puasa; (4) persatuan dan persaudaraan lewat ibadah haji (Satha-Anand 1993a).

Kesimpulannya, hubungan antara kedua kategori kajian, antara perdamaian dan perang-adil dengan nirkekerasan, dalam Islam dapat dibingkai serupa penggambaran Childress (1988) tentang hubungan antara berbagai tradisi perang-adil dengan para aktivis pasifis atau nirkekerasan. Teoretisi pasifis (yakni para aktifis nirkekerasan, bukan pasifis absolut seperti yang digambarkan dalam Johnson 1987) dan teoretisi perang-adil sebenarnya lebih dekat, dan lebih tergantung, satu sama lain ketimbang yang sering mereka kira, karena mereka sama-sama memegang teguh asumsi bahwa perang adalah jahat dan pada prinsipnya tak bisa diterima. Keduanya sepakat bahwa prioritas moral nirkekerasan melebihi kekerasan, dan bahwa "tindakan kekerasan selalu membutuhkan pembenaran, karena tindakan-tindakan itu melanggar kewajiban untuk tidak melukai atau membunuh orang lain; padahal, sebaliknya, hanya beberapa tindakan nirkekerasan saja yang memerlukan pembenaran" (Childress 1982, 93).

Kajian-kajian nirkekerasan dalam Islam menganggap bahwa meskipun Islam sebagai agama membolehkan pengerahan kekuatan dalam kondisi-kondisi khusus, pendekatan nirkekerasan tetap bisa digunakan Muslim berdasarkan seperangkat prinsip, nilai, dan keyakinan dasar yang diperoleh

dari kitab suci dan tradisi mereka. Islam sebagai agama dan tradisi mengistimewakan dan menjunjung nilai, keyakinan, dan strategi-strategi yang memuluskan bina-damai dan nirkekerasan. Buktinya, nilai-nilai itu terdapat dalam Al-Qur'an, Hadis, dan praktik-praktik budaya tradisional. Bab berikutnya membahas prinsip-prinsip resolusi konflik dan nirkekerasan yang melekat dalam Islam, kemudian menyelidiki hubungannya dengan teori dan praktik nirkekerasan dan bina-damai.***

Bab 2
PRINSIP-PRINSIP NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Sebuah Kerangka

Seperti sudah disebutkan pada bab sebelumnya, ada kesepakatan kuat di antara para sarjana, dalam kelompok kesarjanaan kedua dan ketiga (yakni dalam kajian tentang perang-adil dan perdamaian serta kajian tentang bina-damai dan nirkekerasan), bahwa Islam sebagai suatu agama dibangun di atas landasan nilai dan prinsip-prinsip perdamaian. Agar para praktisi dan penganjur bina-damai menggunakan kerangka Islam dalam penyelesaian pelbagai perselisihan, perlu diajukan pertanyaan-pertanyaan seperti: Nilai dan prinsip apa yang dapat melancarkan strategi-strategi bina-damai dan nirkekerasan? Sejauhmana nilai dan strategi ini didukung dan memperoleh pendasaran dalam agama dan tradisi Islam? Bagaimana, dan dalam konteks apa, nilai-nilai ini diungkapkan?

Bab ini mengidentifikasi sejumlah prinsip dan keyakinan yang mendukung penerapan strategi-strategi bina-damai dan nirkekerasan. Bab ini bukanlah suatu analisis komprehensif atas hukum atau Syari'ah Islam tentang bina-damai. Ini juga bukan upaya untuk membahas secara lengkap semua sumber yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis terkait dengan perdamaian dalam Islam. Melainkan, bab ini bertujuan untuk memotret prinsip dan keyakinan yang pokok tentang bina-damai dalam agama dan tradisi beserta praktik sehari-harinya di tingkat sosial dan politik. Pembahasan tentang nilai dan prinsip-prinsip ini akan membantu kita di dalam membangun kerangka analitis dan teoretis untuk bina-damai yang berasal dari agama dan tradisi Islam.

Pengupayaan Keadilan

Meskipun ini bukan kajian teologis atas Islam, yang tujuannya menggali nilai-nilai Islam dasar tentang bina-damai dan nirkekerasan, saya harus tetap bersandar sebagian besar pada Al-Qur'an dan Hadis sebagai dua sumber keagamaan yang paling bisa dipercaya dan diterima dalam Islam. Bagaimana Islam memandang hubungan antara kedamaian dan keadilan sosial? Pertanyaan ini sering diabaikan para penulis Barat, sebagian karena mereka cenderung memusatkan perhatian pada hubungan politik antar negara-negara Muslim dan non-Muslim.

Keadilan sosial hanyalah satu dari sekian nilai yang mengaitkan Islam dengan kedamaian. Banyak sarjana Muslim

dan non-Muslim menyebutkan prinsip dan nilai Islam seperti persatuan, kasih sayang sang pencipta, cinta, kontrol atas nafsu, dan pertanggungjawaban semua tindakan, semua yang didukung sekian banyak ayat Al-Qur'an yang memerintahkan kaum beriman untuk bersikap adil dan tulus dalam perlakuan mereka terhadap sesama manusia. Cinta, kebaikan, kasih sayang, pemaafan, dan kemurahan hati dianjurkan sebagai sifat luhur seorang mukmin sejati (Ahmad 1993, 40). Nilai-nilai Islam lain yang berkaitan langsung dengan bina-damai adalah *'adl* (keadilan), *ihsan* (kemurahan hati), *rahmah* (belas kasih),[1] dan *hikmah* (kebijaksanaan). Nilai lainnya, yang dibahas oleh Abdul Ghaffar Khan, adalah *'amal*, *yakeen*, dan *muhabat* (pengabdian, keyakinan, dan cinta). Selain itu, Islam menegaskan keadilan sosial, persaudaraan, kesetaraan umat manusia (penghapusan perbudakan, serta sekat-sekat ras dan etnis), toleransi, ketakwaan pada Tuhan, dan pengakuan atas hak-hak orang lain. Nilai-nilai ini ditegaskan berulangkali dalam Al-Qur'an maupun dalam tradisi Nabi Muhammad.

George Hourani (1985) mendaftar nilai-nilai utama yang diajarkan Al-Qur'an: "Kesalehan, yaitu, ketundukan dan ketaatan pada Tuhan; kejujuran dalam perjanjian; keadilan dan penghindaran pelanggaran; serta kesucian. Cinta Tuhan dan sesama jarang disebutkan secara tersurat, tapi betul-betul disiratkan oleh nilai-nilai luhur lainnya." Bab ini akan membahas 17 nilai dan prinsip seperti itu yang ditemukan dalam Al-Qur'an dan Hadis, nilai yang jelas menunjukkan pertalian antara Islam dan bina-damai.

Seruan utama agama Islam adalah untuk mewujudkan realitas sosial yang adil. Karena itu, tindakan atau pernyataan Muslim apa pun harus dinilai dari kontribusi potensialnya terhadap pencapaian tujuan tersebut. Dalam Islam, bertindak karena Tuhan sama dengan mengupayakan *'adl*, keadilan. Islam menyerukan hal tersebut kepada yang kuat maupun yang lemah. Adalah kewajiban Muslim untuk mengupayakan keadilan dan melawan penindasan di tingkat interpersonal maupun struktural. Ayat Al-Qur'an berikut mengungkapkan dengan tegas pandangan ini: "Allah memerintahkan keadilan, kebajikan, dan kedermaan pada kerabat dan keluarga, dan Dia melarang perbuatan keji, kecurangan, dan kedurhakaan. Dia memerintahkanmu, agar kamu mendapat peringatan" (16:90). "Wahai orang-orang yang beriman! Tegakkanlah keadilan dengan teguh, sebagai saksi karena Allah, meskipun terhadap dirimu sendiri, atau orangtuamu, atau kaum kerabatmu, miskin maupun kaya: karena Allah Maha Melindungi keduanya. Maka Janganlah mengikuti hawa nafsu, agar kalian tidak menyimpang dari kebenaran, dan jika kalian memutarbalikkan (keadilan) atau enggan berbuat adil, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala yang kamu perbuat" (4:135). "Hai orang-orang yang beriman, tegakkanlah karena Allah, sebagai saksi yang adil, dan janganlah kebencianmu terhadap seseorang menyimpangkanmu dari kebenaran dan menjauhkanmu dari keadilan. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat pada takwa,

dan bertakwalah kepada Allah, karena Allah Maha Mengetahui segala yang kamu kerjakan" (5:8).

Di antara kata yang paling banyak dihubungkan dengan kata *'adl*, menurut Khadduri (1984, 6), adalah *qist, qasd, istiqamah, wasat, nisab, hissah,* dan *mizan*. Berdasarkan kamus-kamus seperti Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, dan al-Fayruzabadi, *al-Qamus al-Muhit*, kata *'adala* (dalam beragam bentuknya) bisa berarti: (1) meluruskan atau membetulkan; (2) menegakkan atau duduk tegak; (3) mengembangkan atau mengubah; (4) lari, meninggalkan, atau mengelak dari satu jalan (yang salah) menuju jalan lain (yang benar); (5) setara atau sepadan, mencocokkan, atau menyetarakan; (6) menyeimbangkan atau mengimbangi, mempertimbangkan, atau berada dalam keseimbangan.

Dalam Islam, keadilan ilahiah diabadikan dalam wahyu dan kebijaksanaan Tuhan yang disampaikan oleh Nabi Muhammad. Keadilan yang bersumber dari kebijaksanaan Tuhan bisa diterapkan sepanjang masa dan untuk seluruh manusia. Tetapi peraturan publik, hukum, dan pendapat sarjana yang diperoleh lewat penalaran manusia (*ijtihad*) meniscayakan penyesuaian dan perbaikan seiring dengan perubahan yang terus terjadi di dunia (Khadduri 1984, 3). Karena itu, sementara mereka bersepakat mengenai sifat ilahiah keadilan, para sarjana tidak bersepakat tentang bagaimana keadilan itu seharusnya diterapkan di dunia.

Kaum Muslim karena itu mempertahankan keyakinan utama bahwa suatu ukuran keadilan yang lebih tinggi harus

ditetapkan, terdiri dari seperangkat nilai, norma, dan kebaikan yang harus diwujudkan di dunia. Keyakinan ini mendorong para sarjana untuk mencari ukuran dan ungkapan keadilan bagi kehidupan manusia. Seperti dikatakan Ibn Khaldun, setiap individu terdorong oleh pembawaannya untuk mencari keadilan dan, pada hakikatnya, adil — apakah "hakikat adil" ini dituntun oleh nalar, wahyu, maupun kebiasaan sosial (Khadduri 1984, 227).

Semua mazhab hukum sepakat bahwa keadilan ilahiah adalah Islam yang terwujud secara ideal. Keyakinan tersebut menandai beberapa asumsi berikut:

1. Keadilan diketahui manusia melalui bukti yang tersedia (baik wahyu maupun akal). Tapi mengetahui keadilan lewat wahyu adalah keyakinan yang lebih kuat.
2. Terlepas dari apakah keadilan merupakan pengejawantahan nilai tertinggi manusia atau merupakan suatu pancaran langsung dari Tuhan (kesempurnaan), keadilan adalah suatu gagasan ideal yang harus diusahakan setiap Muslim.
3. Mereka yang meyakini Tuhan yang esa dan adil adalah subyek keadilan ilahiah, dan semua yang lainnya adalah obyek keadilan tersebut. Keadilan ilahiah dipahami sebagai hukum ilahi, abadi, sempurna, tak tergantung waktu dan tempat, sebagai suatu rancangan pelaksanaan universal bagi seluruh manusia. Bahkan orang yang tidak beriman kepada Tuhan dapat mencari perlindungan di dalamnya.

4. Ukuran-ukuran keadilan, baik itu yang ditentukan wahyu ataupun nalar, menunjukkan manusia jalan yang benar dan jalan yang salah, sehingga semuanya, masing-masing berdasarkan "cahaya" ini, akan mencari yang benar dan menolak yang salah untuk mencapai kebaikan di kehidupan saat ini dan keselamatan di kehidupan selanjutnya. (Khadduri 1984, 192)

Gagasan keadilan ideal dan menyeluruh ini dapat memudahkan pengembangan strategi bina-damai Islam dengan adanya penekanan luas pada tanggung jawab individu dan kewajiban moral utama untuk berjuang melawan ketidakadilan. Khalifah yang empat dikenal karena pengupayaan keadilannya yang tegas, khususnya pada pemerintahan 'Umar Ibn al-Khaththab, suatu periode yang diagungkan secara luas oleh kaum Muslim dan yang juga menjadi contoh pengupayaan keadilan di masyarakat.

Dalam melacak gagasan keadilan Islam dari permulaannya sebagai agama hingga zaman modern, Khadduri mengidentifikasi dua pendekatan utama: kaum modernis (rasionalis atau reformis) dan revivalis (revelasionis, menekankan wahyu). Perdebatan di antara mereka tidak mesti negatif, atau terpisah satu sama lain, melainkan bersifat fungsional dan saling melengkapi dalam mencapai kemajuan di masyarakat Islam. Jika kaum modernis melompat terlalu jauh mendahului arus utama dalam pembaruan

mereka, kaum revivalis memaksa mereka untuk kembali dan memberikan waktu bagi gagasan-gagasan baru agar diterima.

Dalam menegaskan kedudukan penting keadilan dalam tradisi Islam, para sarjana menunjukkan berapa banyak istilah *keadilan* (atau *ketidakadilan*) disebutkan dalam Al-Qur'an. Contohnya, Khadduri menyatakan, "Dalam Al-Qur'an ada lebih dari 200 teguran terhadap ketidakadilan yang diungkapan dalam kata-kata seperti *zulm, ithm, dhalal,* dan lainnya, serta tak kurang dari hampir 100 ungkapan yang memuat gagasan keadilan, baik secara langsung dalam kata-kata seperti *'adl, qist, mizan,* dan lain-lain sebagaimana disebutkan sebelumnya, maupun dalam berbagai ungkapan lain yang tidak langsung." Selain keberadaan Tuhan yang esa, tak ada prinsip moral keagamaan yang lebih ditekankan dalam Al-Qur'an dan Sunnah selain prinsip keadilan, kejujuran, kesetaraan, dan kesederhanaan (1984, 10).

Namun, selain penekanan utama pada keadilan ini, tak ada ukuran rinci dalam Al-Qur'an atau Sunnah yang menjelaskan bagaimana seharusnya keadilan ditegakkan di bumi. Tanggung jawab tersebut dilaksanakan oleh para sarjana Islam yang berusaha mengambil unsur-unsur spesifik dari teks-teks otoritatif untuk menuntun kaum Muslim dalam upaya mereka menegakkan keadilan. Akibatnya, keadilan menjadi salah satu konsep yang paling banyak dikaji dalam Islam. Sejumlah sarjana telah mengonsepsikan kategori-kategori keadilan Islam, sementara yang lain mendekatinya secara kronologis

atau tematis. Misalnya, dalam bahasan-menyeluruhnya tentang istilah *keadilan*, Khadduri (1984) memasukkan analisis kategori tematis terhadap bentuk-bentuk politis, teologis, filosofis, etis, legal, internasional, dan sosial dari keadilan. Di samping itu, penyelidikan tentang pengertian teologis beserta penerapan keadilan dalam Islam merupakan salah satu sumbangsih terpenting sarjana Muslim sepanjang sejarah Islam. Pendekatan teologis terpenting terhadap keadilan yang muncul dari usaha ini diidentifikasi Khadduri sebagai berikut: (1) kaum Jabariyah atau mereka yang menganut penafsiran keras atas takdir; bahwa semua manusia beserta tindakan mereka diciptakan Tuhan dan kehidupan manusia di dunia adalah kepanjangan kehendak Tuhan; (2) kaum Qadariyah, yang menganggap bahwa semua manusia diciptakan Tuhan, tapi manusia sendiri bertanggungjawab atas tindakannya, atau secara sederhana bahwa manusia mempunyai pilihan; (3) eksponen keadilan rasional yang berpendapat, sebagaimana ditunjukkan kaum Mu'tazilah, bahwa setiap individu mampu menentukan dan mengemban tanggung jawab atas tindakan mereka, dan bahwa ada dua tingkatan keadilan – manusia dan Tuhan (Khadduri 1984, 41); (4) kaum Sufi (mistikus), yang mengutarakan gagasan keadilan sebagaimana terumuskan lewat spiritualitas dan meditasi. Kaum Sufi percaya bahwa *haq* (kebenaran) adalah nilai tertinggi yang bisa didapat dari "pengalaman spiritual yang diperoleh secara langsung dari penyatuan dengan Tuhan dan bukan dari tindakan manusia biasanya." *Haq* memuat seluruh nilai lainnya. Ia digambarkan

sebagai kerajaan Tuhan di dalam diri setiap orang, yang bisa dialami dan dikomunikasikan lewat hati (*qalb*), jiwa (*ruh*), atau "rahasia batin" (*sirr*) (71). Keadilan ilahi bukan untuk diperoleh di akhirat nanti, melainkan saat ini melalui perenungan akan cahaya, keindahan, dan cinta Tuhan. Dengan memiliki kualitas-kualitas tersebut, seseorang mencapai kepuasan batin dan mengetahui secara tersirat amalan dan hukum keadilan ilahi.

Al-Qur'an berulang kali mengingatkan kaum Muslim akan nilai keadilan, yang digambarkan bukan semata sebagai suatu pilihan melainkan sebagai suatu perintah Tuhan (lihat terutama ayat 4:58, 5:8, 16:90, 42:15, dan 57:25). Keadilan merupakan suatu nilai absolut, bukan relatif, suatu kewajiban yang harus diupayakan kepada sesama orang-orang yang beriman dan kepada musuh.[2] Dalam hal ini, pandangan Al-Qur'an begitu jelas: "Sembahlah Allah, dan janganlah mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun; dan berbuat baiklah kepada orangtua, kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat, tetangga jauh, teman sejawat, orang yang tengah melakukan perjalanan (yang kau temui), dan hamba sahaya yang kau miliki. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang sombong dan angkuh" (4:36). "Tuhan memerintahkanmu untuk menyampaikan amanat kepada yang berhak. Dan bila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, betapa baik pelajaran yang Dia ajarkan kepadamu. Sungguh, Tuhan maha mendengar dan maha melihat segala sesuatu" (4:58). "Wahai orang-orang

yang beriman, tabahlah dalam membela kebenaran Tuhan dan dalam bersaksi demi keadilan dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorongmu untuk berlaku tidak adil terhadap mereka. Berlaku adillah karena adil itu adalah yang dituntut oleh ketakwaan" (5:8). "Tuhan mencintai orang-orang yang berlaku adil" (60:8).

Tradisi keislaman menyerukan perlawanan terhadap ketidakadilan melalui aktivisme, campur-tangan pihak ketiga, dan campur-tangan Tuhan. Kaitan erat dan bahkan kesalingtergantungan antara bina-damai dan keadilan, karena itu, tak pernah jauh dari wajah Islam. Kedamaian merupakan hasil dari ketertiban *dan* keadilan. Gagasan bahwa kedamaian tak bisa dicapai tanpa keadilan menggema dalam karya-karya sejumlah peneliti dan aktivis bina-damai (lihat Lederach 1997; Burgess dan Burgess 1994). Perintah untuk berjuang demi kedamaian lewat keadilan ditujukan secara sama kepada para penguasa maupun warganegara dan merupakan kewajiban alamiah bagi seluruh manusia (Kelsay 1993). Kaum Muslim dengan demikian diharapkan bergerak dengan teguh melawan ketidakadilan. Mahmoud Ayoub (1996, 43) mengemukakan ayat berikut untuk menggambarkan kewajiban khusus yang dimiliki masyarakat Muslim terkait dengan keadilan: "Demikianlah Kami menjadikanmu suatu *Ummah* yang seimbang secara adil [*wasat*, di pertengahan] agar kamu menjadi saksi atas bangsa-bangsa, dan agar Rasul menjadi saksi atas dirimu" (2:143). Berdasarkan ayat ini dan ayat lainnya (55:9, 60:8), maka *qist* (soal berurusan

secara adil dengan yang lain, kesetaraan, berlaku adil) adalah keadilan sosial dalam pengertian terluasnya — pertama dalam hubungan kita dengan Tuhan dan kedua dalam hubungan kita dengan masyarakat. Dari sudut pandang ini, kaum Muslim mendapat suatu kewajiban sakral untuk memperlakukan satu sama lain dengan *qist*.

Mahmoud Ayoub (1996) juga menekankan bahwa gagasan *wasat* (pertengahan) dan *al-nasf* (membagi hak menurut keadilan, melakukan atau menuntut keadilan; *al-nasf* dan *insaf* berarti keadilan) mencerminkan sifat khas keadilan dalam Islam dengan menyebutkan ayat-ayat seperti: "Tiada Tuhan selain Dia. Itulah kesaksian Allah, para malaikat-Nya, dan orang-orang berilmu yang menegakkan keadilan dengan teguh [*qist*]. Tiada Tuhan selain Dia, yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana" (3:18). Ada juga perbedaan penting antara *'adl* dan *qist* (keadilan, kesetaraan, dan perlakuan adil). Keadilan juga memiliki makna hukum dalam artian perundang-undangan yang adil. Shari'ah adalah norma yang dengannya kaum Muslim berupaya mengatur dan mengawasi tatanan yang adil. Kurangnya hukum yang terkodifikasi dalam Syari'ah tidak dipandang sebagai suatu kelemahan, melainkan lebih sebagai suatu metode keadilan prosedural yang lebih kuat, karena perundang-undangan etis dan sosial Islam ditujukan agar tetap bersifat luwes, tidak kaku, mengimbangi perubahan dalam ruang, waktu, keadaan, dan keragaman (Ayoub 1996, 43). Para sarjana sepakat bahwa perintah semacam *al-zakah*, pajak untuk menyucikan kekayaan

demi kesejahteraan kaum miskin, dan *al-awqaf*, tanah milik yang dibekukan dan digunakan untuk membantu kaum miskin, adalah penting untuk memastikan pewujudan keadilan.[3]

Raquibus Zaman (1996) lebih lanjut menguraikan ajaran Islam tertentu yang memajukan keadilan ekonomi: (1) *al-zakah*, salah satu dari lima rukun Islam. Ini berlaku dengan asumsi bahwa siapa pun yang terpenuhi kebutuhan dasar dan kenyamanan hidupnya memiliki *nisab* (kekayaan yang kena zakat). Ia harus membayar *zakah*, yang harus digunakan khusus untuk membantu kaum miskin, untuk mereka yang hatinya didekatkan dengan Islam, untuk menebus hamba sahaya, dan orang-orang yang sedang melakukan perjalanan. (2) Jika derma sukarela adalah *zakah* (bagi yang memiliki kekayaan yang kena zakat), Al-Qur'an mendorong setiap orang mendermakan secara baik-baik harta apa pun yang telah dianugerahkan Tuhan kepadanya. Pemberian tersebut disebut *sadaqah*. (3) *Waqf* adalah bentuk derma sukarela lainnya. Setiap orang yang memiliki harta dapat memenyerahkan sebagian dari warisannya untuk *waqf*, yang akan digunakan untuk membantu kaum Muslim yang membutuhkan. (4) Ukuran-ukuran lain untuk menyokong kaum miskin mencakup 'Id al Adha (hari raya kurban), pengorbanan hewan yang dimaksudkan untuk bertaubat. (5) Lewat *al-wasiyah* (kehendak), kaum Muslim menyerahkan sepertiga kekayaannya untuk derma.

Selain itu, Zaman (1996, 55) mencatat bahwa metode memajukan keadilan dan kesetaraan ekonomi lainnya dijalankan lewat berbagai hukum Islam yang mendorong dukungan dan kerjasama bersama. Contohnya: (1) *al-musa`adah* (hukum saling tolong-menolong); (2) *bayt al-mal* (perbendaharaan publik); (3) *diyah* (uang darah), di mana keluarga si pelanggar diharuskan membayar uang kepada keluarga korban; (4) *al-diyafah* (hukum ramah-tamah), yang didasarkan pada tradisi nabi yang menerangkan kewajiban sosial untuk memperlakukan tamu dengan ramah;[4] (5) *al-musharakah* (hukum pembagian), yang mengharuskan Muslim untuk membagi hasil panen mereka dengan mereka yang tak mampu membelinya. Hukum ini juga menganjurkan ahli waris untuk mengingat orang-orang miskin saat mereka membagi warisan mereka (4:80); (6) *al-ma`un* (hukum berbuat baik), yang mengharuskan Muslim untuk tidak hanya memberi derma tapi juga meminjamkan peralatan dan perkakas kepada orang miskin, yang tak mampu mendapatkannya; (7) *al-irth* (hukum waris Islam), yang mendorong keadilan dan kesetaraan ekonomi dengan membagikan harta pusaka menurut haknya di antara seluruh anggota keluarga (menurut Zaman 1996). Sementara beberapa dari hukum tadi lebih utama ketimbang yang lainnya, tradisi Islam dengan jelas menempatkan prioritas yang tinggi pada solidaritas masyarakat dengan menanamkan etika pertanggungjawaban sosio-ekonomi yang kuat, sebagaimana tercermin dalam pendekatan distributif dan prosedural terhadap keadilan. Hukum dan prinsip tersebut

mencerminkan landasan serta sumber moral dan institusional bagi etos bina-damai di tingkat akar rumput masyarakat Muslim.

Prinsip dan ajaran Islam jelas cocok dengan gagasan aktivisme nirkekerasan mutakhir yang mendorong masyarakat untuk melawan ketidakadilan sosial. Berlawanan dengan kesalahpahaman umum di kalangan para penentang metode penyelesaian konflik jenis ini, pendekatan ini bukanlah ketaklukan atau ketundukan di hadapan serangan dan ketidakadilan, sebagaimana ditegaskan para milisi dalam perjuangan di wilayah-wilayah seperti Palestina, Irlandia Utara, dan Afrika Selatan. Bahkan, yang dilakukan Gandhi dan Martin Luther King, di antaranya, jelas menunjukkan militansi tanpa kompromi dari teknik-teknik nirkekerasan. Strategi-strategi nirkekerasan bisa merobohkan kekerasan struktural yang melekat dalam suatu konflik sosial, dan karena itu melampaui solusi sementara atau solusi buatan tanpa kecakapan, yang dapat memicu ketegangan dan melanggengkan sistem yang tidak adil. Tujuan utama teori dan konsep transformasi konflik dan nirkekerasan adalah untuk menanggulangi dasar-dasar yang melandasi sistem-sistem yang mengandung kekerasan struktural (Galtung 1969), baik pada tingkatan mikro maupun makro, sebagai suatu prasyarat bagi perwujudan masyarakat yang adil.[5]

Pemberdayaan Sosial dengan Perbuatan Baik (*Khayr* dan *Ihsan*)

Pemberdayaan melalui *ihsan* dan *khayr* (perbuatan baik)

juga merupakan jalan penting menuju keadilan dalam tradisi Islam. Pertumbuhan pesat Islam sebagian besar merupakan tanggapan atas komitmen kuatnya untuk memberdayakan yang lemah, dan Islam tetap menjadi agama aktivisme sosial yang dinamis dalam konteks kewajiban individu dan tanggung jawab sosial. Berjuang melawan penindasan (*zulm*), membantu yang miskin, dan mengupayakan kesetaraan di antara seluruh manusia adalah nilai-nilai keagamaan utama di dalam Al-Qur'an dan Hadis. [6]

Seseorang harus melakukan kebaikan (*ihsan* — kehendak baik, kemurahan hati, perbuatan baik) tidak hanya kepada orangtua dan saudaranya, tapi juga kepada anak-anak yatim dan orang-orang miskin (Al-Qur'an, 17:24-26). Penekanan dalam Islam adalah pada perbuatan baik (*khayr*), bukan pada kekuatan dan paksaan (*quwwah*), dan perbuatan baik dihubungkan dengan *sirat al-mustaqim* (jalan yang lurus) serta dengan semua nilai luhur Nabi: "Dan hendaklah bangkit segolongan di antara kamu yang menyeru pada kebaikan, menyuruh yang benar, dan melarang yang salah: mereka itulah yang memperoleh kebahagiaan" (3:104). "Mereka yang beriman (pada Al-Qur'an), dan mereka yang mengikuti (kitab) Yahudi, Nasrani dan Sabi'in — siapa pun yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, dan melakukan kebaikan, akan mendapat pahala dari Tuhannya; tak ada rasa takut pada diri mereka, tidak pula mereka bersedih hati" (2:62).

Ada begitu banyak ajaran dalam Islam yang menyangkut keadilan sosial (distributif, administratif, atau restoratif) maupun pemberdayaan sosial. Amalan yang ditujukan untuk keadilan sosial dan ekonomi begitu penting dalam Islam hingga ia disejajarkan dengan ibadah kepada Tuhan (Saiyidain 1994; lihat Al-Qur'an 4:36-37). Sebagaimana telah disebutkan, nilai *zakah* (sumbangan amal) dan *sadaqah* (derma sukarela) terkait dengan tanggung jawab individu dan bersama, ditujukan secara khusus untuk menolong dan melindungi kaum miskin, perempuan (lewat hukum waris), anak-anak, dan memerintahkan perlakuan adil terhadap orang yang berhutang, janda, yatim piatu (90:13-16), dan hamba sahaya (24:33).[7] Derma adalah perbuatan baik yang diharuskan bagi setiap Muslim. Nabi bersabda: "Ada *sadaqah* yang harus diberikan untuk setiap persendian dalam tubuh manusia; dan untuk setiap hari di mana mentari terbit ada ganjaran *sadaqah* bagi yang menegakkan keadilan di antara manusia" (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 3, bk. 49, no. 870). Derma dianjurkan dalam sedikitnya 25 ayat Al-Qur'an. Semuanya menganjurkan Muslim untuk lebih bertanggungjawab dalam memperbaiki ketidakadilan sosial di masyarakat mereka. Misalnya, "Bukanlah kebaikan itu menghadapkan wajahmu ke Timur atau Barat; melainkan kebaikan itu adalah beriman kepada Allah dan Hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi; memberikan harta berhargamu, karena cinta pada-Nya, kepada sanak keluarga, anak-anak yatim, orang miskin, orang yang dalam perjalanan, peminta-minta, dan untuk memerdekakan

hamba sahaya; taat melaksanakan salat, menunaikan zakat, memenuhi janji yang kamu buat; serta kuat dan tabah, dalam kesedihan (atau penderitaan) dan kesengsaraan" (2:177).

Kaum Muslim mempunyai kewajiban terhadap yang kurang mampu di masyarakat mereka: "Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim kemudian memberimu naungan (dan perlindungan)? Dan Dia mendapatimu sebagai seorang pengembara, kemudian Dia memberimu petunjuk. Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu membuatmu berkecukupan." (93:6-8).

Belas kasih Nabi Muhammad kepada yang lemah dan miskin merupakan hasil pengalamannya sendiri dan juga dari ajaran Al-Qur'an. Sebagaimana Nabi bersabda: "Aku dan orang yang melihat anak yatim kemudian mencukupinya, akan berada di surga seperti ini, meletakkan jari telunjuk dan jari tengahnya bersama" (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 7, bk. 53, no. 224). Banyak juga ajaran seperti itu dalam Al-Qur'an: "Maka janganlah memperlakukan anak-anak yatim dengan sewenang-wenang, jangan pula menghardik peminta-minta" (93:9-10). Memedulikan dan menolong orang yang kurang mampu adalah mekanisme pokok untuk pemberdayaan sosial dan untuk memelihara rasa kebersamaan masyarakat. Penghapusan perbudakan adalah contoh jelas dari prinsip etis yang menuntun Muslim dalam memikirkan persoalan-persoalan penindasan, kemiskinan, dan penderitaan manusia.[8]

Kaum Muslim lebih lanjut diharapkan untuk memelihara hubungan antar-personal yang baik dan mulia. "Tidak ada Muslim yang bisa menjadi Mu'min (orang yang benar-benar beriman) kecuali ia menyukai untuk yang lain (tak hanya orang Muslim) apa yang ia sukai untuk dirinya serta berteman dengan mereka karena Allah" (al-Tirmidhi 1965, bk. 39, ch. 19; bk. 45, ch. 98). "Allah memerintahkan keadilan, berbuat baik, kerelaan hati untuk kerabat dan sanak keluarga, dan Dia melarang perbuatan keji, ketidakadilan, dan permusuhan: Dia mengajarkanmu, agar kamu mendapat peringatan" (16:90). "Berbuat baiklah kepada orang lain sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu" (28:77). Penjelasan Abdullah Yusuf Ali tentang ayat Al-Qur'an yang terakhir ini menggambarkan keharusan untuk berbuat baik: "Belanjakan hartamu untuk derma dan perbuatan baik. Adalah Allah yang telah memberikannya kepadamu, dan kamu harus membelanjakannya karena Allah [seperti menolong orang miskin dan yang membutuhkan, salah satu unsur penting dari mengeluarkan harta karena Allah]" (A. Ali 1991, 982, kom. 3407).

Akan tetapi, perbuatan baik tidak berhenti di sana; ia juga meliputi kewajiban terhadap masyarakat. Menurut Islam, suatu bangsa tidak bisa bertahan tanpa membuat penyesuaian yang adil dan memadai untuk makanan dan kesejahteraan kaum miskin, kurang mampu, dan tak berdaya di setiap masyarakat. Tujuan akhirnya adalah penghapusan penderitaan dan kemiskinan mereka.

Pendeknya, bagi kaum Muslim, keadilan dan perbuatan baik, kepada sesama Muslim maupun non-Muslim, merupakan segi utama dari praktik keagamaan mereka. Komitmen pada keadilan dan nilai-nilai yang menyertainya, yang dijunjung tinggi baik oleh Nabi maupun Al-Qur'an, mendorong pengerahan simpati dan etos bersama di kalangan Muslim masa kini untuk menggapai perkembangan sosial ekonomi yang damai. Memahami prinsip-prinsip keagamaan pengimbang ini dapat membantu mencapai resolusi konflik yang efektif. Mekanisme (hasil dan proses) resolusi konflik nirkekerasan ditujukan untuk memberdayakan pihak-pihak yang terlibat dalam konflik dengan memberikan akses yang sama terhadap pembuatan keputusan dan dengan menetapkan kepemilikan konflik di antara para pihak. Karena itu banyak mediator yang menekankan keharusan adanya akses yang sama bagi pihak-pihak di sekeliling meja perundingan, karena strategi nirkekerasan didasarkan pada pemberdayaan, pengerahan, dan pelibatan orang dalam proses menyelesaikan perselisihan mereka.

Universalitas dan Kemuliaan Manusia

Universalitas kemanusiaan adalah ajaran pokok dalam Islam, yang ditegaskan berkali-kali dalam Al-Qur'an dan Hadis serta disampaikan lewat keyakinan pada kesamaan asal dan hak serta solidaritas seluruh manusia. Manusia diperlakukan sebagai makhluk paling agung dan terpuji, dengan daya pengetahuan dan tindakan moral. Semua manusia terlahir dengan pengetahuan Tuhan, dan Al-Qur'an ditujukan sebagai jalan bagi manusia

untuk mengingat asal-usul mereka dan mempererat hubungan mereka dengan Tuhan. Manusia adalah wakil Tuhan di bumi. Al-Qur'an menyatakan, "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Aku hendak menjadikan pengganti [khalifah] di bumi.' [Para malaikat] berkata: 'Apakah Engkau hendak menempatkan di sana seseorang yang akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan dan menyucikan-Mu?' Dia berkata: 'Aku mengetahui apa yang kamu tidak ketahui'" (2:30). Manusia adalah perwujudan kehendak Tuhan di bumi dan bagian dari rencana Tuhan yang yang lebih besar. Karena itu, melindungi kehidupan manusia dan menghormati keagungan manusia begitu sakral dalam Islam. Al-Qur'an juga menekankan kehormatan yang diberikan kepada manusia: "Kami telah memuliakan anak cucu Adam; memberi mereka angkutan di darat dan lautan; memberi mereka rezeki yang baik lagi bersih; dan menganugerahkan mereka kelebihan khusus, melebihi banyak ciptaan Kami" (17:70). Karena itu, hidup seseorang harus ditujukan untuk menjaga kemuliaan dan kehormatan manusia. Para sarjana Islam telah mengutip berbagai ayat Al-Qur'an untuk menegaskan arti penting kemuliaan dan kehormatan manusia: "Kami telah menciptakan manusia dalam sebaik-baik bentuk" (95:4). "Kamilah yang menciptakanmu dan memberimu bentuk; lalu Kami memerintahkan kepada para malaikat bersujud kepada Adam, dan mereka pun bersujud; kecuali Iblis [Setan]; ia menolak menjadi salah satu dari mereka yang bersujud" (7:11).

Ikut campur dalam rangka atau bertindak melindungi kemuliaan dan kehormatan asasi seseorang, sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang berhak atas penghormatan dan perlindungan, dianggap sebagai perbuatan mulia. "Dalam Islam, setiap orang memiliki kesakralan manusiawi dan ia berada di bawah perlindungan [yang] sakral sampai ia melanggar perlindungannya sendiri. Dengan melakukan kejahatan, seseorang dengan tangannya sendiri telah menghilangkan perlindungan dan kekebalan tersebut. Dalam kaitannya dengan kemuliaan manusia, Islam menyuruh melindungi musuh-musuh, sama seperti anak-anak dan orang-orang usia lanjut. Tuhan memberkati manusia dengan kemuliaan tersebut, sebagai pijakan bagi semua hubungan manusia" (Daraz t.t., 164, dikutip dalam Howeidy 1993, 27). Karena itu, ketika membicarakan konflik berdasarkan nilai-nilai Islam, mengagungkan dan menjaga kemuliaan pihak-pihak yang terlibat menjadi dorongan penting dalam menyelesaikan pertikaian.

Gagasan dasar dalam Al-Qur'an adalah bahwa orang-orang merupakan satu himpunan. Ia mencerminkan universalitas dan inklusivitas Islam dalam berurusan dengan semua umat manusia. Mengingat keberagaman budaya dan kepercayaan di dunia, Al-Qur'an menyebutkan bahwa perbedaan manusia juga ditujukan sebagai kehendak Tuhan agar "kamu saling mengenal satu sama lain" (49:13). Karena itu kaum Muslim selalu berucap: Tuhan adalah Pencipta seluruh manusia.

Kesetaraan

Ajaran Islam menganjurkan manusia untuk melampaui hanya penyelesaian perselisihan jangka-pendek; ia bercita-cita menyatukan umat manusia dalam satu keluarga berdasarkan kesetaraan semua anggota keluarga. Ajaran ini didasarkan pada gagasan kesatuan dan kesamaan asal-usul semua manusia: "Wahai manusia! Kami menciptakanmu dari sepasang laki-laki dan perempuan, lalu kami menjadikanmu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kamu saling mengenal satu sama lain (bukan untuk merendahkan satu sama lain). Sesungguhnya, yang paling mulia di antara kamu di mata Allah adalah (dia) yang paling bertakwa. Dan Allah maha mengetahui dan maha teliti (atas segala sesuatu)" (49:13).

Dalam Islam tidak ada keistimewaan yang diberikan berdasarkan pertalian ras, etnis, atau suku. Dua ukuran untuk menentukan nilai manusia adalah keimanan (*iman*) dan perbuatan baik (*'aml al-salih*). Al-Qur'an berulangkali menekankan bahwa tidak ada perbedaan apa pun antara manusia kecuali dalam ketakwaannya kepada Allah, pencipta seluruh manusia. Sebuah Hadis terkenal menegaskan prinsip kesetaraan ini: "Semua manusia adalah sama, seperti gigi-gigi sikat. Tak ada pengakuan keunggulan orang Arab atas orang Persia (non-Arab), atau orang kulit putih atas kulit hitam, atau pria atas perempuan. Hanya orang yang taat akan Tuhan yang unggul menurut Tuhan" (M. Ali, 1944).

Nabi Muhammad mengakui asal-usul bersama dan kesamaan universal manusia. Ibn Taymiyya, seorang sarjana Muslim termasyhur (1263-1328), menegaskan hal itu dalam kalimat berikut: "Hasrat untuk berada di atas orang lain tidak adil karena semua orang adalah satu jenis. Hasrat seseorang untuk menempatkan dirinya lebih tinggi dan menempatkan orang lain lebih rendah adalah tidak adil" (al-Sharif al-Radi 1978, 1:77; lihat juga Kishtainy 1990, 12). Islam menekankan bahwa seluruh manusia adalah anak-cucu Adam dan Hawa, pandangan yang seringkali dikutip para mediator dan arbitrator tradisional untuk mengingatkan persaudaraan para pihak yang bersilang pendapat.

Kesakralan Hidup Manusia

Pendekatan bina-damai mengandaikan bahwa hidup manusia berharga dan harus dilindungi, dan bahwa sumber daya harus digunakan untuk memelihara hidup dan mencegah kekerasan. Al-Qur'an dengan jelas menegaskan kesakralan hidup manusia: "Dan barang siapa menyelamatkan hidup seseorang, maka seakan-akan dia telah menyelamatkan hidup semua orang" (5:32). "Bukan untuk main-main Kami menciptakan langit dan bumi beserta segala yang ada di antara keduanya!" (21:16; lihat juga 44:38). "Janganlah kamu membunuh jiwa — yang Allah haramkan — kecuali untuk suatu alasan yang adil" (17:33). Perbuatan manusia punya akibatnya, dan hidup adalah suatu bagian tak terpisahkan dari tujuan semesta agung (Saiyidain 1994, 29).

Islam juga melarang perusakan atau penghamburan sumber daya yang dimaksudkan untuk melayani hidup manusia. Bahkan ketika kaum Muslim melancarkan konflik bersenjata di masa awal, para penguasa memerintahkan mereka untuk menghindari perusakan membabi-buta. Ketika khalifah pertama, Abu Bakar, mengirim tentaranya untuk melakukan suatu ekspedisi ke perbatasan Syria, dia mengumumkan: "Berhenti, wahai kalian semua. Aku akan memberimu sepuluh aturan untuk panduanmu di medan perang. Jangan berkhianat atau menyimpang dari jalan yang benar. Janganlah kamu merusak jasad-jasad yang mati. Jangan pula kamu membunuh anak-anak, perempuan, atau yang lanjut usia. Jangan merusak pepohonan, jangan membakarnya dengan api, terutama pohon-pohon yang subur. Jangan membunuh ternak musuh, hemat makananmu. Kemungkinan besar kamu akan melewati orang-orang yang mengabdikan hidupnya di biara; biarkanlah mereka" (Sahih Muslim, vol. 3, bk. 19, no. 4456; juga dalam al-Tabari 1969, 3:226-227).

Di bawah tekanan dari pengikutnya untuk berperang, Khalifah Ali mengucapkan kata-kata berikut: "Jika aku memerintahkanmu untuk berbaris ke arah mereka [musuh] di hari-hari yang hangat, kamu berkata, 'Inilah api musim panas. Berikan kami waktu sampai panasnya usai.' Jika aku memintamu berbaris menuju mereka di musim dingin, kamu berkata, 'Inilah sengatan cuaca dingin. Berikan kami waktu sampai dinginnya usai.' Kamu melarikan diri dari panas dan dingin, tapi, demi Tuhan, kamu lebih melarikan diri dari pedang" (al-Sharif al-

Radi 1978, 1:77; Kishtainy 1990, 12). Menyelamatkan hidup, memperlihatkan ketabahan, dan menghindarkan kekerasan adalah nilai-nilai yang tersirat dalam ucapan sang Khalifah.

Prakarsa bina-damai dalam Islam meningkatkan perlindungan terhadap hak dan kemuliaan manusia serta memajukan kesetaraan di antara semua manusia, terlepas dari pertalian ras, etnis, atau agama mereka.

Pencarian Kedamaian

Kedamaian dalam Islam dipahami sebagai suatu keadaan harmonis secara fisik, mental, spiritual, dan sosial – berdamai dengan Tuhan lewat ketaatan, dan berdamai dengan sesama manusia dengan menghindari pelanggaran. Islam mewajibkan para pengikutnya untuk mencari kedamaian di segala bidang kehidupan. Tujuan utama wahyu Al-Qur'an bagi kaum Muslim adalah untuk menciptakan tatanan sosial yang adil dan damai. Tapi, sebagaimana disebutkan sebelumnya, ada keadaan-keadan tertentu di mana kaum Muslim diperbolehkan untuk menggunakan kekuatan terbatas yang sifatnya membela-diri. "Ada keadaan-keadan di mana Islam mempertimbangkan kemungkinan perang — contohnya, untuk mencegah bencana yang lebih buruk seperti penolakan terhadap kebebasan nurani manusia — tapi hal esensial dalam hidup adalah kedamaian. Menuju pencapaian kedamaian inilah segala usaha manusia sesungguhnya harus diarahkan" (Saiyidain 1994, 164). Kedamaian dianggap sebagai hasil yang dicapai hanya dengan

ketaatan penuh pada kehendak Tuhan. Karena itu, kedamaian mempunyai penerapan internal, personal, dan sosial, dan Tuhan merupakan sumber dan penopang kedamaian tersebut. Sejalan dengan itu, kaum Muslim percaya bahwa cara terbaik untuk menjamin kedamaian adalah dengan ketaatan penuh pada kehendak Tuhan dan kepada Islam (Kelsay 1993).

Menghindari kekerasan dan penyerangan dalam segala bentuknya menjadi fokus utama lainnya dari nilai dan tradisi keislaman. Banyak ayat Al-Qur'an menekankan prinsip ini, di antaranya: "Setiap mereka menyalakan api peperangan, Tuhan memadamkannya. Mereka berusaha membuat kerusakan di muka bumi dan Tuhan tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan" (5:64). "Tuhan memerintahkanmu untuk memperlakukan (setiap orang) secara adil, baik, dan murah hati" (16:90). "Tolaklah perbuatan buruk dengan yang terbaik [bukan dengan perbuatan buruk]: Kami lebih mengetahui apa yang mereka katakan" (23:96). Karena itu ketika perbuatan buruk dilakukan padamu, lebih baik tidak membalasnya dengan perbuatan buruk, "tapi lakukan apa yang terbaik dalam menghalau perbuatan buruk. Dua perbuatan buruk tidak menjadikannya perbuatan baik" (A. Ali 1991, 895, kom. 2934). (Paling baik memaafkan dan mengampuni). Bahkan dalam pertikaian, ajaran Islam memilih perdamaian ketimbang perang atau kekerasan: "Tapi jika musuh condong pada perdamaian, maka kamu (juga) condonglah pada perdamaian, dan yakinlah kepada Allah:

Sungguh Dia Maha mendengar dan Maha mengetahui (segala sesuatu)" (8:61).

Pencarian perdamaian juga jelas dalam tradisi dan hidup Nabi Muhammad. Tradisi Nabi juga mendukung penghindaran kekerasan dan menyerukan pengekangan. Ajaran tersebut jelas dalam Hadis: "Orang Yahudi datang kepada Nabi dan berkata, 'Matilah kamu!' Aishah berkata, 'Dan kamu, semoga Allah mengutukmu dan kemurkaan Allah atasmu.' Dia [Nabi] berkata: 'Dengan lemah-lembut, Wahai 'Aishah! Sopanlah, dan jauhkanlah dirimu dari kekasaran" (Sahih al-Bukhari 1998, vol. 8, bk. 73, no. 57). Pemaafan dan pengampunan juga dipandang sebagai reaksi terbaik terhadap kemarahan dan perselisihan.[9] Penggunaan kekerasan sebagai cara menyelesaikan konflik dikesampingkan dalam kehidupan Nabi dan Al-Qur'an serta senantiasa dilihat sebagai usaha terakhir. Semasa periode Mekkah (610-622 M), Nabi Muhammad tidak menunjukkan kecenderungan pada pengerahan kekuatan dalam bentuk apa pun, bahkan untuk pertahanan diri. Bahkan, dia melakukan kampanye perlawanan nirkekerasan, lewat semua ajarannya di masa itu, ketika kaum Muslim merupakan minoritas. Ajaran Nabi pada masa itu khususnya berpusat pada nilai-nilai kesabaran dan keteguhan dalam menghadapi penindasan. Selama 13 tahun, Nabi secara penuh memakai metode nirkekerasan, bersandar pada ajaran spiritualnya dalam menghadapi serangan dan bentrokan. Pada masa ini, meski ia disiksa, difitnah, dan dihinakan, serta keluarga dan para pengikutnya diasingkan, dia tak mengutuki

musuh-musuhnya atau pun menganjurkan kekerasan. Sebaliknya, ajarannya terpusat pada ibadah dan harapan akan pencerahan dan kedamaian. Ibn Umar menceritakan bahwa seseorang menanyai Nabi, "Siapakah Muslim yang paling baik?" Dia menjawab, "Dia yang tangan dan lidahnya membiarkan Muslim lainnya dalam kedamaian" (Sahih al-Bukhari 1998, vol. 1, bk. 2, no. 10).[10]

Dalam Islam, pengupayaan perdamaian meluas menyangkut perselisihan dan pertentangan antar-perorangan maupun masyarakat. Muslim dilarang menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan perbedaan mereka melainkan harus bersandar pada arbitrase atau bentuk intervensi lainnya; berbagai ayat Al-Qur'an memerintahkan orang-orang yang beriman untuk mengembalikan perselisihan kepada Tuhan dan Nabi-Nya (lihat 40:12, 5:95; 40:47-48; 2:13; 3:55). "Dan taatilah Allah dan Rasul-Nya; dan janganlah berselisih, agar kamu tidak gentar dan hilang kekuatan; dan bersabarlah: sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar" (8:46).

Berbagai prinsip dan nilai perdamaian Islami tidak dapat dikenali sepenuhnya tanpa meninjau kembali serta memahami konsep dan nilai *jihad*. Esposito (1988, 40) menyebutkan bahwa konsep *jihad* biasanya dirampas kalangan Barat dengan menyifati Islam sebagai agama yang disebarkan dengan pedang, atau lewat perang suci, sementara para sarjana Muslim modern

lebih condong menjelaskan *jihad* secara sederhana sebagai sesuatu yang sifatnya membela diri dan bertahan.

Para sarjana sepakat bahwa ada kondisi-kondisi yang membolehkan penggunaan kekuatan, namun mereka tetap berbeda menyangkut hakikat *jihad*. Banyak kajian menyimpulkan bahwa *jihad* bukan berarti penggunaan pedang terus-menerus untuk menyelesaikan persoalan dengan musuh non-Muslim atau di antara sesama Muslim. Di samping ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan kemungkinan *jihad* yang damai dan nirkekerasan, berbagai sekte keislaman berpendapat bahwa ada beberapa tingkatan *jihad* dan bahwa *jihad* melawan hasrat-diri, godaan, dan egoisme adalah yang paling sukar untuk dimenangkan.[11]

Pembangunan Perdamaian

Di bidang bina-damai, secara umum, komunikasi tatap-muka dan terbuka menyangkut persoalan dan perselisihan dianggap lebih produktif ketimbang penghindaran atau kekerasan; hal itu juga dianggap bisa mengurangi biaya konflik dengan membicarakan semua keluhan pihak-pihak yang berselisih. Pihak ketiga memerankan bagian tak terpisahkan dalam intervensi bina-damai dengan memfasilitasi komunikasi, mengurangi ketegangan, dan membantu terjalinnya kembali hubungan antara kedua belah pihak. Islam mendorong intervensi aktif tersebut, khususnya di antara sesama Muslim. "Jika dua pihak di kalangan orang-orang yang beriman bertengkar, damaikanlah keduanya. Tapi jika salah satu dari keduanya

melampaui batas terhadap yang lainnya, maka perangilah yang melampaui batas itu oleh kalian, hingga ia patuh terhadap perintah Allah. Tapi jika ia patuh, maka damaikanlah antara keduanya dengan keadilan, dan berlaku adillah, karena Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Orang-orang mukmin itu bersaudara; karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang saling berselisih itu); dan bertakwalah kepada Allah, agar kamu mendapat rahmat" (49:9-10).

Ayat-ayat ini telah dikutip oleh para sarjana yang mencari dasar yang absah untuk penggunaan kekerasan dalam Islam dan karena itu menyangkal hipotesis kaum pasifis. Meski demikian, potongan ayat tersebut secara jelas mendukung konsep mediasi dan intervensi pihak ketiga yang adil. Di samping itu, ia menunjukkan penghindaran penyerangan sebagai nilai pokok Islam, ditunjukkan dalam potongan ayat berikut: "Dan janganlah kebencian terhadap suatu kaum, karena mereka menghalang-halangimu dari Masjidil Haram, membuatmu melampaui batas (dan bermusuhan di antara kalian). Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebaikan dan ketakwaan, tapi janganlah saling tolong-menolong dalam dosa dan kedengkian" (5:2). Dalam kalimat lain, kebencian dan kurangnya toleransi tidak boleh membuatmu menjadi penyerang atau bermusuhan dengan pihak yang berselisih lainnya, bahkan sekalipun kamu dihalang-halangi dari rumah Tuhan, yang dianggap sebagai tindakan kekerasan. Berdasarkan Al-Qur'an dan tradisi Nabi, kaum Muslim harus menyelesaikan perselisihan mereka secara damai. "Mereka

berdua mesti berdamai satu sama lain … perdamaian [ini] adalah yang terbaik" (4:128). Seruan jelas lainnya terhadap pendamaian dan kerukunan adalah: "Dalam kebanyakan pembicaraan rahasia mereka, selamatlah dia yang menyuruh bersedekah atau berbuat baik, atau mengadakan perdamaian di antara manusia dan dia yang berbuat demikian karena mencari keridaan Allah, kelak Kami akan memberinya pahala yang besar" (4:114).

Pendamaian dan perujukan perbedaan dan perselisihan disukai dan disoroti oleh tradisi Nabi. Dia memerintahkan para pengikutnya: "Dia yang mengadakan perdamaian di antara manusia bukanlah pembohong" (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 3, bk. 49, no. 857). Campur-tangan Nabi dalam menyelesaikan masalah Batu Hitam di Mekkah, berdasarkan Hadis terkenal, menjadi contoh klasik dari bina-damai (Ibnu Hisham 1992, 192–99). Ini menggambarkan daya cipta pendekatan pemecahan-masalah yang damai yang dijalankan pihak ketiga (dalam hal ini, Nabi sendiri). Suku-suku di Mekkah berselisih seputar pembangunan Ka'bah dan pengangkatan Batu Hitam ke tempat yang lebih tinggi. Para suku meminta nasihat dan campur-tangan Nabi, mengingat reputasinya sebagai sosok yang terpercaya dan setia. Nabi menawarkan metode sederhana namun kreatif untuk menyelesaikan perselisihan tersebut. Dia meletakkan batu tersebut di atas sebuah jubah dan meminta setiap suku untuk memegang satu sisi jubah dan bersama-sama mengangkat batu tersebut ke ketinggian yang diinginkan. Kemudian ia meletakkan Batu Hitam di tempatnya yang baru.[12]

Jenis arbitrase di dalam Islam ini juga diselidiki para peneliti lainnya (contohnya Khadduri 1995). Dia mengidentifikasi beberapa peristiwa di mana Nabi bertindak sbagai arbitrator sebelum dan setelah kenabian. Contohnya, dalam insiden suku Aws dan Khazraj di Madinah, Nabi bertindak sebagai mediator berdasarkan tradisi Arab dan mengakhiri permusuhan mereka; dalam arbitrase antara Nabi dengan Bani Qurayza (suku Yahudi), masing-masing sepakat untuk menyerahkan perselisihan mereka kepada seseorang yang dipilih oleh kedua suku. Khadduri menyimpulkan bahwa campur-tangan pihak ketiga adalah mengikat jika keputusannya tidak dipengaruhi oleh sanak mereka. Khadduri juga menyebutkan kasus arbitrase antara Ali dan Mu'awiyah, yang diprakarsai untuk mengakhiri peperangan.

Pendeknya, nilai-nilai Islam menghindari penyerangan, bentrokan kekerasan, dan kefanatikan serta menyukai metode-metode bina-damai dan nirkekerasan dalam menyelesaikan perselisihan. Nilai-nilai tersebut cocok dengan nilai-nilai yang diidentifikasi para sarjana dan praktisi bina-damai masa kini (kajian resolusi konflik dan perdamaian) sebagai strategi dasar di bidang resolusi konflik (lihat, contohnya, Laue 1978; Burgess dan Burgess 1994).

Pengetahuan dan Akal

Rasionalitas, akal, dan kalkulasi untung-rugi dianggap menjadi prasyarat bagi dialog dan sebagian besar proses resolusi

konflik yang berhasil. Metode resolusi konflik dan bina-damai cenderung mengasumsikan bahwa suatu pendekatan rasional terhadap masalah lebih efektif dalam mencapai kesepakatan damai dan mengurangi kerusakan laten yang ditimbulkan oleh konflik.

Hikma (kebijaksanaan) dan *'aql* (rasionalitas) adalah dua nilai luhur Islam yang berulangkali disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadis. "Serulah (semua) ke jalan Tuhanmu dengan seruan bijak dan teladan yang baik; dan bantahlah mereka dengan cara yang paling baik dan santun" (16:125). Ayat ini jelas menganjurkan penggunaan nalar, dialog, dan kesantunan yang berlandaskan iman dalam berurusan dengan yang lain.[13]

Seperti Khadduri, George Hourani (1985) menelusuri sejarah dan arti penting rasionalisme pada Mazhab Mu'tazilah [jalan kesatuan dan keadilan], yang lebih menekankan alasan-alasan etis dan rasional.[14] Sachedina (2000, 21) juga mengonsepsikan hubungan antara Tuhan dan kemanusiaan dari perspektif rasionalis berdasar pada wahyu yang menghubungkan keadilan ilahiah dengan interaksi manusia. Akan tetapi, Tuhan menganugerahi manusia kebebasan memilih, dan tanggung jawab, atas tindakan mereka. Aliran dalam pemikiran teologis dan filosofis dalam Islam ini sering dihubungkan dengan Mu'tazilah dan Mazhab Shi'ah yang berbeda. Kaum rasionalis Mu'tazilah percaya pada nalar alamiah manusia, yang membuat manusia mampu mengetahui dan memutuskan pilihan etis yang

tersedia untuknya. Dari sudut pandang ini, manusia adalah sumber otonom pengetahuan etis. Tuhan menciptakan manusia agar mampu mengetahui yang baik dan buruk secara obyektif. Keadilan Tuhan karena itu tergantung pada pengetahuan obyektif atas kebaikan dan keburukan yang ditentukan akal. Ash'ariah, atau kaum revelasionis dan lebih menekankan wahyu, percaya bahwa pengetahuan tentang hubungan Tuhan-manusia dan cakupan keadilan ilahiah adalah berada di luar logika manusia. Karena itu, tanpa penjelasan atau pembenaran, dan secara tegas berdasarkan kepercayaan dan keyakinan, kaum Muslim harus menerima kehendak ilahi beserta semua ciptaan-Nya di sekeliling mereka, termasuk pengetahuan manusia. Dari pandangan ini, Tuhan sendiri adalah sumber segala tindakan dan memberikan manusia sejumlah pilihan sukarela. Nilai-nilai tak punya pedoman; adalah kehendak Tuhan yang menyingkap dan menentukan tindakan. Sebagaimana dijelaskan Sachedina, "Hubungan Tuhan-manusia didasarkan pada otonomi individu sebagaimana diatur hukum ilahi; hubungan antar-manusia berada di dalam hukum lembaga manusia yang didasarkan pada konsensus politik dengan tujuan memajukan kesetaraan dan keadilan sosial" (2000, 5).

Berpikir dan mencari ilmu pengetahuan adalah dua nilai luhur utama dalam tradisi dan kitab suci Islam. Banyak ungkapan tradisional yang mendukung nilai-nilai tersebut: "Kecakapan pengetahuan adalah wajib bagi setiap Muslim, laki-laki maupun perempuan." "Ibadah terbaik adalah mencari ilmu

pengetahuan" (Sunan Ibn Majah n.d., bk. 19, no. 108, 22-23). "Ibadah tanpa pengetahuan tak ada kebaikan di dalamnya, dan pengetahuan tanpa pemahaman tak ada kebaikan di dalamnya, dan pembacaan Al-Qur'an tanpa direnungkan tak ada kebaikan di dalamnya" (Abu Dawud 1998, bk. 20, bab 1; al-Tirmidhi 1965, bk. 19). "Berpikir keras (dengan sungguh-sungguh) lebih baik ketimbang tujuh puluh tahun beribadah [tanpa penghayatan]" (Ibn Majah dikutip oleh al-Albani 1988).

Sejumlah ayat Al-Qur'an mendorong penggunaan pikiran: "Dan Dia menjadikan malam dan siang serta matahari dan bulan untukmu dan bintang-bintang tunduk padamu dengan perintah-Nya. Sesungguhnya! Di dalamnya terdapat pertanda bagi orang-orang yang menggunakan pikirannya" (16:12). Pikiran dan perenungan dipandang sebagai jalan menuju kebijaksanaan spiritual: "Janganlah menjadi seperti orang-orang yang berkata kami mendengar padahal mereka tidak mendengar. Sesungguhnya! Seburuk-buruknya makhluk di mata Tuhan adalah yang tuli lagi bisu, yang tidak berakal" (8:21–22).

Kisah penciptaan dalam Al-Qur'an mengajarkan kita bahwa ketika malaikat menganggap bahwa Adam hendak melakukan kerusakan di muka bumi, Tuhan berfirman kepada mereka: "Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui" (2:30). Akan tetapi, Tuhan memberkahi Adam pengetahuan tentang nama-nama benda, suatu kemampuan yang tidak dimiliki

malaikat. Karena itu, manusia dianugerahi dengan daya cipta pengetahuan.

Beberapa kalangan reformis abad ke-19 menekankan unsur pengetahuan dan nalar dalam Islam. Sebagai contoh, Jamal al-Din al-Qasimi dan Taher al-Jaza'iri menguraikan pandangan-pandangan pembaru Islam yang serupa dengan yang disebarkan Abduh, Rida, dan Kawakibi di Mesir. Seperti Abduh, Qasimi berusaha keras untuk mendamaikan akal dan wahyu dalam Islam. Dia berpendapat bahwa "Islam adalah agama rasional: Islam menyeru manusia untuk menggunakan nalar; dan siapa pun yang menggunakan nalar untuk mempelajari alam akan tumbuh kuat keimanannya" (Commins 1986, 406). Demikian juga, Hussein Nasr (1998) berpendapat bahwa pengetahuan adalah salah satu prinsip terpenting yang mencirikan Islam.

Penghargaan pada akal dan pencarian informasi dan pengetahuan baru dalam Islam ini dapat menjadi tema utama dalam menyelesaikan konflik serta mengurangi permusuhan dan salah-pengertian di antara musuh-musuh. Misalnya, beragam pendekatan pemecahan masalah di bidang resolusi konflik didasarkan pada pengendalian emosi dan pemikiran rasional. Pendekatan pemecahan masalah rasional tersebut dapat dikembangkan dengan mudah menggunakan ajaran Islam terkait pengetahuan dan penalaran rasional.

Kreativitas dan Inovasi

Strategi nirkekerasan mendorong kreativitas dan inovasi dalam menghadapi konflik dan berbagai hubungan dengan menghasilkan pilihan-pilihan baru yang tidak membahayakan rasa keadilan. *Ijtihad* (putusan mandiri) adalah suatu gagasan yang telah dikedepankan tak hanya oleh kalangan ulama (sarjana agama) tapi juga kalangan Muslim lainnya sebagai perangkat resolusi konflik yang ampuh bagi kaum Muslim. Tahun 1930-an, Muhammed Iqbal (1875-1938), salah satu tokoh pembaru Islam terkemuka dan tokoh Islam modern, menyerukan "pemindahan daya *ijtihad* dari perwakilan mazhab perorangan kepada majelis perundang-undanan Muslim" (Iqbal 1930). *Ijtihad* adalah upaya intelektual untuk menafsirkan kehendak ilahi untuk dilaksanakan manusia, gambaran dasar yang dianggap telah usai ditetapkan dan disusun pada abad ke-11 dan ke-12, ketika "pintu *ijtihad*" dinyatakan telah tertutup. Iqbal menyerukan pembukaan kembali *ijtihad* bagi kaum Muslim. Dia berpendapat bahwa penutupan pintu *ijtihad* adalah murni omong kosong, yang sebagian disebabkan oleh kebekuan pemikiran hukum dalam Islam dan sebagian lagi oleh kemalasan intelektual yang mengubah pemikir besar menjadi berhala, terutama pada masa kemunduran spiritual. Dia meramalkan bahwa "Islam modern tidak akan diperbudak oleh keharusan untuk melepaskan kemandirian intelektual ini" (Iqbal 1930).

Menurut Khursid Ahmad, wakil presiden Jami'at al-Islami (Himpunan Islam) di Pakistan, "Tuhan hanya mewahyukan prinsip-prinsip umum dan memberkahi manusia kebebasan untuk menerapkannya di setiap zaman dengan cara yang sesuai dengan semangat dan keadaan zaman tersebut. Lewat *ijtihad*, orang-orang di setiap zaman berupaya menerapkan dan menjalankan tuntunan ilahi terhadap persoalan-persoalan di zamannya" (dalam Voll dan Esposito 1994, 12).

Gagasan mengenai adanya beragam penafsiran atas sumber keagamaan Islam juga diakui Sachedina (2000), yang berpendapat bahwa ada beragam kemungkinan penafsiran yang tidak kentara. Dia menggemakan anggapan yang sering diulang-ulang kalangan pembaru Muslim bahwa *ijtihad* perorangan merupakan kewajiban yang dapat dilaksanakan semua Muslim sejauh metode dan bobot argumennya kuat dan diambil dari teks otoritatif. Tapi fakta bahwa para sarjana tersebut membuka kemungkinan seluas-luasnya bagi penafsiran ayat Al-Qur'an akan segera menempatkan mereka dalam posisi yang pertentangan dengan kalangan tradisionalis, yang telah menutup pintu *ijtihad*.

Menutup pintu *ijtihad* dipandang sebagai rintangan besar dalam kebangkitan kembali hampir setiap aspek peradaban Islam. Karena itu, ketika menyelidiki akar pluralisme dalam Islam, Sachedina (2000, 133-134) menyerukan pembukaan proses penalaran dan pengambilan keputusan dari wahyu, serta

mendorong para sarjana untuk tidak memandang penafsiran yang ada dalam sejarah sebagai sesuatu yang keramat. Kebanyakan keputusan hukum terkait otonomi dan perlakuan terhadap non-Muslim menjadi tidak relevan di dalam realita zaman modern yang kian pluralis dan saling tergantung.[15] Ahli hukum Muslim mengemukakan ajaran mereka di bawah situasi dominasi atau untuk menjilat penguasa, mengabaikan prinsip dasar bahwa menjadi "komunitas yang diutus Tuhan" bermakna pemeliharaan hak orang lain dan menciptakan masyarakat yang adil secara sosial dan politik ketimbang mengupayakan perluasan atau penggabungan politik (138).

Dengan demikian, penting untuk disampaikan bahwa *ijtihad* memerlukan daya cipta, keluwesan, dan kemampuan untuk meninggalkan pandangan lama dan menghadapi tantangan baru. Kualitas-kulitas tersebut juga merupakan syarat utama dari banyak usaha-usaha bina-damai (dialog, mediasi, mobilisasi nirkekerasan, dan gerakan protes). Farid Esack (1998) berpendapat bahwa kaum Muslim tak bisa berhenti memikirkan dan terus memikirkan lingkungan mereka dan tak bisa menerima pandangan bahwa pintu pemikiran hukum kreatif (*ijtihad*) telah tertutup. Dia bertanya, "Bagaimana berpuasa dari fajar hingga senja ketika kamu berada di suatu tempat di mana matahari tidak tenggelam selama enam bulan?" (10). Kaum Muslim akan selalu dihadapkan kepada dilema dan tantangan baru berdasarkan pengetahuan dan kesadaran baru yang lebih mendalam.[16]

Pemaafan

Pemaafan, yang dapat mengalahkan kebencian dan kemarahan, adalah nilai luhur yang amat dijunjung dalam Islam, bahkan melebihi keadilan (42:40, 24:43). Bahkan, orang-orang yang beriman didorong untuk memaafkan sekalipun ketika mereka marah. Nabi bersabda, "Tuhan memenuhi kedamaian dan keimanan kepada hati orang yang meredam amarahnya, sekalipun dia berada dalam keadaan siap melepaskan amarahnya" (42:37, lihat juga ayat 42:37 mengenai pemaafan dan pengendalian amarah). Nabi sendiri, ketika memasuki Mekkah dengan para sahabat Muslim, memberikan contoh tindakan memaafkan penduduk Mekkah, yang sebelumnya telah memeranginya, dengan menyatakan bahwa seluruh tempat adalah suaka (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 5, bk. 59, no. 603).[17] Nabi senantiasa berdoa ketika dia dianiaya pada periode Mekkah. Doanya berbunyi, "Ampuni mereka, Tuhan, karena mereka tak tahu yang mereka lakukan."[18]

Pemaafan juga terbilang mencolok dalam Al-Qur'an sebagai cara bagaimana seharusnya orang-orang berinteraksi satu sama lain: "Tetaplah memaafkan (wahai Muhammad) dan menyerukan kebaikan, dan berpalinglah dari orang-orang yang bebal" (7:199). Sebuah tafsir mengatakan, "Perbuatan memaafkan yang paling terpuji kepada musuh adalah dari mereka yang punya kemampuan untuk membalas dendam" (Saiyidain 1994, 93).

Belas kasih adalah kualitas atau perilaku lain yang diharapkan dari seorang Muslim dan merupakan salah satu sifat Tuhan yang paling sering disebutkan dan diagungkan. Tuhan mengasihi mereka yang berbelas kasih kepada yang lain (7:151). Belas kasih adalah langkah penting dalam proses pemaafan dan pendamaian. Nilai pemaafan dan hubungannya dengan belas kasih juga didukung oleh kisah tentang sahabat Nabi yang meminta Nabi untuk memohon kemurkaan Tuhan bagi para penduduk Mekkah karena penganiayaan mereka terhadap orang-orang Muslim. Jawaban Nabi kepada mereka adalah: "Aku tidak diutus untuk mengutuk siapa pun, tapi untuk menjadi sumber *rahmah* [belas kasih dan kemurahan hati] bagi semua" (al-Bukhari, 4: 175, 9:141; dikutip dalam Nurbakhsh 1983, 2:81). Ketika menerapkan prinsip-prinsip pemaafan ini ke dalam realitas masa kini, jelas bahwa sebagai pengganti dendam, ada kebutuhan untuk menemukan kembali proses dan nilai berbaikan-kembali melalui pemaafan dan belas kasihan di komunitas politik Muslim.

Tanggung jawab individu atas tindakan mereka dan proses untuk memperoleh pemaafan jelas tergambar dalam ayat berikut: "Jika datang kepadamu orang-orang yang beriman dengan Pertanda Kami, katakanlah: 'keselamatan atasmu.' Tuhanmu telah menjadikan bagi diri-Nya (penguasa) Rahmat: sungguh, jika salah seorang di antara kamu berbuat kejahatan karena ketidaktahuan, dan kemudian menyesalinya, dan memperbaiki (perbuatannya), maka sesungguhnya Dia Maha Pengampun,

Maha Pengasih. Demikianlah Kami menjelaskan pertanda kami secara terperinci: agar jalan para pendosa terlihat jelas" (6:54-55). "Mengabdi kepada Tuhan" adalah cara melakukan penyesalan (*tawbah*), yang dengannya "diri yang angkuh dan dengki lebur dalam tungku penyalahan-diri, memperbaiki diri dalam penyesalan yang dalam dan beralih kepada Tuhan dengan memohon pemaafan dari sesama manusia" (Sachedina 2000, 111). Lingkaran dendam harus diputuskan oleh kaum Muslim karena "perbaikan adalah sumber kehidupan" (lihat Al-Qur'an, 2:179), bukan dendam atau pembalasan (112). Dalam konteks ini — penggunaan *jihad* dalam Al-Qur'an lebih sebagai sarana perbaikan ketimbang pembalasan — setiap orang bisa menggunakan *jihad* untuk menunjukkan penyelesaian moral dengan bertindak demi kedamaian dan keadilan. Dengan demikian, setiap orang diharapkan memrakarsai proses memulihkan hubungan mereka sebagai bagian dari hakikat dan kedudukan mereka dalam perintah Tuhan, dan harus bertindak dengan bertanggungjawab terhadap satu sama lain untuk memperoleh pengampunan Tuhan.

Ganti rugi biasanya disematkan pada prinsip pemaafan dalam tradisi Islam. Secara umum, ganti rugi disertai permohonan maaf membawa pada perbaikan dalam budaya masyarakat Muslim. Pengakuan-salah dianggap sebagai langkah pertama, sebagai suatu "peralihan kepada Tuhan," dari upaya memohon pengampunan (*ghufran*). Pengakuan-salah bermakna segera merendahkan hati dan kemudian memohon ampunan (Sachedina

2000, 103). Di mayarakat pra-Islam, ukuran ganti rugi terutama digunakan untuk menyelesaikan konflik, yang mengakibatkan penderitaan hebat karena permusuhan, perpecahan, dan perusakan. Sifat ganti rugi yang berlebihan dan jangkauan konflik yang terus berlanjut dari generasi ke generasi harus dikekang, Al-Qur'an memberikan tuntunan yang jelas kepada suku-suku Arab bagaimana persisnya mereka seharusnya memberlakukan hukum ganti rugi yang adil (2:178).[19]

Perbuatan dan Tindakan

Dalam Islam, ujian sebenarnya adalah perbuatan. Ucapan saja tidaklah cukup. Tuhan menilai baik mereka yang beriman dan berbuat baik: "Bagi mereka yang beriman dan berbuat kebaikan, sang Maha Pengasih (Allah) akan menganugerahkan mereka cinta" (19:96). "Jika kamu berbuat baik, itu adalah untuk dirimu sendiri; jika kamu berbuat keburukan, itu akan berbalik kepadamu" (17:7). Setiap orang bertanggungjawab atas perbuatannya; tiada yang dapat menuntun atau menanggung tanggung jawab atas perbuatan orang lain: "Dia yang berbuat kebaikan, baginya sepuluh kali lipat pahalanya; dia yang berbuat keburukan, hanya akan dibalas sesuai keburukannya; tidak ada kekeliruan atas (siapa pun dari) mereka" (6:160). "Bukan Kami yang menganiaya mereka; merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri: tuhan-tuhan, selain Allah, yang mereka ikut-sertakan, tidak menguntungkan mereka ketika tiba ketetapan Tuhanmu; tidaklah mereka bertambah (perkumpulan mereka), kecuali kekalahan!" (11:101). "Barang siapa yang berbuat

kebaikan, laki-laki atau perempuan, dan beriman, sungguh, Kami akan memberikan Kehidupan baru baginya, kehidupan yang baik lagi bersih, dan Kami akan menganugerahkan pahala mereka sesuai dengan yang terbaik dari perbuatan mereka" (16:97).

Menurut Islam, seseorang menanggung tiga jenis tanggung jawab, dalam pelaksanaan atau penghindaran yang dengannya ia akan dinilai Tuhan: (1) tanggung jawab kepada Allah, dipenuhi dengan melaksanakan kewajiban agama dengan penuh keimanan; (2) tanggung jawab kepada diri sendiri, dengan hidup dalam harmoni dengan diri sendiri; dan (3) tanggung jawab kepada manusia lainnya, dengan hidup dalam harmoni dan damai bersama mereka. [20]

Keterlibatan melalui Tanggung Jawab dan Pilihan Individu

Pilihan moral dan ajakan moral merupakan prinsip Islam penting yang menekankan tanggung jawab atas perbuatan diri sendiri. Bahkan Nabi sendiri tidak bertanggungjawab atas keputusan orang lain: "Namun jika mereka berpaling, katakanlah: 'Allah mencukupiku: tiada tuhan selain Dia; pada-Nya-lah aku bersandar — Dia Penguasa Singgasana (Keagungan) Tertinggi!'" (9:129). Jika orang lain tidak menerima pesan Tuhan, itu adalah pilihan mereka, tanggung jawab mereka. Allah adalah satu-satunya pengadil pilihan manusia. Tanggung jawab

individu, pilihan dan pengadilan Tuhan di Hari Pembalasan juga tercermin dalam ayat 18:29, 34:28, 88:21-22, dan 109:6.

"Maka, untuk (alasan) itu, serulah (mereka kepada keimanan), dan teguhlah sebagaimana engkau telah diperintahkan, janganlah mengikuti nafsu angkuhmu, tapi katakanlah: 'Aku beriman kepada Kitab yang Allah turunkan; dan aku diperintahkan untuk memutuskan dengan adil di antara kalian. Allah adalah Tuhan kami dan Tuhanmu: bagi kami (tanggung jawab) perbuatan kami, dan bagimu perbuatanmu. Tidak ada pertikaian antara kami dan kamu" (42:15).

Makna pilihan individu dan panggilan pada keterlibatan meluas hingga ke sistem politik, di mana pemimpin mengharapkan para pengikutnya untuk mengambil tanggung jawab penuh dalam memerangi ketidakadilan.[21] Abu Bakar berkata kepada warganya, "Aku tak lebih baik dari kalian. ... Aku sama seperti kalian. Jika kalian memandang bahwa aku menuju jalan yang benar, maka ikutilah aku; dan jika kalian memandangku keliru, maka luruskanlah aku" (al-Tirmidhi 1959, bab 53). Dengan demikian, ajakan tidak hanya membuat manusia bertanggungjawab atas nasibnya sendiri, tapi juga mendukung tindakan individu.

Ajakan, persuasi, adalah strategi utama dalam Al-Qur'an, menunjukkan pentingnya kedudukan istimewa akal dan nalar dalam Islam. Hal itu juga tercermin dalam banyak ayat yang memberikan bantahan kepada mereka yang menentang Nabi,

juga sangkalan sistematis terhadap argumen mereka dengan bukti dan keterangan rasional (Howeidy 1993).

Syed Nawab Naqvi (1994) mengemukakan arti penting "kehendak bebas" dan pilihan dalam Islam dengan menarik kesimpulan dari aksioma-aksioma dasar yang mendukung ajaran-ajaran ini: "Dalam skema etis Islam, manusia adalah sebaik-baik ciptaan Tuhan"[22] (dikutip oleh al-Bukhari, bab 53; juga dikutip oleh Muhammad Ali 1944). Manusia adalah wakil (*khalifah*) Tuhan di bumi: "Dia-lah yang telah menjadikanmu wakil-(Nya), pewaris dunia; Dia menaikkan derajatmu, di atas yang lainnya; sehingga Dia mengujimu dengan berkah yang Dia berikan padamu; Sungguh, Tuhanmu maha cepat dalam memberi hukuman, namun dia Maha Pengampun, Maha Pengasih" (6:165). Karena itu, tujuan hidup manusia adalah untuk mewujudkan kedudukan sebagai agen moral yang diberkahi kehendak bebas dan mampu membuat pilihan antara kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kesalahan. Dengan nilai luhur kebebasannya, seseorang mampu mewujudkan kebenaran menjadi wakil Tuhan di bumi atau menyangkal peran agung ini oleh dirinya sendiri dengan mengambil pilihan yang salah. Dengan kata lain, manusia akan diminta pertanggungjawabannya atas pilihan yang mereka buat (Naqvi 1994, 25). Dengan demikian, menurut Islam, setiap manusia diberkati dengan penciptaan dengan kemampuan alamiah (*fitrah*) atas pengetahuan dan keadilan. Karena itu, tergantung pada individu untuk mengetahui perannya dalam hidup dan bagaimana mereka mengabdi pada kemanusiaan.

Fitrah tidak menilai benar atau salah keimanan manusia, melainkan menilai kebenaran moral dari tindakan. *Fitrah* mampu menghubungkan dan menggabungkan tanggung jawab individual dengan kesadaran moral dan spiritual (sebagaimana digambarakn oleh *taqwa* — dorongan dan pandangan moral dan spiritual yang kuat) (Sachedina 2000, 82-86). Dengan demikian, pilihan manusia yang mengarah pada kesesatan (menjauh dari jalan yang lurus) dan tidak menggunakan berkah bawaan universal berupa keadilan ilahi yang diberikan sang Pencipta kepada setiap manusia, adalah tanggung jawab individu. Setiap orang mempunyai otonomi dan kemampuan untuk mengetahui keadilan ilahi (3:86, 3:90).

Karena perbuatan dan tanggung jawab individu begitu penting dalam Islam, keikutsertaan dalam kehidupan masyarakat menjadi saluran yang paling kentara untuk perbuatan yang bermakna. Karena itu, kaum Muslim didorong untuk meningkatkan kehidupan bermasyarakat mereka, untuk mendukung satu sama lain, dan untuk memerangi kemiskinan. Tujuan tersebut dapat dicapai hanya dengan tindakan, melaksanakan atau melalaikan ukuran yang dengannya Tuhan mengadili manusia. Bina-damai dalam Islam karena itu berdasar pada kerangka keyakinan agama yang kuat terkait tanggung jawab individu atas tindakannya dan keterlibatan aktif mereka dalam konteks sosial yang lebih luas.

Kesabaran

Kaum Muslim didorong untuk bersabar dan menangguhkan penilaian mereka terhadap yang lain, baik Muslim maupun non-Muslim. *Sabr* (kesabaran) merupakan nilai luhur orang-orang yang beriman, yang diharapkan mampu menahan kesulitan besar dan tetap memelihara keyakinan kuat kepada Tuhan. Harus disebutkan bahwa dalam Bahasa Arab, "*Sabr* menyiratkan banyak corak makna, yang mustahil diungkapkan dalam satu kata bahasa lain (termasuk Bahasa Inggris dan Bahasa Indonesia – ed.). Kata itu menyiratkan (1) sabar dalam arti teliti, tidak gegabah; (2) ketekunan, ketetapan hati, ketabahan dan keteguhan dalam mencapai tujuan; (3) tindakan teratur dan runut diperlawankan dengan tindakan tidak teratur atau untung-untungan; (4) sikap riang dalam kepasrahan dan penghayatan dukacita, kekalahan, atau penderitaan, yang diperlawankan dengan mengeluh atau sikap durhaka, juga terbebas dari kepasifan atau kelesuan, dengan ketabahan dan ketetapan hati."[23]

Al-Qur'an menguraikan gagasan ini dengan ayat berikut: "Carilah pertolongan (Allah) dengan kesabaran dan salat; ini memang berat, kecuali bagi mereka yang rendah hati" (2:45). "Wahai orang-orang yang beriman! Carilah pertolongan dengan kesabaran dan salat. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar" (2:153). "Tapi jika kamu bersabar, dan menjaga diri dari kejahatan, maka itu akan menjadi penentu segala urusan" (3:186). "Wahai orang-orang yang beriman! Bersabarlah dan

tabahlah; berlomba-lombalah dalam kesabaran; kuatkanlah satu sama lain; dan bertakwalah kepada Allah; agar kamu bahagia" (3:200).

Sedikitnya ada 15 ayat Al-Qur'an lain yang mendorong kaum Muslim untuk sabar dan tabah dalam kehidupan sehari-hari mereka dan dalam pengupayaan kehidupan yang adil.[34] Kesabaran adalah nilai luhur utama dalam bina-damai dan proyek pembangunan sosio-ekonomi, yang keuntungannya seringkali lebih kentara dalam jangka panjang ketimbang jangka pendek.

Kesabaran juga dihubungkan dengan pengorbanan pribadi. "Yakinlah bahwa Kami akan mengujimu dengan suatu ketakutan dan kelaparan, kehilangan harta atau hidup atau buah-buahan (yang kamu usahakan), tapi berilah kabar gembira kepada mereka yang bersabar" (2:155). Kesabaran dan ketabahan, sebagaimana ditafsirkan Yusuf Ali, bukan kepasifan semata (A. Ali 1991, 62, kom. 158): "Ia adalah perjuangan di jalan kebenaran, yang adalah jalan Tuhan." Dengan demikian, penindasan dan penganiayaan dapat dilawan dan diatasi dengan salat dan kesabaran aktif (orang yang beriman tetap memenuhi kewajibannya sebagai seorang Muslim dan mengamalkan kesabaran sebagai bentuk perlawanan). Kesabaran dan pengendalian lebih baik daripada pembalasan. Nabi bersabda, "Kekuatan tidak terletak dalam kemampuan untuk menyerang yang lain, tapi dalam kemampuan menjaga diri tetap di bawah

kendali ketika muncul amarah" (Sahih al-Bukhari 1998, vol. 8, bk. 73, no. 135). Bahkan ketika berseteru atau terlibat dalam suatu konflik, Nabi bersabda: "Barangsiapa memiliki empat ciri (tersebut), dia adalah seorang munafik; dan barangsiapa yang memiliki salah satu di antaranya, dia memiliki salah satu ciri orang munafik hingga dia meninggalkannya. Keempat ciri itu adalah: jika bicara, dia berdusta; jika berjanji, dia ingkar; jika membuat perjanjian, dia berkhianat; dan jika dia bertengkar, dia berperilaku kurang ajar dengan sikap tercela" (vol. 3, bk. 43:18). "Dan jika kamu menangkap mereka, tangkaplah mereka dengan cara yang tidak lebih buruk dari cara mereka menangkapmu; tapi jika kamu memperlihatkan kesabaran, itulah yang terbaik bagi orang-orang yang sabar. Dan bersabarlah, dan tidaklah kesabaranmu kecuali untuk Allah; janganlah bersedih atas mereka; dan janganlah menyusahkanmu tipu daya mereka itu. Sungguh, Allah bersama mereka yang mengendalikan diri. Dan mereka itulah orang-orang yang berbuat kebaikan" (16:126-128).

Dalam menjelaskan ayat-ayat ini, Yusuf Ali berkata:

> Dalam konteksnya, ayat-ayat ini merujuk pada kontroversi dan diskusi, tapi kata-katanya cukup luas untuk mencakup seluruh perjuangan, perselisihan, dan pertengkaran manusia. Dalam kesetaraan yang mutlak, kamu tidak berhak memberikan pukulan yang lebih buruk dari pukulan yang diberikan kepadamu. Tapi mereka yang telah mencapai standar spiritual yang lebih tinggi bahkan tidak melakukan balasan sama sekali. ... Agar kamu tidak berpikir bahwa

> kesabaran itu hanya memberikan keuntungan kepada musuh, kamu diberitahu bahwa yang terjadi adalah sebaliknya: keuntungan adalah untuk orang-orang yang sabar, yang mengendalikan-diri, yang tidak kehilangan amarahnya atau melupakan prinsip pengarahnya (A. Ali 1991, 670, kom. 2163).

Perintah tegas ini mengajarkan kaum Muslim bagaimana menggunakan kesabaran dan pengendalian-diri dalam menanggapi konflik, suatu jenis kesabaran yang akan memberi mereka keuntungan. *Sabr* adalah kualitas penting orang-orang yang beriman sebagai agen perubahan dalam Islam. Sifat yang sama diperlukan oleh bina-damai dan mereka yang terlibat dalam pembangunan berkelanjutan. Membantu orang-orang dan memajukan hidup berdampingan yang damai di wilayah konflik memerlukan kesabaran di antara para penengah dan para peserta.

Tindakan Bersama dan Solidaritas

Pendekatan bina-damai mengasumsikan bahwa usaha bersama untuk menyelesaikan permasalahan lebih produktif ketimbang usaha kompetitif oleh individu. Sebuah ungkapan terkenal dalam suatu Hadis, "Tangan Tuhan ada bersama kelompok (*jama`ah*)," sering dikutip untuk mendorong para pihak yang berseteru untuk mencapai kesepakatan dan memperoleh kekuatan dengan bekerja bersama. Ini juga memuat pandangan pragmatis, yaitu mengurangi biaya dan kerusakan yang mungkin terjadi dalam suatu konflik. Gagasan ini juga digunakan untuk menempa dukungan dalam perjuangan melawan musuh luar dan

untuk mendorong orang agar menghindari perpecahan politik dan sosial (*fitnah*). Secara umum, ungkapan tadi mendorong pendekatan kolaboratif dalam menghadapi tantangan hidup, termasuk, secara potensial, upaya bersama untuk pembangunan ekonomi dan sosial atau bina-damai.

Dalam Islam, landasan solidaritas lebih luas dari komunitas Muslim semata; semua manusia memiliki asal-usul yang sama di hadapan Tuhan, yang telah menciptakan mereka semua secara setara. Karena itu, mereka harus membantu satu sama lain dan tidak mengabaikan kebutuhan satu sama lain. "Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu, yang telah menciptakanmu dari satu jiwa, diciptakan, seperti alam, pasangannya, dan dari keduanya menyebar (seperti benih) tak terbilang laki-laki dan perempuan. Bertakwalah kepada Allah, yang akan menuntut (hak)-mu dan (ketakwaan) rahim (yang melahirkanmu); sesungguhnya Allah mengawasimu" (4:1).

Solidaritas di antara sesama Muslim adalah nilai penting juga, tercermin dalam Hadis masyhur lainnya: "Tolonglah saudaramu, apakah dia seorang penindas maupun tertindas. Orang-orang bertanya: 'Wahai Rasul Allah! Tak apa untuk menolongnya jika dia tertindas, tapi bagaimana bisa kami menolong dia yang seorang penindas? Nabi bersabda: 'Dengan mencegahnya untuk menindas yang lain'" (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 3, bk. 43, no. 623). Nabi juga menyatakan: "Tak seorang pun di antara kalian beriman sampai kamu menginginkan untuk

sesama Muslim apa yang dia inginkan untuk dirinya" (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 1, bk. 2, no. 12).

Ini adalah seruan yang jelas untuk menghindari penggunaan kekerasan dan mencegah penindasan oleh Muslim terhadap Muslim lainnya dan terhadap non-Muslim. Solidaritas dalam konteks ini berbeda dari solidaritas kesukuan semata, atau *'asabiyah* — menolong anggota sesama suku, marga, atau keluarga dari kalangan luar tanpa mempertimbangkan kondisi.[25] Strategi nirkekerasan dalam Islam akan berlangsung paling efektif jika hal itu didasarkan atas pendekatan kolektif serta atas solidaritas sosial dan politik.

Ummah

Konsep *Ummah* telah menjadi landasan bagi tindakan kolektif sejak masa Nabi Muhammad. Pada periode awal Islam di Mekkah, Nabi mendakwahkan nilai-nilai kerjasama dan kebersamaan tersebut untuk mengerahkan para pengikutnya dan untuk menanggapi tuduhan dan serangan musuh-musuhnya dengan tanpa menggunakan kekerasan. Persaudaraan dan kesetaraan merupakan prinsip dasar konsep *Ummah* (Khadduri 1984, 143).

Beberapa sarjana berpendapat bahwa konsep *Ummah* telah pudar karena terdapatnya beragam rezim politik yang saling bersaing di dunia Muslim, bahwa konsep ini berlaku hanya ketika kaum Muslim berada di bawah otoritas politik yang sama. Tapi Farid Esack berpendapat bahwa "gagasan

Ummah tak hanya bertahan, tapi juga terus memberikan kaum Muslim rasa kepemilikan-bersama yang mendalam." *Ummah* bahkan telah meluas mencakup non-Muslim. Mereka yang beriman kepada Tuhan juga merupakan anggota dari komunitas ini. Esack menambahkan, "komunitas universal di bawah naungan Tuhan senantiasa merupakan unsur penting dalam wacana Muslim memerangi tribalisme dan rasisme" (Esack 1998, 10).[26] Dalam mendukung argumen ini, sarjana-sarjana lain menekankan bahwa Ahli Kitab (yakni, Nasrani, Yahudi, dan Muslim), sebagai penerima wahyu ilahi, diakui sebagai bagian *Ummah*, berdasarkan ayat Al-Qur'an berikut: "Dan sungguh, masyarakatmu (*Ummah*) adalah masyarakat yang satu" (23:52). Piagam Madinah — konstitusi pertama yang diciptakan Nabi — adalah bukti lain suatu masyarakat yang beragam dari segi agama dan bersifat inklusif.[27]

Nabi Muhammad telah mengajarkan para pengikutnya di banyak kesempatan mengenai pentingnya solidaritas antara orang-orang yang beriman dan kaum Muslim. Dia membandingkan pertalian keduanya dengan pertalian organ-organ tubuh, yang menyampaikan rasa sakit jika suatu bagian merasa sakit, atau dengan bangunan, yang diperkuat dengan koherensi dari bagian-bagiannya. "Orang Mukmin dengan orang Mukmin lainnya seperti bangunan, di mana bagian-bagiannya yang berbeda memperkuat satu sama lain. Nabi kemudian mengelus-elus kedua tangannya, dengan jari-jemarinya saling

terjalin (ketika berkata demikian)" (Sahih al-Bukhari 1992, vol. 3, bk. 43, no. 626).

Islam sudah lama diakui sebagai agama yang membawa transformasi dan perubahan struktural, khususnya dalam pengaruhnya terhadap peradaban pra-Islam. Dalam konteks ini, prinsip *Ummah*, dalam pengertiannya yang khusus maupun umum, telah muncul dalam sejarah Muslim sebagai suatu mekanisme tranformasi sosial dan politik yang kuat (Wahid 1993).

Prakarsa bina-damai dapat menjaga struktur dan identitas masyarakat lewat tahapan perencanaan, penerapan, dan tindak-lanjut dari perubahan sosial. Solidaritas kelompok karena itu dapat berkontribusi pada keberhasilan keseluruhan proses. Gagasan tentang komunitas Muslim telah terbukti menjadi perangkat mobilisasi dan ketulusan sosial yang kuat dan karena itu berpotensi besar untuk memberikan sumbangsih bagi resolusi konflik yang damai.

Nirkekerasan dan bina-damai didasarkan atas pendekatan kolektif dan kolaboratif yang bertujuan merespon kebutuhan dan kepentingan para pihak: keduanya berupaya menciptakan ikatan, persaudaraan, dan kesepakatan ke depan di antara para pihak yang berselisih. Pendekatan kolektif membuat korban ketidakadilan mampu mendesakkan pengaruh dan kekuatan terhadap pihak lain. Tujuan pengerahan kekuatan kolektif adalah untuk menciptakan perubahan dalam tingkah laku dan persepsi

pihak lain. Metode tersebut telah digunakan oleh banyak pemimpin pergerakan nirkekerasan di berbagai tingkatan sosial dan politik. Para praktisi resolusi konflik menggunakan metode ini untuk mendampingi suatu pihak dalam mewujudkan pijakan kekuatannya. Jelas bahwa *Ummah* menawarkan perangkat penggerak yang kuat kepada berbagai komunitas Muslim untuk mengupayakan keadilan dan menyatakan diri mereka tanpa kekerasan untuk mengubah ketidakadilan struktural.

Inklusifitas dan Proses Partisipatoris

Bina-damai berupaya memperkuat forum-forum partisipatoris dan prosedur-prosedur inklusif, menganggapnya lebih produktif dan efektif ketimbang pendekatan pengambilan-keputusan yang otoritarian, hierarkis, dan eksklusioner. Strategi bina-damai didasarkan pada pendampingan pihak-pihak dalam perundingan berdasarkan kepentingan bersama, atau mengikutsertakan pihak ketiga untuk memfasilitasi proses tersebut.

Al-Qur'an jelas mengedepankan inklusivitas di atas eksklusifitas dalam pengupayaan keadilan, dan para *mujahidin* (para pengikut yang berjuang demi Islam) dianggap lebih penting ketimbang para pemimpin (Esack 1998). Prinsip-prinsip tersebut tercermin dengan baik dalam tradisi musyawarah (*shura*) dalam proses pemerintahan. Lewat perundingan publik dan privat, gubernur, atau pemimpin, harus meminta saran dan masukan dari para pengikutnya sebelum membuat keputusan.

Para pemimpin adalah "mereka yang mematuhi Tuhannya, dan mendirikan salat: yang (memutuskan) urusan mereka dengan perundingan bersama; yang menginfakkan rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka" (42:38). *Shura* telah dibicarakan secara luas oleh para sarjana Islam, khususnya mereka yang mendukung gagasan bahwa demokrasi bukanlah antitesis Islam. Bagi para sarjana tersebut, *shura*: (1) bukan semata perundingan oleh para penguasa, tapi juga merupakan proses inklusif di mana semua anggota *Ummah* diminta memberikan masukan dalam proses pembuatan-keputusan. *Shura*, tidak seperti konsultasi, adalah wajib dan bersifat mengikat; (2) ia melibatkan semua hal yang menyangkut *Ummah*; (3) ia mewakili semua segmen masyarakat, terlepas bagaimana kedudukannya (pihak, kelompok keagamaan, Muslim maupun non-Muslim, dan seterusnya) berbeda dari ahli *ijtihad*, yang merupakan ahli hukum Islam (plural: *fuqaha'*; tunggal: *faqih*); dan (4) pada intinya mengusung kebebasan berekspresi. Jika kebebasan berekspresi bagi semua orang tidak dijamin, maka *shura* pasti tidak akan terwujud. Makna *shura* adalah solidaritas dalam massyarakat berdasarkan prinsip perundingan bebas dan dialog yang sesungguhnya, yang mencerminkan kesetaraan dalam berpikir dan mengemukakan pendapat (al-Shawi 1992; dikutip dalam Howeidy 1993, 117). Bukan penguasa dan gubernur saja yang diwajibkan untuk berunding dengan para penasihatnya, melainkan dia juga diperintahkan untuk melibatkan khalayak dalam prosesnya. Peserta *shura* mencerminkan semua segmen

masyarakat, tidak seperti peserta *ijtihad,* yang terbatas hanya pada para pakar hukum Islam.[28] Nabi menganjurkan kaum Muslim untuk berunding baik antara satu sama lain maupun dengan para pakar. Dia berulang kali berunding dengan Muslim lainnya dan mengikuti sarannya, bahkan meskipun dia tidak sepakat dengan mereka.[29]

Karena itu, prinsip inklusifitas menghasilkan pengambilan keputusan yang demokratis. Sejumlah prinsip Islam yang cocok dengan pembuatan keputusan yang demokratis dan inklusif adalah sebagai berikut:

1. Pemerintahan Islam adalah untuk *Ummah*: persetujuannya adalah syarat multak (*sine qua non*) bagi keberlangsungan para penguasa. Karena itu, legitimasi pemerintahan didasarkan atas kepuasan dan persetujuan *Ummah* ketimbang khalifah (M. Musa 1967).[30]
2. Masyarakat secara keseluruhan — bukan hanya penguasa seorang — diwajibkan untuk menjalankan perintah agama, membangun kehidupan yang baik, dan memperhatikan kepentingan publik. Ayat-ayat Al-Qur'an yang mendukung prinsip zakat memberikan bukti bagi tanggung jawab bersama para anggota masyarakat. Menolong orang lain dan membagi harta seseorang merupakan bagian dari hak asasi dan kewajiban seorang Muslim (al-Ghazali 2:306; dikutip dalam Howeidy 1993, 106).
3. Kebebasan adalah hak semua orang. Kebebasan merupakan

sisi lain monoteisme. Dengan mengakui kesetian pada Tuhan semata, seseorang terbebas dari segala kepatuhan lainnya.[31] Kebebasan individu memutuskan sesuatu begitu diharapkan dan disukai Nabi. Beliau bersabda, "Janganlah menjadi seorang konformis, yang berkata saya bersama orang-orang, jika mereka berbuat kebaikan, saya pun berbuat kebaikan, dan jika mereka berbuat kejahatan, saya pun berbuat kejahatan" ('Awwa 1983, 215). Jika kebebasan berekspresi bagi semua orang tidak dijamin, maka *shura* belum terlaksana.

4. Semua orang setara dari asalnya; mereka berasal dari Tuhan yang sama dan mengambil bagian jiwa ilahi secara setara. "Wahai manusia! Kami menciptakanmu dari sepasang laki-laki dan perempuan, lalu kami menjadikanmu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kamu saling mengenal satu sama lain (bukan untuk merendahkan satu sama lain)" (49:13). Dalam pidato terakhirnya, Nabi bersabda, "Kalian semua memiliki satu ayah dan satu Tuhan" (Ibn Hisham 1992, 361).
5. Yang lain, orang-orang non-Muslim, yang juga ikut ambil bagian atas warisan bersama manusia dan memiliki kehormatan yang ditimbulkannya, memperoleh legitimasi sosial. Nabi berdiri untuk menghormati suatu pemakaman, dan ketika dikatakan kepadanya bahwa itu adalah pemakan seorang Yahudi, menyiratkan bahwa penghormatan tersebut tidak diperlukan, dia menjawab, "Bukankah ini suatu jiwa?" (Sahih al-Bukhari, vol. 2, bk. 23, no. 399).[32] Di samping itu,

Al-Qur'an menegaskan keabsahan perbedaan manusia di berbagai ayat lainnya (seperti 11:118-19, 30:22, 49:13).

6. Penindasan dilarang, dan melawannya adalah kewajiban. *Zulm* (perlakuan tak adil) adalah salah satu pelanggaran terbesar — ia bertentangan dengan dengan tujuan utama dan nilai pesan keadilan Nabi (4:148, 42:42, 46:12).
7. Hukum berada di kedudukan tertinggi: Hukum Islam harus diikuti oleh penguasa maupun warga. Kepatuhan pada prinsip ini ditujukan untuk melindungi warga dari tirani (Howeidy 1993, 13).

Di samping *shura*, *ijma`* (pembangunan konsensus) merupakan mekanisme pengambilan-keputusan yang penting dalam Islam. Kedua prinsip ini, yang didasarkan atas perbuatan Nabi sendiri, mendukung proses pembinaan-konsensus dan kerjasama ketimbang prosedur yang otoritatif, kompetitif, dan konfrontasional.

Prinsip-prinsip dalam tradisi dan agama Islam ini mendorong keterlibatan dan tanggung jawab luas dalam masyarakat dan politik, bukan kesabaran pasif ketika menghadapi penindasan. Pada kenyatannya, adalah kewajiban Muslim untuk melawan *zulm* dan berupaya menghentikannya. Nabi bersabda, "*Jihad* terbaik adalah perkataan yang benar (*Haq*) kepada penguasa yang menindas." Selain itu, terlepas dari tingkat atau sifat konflik (kelompok atau perorangan; sosial atau politik), konsensus dan inklusifitas lebih efektif ketimbang

otoritarianisme dalam menyelesaikan konflik atau melaksanakan perencanaan.

Pluralisme dan Keberagaman

Pluralisme dan keberagaman merupakan salah satu nilai pokok agama dan tradisi budaya Islam. Al-Qur'an mengakui keberagaman dan toleransi atas perbedaan berdasarkan gender (49:13; 53:45), warna kulit, bahasa (30:23), kepercayaan, dan kasta (64:2, 6:165). Kerukunan di antara golongan dan kelompok yang berbeda dihargai, sementara persaingan dan pengekangan yang satu terhadap yang lain dikecam (2:213, 10:19, 7:38, 13:30, 16:63, 29:18, 35:42, 41:42, 64:18). Al-Qur'an menegaskan bahwa perbedaan melekat dalam hidup manusia dan merupakan bagian dari rencana Tuhan bagi kemanusiaan. Karena itu, perbedaan etnis, suku, dan bangsa tak ada sangkut-pautnya dengan kedekatan kepada Tuhan. Keluasan dan derajat iman adalah satu-satunya ukuran yang dengannya kelompok-kelompok berbeda akan dinilai. Adanya perbedaan di antara manusia sudah merupakan asumsi dasar dalam Islam. Para sarjana mengutip perkataan Nabi, "Perbedaan *Ummah*-ku adalah rahmat" (Howeidy 1993, 23). [33]

Untuk melindungi keberagaman di antara manusia, Al-Qur'an berulangkali menekankan penghormatan atas dan perlindungan terhadap Ahli Kitab, dan Nabi menekankan bahwa "pada Hari Pengadilan, Aku akan bertindak sebagai pendakwa orang-orang yang menindas orang-orang yang dilindungi

(*dhimma*), dan membebankan tanggungan [keuangan atau beban sosial lainnya] yang berlebihan kepadanya" (al-Baladhuri 1866, 162; dikutip dalam Sachedina 2000). Nabi juga mendukung kesatuan dan kerukunan antara Islam dengan agama-agama lainnya: "Kami para nabi adalah saudara dan agama kami adalah satu dan sama" (Ibn Hisham 1992, 501-504).[34]

Karena itu, perbedaan di antara manusia merupakan segi kemanusiaan yang tak terelakkan dan tak terpisahkan. "Jika Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan manusia satu umat; tetapi mereka senantiasa berselisih" (11:118). Perbedaan tersebut terkait erat dengan kehendak bebas yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia, karena manusia diharapkan berbeda, tak hanya dalam kebangsaan dan golongan, tapi juga dalam pengungkapan keyakinan mereka dan jalan yang mereka pilih untuk diikuti (lihat juga Al-Qur'an, 19:99). Prinsip kehendak bebas tersebut dan tanggung jawab individu atas segala tindakannya tercermin dalam Al-Qur'an: "Jika Allah menghendaki, tentu Dia menjadikanmu satu umat. Tapi Dia membiarkan mereka yang Dia kehendaki, dan Dia memberi petunjuk kepada mereka yang Dia kehendaki. Tapi kamu pasti akan diminta untuk mempertanggungjawabkan semua perbuatanmu" (16:93).

Toleransi terhadap orang-orang beriman yang "lain" (Ahli Kitab), atau non-Muslim, berulangkali diterima dan ditegaskan. Kesetaraan para penganut agama-agama yang berbeda berulangkali dinyatakan dalam Al-Qur'an maupun

Hadis. Kaum Muslim diminta untuk mencamkan bahwa tidak ada perbedaan dalam perlakuan kepada para penganut agama yang berbeda kecuali dalam keyakinan dan perbuatan mereka (3:113-114, 2:62, 5:68). Al-Qur'an menyerukan kaum Muslim untuk meniggalkan pertengkaran dan untuk hidup berdampingan secara damai dengan para penganut agama lain. Ini menegaskan kembali keabsahan tradisi kepercayaan lain dan mengharuskan kaum Muslim untuk menghormati kitab sucinya. Pada kenyataannya, penyebaran Islam lewat dakwah di Asia dan Afrika, juga di wilayah Pasifik, sebagian besar berlangsung di antara kalangan non-Muslim. Di bawah keadaan tersebut, Islam tak mungkin bisa bertahan atau berkembang tanpa benar-benar bersikap toleran dan pluralistik terhadap keberagaman (Esack 1998).

Ada banyak ayat Al-Qur'an yang mendukung gagasan kuat menyangkut pluralisme dalam Islam. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

> Katakanlah, "Wahai Ahli Kitab! Marilah menuju satu kalimat bersama antara kami dan kalian: bahwa kami tidak menyembah selain Allah; bahwa kami tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun; bahwa kami tidak menjadikan, satu sama lain, penguasa dan pelindung selain Allah." Jika kemudian mereka berpaling, katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah bahwa kami (paling tidak) adalah Muslim (tunduk pada kehendak Allah)." (3:64)

> Katakanlah, "Wahai Ahli Kitab! Kamu tak punya landasan untuk berpijak kecuali kamu menegakkan Taurat dan Injil serta semua yang telah diwahyukan kepadamu dari Tuhanmu. ... Mereka yang beriman (pada Al-Qur'an), mereka yang mengikuti kitab suci Yahudi dan Sabi'in dan Nasrani — barangsiapa beriman kepada Tuhan, Hari Pengadilan, dan berbuat kebaikan, tak ada kekhawatiran padanya dan tidak pula mereka bersedih hati." (5:68–69).

Pluralisme berlaku di masyarakat Muslim awal. Saat itu tidak ada hukum atau undang-undang Islam tunggal, tidak ada standarisasi hukum Islam. Tradisi Sunni menghasilkan empat mazhab, tak satu pun terbatas murni pada aturan hukum (Esack 1998). Kenyataannya, Al-Qur'an digunakan untuk melegitimasi keabsahan perbedaan (*ikhtilaf*). Berbagai penafsiran Al-Qur'an hadir bersama secara serempak di berbagai wilayah. Di sisi lain, Islam telah menjadi tidak toleran terhadap orang-orang yang tidak beriman, atau ingkar (tunggal: *kafir*; jamak: *kuffar*). Sepanjang sejarah, mereka yang dianggap kafir disiksa dan dihukum oleh para penguasa dan para pengikut lainnya.

Piagam Madinah, yang disepakati Nabi dengan berbagai suku, merupakan suatu contoh toleransi dan penghormatan tingkat tinggi terhadap keberagaman yang diandaikan Islam. Di bawah piagam tersebut, semua suku Muslim dan Yahudi (nampaknya, tidak ada Nasrani yang ambil bagian pada saat itu, tapi piagam ini kemudian digunakan sebagai prinsip penuntun

dalam berurusan dengan suku-suku Nasrani) dianggap merupakan satu himpunan, tapi setiap suku tetap mempertahankan identitas, kebiasaan dan hubungan internalnya. Piagam tersebut dilengkapi dengan seperangkat aturan yang dihasilkan dari Al-Qur'an dan Sunnah untuk melindungi hak-hak masing-masing kelompok. Kebebasan beragama dan hak untuk tidak dipersalahkan akibat perbuatan sekutu merupakan salah satu hak yang dilindungi.

Pluralisme dalam Islam tercermin dalam keyakinan bahwa orang-orang adalah satu himpunan komunitas (*Ummah*), yang diikat oleh identitas moral dan spiritual, dan bukan oleh kategori apa pun lainnya (seperti ras, kelahiran, atau gender). Sachedina bahkan melangkah lebih jauh, dengan menolak penafsiran sempit terhadap ayat Al-Qur'an yang menganggap bahwa keselamatan hanya untuk kaum Muslim. Dia menolak anggapan bahwa prinsip "hanya agama saya yang benar" ada dalam Al-Qur'an atau keyakinan bahwa hanya Islam yang bersandar pada kebenaran yang diperoleh dalam wahyu, hanya Islam yang mempunyai nilai intrinsik yang niscaya untuk memperoleh kesempurnaan agama. Dalam membantah ketiga prinsip anti-pluralisme tersebut, dia menafsirkan ulang ayat-ayat Al-Qur'an yang dalam sejarah telah digunakan untuk mendukung prinsip-prinsip tersebut (2000, 37-40). Sebagai contoh, dia menjelaskan bahwa ketika penafsir dan pengulas menjelaskan istilah Islam, mereka membatasinya pada komunitas Muslim, bukan menjelaskannya sebagai perbuatan berserah-diri kepada Tuhan, biasanya mencakup seluruh *mu`ahidin* (orang-orang

yang percaya kepada satu Tuhan dan berada dalam hubungan yang damai dengan orang-orang Muslim). Contoh perubahan penafsiran lainnya adalah penggunaan istilah *kafir*. Secara historis istilah ini merujuk pada kaum pagan Arab, yang coba diubah keyakinannya oleh orang-orang Muslim. Akan tetapi, seiring waktu, para penafsir mulai memperluas istilah ini untuk mencakup kaum Nasrani dan Yahudi. Kecenderungan ini berlawanan dengan ajaran Nabi maupun pengakuan Al-Qur'an yang setara terhadap Ahli Kitab.

Al-Qur'an berulangkali menegaskan bahwa "umat manusia adalah satu kumpulan." Di antara prinsip-prinsip yang diidentifikasi Sachedina (2000, 23–25) sebagai dasar bagi pluralisme keagamaan dalam Islam adalah: (1) kesatuan umat manusia di bawah satu Tuhan; (2) kekhususuan agama-agama yang dibawa para nabi; dan (3) peranan wahyu (Al-Qur'an). Sebagaimana Sachedina tegaskan, prinsip-prinsip tersebut tidak meniadakan pertentangan yang mungkin ada di antara agama-agama, dan kesemuanya mengakui kesatuan kemanusiaan serta kebutuhan untuk bekerja demi pemahaman yang lebih baik di antara orang-orang beriman. Gagasan kebebasan berpikir terkait persoalan iman adalah pijakan gagasan pluralisme keagamaan dalam Al-Qur'an, di tingkatan intra-agama maupun antar-agama. Prinsip-prinsip tersebut menjadi landasan kuat bagi pendekatan Islam terhadap dialog dan pengertian antar-kepercayaan.

Di antara arti penting strategi bina-damai dan praktik resolusi konflik adalah tujuh prinsip utama (*usul*) yang diperoleh dari Al-Qur'an yang mendukung koeksistensi dan toleransi (Howeidy 1993, 202):

1. Kemuliaan manusia memperoleh pengakuan mutlak, terlepas dari agama, etnis, atau kepercayaan seseorang (lihat ayat 17:70). Kemuliaan ini merupakan suatu kekebalan bagi individu yang dianugerahkan Tuhan.
2. Semua manusia terhubung dan beranjak dari satu asal-usul bersama (4:1, 5:32, 6:98).
3. Perbedaan di antara manusia dikehendaki Tuhan dan merupakan bagian dari rencana-Nya bagi manusia. Perbedaan-perbedaan dalam etnis, ras, budaya, dan seterusnya, merupakan bagian nyata dan tak terpisahkan dari kehidupan (10:99, 11:188, 199, 30:22).
4. Islam mengakui agama lain dan menegaskan asal-usul yang mempersatukannya (2:136, 42:13).
5. Muslim memiliki kebebasan memilih dan memutuskan setelah seruan pada ketakwaan atau pesan Islam disampaikan (lihat ayat 2:256, 17:107, 18:29, 109:4-6)
6. Penilaian hanya milik Tuhan semata dan hanya disampaikan pada Hari Pengadilan (16:124, 31:23, 42:48, 88:25-26).
7. Muslim harus berbuat baik, adil, dan wajar dalam urusan mereka dengan semua manusia (4:135, 5:8, 60:8).

Perbedaan adalah anugerah dalam Islam. Karena itu tidak ada pembenaran untuk melanggar hak hidup orang lain atau hak identitas berdasarkan pertalian keagamaan mereka (42:15). Pandangan ini menjelaskan mengapa Islam tidak digerogoti atau dirusak oleh banyak kebudayaan yang ia hadapi ketika ia menyebar melewati peradaban-peradaban. Malahan, ia menciptakan peradaban baru. Islam telah menjadi multikultural dan pluralis dalam teori dan praktik. Kebudayaan Muslim yang beraneka ragam di Asia, Afrika, dan Eropa diharapkan menerima perbedaan satu sama lain juga dengan kalangan non-Muslim di masyarakat mereka. Sayangnya, pandangan dunia yang lebih "terpusat dan sempit", sebagaimana diutarakan banyak pergerakan sosial dan politik minoritas di masyarakat Islam, seringkali memudarkan pandangan toleran di dunia Muslim sekarang ini (Kadi 1998).

Beberapa sarjana Muslim masih tetap bergulat dengan persoalan hubungan antara Islam dan gagasan toleransi dan perbedaan. Contohnya, Farid Esack mengungkapkan kesangsiannya terkait dengan keberagaman dan pengaruhnya bagi komunitas Muslim. Dia memperingatkan agar kita hati-hati dalam menerima semua perbedaan, melakukannya tanpa pemikiran yang didasarkan pada logika ajaran dan amalan Islam. Dia menyatakan bahwa tantangan teologis terbesar bagi kaum Muslim terletak dalam memahami di mana meletakkan batasan keberagaman dan penerimaan terhadap perubahan (seperti dalam kasus perempuan Muslim mengimami salat Jumat).

Intinya, dia berpendapat bahwa nilai-nilai dan budaya Barat mendasari pluralisme, yang dilihatnya sebagai kepanjangan dari hegemoni Barat terhadap yang dia sebut dunia terbelakang. Dia mengusulkan agar penerimaan atas keberagaman tidak semata-mata didorong oleh kehendak untuk menguji-coba setiap gagasan dan praktik baru. Melainkan, menurutnya, hal itu harus disesuaikan denga tujuan-tujuan khusus, seperti membebaskan manusia dari ketidakadilan dan perbudakan oleh manusia lainnya, agar manusia bebas untuk beribadah kepada Tuhan dengan caranya sendiri (Esack 1998).

Dalam bina-damai, keberagaman dan toleransi terhadap perbedaan adalah prinsip utama. Para juru-damai berharap bisa membawa orang-orang pada kesadaran bahwa mereka berbeda dan bahwa perbedaan tersebut tidak boleh dijadikan alasan untuk melakukan diskriminasi atau bersikap tidak adil. Selain itu, sangat berbahaya dan tidak adil untuk melanggar hak-hak seseorang karena kebangsaan, ras, agama, atau kepercayaan mereka. Nilai-nilai tersebut telah menjadi bagian tak terpisahkan dari Islam dari sejak mula kemunculannya. Pendeknya, bagi kaum Muslim, keberagaman dan toleransi perbedaan adalah keinginan Tuhan, karena Dia menciptakan umat manusia yang beragam ketimbang seragam.

Kesimpulan

Beberapa asumsi dan prinsip yang sudah disampaikan di atas hanyalah sebagian dari landasan resolusi konflik dan nirkekerasan dalam Islam. Semua ajaran tersebut didasarkan dengan baik dalam teks dan tradisi keislaman (Al-Qur'an dan Hadis). Satha-Anand mengungkapkan keterkaitan Islam dengan nirkekerasan dan pendamaian: "Islam sendiri merupakan lahan subur bagi nirkekerasan karena potensinya yang besar sebagai sumber ketakpatuhan, disiplin tinggi, saling-berbagi dan tanggung jawab sosial, perlindungan dan pengorbanan-diri, dan keyakinan pada kesatuan kaum Muslim dan kesatuan umat mannusia" (1993b, 14).

Kerangka bina-damai Islam, yang diterapkan dalam konteks pembangunan sosio-ekonomi masyarakat, dapat memajukan tujuan-tujuan seperti peningkatan solidaritas antar-anggota komunitas; menjembatani jurang ketidakadilan sosial dan ekonomi; meringankan penderitaan manusia dan menjaga hidup manusia; memberdayakan orang melalui keikutsertaan dan pelibatan; memajukan kesetaraan di antara semua anggota komunitas; dan mendorong nilai-nilai keberagaman dan toleransi.

Prakarsa bina-damai, serta pembangunan sosial dan ekonomi, di dalam masyarakat Islam akan banyak mengambil manfaat dari prinsip-prinsip Islam di atas jika semuanya itu dimasukkan ke dalam tahap perencanaan, pelaksanaan, dan

penilaian. Pada saat ini prinsip-prinsip tersebut baru merupkan cita-cita, bukan praktik nyata. Kenyataan di kebanyakan masyarakat Muslim saat ini jauh dari perwujudan prinsip-prinsip tersebut. Para sarjana Muslim kontemporer seringkali menyatakan bahwa kebanyakan Muslim saat ini nampaknya tidak mengikuti prinsip-prinsip di atas dalam kehidupan sehari-hari mereka.[5] Meski demikian, cita-cita tersebut tetap bertahan dan terus disebarkan kepada generasi penerus lewat keyakinan keagaman dan kebudayaan. Bahkan, banyak kalangan Muslim yang frustrasi karena kegagalan mereka dalam menerapkan prinsip-prinsip ini di tengah masyarakat.

Dalam bab ini dan bab sebelumnya, kita telah melihat jurang yang lebar antara kemungkinan Islam untuk praktik nirkekerasan dan anggapan kalangan Barat terhadap Islam sebagai agama perang. Hal ini menunjukkan dengan jelas kebutuhan akan "komunitas penafsir" yang lebih kuat dan solid dalam mengkaji Islam dan bina-damai. Itu juga menunjukkan adanya kebutuhan akan para sarjana yang berusaha mengkontekstualisasi nilai-nilai keagamaan dan tradisi Islam ke dalam kerangka bina-damai dan nirkekerasan ketimbang perang. Upaya untuk merekonstruksi alternatif-alternatif nirkekerasan yang absah — secara sosial, keagamaan, dan politik — dalam menyelesaikan perselisihan internal dan eksternal di masyarakat Muslim merupakan titik awal strategi-strategi sosio-ekonomi.

Bukti-bukti yang ada jelas menunjukkan bahwa Islam sebagai agama begitu kondusif bagi metode-metode bina-damai dan nirkekerasan melalui berbagai ritual dan tradisinya. Sebagai contoh, ibadah salat Jumat mingguan adalah wahana yang lazim untuk mengumpulkan orang-orang dan telah digunakan banyak pemimpin politik dan pergerakan (Satha-Anand 1998). Para sarjana seperti Satha-Anand (1993a,b), Robert Johansen (1997), dan Ralph Crow, Philip Grant, dan Saad Ibrahim (1990) telah mulai mengkaji agama dan tradisi Islam untuk menemukan ritual dan tradisi lain yang bisa menjadi sumber yang efektif bagi tindakan-tindakan nirkekerasan, seperti: (1) ritual berpuasa, yang merupakan latihan yang baik untuk serangan kelaparan; (2) ibadah salat, untuk pembentukan kebiasaan agar berada di garis sejajar, menyiapkan orang agar berdisiplin; dan (3) bacaan-bacaan keagamaan, yang bisa menjadi saluran untuk gerakan, pertemuan, dan aksi damai. Kesesuaian-kesesuaian ini mendukung anggapan bahwa strategi bina-damai, yang digabungkan dengan prakarsa pengembangan sosial dan ekonomi, dapat dan harus didasarkan pada tradisi dan kepercayaan setempat. Untuk contoh nyata dari pelaksanaannya, lihat tiga studi kasus bina-damai di komunitas Muslim di Bagian II buku ini.

Akhirnya, dua tantangan utama menghadang kaum Muslim saat ini: (1) mengenali halangan-halangan yang mencegah pengembangan ekonomi, sosial dan politik mereka; dan (2) merancang dan menjalankan strategi dan intervensi yang efektif

di dalam kerangka nilai dan prinsip di atas, untuk menanggulangi halangan-halangan tersebut. Setelah mengenali prinsip dan nilai bina-damai dalam tradisi Islam, maka pertanyaan tentang keberadaan prinsip tersebut menjadi tidak relevan. Karena itu, sekarang kita bisa beralih ke pengujian penerapan prinsip-prinsip tersebut dalam konteks sehari-hari dan mengenali halangan-halangan yang merintangi penerapannya di kalangan Muslim.***

Mohammed Abu-Nimer

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Teori dan Praktik

Bagian II
PENERAPAN STRATEGI NIRKEKERASAN SECARA SOSIAL, POLITIS DAN KULTURAL DI KOMUNITAS MUSLIM

Berbagai Inisiatif Bina-Damai dalam Komunitas Muslim

Banyak sekali contoh penerapan nilai-nilai bina-damai dan nirkekerasan dalam berbagai komunitas Muslim – baik individual, lokal maupun regional. Dalam berbagai contoh kasus ini, peran tradisi dan nilai-nilai Islam seringkali tercermin dalam salah satu dari dua cara berikut. Pertama, hal itu diterapkan dalam satu kerangka keagamaan yang langsung, di mana pihak yang melakukan intervensi dan partisipan merupakan kaum Muslim yang taat. Dalam konteks ini, nilai-nilai bina-damai biasanya diterapkan langsung dalam penyelesaian sengketa. Metode penyelesaian sengketa secara tradisional ini (yang

bersandar pada Syari'ah Islam), merupakan contoh klasik kerangka resolusi konflik di mana arbitrator-mediator adalah kalangan agamawan yang memiliki pengetahuan yang cukup untuk mengambil panduan, pijakan, dan fasilitasi dari teks-teks keagamaan yang otoritatif. Contoh lain penggunaan nilai-nilai Islam secara langsung adalah dalam bentuk penyelesaian sengketa tradisional yang dilakukan dalam dunia Islam dan Arab dengan bersandar pada berbagai norma dan nilai kesukuan serta tradisional (*al-'urf*). Dalam prosesnya, mediator menerapkan nilai-nilai serta prinsip-prinsip kultural Islam dan Arab, dengan menggunakan berbagai referensi keagamaan yang umum. Penting dicatat bahwa dalam kehidupan kaum Muslim-Arab sehari-hari, tidak terdapat batas-batas yang tegas di antara tipe penyelesaian konflik yang digunakan. Nilai-nilai serta norma-norma keagamaan dan kultural hadir dalam semua bentuk interaksi.

Kedua, penggunaan tradisi Islam tercermin dalam suatu kerangka kultural, sosial, professional, atau politik, di mana pihak ketiga atau pihak yang bersengketa secara langsung maupun tidak langsung menggunakan nilai-nilai Islam untuk menyelesaikan konflik mereka. Program-program bina-damai dan resolusi konflik (dalam bentuk *training* atau *workshop*) yang diselenggarakan di komunitas-komunitas Muslim, baik oleh organisasi lokal maupun asing, merupakan contoh yang baik dari penggunaan kerangka ini. Dalam program-program semacam ini, nilai-nilai bina-damai dan nirkekerasan menjadi

inti program, di mana para pesertanya secara umum adalah Muslim.

Untuk kepentingan studi ini, nilai-nilai dan prinsip-prinsip bina-damai dalam berbagai komunitas Muslim dikategorisasikan ke dalam tiga tingkat intervensi: tradisional (sosio-kultural), professional, dan politik. Untuk resolusi sengketa sosio-kultural, nilai-nilai bina-damai dan nirkekerasan dikonseptualisasi sebagai bagian penting dari struktur kehidupan keseharian komunitas Muslim. Lembaga-lembaga mediasi (*wisatah*), artbitrase (*tahkim*), dan rekonsiliasi (*sulh*) sosial dan kultural merupakan komponen-komponen yang integral dalam struktur berbagai komunitas, yang bisa dilacak dalam tradisi, hukum, adat (suku), dan masyarakat Badui, bahkan sejak sebelum berkembangnya Islam. Banyak suku di Timur Tengah yang masih menggunakan mekanisme-mekanisme ini dalam menyelesaikan sengketa di antara mereka.

Salah satu contoh penggunaan metode resolusi konflik tradisional dalam masyarakat suku ditunjukkan oleh seorang wakil walikota, yang bersama tiga pemimpin tradisional lokal berpartisipasi dalam workshop resolusi konflik bagi para diplomat Mesir pada musim gugur 1994 di Marsa Matruh (sebuah kota peristirahatan di pinggir pantai, kira-kira 125 mil dari perbatasan Libya). Tujuan konferensi ini adalah dalam rangka mencari landasan bersama dan pengenalan pelatihan konflik. Para penyelenggara konferensi sendiri sudah melakukan mediasi dan

arbitrase dalam berbagai sengketa yang terjadi di dalam dan di antara suku-suku mereka sejak 1960-an. Dalam bahasa mereka, "rangkaian kegiatan ini dilaksanakan untuk memelihara harmoni dan stabilitas di dalam suku." Mereka juga menggambarkan penggunaan medote-metode non-koersif oleh kelompok-kelompok yang lebih lemah untuk memengaruhi keputusan para pemimpin suku terkait isu-isu tertentu. Berpuasa dan melakukan boikot, baik secara sosial, politik maupun ekonomi, merupakan teknik-teknik yang dipandang sebagai alat yang efektif untuk mengatasi soal ketidakseimbangan kekuatan yang seringkali menimbulkan masalah besar dalam penanganan konflik. Dalam mengatasi konflik-konlfik kesukuan seperti ini, mediator dan arbitrator mengikuti tradisi suatu suku yang di antaranya berupa pembacaan atau penyampaian ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an serta Hadis-hadis Rasulullah untuk mendukung berbagai klaim, keputusan dan strategi yang dikemukakan atau diambil. Bab 3 lebih jauh akan membahas peran, dinamika dan tujuan-tujuan berbagai proses resolusi konflik tradisional dalam komunitas-komunitas Arab-Muslim serta menggarisbawahi peran nilai-nilai keagamaan Islam dan kultural dalam komunitas-komunitas tersebut.

Workshop dan pelatihan profesional: Workshop dan pelatihan profesional dalam upaya bina-damai dan resolusi konflik marak dilakukan di negara-negara non-Barat sejak akhir Perang Dingin (Abu Nimer, 1996b).[1] Tersedia berbagai laporan mengenai ratusan workshop terkait upaya-upaya bina-damai

yang dihadiri oleh ribuan peserta dari berbagai negara, seperti Yordania, Mesir, Turki, Maroko, Lebanon, Indonesia, dan Palestina. Kebanyakan peserta pelatihan ini menemukan bahwa konsep-konsep resolusi konflik dan nirkekerasan yang dilatihkan tidak bertentangan dengan Islam baik sebagai suatu keyakinan ataupun sebuah tradisi kultural.[2] Namun demikian, dalam setiap pelatihan yang saya laksanakan antara 1993 dan 2001, para peserta Muslim senantiasa mengutip teks-teks keagamaan, termasuk Hadis-hadis Rasulullah, untuk mendukung validitas dan aplikabilitas prinsip-prinsip yang disampaikan dalam berbagai konteks kultural Islam mereka masing-masing.[3]

Dalam sebuah workshop resolusi konflik yang dilaksanakan di kota Gaza, beberapa *trainer* yang melaksanakan pelatihan menduga bahwa seorang professor dari sebuah Universitas Islam akan menyerang dengan keras gagasan resolusi konflik dan nirkekerasan yang ditawarkan. Kenyataannya, profesor itu justru menjadi salah satu peserta yang paling bersemangat. Dia beralasan bahwa "nilai-nilai yang disampaikan dalam workshop merupakan nilai-nilai yang berulangkali disampaikan dalam khutbah Jumat setiap pekannya di masjid-masjid. Workshop yang dilaksanakan ini hanyalah satu cara yang secara sistematis mengoperasionalisasikannya ke dalam bentuk keterampilan, sehingga nilai dan keterampilan tersebut bisa diakses oleh segenap lapisan masyarakat."[4]

Dalam rangkaian workshop ini, khususnya yang berlangsung di Yordania dan Palestina, para peserta menyarankan penggunaan para imam setempat (pemimpin salat), *mukhtar* (pemimpin komunitas yang seringkali merupakan kepala klan terbesar yang ada dalam komunitas itu dan biasanya diasosiasikan dengan Syria, Libanon, Plestina, dan Yordania), serta *'umdah* (sebutan bagi pemimpin suku di Mesir, ekuivalen dengan *mukhtar*) dalam proses resolusi konflik. Keterlibatan para pemimpin lokal ini sangat disarankan karena kredibilitas mereka yang tinggi dan bersandar pada, terutama para imam, keimanan dan ketaatan mereka pada ajaran-ajaran Islam. Pada kenyataannya, para pemimpin suku seperti mereka sudah memfasilitasi mediasi dan arbitrase serta membantu dalam resolusi konflik secara damai dalam keseharian mereka selama beratus-ratus tahun (Abu Nimer 1996a,b).

Gerakan politik nirkekerasan dalam konteks Islam. Seperti sudah disinggung di muka, sebagian besar studi tentang nirkekerasan, perdamaian dan demokrasi dalam Islam mengasumsikan inkompatibilitas politik Islam dengan nilai-nilai yang ditawarkan ini — biasanya karena konflik antara berbagai kepentingan Barat dan kebudayaan Islam, dengan berbagai ancaman, stereotipe, dan ketidakpercayaan yang menyertainya.[5] Kalangan yang berasumsi seperti ini seringkali menanyakan contoh yang bisa menunjukkan bahwa metode-metode nirkekerasan serta bina-damai benar-benar berhasil dipraktikkan kaum Muslim. Ketika contoh konkret gagal

dikemukakan, klaim bahwa Islam bersifat bermusuhan terhadap upaya nirkekerasan akan dilontarkan, baik terkait dengan Islam sebagai agama maupun sebagai tradisi. Dengan latar belakang ini, penting dilakukan upaya identifikasi gerakan-gerakan sosial dan politik Islam yang telah mempraktikkan metode nirkekerasan dan bina-damai.

Pada kenyataannya, terdapat beberapa contoh yang terdokumentasi dengan baik terkait kampanye dan gerakan nirkekerasan dalam komunitas-komunitas Muslim. Buku yang disunting oleh Crow, Grant, dan Ibrahim (1990) secara ringkas meninjau banyak kasus yang aktual. Sebagai contoh, protes massal terhadap Inggris di Mesir pada tahun 1919; pemberontakan Muslim di Peshawar Pathans, Pakistan tahun 1930; pemogokan umum di Palestina tahun 1936; pemberontakan di Irak tahun 1948; Revolusi Iran tahun 1978-1979; gerakan perlawanan Dataran Tinggi Golan tahun 1981-1982; aktivitas-aktifitas mempertahankan Masjid al-Aqsha di Yerussalem sejak tahun 1970-an; pemberontakan Sudan tahun 1985; dan gerakan Intifadah Pertama Palestina, yang dimulai pada tahun 1987. Contoh-contoh gerakan yang nirkekerasan dan bina-damai lain juga ditinjau oleh Kishtainy (1990), Satha-Anand (1993b), dan Johansen (1997).

Namun demikian, hanya segelintir saja karya yang secara mendalam dan relatif menyeluruh berusaha mengungkap dan menganalisis prinsip-prinsip nirkekerasan dan bina-damai

yang digunakan komunitas Muslim dalam kasus-kasus di atas. Gerakan Abdul Ghaffar Khan di Pashtun merupakan gerakan perlawanan politik yang sangat terkenal dan terdokumentasi dengan baik, di mana kaum Muslim mengadopsi berbagai prinsip dan strategi nirkekerasan berdasarkan prinsip-prinsip dan contoh-contoh yang ada dalam Islam dalam melawan ketidakadilan dan dalam berurusan dengan musuh-musuh mereka (lihat, sebagai contoh, Easwaran 1984; Tendulkar 1967; Pyarelal 1966; Korejo 1993). "Tentara Tuhan" Abdul Ghaffar Khan di wilayah baratlaut anak-benua India, yang dihuni oleh suku Pashtun (sekarang Pakistan), merupakan gerakan perlawanan yang menerapkan prinsip nirkekerasan, yang terdiri dari seratus ribu orang, melawan Inggris selama dua puluh tahun. Menurut Easwaran, strategi dan prinsip gerakan Ghaffar Khan didasarkan pada Al-Qur'an: "Sama sekali tidak ada yang mengejutkan bagi seorang Muslim maupun Pashtun seperti saya untuk menerima keyakinan dan prinsip nirkekerasan. Ini bukan keyakinan yang baru. Ini digunakan juga oleh Nabi Muhammad 1400 tahun yang lalu ketika dia berada di Mekkah, dan prinsip itu juga digunakan oleh semua orang yang ingin terbebas dari penindasan penjajah. Sayangnya, kita sudah melupakannya" (dikutip dalam Easwaran 1984, 103). Setelah Pakistan meraih kemerdekaan, gerakan Ghaffar Khan bubar karena kebijakan-kebijakan yang diambil oleh presiden Pakistan. Namun demikian, gerakan yang bersifat nirkekerasan yang digalang oleh Abdul Ghaffar Khan merupakan gerakan perlawanan politik yang secara regional

sangat berpengaruh, yang mampu bertahan dalam rentang waktu 20 tahun serta berkontribusi secara langsung pada pembebasan wilayah Pakistan dari kontrol kolonial Inggris.[6]

Kuatnya komitmen terhadap prinsip dan praktik nirkekerasan terlihat jelas pada tingkat kedisiplinan yang ditunjukkan para pengikut Ghaffar Khan dalam perjuangan mereka melawan Inggris dan dalam upaya mereka memberikan berbagai layanan sosial serta menerapkan reformasi dalam masyarakat. Ketika direkrut, para Pelayan/Tentara Tuhan ini harus menandatangani pernyataan di mana mereka bersumpah untuk melayani Tuhan, mengorbankan hidup dan kekayaan mereka demi rakyat, melawan kebencian, hidup dengan prinsip-prinsip nirkekerasan, tidak berharap atau menginginkan imbalan atas jasa mereka, dan menyenangkan Tuhan dalam hal apa pun yang mereka lakukan (Johansen 1997).

Filosofi Ghaffar Khan dan pendekatan yang berbentuk nirkekerasan berakar kuat dalam agama Islam. Menurut Korejo, "Keyakinan dan tindakan Ghaffar Khan berpijak pada pemahamannya sendiri terhadap Al-Qur'an. Meskipun dia tidak menempuh pendidikan tinggi secara formal, dia amat percaya pada kemampuan yang dimilikinya. Dengan belajar, berdoa dan sembahyang, dia berusaha menemukan jalan terbaik berdasarkan keimanan bagi dirinya sendiri dan orang lain yang mungkin mengikutinya. Pikirannya yang merdeka, caranya meyakini Tuhan, dan pemahamannya tentang Al-Qur'an menjadi semacam

tantangan bagi otoritas keulamaan dan penafsiran kegamaan tradisional" (1993, 81). Johansen mencatat, "Dari semua aliran tradisional Islam, pandangan-pandangannya tampak sangat dekat dengan tradisi mistis kaum Sufi, namun tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa dia terpengaruh oleh mereka. Jelas sekali betapa dia tidak bersandar pada peran para Mullah yang melembaga, para ulama terdidik, atau kelompok para Sayyid yang (dipandang) suci" (1997, 61).

Nilai utama Islam yang dikhutbahkan dan dipraktikkan Ghaffar Khan adalah *sabr* (kesabaran atau keteguhan). Dalam ajaran dan filosofi nirkekerasannya, Ghaffar Khan bersandar pada ajaran dan tindakan Nabi Muhammad di sepanjang periode Mekkah. Berdasarkan penafsirannya ini, dia berusaha mencegah para pengikutnya dari melakukan balas dendam dan menggunakan kekerasan. "Aku akan memberi kalian semacam senjata, di mana tak satu polisi dan tentara pun yang sanggup menghadapinya. Inilah senjata yang digunakan Rasulullah, yang tak kalian sadari. Senjata itu adalah kesabaran dan kebajikan. Tak satu kekuatan pun sanggup menghadapinya.... Ketika kalian kembali ke desa-desa, sampaikan pada saudara-saudara kalian bahwa tentara Tuhan itu ada dan senjatanya adalah kesabaran. Sampaikan pada mereka untuk bergabung dengan pasukan Tuhan. Kuatlah bertahan dari segala kesulitan yang mendera. Jika kalian sanggup mengamalkan kesabaran, kemenangan akan jadi milik kalian" (dikutip dalam Tendulkar 1967, 129).

Dalam laporan lain yang baru-baru ini dirilis mengenai komunitas Muslim yang menggunakan metode dan strategi mobilisasi dan perlawanan secara damai dan menekankan prinsip nirkekerasan, Satha-Anand (1998) menggambarkan perjuangan para nelayan Muslim Thailand untuk mendapatkan hak mereka untuk melaut, perjuangan kaum Muslim di Bangkok mencegah pembangunan jalan tol melewati wilayah tempat tinggal mereka, serta komunitas Muslim lain yang terorganisasi dan berhasil merebut kembali jalan-jalan di komunitas mereka dari pada pengedar obat-obatan. Ketiga kasus ini merupakan contoh pada level komunal-menengah, di mana konflik-konflik yang terjadi bisa bereskalasi menjadi konflik etnis dan keagamaan. Namun, dengan strategi-strategi nirkekerasan yang digunakan oleh komunitas-komunitas Muslim ini, eskalasi tidak terjadi dan strategi mereka berhasil mengantarkan mereka kepada tujuan yang diinginkan.

Satha-Anand mengidentifikasi beberapa faktor yang memungkinkan komunitas-komunitas Muslim ini berhasil mengadopsi strategi nirkekerasan. *Pertama*, para partisipan merupakan anggota kelompok minoritas di tengah mayoritas non-Muslim. *Kedua*, mereka berjuang mendapatkan keadilan yang bisa dipersepsi oleh seluruh masyarakat dan diterima sebagai perjuangan yang sah dan adil. *Ketiga*, aksi-aksi nirkekerasan mereka dilakukan dengan taktis dan pragmatis, lebih bersifat strategis ketimbang ideologis — mereka paham dengan baik bahwa lebih aman bagi mereka untuk menggunakan

taktik nirkekerasan dalam kondisi-kondisi khusus yang mereka hadapi. *Keempat*, komunitas-komunitas Muslim ini terorganisasi dengan baik (dengan posisi sebagai minoritas, organisasi berjalan dengan baik dan mobilisasi lebih mudah dilakukan jika dibanding dengan kelompok-kelompok etnis lain yang besar; dengan menggunakan tempat pertemuan yang bersifat lokal dan terpusat [masjid] serta momentum acara-acara keagamaan [penguburan, perkawinan, hari raya, dan lainnya], lebih mudah menyatukan para anggota komunitas). *Kelima*, kepemimpinan dalam gerakan-gerakan ini bersifat horizontal: selalu ada beberapa suara yang berpengaruh dalam komunitas, di mana mereka lebih merupakan orang-orang biasa dan tak melulu para pemimpinnya. *Keenam*, gerakan nirkekerasan bergaung karena menjadi media bagi orang-orang yang selama ini suaranya tak didengar, yang menjadi berdaya karena mendapatkan saluran untuk mengomunikasikan pesan-pesan mereka dengan berbagai cara yang jitu. Berdasarkan analisisnya atas kasus-kasus ini, Satha Anand menyimpulkan, "Kaum Muslim secara 'alamiah' sudah terbentuk untuk bersikap nirkekerasan, yakni dengan ditekankannya perjuangan dalam bentuk aksi berasas keadilan, dengan konsep kedisiplinan, empati, kesabaran, dan solidaritas. Semua kualitas ini amat penting dalam mengorganisasikan diri dan menyuarakan klaim-klaim keadilan" (1998, 22).

Studi-studi yang fokus pada analisis dan aktivitas komunitas skala-menengah sangat bermanfaat bagi kajian bina-damai dalam konteks Islam. Sayangnya, hal ini sering

diabaikan oleh para pembuat-kebijakan dan peneliti, padahal apa yang dianut dan dipraktikkan oleh komunitas-komunitas ini berpotensi untuk dicontoh komunitas Muslim lainnya.

Contoh lain yang terkenal, terkait dengan gerakan politik nirkekerasan dalam konteks Islam, adalah konsep Intifadah Palestina. Paling kurang, dalam dua tahun pertama perlawanan mereka, orang-orang Muslim dan Kristen bahu-membahu dalam perjuangan nirkekerasan melawan pendudukan Israel (Sharp 1989; McDowall 1989; Lockman dan Beinin 1989). Perlawanan dalam bentuk pembangkangan sipil dan rangkaian demonstrasi nirkekerasan jelas dirancang, dijustifikasi, dan diterapkan dalam suatu kerangka sosio-kultural dan keagamaan.

Sebagian besar strategi yang diterapkan para pemimpin dan aktivis muda Intifada bersifat nirkekerasan: pawai umum yang masif, pemogokan, pemboikotan produk Israel, penolakan atas kartu tanda penduduk Israel, mobilisasi asosiasi kerjasama komunitas, sekolah bawah-tanah dan pertemuan dengan perwakilan-perwakilan Israel. Dalam rangka memobilisasi gerakan-gerakan politik dan sosial yang masif tersebut, para pemimpin politik dan komunal Intifada, termasuk kelompok Hamas, Jihad Islam (pada tahap-tahap awal), dan para pemimpin sekular, harus menggariskan nilai-nilai solidaritas, persaudaraan, pengorbanan dan kedisiplinan. Nilai-nilai ini tentu tidak berasal dari sumber yang antah-berantah, namun berakar pada konteks kultural, keagamaan dan sosial Islam.

Karena sebagian besar analisis mengenai perjuangan Intifadah Palestina dilakukan oleh para ilmuwan sosial dan sosiolog, sejauh ini belum ada kajian menyeluruh atas strategi dan aktivitas Intifadah dari perspektif bina-damai yang bersifat kultural-keagamaan. Oleh sebab itu, bab 5 akan mengkaji peran tradisi kultural Islam yang memfasilitasi penerapan efektif berbagai strategi yang digunakan dalam perjuangan Intifadah tersebut.***

Bab 3
BINA-DAMAI DAN NIRKEKERASAN DALAM KONTEKS SOSIO-KULTURAL*

Mekanisme Tradisional Penyelesaian Sengketa dalam Komunitas Arab-Muslim

Berbagai nilai dan strategi untuk membangun perdamaian tercermin dalam praktik sehari-hari komunitas Muslim. Praktik-praktik yang ada sepenuhnya berfungsi dan menyebar luas dalam komunitas Muslim pedesaan, suku-suku Badui, maupun komunitas perkotaan. Praktik-praktik ini diterapkan oleh para mediator lokal yang terlatih dengan baik, yang dihormati oleh komunitas mereka masing-masing. Para pekerja perdamaian ini menggunakan dan bergantung pada nilai-nilai dan keyakinan tradisional setempat. Bab ini akan memfokuskan diri pada praktik-praktik komunal dan interpersonal penyelesaian sengketa sebagai suatu studi kasus dalam rangka mengilustrasikan dan

mengidentifikasi nilai-nilai Islam dalam berbagai mekanisme bina-damai. Penekanan utamanya adalah pada bagaimana nilai-nilai keagamaan dan budaya Islam tertentu serta tradisi setempat memengaruhi berbagai praktik bina-damai. Bab ini, karenanya, akan mendiskusikan proses-proses dan nilai-nilai dalam penyelesaian sengketa, peran pihak ketiga, hasil, serta berbagai ritual yang terdapat dalam komunitas Arab dengan kaum Muslim sebagai kelompok mayoritas, terutama dalam komunitas Muslim Palestina, Mesir, Lebanon, dan Yordania.

Kerangka Penyelesaian Sengketa dalam Komunitas Arab-Muslim

Proses dan teknik penyelesaian sengketa telah dipelajari oleh para antropolog dalam berbagai komunitas tradisional Islam maupun non-Islam, seperti di Afrika, Hawaii, Amerika Latin, Cina, Jepang, Timur Tengah dan di kalangan penduduk Asli Amerika (lihat Wolfe dan Yang 1996). Cathy Witty (1980) menggambarkan mekanisme penyelesaian sengketa yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari penduduk sebuah desa Sunni di Lebanon, menggaungkan kembali studi sejenis lebih awal yang dilakukan oleh John Rothenberg (1978) yang meneliti mekanisme penyelesaian sengketa di kalangan penduduk desa Lebanon secara umum. Lawrence Rosen (1984) menemukan peran sentral *qadi* (hakim agama) dalam menyelesaikan sengketa dalam sebuah komunitas Muslim. Sementara itu, Abu Nimer (1996a) secara rinci menjelaskan penggunaan berbagai kisah dan ritual dalam menyelesaikan sengketa komunal di

sebuah desa Palestina, sekaligus membandingkannya dengan mekanisme penyelesaian sengketa ala Barat. Daniel Smith (1989) memfokuskan diri pada aspek-aspek simbolis dan ritualistis rekonsiliasi, atau *sulh*, seraya memberikan deskripsi terperinci tentang prosesnya, dari hasil wawancaranya dengan para mediator tradisional di kalangan orang Arab di Galilee. Konsep *sulh* ini di beberapa wilayah disebut juga *sulhah*, yang mengacu pada peristiwa atau ritual rekonsiliasi ketimbang pada prosesnya. Sayangnya, Smith tidak memberikan kesimpulan terkait dengan implikasi sosial dan politik proses rekonsiliasi yang ditelitinya, yakni apakah proses tersebut melahirkan harmoni atau justru kontrol. George Irani (1998) secara singkat mendiskusikan bentuk-bentuk relasi dan aplikasi ritual penyelesaian sengketa terkait dengan interaksi dan konflik di Timur Tengah.

Secara umum, terdapat tiga tipe penyelesaian sengketa yang sudah diidentifikasi dalam berbagai komunitas Arab-Muslim: resolusi yang didasarkan atas hukum kesukuan (*tribal laws*); resolusi berdasar hukum Islam (Syari'ah), yang umumnya diberikan oleh seorang *qadi*; dan resolusi yang bersandar pada praktik-praktik tradisional dan kultural (*'urf*), atau hukum adat yang dipengaruhi oleh Syari'ah, sebagaimana dipraktikkan baik di kalangan masyarakat pedesaan maupun perkotaan (tapi berbeda dalam ritual dan ketentuannya jika dibandingkan dengan metode-metode suku Badui yang seringkali lebih kaku).

Ketiga tipe prosedur ini tidaklah bersifat ekslusif satu sama lain. Para mediator dalam suatu konteks sosial (perkotaan, pedesaan, atau Badui) bisa saja menggunakan, dengan sengaja atau tidak, nilai-nilai dan norma-norma ketiganya secara bergantian. Sebagai contoh, para mediator tradisional dalam konteks suatu desa seringkali bersandar pada nilai-nilai dan keyakinan Islam, sedang para arbitrator Syari'ah juga sering menggunakan norma-norma tradisional dan kultural dalam merukunkan sebuah komunitas atau menyelesaikan sengketa antar-pribadi. Begitu juga dengan para kepala suku yang bertindak sebagai arbitrator atau mediator. Dia bisa saja menggunakan sekaligus hukum Islam dan hukum adat (*'urf*). Terlepas dari konteks apa pun juga, nilai-nilai, keyakinan dan tradisi merupakan sumber penting dalam penerapan penyelesaian sengketa di dunia Arab.

Mekanisme penyelesaian sengketa dalam masyarakat Arab pada dasarnya bisa dilacak sejak masa pra-Islam, ketika hukum adat (*tribal laws*) dan tradisi menjadi norma-norma yang mengatur prosedur-prosedur mediasi dan arbitrase (Zinati, 1992). Nabi Muhammad sendiri merupakan tokoh yang berperan sebagai mediator dan arbitrator dalam berbagai kesempatan. Itu karena reputasi dan kredibilitasnya, sebagai seorang yang jujur dan mediator yang tidak memihak. Dia umpamanya berhasil menyelesaikan secara damai sengketa antara dua suku yang saling bermusuhan (Suku Awus dan Khazraj), yang kemudian memberinya perlindungan dan pertolongan ketika dia dan para pengikutnya hijrah ke Madinah dalam rangka menghindari

penganiayaan yang dilakukan orang-orang Mekkah.

Tradisi-tradisi kuno dalam menyelesaikan konflik ini terus bertahan sampai sekarang. Namun demikian, tradisi dan ajaran Islam secara kuat memengaruhi dan membentuk ulang prosedur-prosedur penyelesaian sengketa tersebut, dengan memberikan kode-kode moral yang seragam serta tanggung jawab sosial. Ayat-ayat Al-Qur'an dan kejadian-kejadian di periode awal dan seterusnya dalam sejarah Islam kemudian diintegrasikan ke dalam berbagai proses arbitrase tradisional. Jadilah kemudian Syari'ah sebagai sumber hukum utama yang mengatur prosedur-prosedur arbitrase dan mediasi.[2]

Sebagai contoh, di kalangan kaum Awlad Ali di Afrika Utara dan Mesir sebelah barat, proses arbitrase didasarkan pada aturan-aturan suku yang diwariskan dari generasi ke generasi. Aturan-aturan itu, yang disebut *daray'ib* di kalangan Awlad Ali, menentukan berbagai keputusan yang seharusnya dikeluarkan, bergantung pada fakta-fakta konflik tertentu (Ismail, 1986).[3]

Hukum adat dalam komunitas-komunitas ini berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial dan pengikat kohesivitas, untuk memicu agar para anggota suku terus bersatu dalam suatu komunitas. Berbagai prosedur penyelesaian sengketa yang digunakan oleh para tetua suku membantu mempertahankan kontrol sosial dan mengurangi jarak sosial yang bisa memecah-belah para anggota (Ismail, 1986; Abu Nimer, 1996a). Hukum adat ini secara tipikal bermula dari laku atau keputusan yang

dimulai atau dibuat oleh seorang tetua atau pemimpin suku dalam situasi tertentu. Ketika laku atau keputusan itu berulang, ia berkembang menjadi norma. Tindakan atau norma itu kemudian diadopsi oleh warga suku dan ditransformasi menjadi perbuatan wajib, yang seterusnya mengalami konsolidasi dari generasi ke generasi dan menjadi hukum adat (Zinati, 1992).

Pengambilan sumpah dan pemerian kesaksian serta pengajuan bukti merupakan metode-metode yang masih penting dari hukum adat. Dari segi prosedur, nilai-nilai dan keyakinan Islam berperan sentral. Para pemimpin suku (atau pihak ketiga) menggunakan Al-Qur'an dalam pengambilan sumpah, baik bagi terdakwa maupun bagi para tetua sukunya, meski si terdakwa sendirilah yang lebih diutamakan dalam rangka menunjukkan bahwa dia tidak bersalah (*zakayyi* atau *tazkiya*, menurut hukum Islam, penyucian atau pengujian catatan ketakbersalahannya). Penolakan untuk bersumpah dimaknai sebagai bukti kebersalahan. Sumpah palsu dipercaya akan berpengaruh pada diri seseorang serta keluarganya, yang bisa jadi akan mendatangkan bencana sampai pada tataran jaringan sosialnya. Kalimat sumpah yang diucapkan biasanya berbeda-beda, sesuai dengan kasus-kasus yang terjadi (pemerkosaan, pembunuhan, dan lainnya).[4]

Penyelesaian sengketa pada suku Awlad Ali di Mesir terutama adalah proses arbitrase yang didasarkan pada hukum tradisional. Suku-suku Badui Sinai juga memiliki struktur dan kerangka kelembagaan yang serupa, namun mereka telah

mengembangkan teknik-teknik negosiasi dan mediasi yang relatif berbeda. Di antara teknik-teknik itu adalah pengembangan semacam spesialisasi di dalam penyelesaian konflik tertentu, yang jumlahnya bisa mencapai 13 jenis. Di antaranya adalah *sulh*, hakim untuk perkara perdamaian dan perang; *munshid* atau *masa'udi*, yang menangani kasus-kasus yang berkaitan dengan kehormatan; *zaiadi*, yang menangani masalah-masalah terkait unta; serta hakim-hakim tertentu yang menyelesaikan kasus-kasus terkait perempuan (Isma'il, 1986).

Penerapan metode-metode penyelesaian sengketa ini tidak khas dilakukan kaum Muslim Sunni saja, tetapi juga oleh kalangan Syi'ah. Nizar Hamzeh (1997) memaparkan suatu sistem mekanisme penyelesaian sengketa yang kompleks yang digunakan oleh kelompok Hizbullah di sebelah selatan dan utara Lebanon. Meskipun Hizbullah sendiri merupakan kelompok perlawanan yang secara umum dikenal di dunia Barat karena perjuangannya menentang pendudukan Israel di selatan Lebanon, mereka ternyata juga menerapkan serangkaian mekanisme penyelesaian konflik nirkekerasan — arbitrase, mediasi, dan rekonsiliasi — yang ditujukan untuk menjaga ketertiban dan stabilitas dalam komunitas-komunitas mereka sendiri.

Ambruknya lembaga-lembaga sosio-ekonomi dan politik di Lebanon setelah pecahnya perang sipil tahun 1975 melahirkan kekosongan kekuasaan yang kemudian dimanfaatkan kelompok Hizbullah untuk membangun sistem penyelesaian sengketa

yang berdasar pada Islam. Dalam hal ini, Hizbullah mengadopsi sistem penyelesaian sengketa yang kompleks yang berfungsi memecahkan persoalan-persoalan yang terjadi sehari-hari dalam komunitas Muslim. Dengan mekanisme penyelesaian yudisial di peradilan Syari'ah, sistem penyelesaian sengketa model Hizbullah menangani berbagai kasus, mulai dari di tingkat kotapraja, regional, sampai pengadilan tinggi. Keputusan-keputusan yang dihasilkan oleh lembaga peradilan ini bersifat mengikat, khususnya jika mereka yang bersengketa adalah anggota kelompok Hizbullah sendiri.

Tantangan terbesar yang dihadapi lembaga-lembaga peradilan ini adalah bagaimana menyelesaikan permusuhan akibat dendam atas pembunuhan keluarga (*vendetta*) yang sudah berumur panjang, yang menciptakan lingkaran kekerasan yang terus berlanjut, di tengah masyarakat yang sudah remuk-redam akibat perang. Hizbullah kemudian membuat sistem peradilan alternatif untuk menangani praktik-praktik kekerasan kesukuan ini dengan melibatkan para mediator Hizbullah sendiri dalam menyelesaikan sengketa. Para mediator Hizbullah pada dasarnya menawarkan dua pilihan: bersedia mengikuti negosiasi atau tunduk pada peradilan Syari'ah. Berdasarkan laporan yang ada, para mediator ini berhasil menyelesaikan dua-pertiga dari dua ratus kasus yang ditangani dalam dua tahun, di mana mereka yang terlibat konflik lebih memilih jalur negosiasi ketimbang peradilan Syari'ah. Dalam upaya mereka memediasi konflik, terdapat beberapa jenis intervensi, tergantung pada tingkat

kesulitan perkara. Kasus-kasus ringan diselesaikan melalui mediasi dan arbitrase, sedang kasus-kasus rumit dibawa ke pengadilan sesuai dengan hukum Syari'ah (Hamzeh, 1997).

Hampir serupa dengan mekanisme penyelesaian sengketa di wilayah pedesaan maupun perkotaan Palestina yang sudah dibahas sebelumnya, tapi sedikit berbeda dari penyelesaian sengketa berdasarkan *'urf* yang diterapkan suku Badui, prosedur-prosedur penyelesaian perselisihan yang dipraktikkan Hizbullah secara tipikal mengikuti enam tahap, seperti yang diidentifikasi Hamzeh (1997). (1) Hizbullah diundang untuk melakukan mediasi dan keluarga korban akan memutuskan apakah mereka akan menempuh jalur pengadilan atau pilihan negosiasi. (2) Hizbullah secara aktif melarang adanya balas dendam (*vendetta*) dalam masyarakat. (3) Hizbullah menggunakan kekuatan militernya untuk menjaga terdakwa serta melindunginya dari siapa pun yang ingin melakukan balas dendam. (4) Ketika ketegangan berhasil diatasi, Hizbullah secara sungguh-sungguh melakukan proses konsultasi penyelesaian di antara kedua belah pihak yang bersengketa untuk menentukan dan menegosiasikan nasib si tersangka dan bentuk restitusi (ganti rugi) yang sepadan atau konpensasi uang (*diyah*). Proses semacam ini bisa berlangsung dari satu sampai tiga tahun. Dalam kebanyakan kasus, keluarga korban biasanya menuntut agar si pembunuh diasingkan dan keluarga korban diberi konpensasi uang.

Tergantung pada kasusnya, konsiliasi (*musalahah*) bisa

saja dilakukan. Dalam konsiliasi ini tindakan-tindakan simbolis sangat ditekankan, seperti pemakaian '*abayah* (jubah) pada pelaku oleh putra korban, yang merupakan simbol kemaafan dalam tradisi suku (Hamzeh, 1997, 113). Para mediator mengunjungi setiap anggota dari keluarga-keluarga yang terlibat sengketa dalam rangka memulihkan ketenteraman, jika tidak mungkin mengembalikan hubungan baik sebelumnya, dan secara tegas menyampaikan komitmen untuk memelihara kesepakatan yang sudah dibuat. (6) Hizbullah menyelenggarakan *musahalah* — semacam *gala event* yang ditujukan untuk membangun perdamaian di kalangan komunitas-komunitas suku. Dalam upacara ini, difasilitasi komunikasi tatap muka di antara pihak yang bertikai di depan publik. Berbagai pidato atau sambutan yang berorientasi menyatukan atau membangun solidaritas secara khusus diberikan oleh anggota-anggota komunitas yang dituakan atau dihormati. Tujuannya adalah untuk menguatkan kembali ikatan sosial dan komunal serta dalam rangka memberikan pengakuan atas status sosial dan kehormatan pihak-pihak yang didamaikan. Di sepanjang tahun 1980-an dan 1990-an, banyak dari pemimpin regional tertinggi semua kelompok menyampaikan pidato-pidato yang menyerang Israel dan dunia Barat serta pemerintahan Lebanon yang mengabaikan keutuhan wilayahnya. Biasanya, pihak-pihak yang bertikai membatalkan tuntutan mereka, meminta kompensasi atau syarat-syarat tertentu sebagai tanda pemafaan, sekaligus dalam rangka memulihkan kehormatan serta status mereka dalam komunitas, dan pesta

yang diadakan diakhiri dengan jamuan makan bagi semua pihak yang terlibat (Hamzeh, 1997, 115). Menurut Hamzeh, Hizbullah menggunakan teknik-teknik mediasi ini terutama dalam konflik-konflik yang terjadi antar-komunitas. Sedangkan untuk konflik-konflik dalam suatu komunitas biasanya digunakan arbitrase.

Mediasi digunakan dalam penyelesaian konflik di dalam satu suku atau di antara suku-suku di Lebanon, khususnya di lembah Biqa'a (Bekaa), di sebelah timurlaut Lebanon. Usaha perdamaian yang dilakukan Hizbullah ini biasanya bersifat komplementer, yakni karena praktik-praktik tradisional kesukuan masih dominan di kalangan penduduk. Di Yordania, pola-pola yang sama juga terjadi di wilayah pedesaan, khususnya dalam komunitas-komunitas kecil di mana mekanisme institusional masih bertahan, seperti upaya penyelesaian sengketa di tempat-tempat khusus. Richard Antoun (1997, 144) mendeskripsikan kegiatan makan bersama (selama pelaksanaan *sulh* di kalangan komunitas pedesaaan Yordania) di sebuah rumah tamu di desa kecil dalam rangka pengesahaan persetujuan yang sudah dinegosiasikan. Semua orang diundang untuk menjadi saksi dalam prosesi ini, yang didasarkan atas adat-istiadat suku dan desa setempat. Nilai sosial dan kultural yang diusung dalam tradisi ini dan terus-menerus ditekankan dalam prosesi di rumah tamu tersebut adalah keramah-tamahan, kedermawanan, kewibawaan, dan harga-diri yang dianut dalam klan. Delegasi perdamaian (*jahah*) boleh jadi akan menolak untuk minum kopi atau makan, yang mengindikasikan kekecewaaan mereka akan

penolakan tuan rumah untuk menerima pendapat atau posisi mereka. Ritual seperti ini merupakan bentuk tekanan, taktik untuk mendapatkan berbagai konsesi, karena kegagalan dalam meraih hasil terbaik dipandang akan mempermalukan *jahah*. Dalam hal ini, pihak-pihak yang bertikai akan berusaha mengikuti pendapat *jahah*, sebab jika tidak, hal itu akan merendahkan status klan dan berakibat buruk bagi mereka.

Para mediator seringkali menggunakan ikatan kekerabatan sebagai alat untuk melakukan tekanan dan memperoleh akses ketika mereka bernegosiasi dengan berbagai pihak yang terlibat dalam konflik. Mereka juga menggunakan jasa para staf mediasi yang berperan sebagai anggota tim (Antoun 1997, 158). Keberadaan pihak ketiga (*mukhtar*) menjadi efektif karena hadirnya para tetua yang dipercaya untuk mempelajari secara saksama sebab-sebab terdalam suatu konflik sekaligus menimbang secara adil berbagai kepentingan jangka panjang komunitas sesuai dengan tingkat berat-ringan konflik, motif-motif dan konteks terjadinya. Para mediator dan tetua ini bisa menjalankan misinya dengan langsung berdialog dengan pihak yang bertikai atau secara langsung mempertemukan kedua belah pihak. Pihak ketiga yang menjadi mediator selalu mengedepankan keberadaan berbagai tradisi dan nilai-nilai sosial. Mereka juga memahami dan menghormati norma dan etiket yang berlaku di rumah tamu. Para mediator ini memikul tanggung jawab dalam mengatur kegiatan yang dilakukan, dan memandu proses pengambilan keputusan yang seringkali

dilakukan dalam berbagai situasi yang kadang dinamis dan berubah-ubah (160).

Proses esensial penyelesaian sengketa dalam masyarakat Arab tradisional, sebagaimana dideskripsikan Antoun dan yang lainnya, dilakukan dengan mediasi lewat benda-benda atau isyarat simbolis dalam rangka merestorasi norma-norma sosio-kultural tertentu. Menurut Antoun, "Salah satu prinsip esensial untuk mencapai penyelesaian sengketa dalam berbagai pertikaian yang saya saksikan di wilayah pedesaan Yordania adalah diadakannya semacam pernyataan kecaman moral dan pertukaran benda simbolis sebagai wujud konsesi substantif" (1997, 162). Berbagai kasus yang diselesaikan melalui metode mediasi atau arbitrase suku atau desa dilakukan dengan terlebih dahulu memastikan keseimbangan status kedua belah pihak. Sebab adanya ketidakseimbangan status akan menghambat lahirnya berbagai kesepakatan mengenai masalah-masalah yang substantif. Di antara asumsi yang secara umum melatari pelaksanaan *sulh* (yang diasosiasikan dengan *jahah*, atau *wasta*, penengah) adalah: (1) pihak-pihak yang bertikai harus diyakinkan bahwa menciptakan harmoni lebih baik ketimbang kemenangan salah satu pihak; (2) mediasi atau intervensi pihak ketiga (mediator) sangat penting dalam kebanyakan pertikaian; (3) proses *sulh*, jika dikendalikan dan dilaksanakan dengan tepat, ditujukan kepada upaya membawa pihak-pihak yang bersengketa untuk melakukan rekonsiliasi dan membina harmoni sosial; dan proses ini lebih cenderung untuk dipilih

ketimbang peradilan sipil atau peradilan Islam, karena *sulh* berupaya mengembalikan tatanan sosial dalam masyarakat. *Sulh* boleh jadi tidak mencabut akar masalah konflik dan juga tidak dimaksudkan untuk mereformasi masyarakat atau memperbaiki sistem sosial yang menyebabkan konflik (Abu Ni'mer, 1996b, 35). Antoun kemudian menjelaskan, "Karenanya, fungsi *sulh* sesuai dengan pesan moral yang diembannya. 'Anda sudah melakukan hal yang tepat,' demikian masyarakat biasa mengomentarinya" (Antoun 1997, 163).

Meskipun Antoun menyatakan bahwa perubahan sosial, ekonomi, dan pendidikan yang terjadi seperti tercermin dalam studi kasus di Yordania menunjukkan elastisitas berbagai pranata sosial Islam, pendekatan-pendekatan kelembagaan dan hukum terkait dengan penyelesaian sengketa yang lebih baru juga berperan melemahkan afiliasi tradisional dan kesukuan. Metode-metode tradisional penyelesaian sengketa berkembang dalam konteks kemasyarakatan dan kultural. Metode-metode ini menguatkan martabat individu dalam suatu dunia di mana ikatan kesukuan dan norma kekerabatan berlaku, suatu dunia yang pada kenyataannya terus terdifferensiasi dan terstratifikasi oleh kekayaan dan pendidikan. Mirip dengan analisis Zinati (1992) mengenai mekanisme penyelesaian sengketa di utara Mesir, Antoun juga mengidentifikasi tiga sistem pengadilan di Yordania: pengadilan tradisional (*tribal court*), pengadilan Islam, dan pengadilan sipil. Ketika bentuk "*broker* kultural"

ini penting artinya dalam menyelesaikan bergai sengketa dalam komunitas-komunitas pedesaan Yordania.

Kerangka penyelesaian sengketa di kalangan masyarakat Palestina secara umum (baik di wilayah pedesaan maupun di perkotaan) secara historis dipengaruhi oleh suku-suku Badui dari gurun Sinai dan Najaf. Hal ini terutama dapat dilihat dalam penanganan kasus pembunuhan. Setelah kejadian, negosiasi segera dimulai melalui mediasi pihak ketiga, yang seringkali diminta bantuannya oleh salah satu anggota keluarga tersangka atau pelaku. Pihak ketiga ini kemudian melindungi pelaku dari kekerasan serta berusaha mencegah terjadinya eskalasi (konflik). Pihak ketiga ini juga akan mengusulkan tiga nama yang akan menjadi hakim atau mediator. Keluarga si pelaku maupun keluarga korban boleh menolak satu calon. Jika mereka setuju, calon hakim atau mediator akan menyelenggarakan pertemuan dalam satu forum (*council*) yang terdiri atas seorang hakim, pihak ketiga yang netral, pihak yang berperkara (korban dan pelaku) dan penjamin mereka (*kafil*) — yang berasal dari kerabat korban atau pelaku. Yang menjadi *kafil* biasanya adalah seorang tetua yang berpengaruh di dalam suku atau komunitas dan oleh karena itu sanggup menjamin terlaksananya semua keputusan. Negosiasi atau mediasi kemudian dilakukan oleh para tetua dari kedua belah pihak dengan asumsi bahwa mereka akan sanggup mencapai resolusi yang damai, adil, dan bijaksana. Para penjamin (*kafil*) mestilah mengambil sumpah supaya bisa menjalankan tanggung jawabnya sepenuh amanah sebelum

mereka mulai mewakili kerabatnya yang berperkara.[5]

Mekanisme-mekanisme penyelesaian sengketa tradisional Palestina dapat ditemukan dalam sejumlah studi. Joseph Ginat (1996) mengidentifikasi prosedur-prosedur penyelesaian sengketa tradisional di kalangan komunitas tradisinal Arab-Badui di Gurun Pasir Najaf, di selatan Israel. Studi Ginat terutama fokus pada konflik terkait darah (*blood feuds*) dan bagaimana suku-suku yang ada di sana menyelesaikannya. Elieas Jabbour (1997), dengan bantuan seorang peneliti Amerika, merupakan satu-satunya mediator konflik yang berusaha mendeskripsikan apa yang telah dilakukannya. Laporan Jabbour mencakup berbagai kasus yang pernah diselesaikannya dan mengidentifikasi nilai-nilai dasar serta prosedur yang digunakannya di kalangan masyarakat Arab-Palestina di Galilee. Metode-metode penyelesaian sengketa dalam salah satu komunitas Palestina (*atwah* atau *sulh asya'iri*) juga dideskripsikan oleh Ali Qleibo. Pemberian *atwah* (sejumlah uang atau kompensasi yang diberikan kepada keluarga korban sebagai langkah awal untuk menunjukkan persetujuan untuk menghentikan konflik dan menahan diri untuk tidak membalas dendam) merupakan salah satu metode penyelesaian sengketa sosial. Aspek kolektif metode penyelesaian sengketa ini membuatnya mengikat secara sosial, yakni mengkristalisasi persekutuan antar-suku dan memungkinkan solidaritas sosial. Penerapan berbagai mekanisme penyelesaian sengketa ini di wilayah-wilayah Bulan Sabit nan Subur (yang menggunakan prinsip-prinsip yang sama namun dengan nama dan ritual yang

berbeda) menunjukkan kuatnya pengaruh kesukuan tradisional baik dalam masyarakat Arab pedesaan maupun perkotaan.

Praktik penyelesaian sengketa menggunakan metode *atwah* berkoeksistensi dengan Syari'ah Islam maupun dengan sistem peradilan sipil. Penyelesaian sengketa tradisional dengan metode *atwah* tidak saja berlaku di wilayah-wilayah nomaden dan semi-nomaden, sebagaimana dinyatakan Qleibo, tetapi juga, sampai taraf tertentu, di beberapa wilayah pedesaan dan perkotaan. *Hamulah* (keluarga luas, *extended family*) merupakan unit kekerabatan utama yang menggunakan, memelihara, dan mendukung tata-cara penyelesaian sengketa tradisional. *Hamulah* sendiri merupakan bentuk keluarga luas patronimik (nama mengikuti atau mirip nama ayah) yang berasal dari satu kakek moyang. Konsep keluarga ini secara fungsional ekuivalen dengan konsep keluarga luas namun berhubungan erat (Qleibo, 1990)

Cukup banyak peneliti yang mengidentifikasi rangkaian nilai yang terkait dengan penyelesaian sengketa tradisional, yang meliputi: kehormatan (*syaraf* atau *a'rd*),[6] menjaga kemuliaan (*karamah*), keberanian (atau kehalusan susila, *muru'ah*), kebijaksanaan (*hikmah* atau *hilm*), kedermawanan (*karam*), rasa hormat (*ihtiram*), martabat, dan pemaafan (*'afu*). Banyak praktik penyelesaian sengketa dalam komunitas-komunitas Arab-Muslim yang ditujukan untuk menghindarkan keterhinaan, mengembalikan harga-diri, dan menjaga kemuliaan. Komunitas-

komunitas ini dideskripsikan sebagai komunitas yang berorientasi pada rasa-malu (*shame-oriented*) (Augsburger, 1992).[7]

Semua tindakan dan pernyataan dari setiap pihak yang terlibat dalam penyelesaian sengketa bersandar sepenuhnya dan dimotivasi oleh nilai-nilai ini. Sebagai contoh, ketika mereka menegosiasikan kompensasi material yang harus dibayar oleh pelaku (atau keluarganya) kepada keluarga korban, pihak ketiga meminta kepada mereka untuk memberikan konsesi sebagai bentuk penghormatan pada para tetua yang ada dalam komunitas tersebut. Dengan meluluskan permintaan ini, mengurangi nilai kompensasi yang harus dibayarkan, atau sama sekali setuju dengan penyelesaian tanpa kompensasi, para anggota keluarga korban dipandang memulihkan kehormatan dan kemuliaan mereka. Salah satu peristiwa penting yang terjadi dalam proses negosiasi adalah di saat seremoni *sulh*, yakni ketika keluarga korban memutuskan untuk memaafkan pelaku dan sama sekali menolak kompensasi apa pun. Langkah ini diambil oleh mereka untuk menunjukkan betapa mereka menjunjung tinggi nilai-nilai di atas kepada publik.[8]

Baik para korban maupun pelaku bisa juga menyelesaikan konflik mereka melalui cara *atwah* (yakni memberikan sejumlah uang sebagai jaminan bahwa mereka akan menempuh prosedur-prosedur penyelesaian sengketa) atau *sulh* (konsiliasi). Prosedur penyelesaian sengketa ini diterapkan dalam tiga tahap:

1. *Atwah*: memberikan sejumlah uang kepada keluarga korban.

Jika diterima, maka itu mengindikasikan persetujuan tidak akan ada balas-dendam selama proses penyelesaian sengketa.

2. *Hudnah*: periode atau fase yang dimulai sesudah diterimanya *atwah*. Mediasi atau investigasi dilakukan selama periode *truce* (penghentian konflik dengan jaminan) ini.
3. *Sulh*: proses rekonsiliasi. Wilayah-wilayah tertentu menggunakan istilah *sulhah*, yang mengacu pada upacara atau ritual rekonsiliasi ketimbang pada prosesnya. Selama fase ini, pihak-pihak yang terlibat dalam penyelesaian sengketa berusaha untuk menyetujui hasil dari upaya-upaya arbitrase atau mediasi. Jika mereka menyatakan setuju menerima hasilnya, hal itu seringkali diisyaratkan dengan adanya sejumlah kompensasi (*diyah*) yang ditentukan sebelum diadakannya seremoni secara publik. Dalam beberapa kasus, salah satu pihak boleh jadi menolak adanya *sulh* dan syarat-syaratnya. Masing-masing komunitas menyelenggarakan ritual-ritual serta upacara yang berbeda dalam ranngka memulihkan harmoni, perdamaian, dan orde dalam komunitas kecil yang dilanda konflik.

Pada musim panas tahun 1998, saya menyaksikan proses mediasi dalam sebuah komunitas pedesaan yang dilakukan antara dua suku yang ada di sebuah desa Palestina. Para anggota klan pelaku pembunuhan dibolehkan kembali ke desa mereka setelah diasingkan selama tujuh tahun karena terjadinya pembunuhan atas dua orang. Setelah menyepakati

cara penyelesaian sengketa di antara mereka, kedua belah pihak setuju menyampaikan kesepakatan mereka kepada publik, dalam rangka bersiap-siap menyambut kembalinya keluarga pelaku ke desa, serta dalam rangka menormalisasi kehidupan kedua klan di desa tersebut. Pada hari yang sudah ditentukan untuk upacara *sulhah*, ratusan warga desa berkumpul di alun-alun utama dan menunggu kedatangan komite mediasi. Prosesi ini dimulai dengan pembacaan tiga ayat Al-Qur'an yang mendukung upaya mediasi.[9]

Ketua komite mediasi memberikan sambutan utama. Dia mengutip sebuah kisah dalam Hadis Nabi yang mendukung negosiasi dan menyerukan dicegahnya pertumpahan darah karena dendam atau kekerasan. Dua anggota utama komite mediasi lainnya (di mana yang satu merupakan representasi keluarga korban dan yang lainnya representasi klan pelaku) meneruskan proses rekonsiliasi. Mereka menyampaikan pidato berisikan kisah-kisah yang diambil dari Hadis dan Al-Qur'an yang bertujuan mendorong pihak-pihak yang bertikai untuk menjaga perdamaian dan harmoni di kalangan mereka sebagai bentuk keimanan. Perwakilan dari keluarga pelaku membacakan semacam surat pernyataan yang menunjukkan penyesalan mendalam dan permintaan maaf dari klan-nya. Kedua pesan ini disampaikan dengan mengutip ayat-ayat Al-Qur'an, seperti: "Tapi barangsiapa penuh kesabaran dan penuh pemaafan, itulah memang perbuatan utama" (QS. 42:43).

Seiring dengan itu, perwakilan dari keluarga korban menerima persetujuan dan menyatakan niat tulus klannya untuk berusaha mencapai perdamaian dan mengatasi perbedaan secara saksama. Dia mengakhiri sambutannya dengan kisah yang sejatinya ditujukan untuk memastikan kepada mereka yang hadir bahwa pemafaan bukan berarti menunjukkan kelemahan; sebaliknya, ini merupakan pertanda kekuatan: "Maafkanlah jika engkau mampu (*al-a'fu 'inda al-maqdirah*).[10] "Mereka yang menjauhi kejahatan besar dan perbuatan keji, dan bila mereka marah (masih juga) memberi maaf" (42:37); "Katakanlah pada orang-orang yang beriman, supaya memaafkan mereka yang tak takut pada hari-hari Allah (menjatuhkan hukuman), karena Allah akan memberi pembalasan kepada suatu kaum atas apa yang mereka lakukan" (45:14).

Nilai lain yang seringkali juga disampaikan dalam pidato perdamaian ini adalah *sabr* (kesabaran). Mereka yang terlibat dalam penyelesaian sengketa berulang-ulang mengucapkan ayat Al-Qur'an, "Tuhan senantiasa bersama oang-orang yang sabar (*Inna Allah ma'a al-sabirin*). Baik kalangan Muslim maupun non-Muslim sama-sama mengucapkan berbagai kutipan ini dalam tradisi *sulhah* di pedesaan Palestina. "Sabar itu indah (*sabrun jamil*)" merupakan ayat Al-Qur'an lainnya yang juga diulang-ulang dalam prosesi perdamaian.[11]

Metode penyelesaian sengketa tradisional di kalangan komunitas Muslim amat dipengaruhi oleh Islam. Berbagai

prosedur penyelesaian sengketa yang bersandar pada Syari'ah hampir sepenuhnya berdasarkan nilai dan tradisi Islam. Seorang pemimpin lokal Palestina di Gaza, yang spesialisasinya menyelesaikan konflik berdasar *syar'a* (diambil dari *Syari'ah*), menekankan bahwa arbitrase dan mediasi lebih baik dilakukan daripada terus-menerus berkonflik. Dia menyatakan bahwa arbitrase didukung dan dinyatakan dalam Al-Qur'an setidaknya dua kali: "Jika kamu takut terjadi perselisihan di antara mereka (suami-istri), tunjuklah dua arbitrator (*hakam*); satu dari keluarga si suami dan satu lagi dari keluarga si isteri; jika mereka cenderung berdamai, Allah akan mendamaikan keduanya; sungguh Allah Maha Tahu, Maha Menyadari" (4:35). "Sungguh, Allah memerintahkan kepadamu menyampaikan amanat kepada orang yang berhak menerimanya; jika kamu menetapkan hukum antara manusia, hendaklah kamu menghukum dengan adil; sungguh, alangkah indah peringatan yang Allah berikan kepadamu; sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat" (4:58). Terlepas dari apakah arbitrase bersifat mengikat atau tidak, terlihat jelas bahwa penggunaan arbitrator dalam menyelesaikan sengketa lebih disukai baik secara sosial maupun kultural daripada penggunaan kekerasan, kekuatan atau bahkan pemaksaan.

Dalam menggambarkan nilai-nilai serta prinsip-prinsip yang digunakan dalam proses mediasi, mediator dari Gaza di atas bersandar pada Hadis-hadis serta keyakinan spiritual dengan menyatakan hal berikut:

> Kami mengingatkan semua pihak tentang Tuhan dan bahwa keimanan pada Tuhan merupakan landasan bagi semua perilaku. Kami mengingatkan mereka akan kematian dan kefanaan hidup duniawi. Oleh karena itu, kenapa mereka harus bertikai tentang hal-hal duniawi yang remeh-temeh? Kami mengingatkan mereka tentang takdir dan nasib; bahwa Islam adalah agama keadilan, agama yang memperlakukan baik korban maupun pelaku secara adil; netralitas *syar'a* dan rahmat melimpah yang dibawanya; bahwa siapa yang menolak *syari'ah* menempatkan dirinya dalam lingkaran kekufuran; bahwa *sulh khayr* (rekonsiliasi itu lebih baik); bahwa kalian haruslah seperti pohon, yang ketika ia dilepar batu justru menghadiahi buah sebagai imbalannya" (Hadis); bahwa ketika keburukan disambut dengan *ihsan* (melakukan kebaikan), maka itu akan berbuah manfaat dan rekonsiliasi; dan bahwa dengan berbuat baik pada orang lain kalian akan mendapatkan hati mereka, sebab seorang manusia itu dinilai dari seberapa sanggup dia melakukan kebaikan (*ihsan*).[12]

Mediator secara jelas menyampaikan kepada pihak-pihak yang bersengketa bahwa pemaafan dan rekonsiliasi jauh lebih bermartabat ketimbang dendam dan kekerasan, lagi-lagi dengan mengutip ayat Al-Qur'an: "Ganjaran bagi suatu kejahatan adalah hukuman yang setimpal; tapi siapa yang memberi maaf dan menciptakan perdamaian maka pahala diberikan oleh Allah; karena Allah tidaklah menyukai orang-orang yang berlaku zalim" (42:40).

Banyak lagi repertoar Hadis, pernyataan, dan kisah-kisah yang mengingatkan orang akan dusta, agresi, sumpah palsu, dan

kezaliman terhadap orang lain: "Kami mengingatkan mereka bahwa pada Hari Pengadilan setiap pelaku kejahatan akan mendapatkan hukuman setimpal atas kejahatannya (*a'la al-baghi tadur al-dwa'i'r*); bahwa Allah melapangkan waktu namun tak pernah abai (*yumhil wala yuhmil*); bahwa satu kesalahan tak bisa jadi alasan untuk melakukan kesalahan lainnya; dan bahwa semua orang akan menjadi pecundang jika mereka berkelahi atau berperang."[13]

Mediator mendorong semua pihak untuk menuju dan menerima resolusi dengan senantiasa meminta mereka melihat sisi baik yang bisa diperoleh masing-masing. Mediator tidak akan mengemukakan bentuk resolusi sama sekali sampai tiga hari setelah dilakukan konsultasi pertama, yakni dengan memberi kesempatan kepada pihak yang bertikai untuk mempertimbangkan masak-masak berbagai hal yang telah disampaikannya.

Mediator biasanya menggunakan Hadis Nabi serta memadukannya dengan berbagai ajaran tradisional yang bertujuan mengajak semua pihak untuk melakukan kebaikan. Sebagai contoh: seorang mukmin membeli sebidang tanah dan setelah membayar sesuai harga yang disepakati dia menemukan sebelanga emas. Dia mengembalikan emas itu kepada orang yang sudah menjual tanah tersebut seraya berkata: saya membeli tanah saja dan tidak emas ini. Tetapi orang yang sudah menjual tanahnya itu menjawab: Saya menjual tanah ini beserta semua

yang dikandungnya. Mereka lalu menyampaikan perkara ini kepada Nabi Sulaiman, yang kemudian memutuskan: nikahkanlah seorang laki-laki dan perempuan dari masing-masing keluarga kalian dan berikan emas itu kepada mereka.

Kisah lain yang disampaikan oleh seorang arbitrator mengilustasikan pentingnya keadilan dalam Islam: "Ketika Khalifah Ali bersengketa dengan seorang Yahudi tentang sebuah perisai, mereka membawa kasus tersebut kepada seorang hakim Muslim yang terkenal. Hakim ini meminta bukti (*bayyinah*) sesuai dengan Hadis Nabi. Orang Yahudi ini kemudian mengakui bahwa dia hanya ingin menguji agama Islam."[14] Penggunaan sumpah juga merupakan bagian prosedur yang digunakan oleh seorang mediator di Gaza. Dia menjelaskan bahwa "sumpah palsu akan menyebabkan seseorang masuk mengalami masalah besar." Jika seseorang berdusta, maka hanya Allah yang mampu jadi hakimnya. Dalam rangka mendukung berbagai konsekuensi dramatis karena melakukan sumpah palsu, mediator ini menceritakan tentang seorang Palestina di tahun 1940-an yang menuduh seorang laki-laki mengambil satu pon Mesir. Pada saat persidangan, si tertuduh datang dengan berpakaian rapi dan bagus dengan kantong berisi uang. Dia menaruh tangannya di atas Al-Qur'an dan berdusta. Pakaiannya pun terbakar, demikian juga uangnya yang sepuluh pon. Si korban pun berkata: "Kuserahkan saja engkau pada Tuhan, dan aku tak menginginkan uang itu sama sekali." Belakangan, karena malapetaka tak henti-hentinya menimpanya, si pelaku mengancam si korban supaya dia mau

menerima jalur mediasi dan menyelesaikan kasus mereka.[15]

Dalam tata-cara Syari'ah tidak perlu dilakukan *tazkiyah* — yakni perbuatan di mana lima anggota keluarga tersangka bersumpah untuk menunjukkan bahwa dia tidak bersalah atau bahwa dia berkata sebenarnya. Konsep *tazkiyah* sendiri seringkali muncul dalam adat-istiadat (*'urf*) di Palestina, Mesir, Yordania dan Lebanon.

Dalam rangka menjelaskan basis agama pelaksanaan sumpah, Nabi Muhammad pernah dikutip sebagai menyatakan, "menunjukkan bukti merupakan tanggung jawab mereka yang mengajukan tuduhan, sedang bersumpah merupakan bentuk pertanggungjawaban mereka yang menolak tuduhan" (*al-bayyinah 'ala man ida'a, wa al-yamin 'ala man ankara*). Prosedur ini digunakan oleh mediator yang menggunakan Syari'ah dan juga mirip dengan tata-cara tradisional Badui.

Hadis lain yang digunakan oleh mediator terkait dengan soal kesaksian, bahwa seseorang hanya boleh bersaksi jika dia melihat secara langsung dan jelas kejadiannya dan sama sekali tanpa keraguan. Dalam hal ini mediator mengutip Hadis Nabi yang bertanya pada seorang saksi, "Apakah engkau melihat matahari?" Si saksi menjawab, "Ya." Nabi pun berkata, "Maka bersaksilah engkau seperti matahari (menampakkan dirinya)."[16]

Berdasarkan contoh-contoh ini kita melihat bahwa terlepas dari apakah penyelesaian sengketa itu dilakukan oleh komunitas

pedesaan, perkotaan atau kesukuan (*tribal*), selalu terdapat nilai-nilai dan prinsip-prinsip tertentu yang umum yang mencirikan proses penerapan penyelesaian sengketa. Juga jelas terlihat bahwa nilai-nilai keagamaan Islam memainkan peran sentral baik dalam pendekatan yang digunakan masyarakat pedesaan maupun masyarakat suku.

Asumsi-asumsi Penyelesaian Sengketa Tradisional

Terlepas dari apa pun bentuk konfliknya, terdapat asumsi-asumsi tertentu yang mendasari proses dan hasil penyelesaian sengketa dalam berbagai komunitas Arab-Muslim. *Pertama*, konflik dipandang sebagai hal negatif, sesuatu yang harus dihindari. Untuk mendukung asumsi ini, para mediator dan arbitrator seringkali menyatakan, "Tuhan tidak menyukai mereka yang berbuat jahat." Oleh karena itu, tujuan sejati setiap manusia adalah membangun harmoni atau menghindarkan diri dari konflik dengan siapapun juga.

Kedua, tujuan mekanisme penyelesaian sengketa adalah untuk memulihkan keteraturan dan perimbangan kekuasaan yang terganggu ketimbang mengubah hubungan kekuasaan atau *status quo*. Dalam rangka mewujudkan penyelesaian konflik, pihak ketiga (yang menjadi mediator) sering menyatakan, "Mari kita akhiri keburukan (*syarr*) dan bersetuju dengan syarat-syarat yang diajukan untuk menyelesaikan konflik." Pihak ketiga senantiasa memfokuskan diri pada kekuatan-kekuatan destruktif konflik, mengajak semua pihak untuk memerhatikan

kemudaratan dan kerugian yang disebabkan oleh konflik pada individu, keluarga dan komunitas yang lebih luas.

Dalam kebanyakan masyarakat, peran pihak ketiga adalah dalam rangka mencapai persetujuan yang bisa diterima oleh pihak-pihak yang bertikai tanpa mesti mengait-ngaitkannya dengan soal ketidakadilan struktural atau tatanan kelembagaan yang boleh jadi mendasari konflik. Jika salah satu pihak mengedepankan soal ketidakadilan karena alasan kelembagaan atau struktural (sebagai contoh, hubungan antara polisi atau militer dan komunitas, ketidakmerataan distribusi sumber daya di negeri mereka, atau perkembangan kota yang membahayakan kaum miskin), pihak ketiga yang jadi mediator akan bertanya, "Apakah engkau akan mengubah dunia dengan kasus ini? Terima saja apa yang sudah ditawarkan, karena tidak mungkin lagi engkau mendapatkan kompensasi yang lebih baik."[17]

Ketiga, komunitas, klan, suku, dan ikatan kekeluargaan berperan penting baik ketika terjadi eskalasi konflik maupun ketika yang sebaliknya yang terjadi, deeskalasi konflik. Meskipun mungkin terjadi awalnya antara dua individu, konflik biasanya akan bereskalasi dan meluas melibatkan keluarga (baik inti maupun luas), klan, dan pada akhirnya keseluruhan komunitas. Pihak ketiga pada dasarnya bertumpu pada pengaruh komunitas dan klan dalam upaya mengendalikan perilaku individu dan tentu saja pada tahap penyelesaian konflik. Individu yang bersengketa akan mematuhi tetua klannya, pemimpin suku, ayah,

dan seterusnya, dalam kaitan dengan menerima atau menolak suatu upaya penyelesaian. Para pemimpin komunitas dan pertimbangan akan kepentingan klan boleh jadi akan menekan para anggotanya untuk menyelesaikan suatu kasus, meskipun pada awalnya mereka tidak siap atau tidak berkeinginan untuk melakukannya. Tambahan lagi, komunitas dan klan merupakan jaminan utama implementasi suatu persetujuan, sebab jika tidak itu akan membahayakan kepentingan, citra maupun status klan.

Keempat, inisiasi dan implementasi intervensi (mediasi) didasarkan pada norma-norma dan kebiasaan sosial, yang biasanya bersumber dari tradisi dan kultur Arab-Islam. Tata-aturan ini berguna untuk membangun status individu sekaligus menekan dua kelompok yang bertikai (kaluarga atau komunitas) untuk mencapai persetujuan. Teknik-teknik negosiasi yang digunakan didasarkan pada tata-aturan yang dibentuk oleh nilai-nilai, norma dan sistem kepercayaan yang membentuk pandangan dunia individu. Di antara nilai-nilai tersebut bertujuan mengembalikan kehormatan yang cedera (karena konflik), menghindarkan keluarga, agama atau komunitas seseorang dari keterhinaan, serta memelihara martabat keluarga, tetua, agama dan negerinya. Mekanisme penyelesaian sengketa didesain untuk mewujudkan nilai-nilai ini melalui serangkaian prosedur, ritual dan penyelesaian melalui negosiasi. Sebagai contoh, di samping tanah dan uang bisa digunakan sebagai kompensasi atas serangan fisik pada sesorang tetua, kompensasi ini sering diiringi dengan permintaan maaf secara publik, yang sebenarnya

merupakan fokus utama proses penyelesaian sengketa, suatu proses yang dideskripsikan oleh Antoun sebagai "pertukaran berbagai barang dan simbol" (1997, 160).

Kelima, penekanan atas pentingnya memelihara hubungan merupakan ciri utama negosiasi yang ditempuh dan intervensi yang dilakukan oleh pihak ketiga. Pihak-pihak yang bertikai sama-sama menunjukkan keprihatinan mereka pada perkara hubungan dan status dalam suatu komunitas atau mengenai persepsi "orang atau kelompok lain". Oleh karena itu, pertikaian yang terjadi karena ruang parkir di sebuah barak pengungsian kecil, misalnya, akan sampai pada pertimbangan berikut: "Jika saya menyerah atau berkompromi, apa kata orang-orang di sekitar saya?" Atau, "Saya menerima penyelesaian ini karena saya peduli pada masyarakat dan masa depan hubungan saya dengan para tetangga." Pernyataan-pernyataan ini mencerminkan pentingnya memulihkan hubungan dan menjaga kehormatan dalam komunitas. Juga ada penekanan khusus pada hubungan di masa lampau dan masa mendatang, dan kesalingtergantungan yang mendasari jaringan sosial dalam masyarakat, yang pada gilirannya berpengaruh pada kualitas penyelesaian sengketa yang diterapkan. Kesalingtergantungan yang lebih besar terlihat pada komunitas-komunitas pedusunan dan pertanian ketimbang komunitas perkotaan, meskipun kesalingtergantungan sama-sama dapat mendorong penyelesaian konflik dalam kedua jenis konteks sosial ini.[18]

Keenam, negosiasi tatap-muka tidak selalu menjadi pilihan pertama bagi pihak ketiga yang memfasilitasi perdamaian. Bahkan, dalam banyak sengketa, pihak-pihak yang berperkara hanya bertemu pada tahap akhir, ketika penyelesaian sudah dilakukan melalui diplomasi bolak-balik oleh pihak ketiga. Dalam kata-kata seorang arbitrator Muslim di Gaza, "Kemarahan mencegah orang untuk berlaku adil." Dia berpandangan, dengan tidak membolehkan pihak-pihak yang bertikai untuk saling bertemu, itu akan lebih menjamin bahwa proses resolusi bisa terkontrol dengan baik. Dengan cara ini dia bisa meredam berbagai komungkinan terjadinya penghinaan atau ketidakpatutan jika kedua belah pihak yang bersengketa saling bertemu, karena kedua kelompok itu bersikukuh dengan keinginan masing-masing. Pihak ketiga yang menjadi penengah melakukan tugasnya dengan menyampaikan pesan-pesan yang akan membawa pihak-pihak yang berkonflik menjadi lebih dekat; sampai pada akhirnya dia menyampaikan kepada kedua belah pihak keharusan untuk mencapai persetujuan berdasarkan perspektif agama. Dengan cara ini, mereka yang bertikai bisa secara bertahap mengendalikan amarah dan dibawa lebih dekat pada keyakinan agama melalui bimbingan yang seksama dan perlahan-lahan, serta meyakinkan mereka bahwa sikap mengalah jauh lebih bermanfaat dalam jangka waktu yang lama.

Peran Pihak Ketiga dalam Penyelesaian Sengketa Tradisional

Dalam rangkaian proses penyelesaian sengketa tradisional, pihak ketiga seringkali melakukan intervensi (mediasi) secara sukarela. Bagaimanapun juga, tidaklah lazim bagi pihak yang berperkara datang meminta bantuan. Bentuk konflik dan besaran pihak-pihak yang bertikai menentukan ukuran dan komposisi pihak ketiga yang melakukan intervensi serta intensitas proses arbitrase. Sebagai contoh, dalam satu komunitas di mana konflik telah bereskalasi sampai melibatkan dua etnis atau kelompok agama, pihak ketiga mungkin sekali akan melibatkan para pemimpin tertinggi di daerah atau bahkan nasional. Akan tetapi, dalam konflik yang terjadi antar-keluarga atau individu, kelompok penengah cukup dua atau tiga pemimpin setempat.

Sebagai contoh, dalam sistem penyelesaian sengketa di wilayah Gaza, terdapat tiga tingkat kelompok mediator: (1) tetua keluarga, yang melakukan intervensi untuk menyelesaikan masalah-masalah internal di antara anggota keluarga; (2) para pemimpin komunitas lokal, yang menyelesaikan konflik yang terjadi dalam komunitas mereka sendiri seperti di kamp pengungsi atau wilayah sekitarnya; dan (3) para pemimpin regional (daerah), yang merupakan orang yang paling dihormati dan terpandang di Gaza, di mana mereka menyelesaikan konflik yang terjadi di antara pihak-pihak yang berasal dari kota-kota yang berbeda di wilayah tersebut.

Ketika komite pihak ketiga (atau komite perdamaian) terbentuk, di dalamnya seringkali terdapat orang luar atau mereka yang tidak berkepentingan langsung dengan apa pun akibat dari konflik yang terjadi. Namun demikian, sebagian dari mereka memiliki hubungan tertentu dengan mereka yang bersengketa (berasal dari kelompok agama atau partai politik yang sama, misalnya, dan sebagainya). Hubungan ini digunakan sebagai pintu masuk untuk mempersuasi mereka yang bersengketa supaya menerima implemetasi penyelesaian yang ditawarkan. Pengetahuan tentang kedua belah pihak dan tradisi, sejarah, serta sanak-keluarga mereka merupakan sumber informasi lain yang digunakan oleh komite untuk penyelesai konflik ini.

Umur para anggota komite juga dipandang penting. Mereka biasanya para orang tua yang, sesuai dengan standar sosial dan kultural setempat, diklasifikasi sebagai tetua yang patut dihormati oleh komunitas. Sebagai contoh, seorang mediator tradisional di kalangan masyarakat Awlad Ali di Mesir disebut dengan '*aqilah* (orang bijak). Gelar semacam ini biasanya hanya diberikan para orang yang sudah tua dan dituakan.[19]

Anggota komite perdamaian boleh jadi tidak memiliki kekuatan langsung untuk memberikan sanksi kepada pihak-pihak yang bersengketa baik secara ekonomi maupun politik. Meskipun demikian, status kultural, keagamaan, dan sosial mereka telah memberi mereka pengaruh yang diperlukan untuk menekan semua pihak supaya menerima penyelesaian konflik

yang dibuat. Karena mereka yang berperkara merupakan anggota komunitas, dengan sendirinya mereka berkepentingan untuk menjaga hubungan baik dengan para pemimpin komunitas atau berusaha menghindari citra yang buruk. Menurut seorang warga Gaza yang berpartisipasi dalam sebuah proses penyelesaian sengketa, "Jika Anda menerima hasil penyelesaian konflik demi para anggota komite, atau sebagai pertanda niat baik Anda di mata mereka, maka Anda harus rela memberikan konsesi (mengalah dalam hal tertentu) supaya kesepakatan bisa dicapai, walaupun Anda adalah pihak yang benar (atau dirugikan). Dengan melakukan hal ini, Anda akan dihormati dan dimuliakan oleh komite. Perbuatan baik ini boleh jadi akan sangat bermanfaat di masa selanjutnya."[20]

Komposisi komite perdamaian ini terutama dipengaruhi oleh agama. Dalam komunitas Arab-Muslim, kebanyakan anggota komite perdamaian adalah mereka yang dipandang taat dalam beragama, baik mereka yang beragama Islam maupun lainnya. Para imam (pemimpin salat) dalam komunitas serta *qadi* (hakim Syari'ah) sering dilibatkan dalam upaya mediasi dan arbitrase konflik (Rosen 1984). Kredibilitas tokoh-tokoh ini ditentukan oleh latar belakang mazhab (atau kelompok agama) dan pandangan tentang kualitas keimanan atau kehidupan beragama mereka. Sebagai contoh, saya diberi gambaran bagaimana seorang pemimpin lokal di Gaza menjadi tokoh yang paling dipercaya dalam komunitasnya karena dia dipandang sangat taat dalam menjalankan nilai-nilai dan tradisi islam. Dia

adalah seorang imam di sana. Beberapa anggota komunitas menyatakan, "Dia sama sekali tidak menoleransi perbuatan salah; dia akan langsung mengingatkanmu jika berbuat yang tak patut."

Proses Penyelesaian Sengketa

Terdapat beberapa tahap yang harus dilalui dalam penyelesaian konflik di antara individu atau di dalam komunitas dalam masyarakat Palestina. Pertama, salah satu dari pihak yang berperkara, baik yang langsung terlibat maupun yang tidak, meminta bantuan pada pihak ketiga melalui permohonan pada seorang pemimpin yang dihormati, yang dikenal karena perannya dalam melakukan intervensi (mediasi) dalam komunitasnya. Dalam berbagai kasus lain, khususnya jika terjadi eskalasi kekerasan dalam konflik sehingga hal itu meluas sehingga melibatkan keseluruhan komunitas, pihak ketiga — seringkali pemimpin wilayah — mengunjungi masing-masing pihak yang bertikai, meminta izin untuk melalukan intervensi. Kedua, tahap pengumpulan fakta pun dimulai, di mana pihak ketiga (yang sudah membentuk komite perdamaian) bolak-balik menemui mereka yang bertikai, mendengarkan penuturan mereka masing-masing. Dengan melakukan kunjungan dua arah ini serta kunjungan pada para saksi, pihak ketiga yang melakukan intervensi akan mendapatkan versi-versi cerita yang berbeda terkait dengan isu sengketa mereka. Setelah mendapatkan informasi yang cukup, para anggota komite perdamaian ini mulai melakukan rangkaian konsultasi dan pertemuan dengan pihak-pihak yang bersengketa.

Fase negosiasi menjadi lebih jelas ketika para anggota komite berusaha untuk merumuskan penyelesaian yang tepat atas kasus yang mereka tangani. Ketua komite akan menyiapkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mendukung gagasan keadilan, harmoni dan amanah (integritas). Jika komite perdamaian ini mengikuti jalur mediasi-arbitrase, maka kedua belah pihak dibujuk untuk sama-sama memberikan konsesi supaya skema penyelesaian bisa disepakati. Persuasi ini dilakukan dengan bersandar pada nilai-nilai keagamaan dan kultural dengan mengemukakan betapa pentingnya sikap mengalah (konsesi) dan dalam rangka memulihkan keadilan dan harmoni dalam komunitas mereka.

Para anggota komite perdamaian selanjutnya mengedepankan berbagai nilai dan norma yang diterima dan dikenal oleh pihak-pihak yang terlibat. Mereka akan senantiasa menyampaikan nilai-nilai ini di sepanjang proses mediasi dan arbitrase. Sebagai contoh, dalam sebuah konflik yang melibatkan dua kelompok etnis di sebuah desa kecil di Galilee di sepanjang musim panas 1998, para anggota komite perdamaian berbicara tentang betapa kedua komunitas memiliki sejarah kesaling-tergantungan. Mereka menceritakan tentang periode saat kerjasama dan harmoni betul-betul mewujud di desa tersebut.

Berbagai nilai dan norma digunakan oleh pihak ketiga untuk memengaruhi, memersuasi, dan meresosialisasi mereka yang terlibat dalam konflik. Melalui pidato-pidato dan dialog yang mereka lakukan, para anggota komite senantiasa

mengedepankan nilai-nilai: (1) menjaga kesatuan keluarga, komunitas, kelompok agama, klan, atau bangsa. Perkelahian harus dihentikan, supaya rekonsiliasi bisa tercipta; sebab jika tidak, komunitas akan jadi lemah dan terpecah-belah dalam menghadapi berbagai ancaman atau tantangan dari luar; (2) melindungi dan memelihara kehormatan keluarga, individu, keimanan, atau komunitas, karena jika semua ini dicederai, maka semua anggota komunitas akan menanggung malu; (3) menjaga generasi masa depan; (4) menunaikan ajaran keagamaan terkait dengan toleransi, musyawarah, rasa hormat, koeksistensi, dan nirkekerasan. Komite perdamaian menyampaikan pesan bahwa untuk menjadi Muslim yang baik seseorang harus mempraktikkan nilai-nilai di atas. Keunggulan aksi memaafkan dan menjaga martabat merupakan dua nilai kultural dan keagamaan lain yang juga dikemukakan oleh komite perdamaian di sepanjang proses rekonsiliasi.

Dalam sebuah konflik keluarga antara suami dan istri di Gaza, mediator-arbitratornya menggunakan sebuah Hadis Nabi yang memerintahkan laki-laki untuk menjaga istri dan keluarganya. Dia juga mengutip ayat-ayat Al-Qur'an yang dibaca sang suami sebagai tanda persetujuan dan pengetahuan. Mediator lokal ini menyampaikan pesan tentang harmoni keluarga, perlindungan hak-hak perempuan, dan rasa keadilan terkait dengan anak-anak dalam upayanya mendamaikan kedua belah pihak.[21]

Persoalan ketidakseimbangan kekuatan (*power imbalance*) dalam suatu sengketa merupakan tantangan tersendiri bagi para mediator dalam semua konflik. Mediator konflik Gaza di atas menyatakan bahwa proses penyelesaian yang ditempuhnya menjamin kesempatan yang setara bagi kedua belah pihak dalam menyampaikan apa pun, dan Syari'ah, atau hukum Islam, yang menaungi proses penyelesaian konlfik tiddak membeda-bedakan antara yang kaya dan miskin, ataupun yang kuat dan yang lemah. Beberapa sumber yang diwawancarai menyatakan bahwa ketidakseimbangan kekuatan tidak memengaruhi proses atau hasil mediasi atau arbitrase, khususnya jika pihak ketiga (mediator) bersikap jujur dan adil. Akan tetapi, sebagian sumber lainnya berbeda pendapat mengenai hal ini. Penelitian menunjukkan bahwa ketidakseimbangan kekuatan sangat berpengaruh pada proses penyelesaian sengketa dan bahwa sistem yang ada berfungsi penting sebagai mekanisme kontrol sosial (Abu Nimer, 1996b; Zinati 1992).

Seorang partisipan warga Gaza yang kritis terhadap proses penyelesaian konflik menyatakan bahwa jika salah satu pihak yang bersengketa orang miskin sedang lawannya adalah orang kaya atau berpengaruh, proses dan hasilnya akan menjadi bias: "Anda bisa pastikan dengan mudah bahwa hasilnya tidak akan menguntungkan si miskin meski keadilan mensyaratkannya."[22] Para mediator dan arbitrator sendiri tidak terlepas dari tekanan sosial karena adanya anggota komunitas yang berpengaruh, karena keseluruhan proses ditujukan untuk memelihara *status*

quo. Disparitas lainnya nyata terlihat dalam sengketa-sengketa perkawinan, di mana pihak istri biasanya berada dalam posisi paling tidak diuntungkan — seringkali justru ayah, saudara laki-laki, atau anak tertua laki-laki yang bertindak sebagai juru bicara ketika berurusan dengan pihak ketiga (yang melakukan mediasi).

Persetujuan dan Ritual

Penandatanganan persetujuan dilakukan di hadapan publik, yang memungkinkan keseluruhan mesyarakat menyaksikan prosesnya (sementara dalam berbagai prosedur penyelesaian sengketa di Barat, penandatanganan dilakukan di bawah supervisi otoritas hukum). Terdapat perbedaan terkait dengan ritual-ritual yang dilakukan di seluruh Timur Tengah, tapi semuanya mencakup fungsi-fungsi dasar berikut ini: (1) menandatangani persetujuan secara publik sehingga anggota komunitas tahu bahwa harmoni dan keteraturan akan kembali dalam hidup mereka; (2) untuk lebih memastikan bahwa pihak-pihak yang bertikai akan melaksanakan kewajiban masing-masing sesuai dengan yang tertera pada persetujuan — sebab, jika tidak, mereka akan menanggung penghinaan dan cercaan dari komunitas; dan (3) untuk mengembalikan kehormatan dan penghormatan bagi salah satu pihak — sebagai contoh, pihak pelaku akan meminta maaf secara publik dan meminta pemaafan dari pihak korban. Permintaan maaf semacam ini dengan sendirinya akan memulihkan kehormatan pihak korban dan mendatangkan rasa malu pada pelaku. Pada saat bersamaan,

hal itu juga mengintegrasikan kembali si pelaku, karena dia sudah mematuhi nilai-nilai keteraturan sosial dan tradisional komunitas.

Di wilayah-wilayah tertentu di Afrika Utara yang dihuni oleh suku-suku Awlad Ali, terdapat suatu ritual khusus terkait dengan kasus-kasus pembunuhan. Pelaku pembunuhan yang mengaku dan menyerahkan diri akan berbaring di tanah di samping seekor domba. Seorang anggota keluarga korban akan mendekati si pelaku dan boleh memilih antara membunuh si pelaku atau membunuh domba. Perwakilan keluarga korban itu tentu akan memilih domba. Namun, fakta bahwa si korban telah mendapatkan kesempatan untuk membalas dendam (tetapi memilih untuk membunuh domba), hal itu dipandang sudah memulihkan kehormatan, martabat, dan kemuliaan keluarga korban. Sehingga, keluarga korban tidak akan mengalami stigmatisasi sebagai keluarga yang lemah atau tidak mampu melakukan balas dendam.[23] Dalam ritual publik lainnya, yang dipraktikan dalam *sulhah* (rekonsiliasi) di Galilee dan wilayah-wilayah Palestina lainnya, pelaku pembunuhan membuat sebuah buhul di sekeliling sebuah tongkat panjang menggunakan *kaffiyah* (tutup kepala Arab) atau sepotong kain putih yang melambangkan penghentian pertikaian dan perdamaian. Kemudian, para anggota komite perdamaian dan keluarga korban juga membuat buhul pada tongkat yang sama menggunakan potongan kain yang sama. Ritual publik ini dibuat untuk menunjukkan kewajiban dan komitmen masing-masing pihak

untuk menyelesaikan sengketa dan berusaha mengembalikan perdamaian dan harmoni di tengah anggota komunitas (lihat Jabbour, 1996). Dalam sebuah ritual di salah satu desa di Galilee tahun 1996, pelaku pembunuhan harus berjalan kira-kira dua mil di sekeliling kota tanpa menggunakan *kaffiyah*. Perbuatan ini, bagi seorang yang tua, merupakan penghinaan yang berat dan menyiratkan kesedihan yang mendalam dan ketakberdayaan. Ritual ini menyimbolkan betapa keluarga korban sanggup melakukan balas dendam; akan tetapi, mereka memilih melakukan ritual publik ini untuk mengembalikan martabat dan kehormatan mereka dalam komunitas.

Pemulihan kehormatan dan kemuliaan juga merupakan hal yang penting bagi hubungan di masa mendatang. Pihak yang tidak mengembalikan kehormatannya dipandang lemah dan akan menjadi subyek yang mudah dieksploitasi. Dalam jaringan sosial yang bersandar pada hubungan kuasa dan status, kehormatan dan kemuliaan merupakan kriteria utama dalam menilai seseorang. Di sepanjang pidato mereka dalam rangkaian ritual penyelesaian sengketa, para anggota komite perdamaian menjelaskan mengapa pihak-pihak yang bersengketa berhasil mencapai kesepakatan. Nilai-nilai keagamaan dan kultural biasanya mendukung narasi-narasi pidato mereka. Sebagai contoh, seorang mediator di Gaza menjelaskan bahwa pihak-pihak yang berkonflik menerima skema penyelesaian konlfik mereka karena "Tuhan akan mencintaimu karena melakukan kompromi; Tuhan akan memberikan balasan yang setimpal

karena kamu telah melakukan *ihsan*; *ihsan* demi Tuhan semata (*ihsan li wajh Allah*). Kita memulai mediasi atas nama Tuhan, yakni ketika kami meminta engkau untuk berdamai (rekonsiliasi). Kita semua bersaudara dalam keyakinan yang sama." Jika mereka adalah pemeluk agama lain (Kristen), mereka menekankan bahwa mereka semua adalah anak-anak Tuhan.

Kesimpulan

Tidak diragukan lagi, nilai-nilai Islam sangat berbengaruh dalam berbagai strategi, hasil akhir, peran pihak ketiga (komite perdamaian), dan rangkaian ritual yang ditempuh dalam penyelesaian sengketa. Setiap hari, dalam komunitas Muslim, baik yang bersifat pedesaan, perkotaan, maupun kesukuan, nilai-nilai Islam diterapkan dalam upaya menyelesaikan konflik, mencegah kekerasan, mengembalikan ketertiban dan harmoni, dan menciptakan kebersamaan dan persatuan di antara komunitas-komunitas yang bermusuhan. Norma-norma dan nilai-nilai kultural ini perlu dipertimbangkan secara seksama dan sistematis ketika para mediator dari luar bekerja dalam komunitas Muslim. Sebagai contoh, proyek-proyek yang dimulai oleh lembaga asing mestilah memasukkan norma-norma dan nilai-nilai ini ke dalam perencanaan, desain, implementasi, dan evaluasi proyek-proyek mereka. Memasukkan nilai-nilai ini tidak saja akan bermanfaat bagi para mediator, melainkan juga bagi komunitas lokal.

Seringkali resistensi terhadap berbagai inisiatif bina-damai dalam komunitas Muslim tumbuh dari ketakutan (atau keterancaman) bahwa nilai-nilai dan norma-norma asli mereka di atas tidak hanya akan tercederai tapi juga sepenuhnya dikesampingkan. Strategi bina-damai yang berhasil tidak hanya tergantung pada bahwa kita memasukkan nilai-nilai ini atau tidak, tetapi pada sejauh mana kita melibatkan para anggota komunitas dalam penerapannya. Sejalan dengan itu, proyek bina-damai yang semata-mata bersandar pada metode-metode resolusi konlfik yang tumbuh di Barat tidak akan efektif dalam menyelesaikan berbagai sengketa. Pengembangan inisiatif bina-damai di tingkat lokal harus dilakukan dengan pengetahuan mendalam tentang pandangan-dunia para anggota komunitas, pandangan bahwa orang-orang tertentu dalam komunitas mereka akan sanggup mengartikulasikan dan mengintegrasikan penerapan prinsip-prinsip mereka sendiri dalam pelaksanaan bina-damai.

Pertimbangan mengenai konteks dalam proyek perdamaian merupakan langkah penting dalam memahami pengaruh, proses dan fungsi mekanisme penyelesaian sengketa tradisional dalam komunitas-komunitas Muslim. Masing-masing ritual (perdamaian) memiliki fungsi-fungsi sosial dan kultural yang berakar dalam konteks historis konflik. Karenanya, memahami kultur dan berbagai keyakinan keagamaan merupakan hal yang sentral bagi keberhasilan komite-komite perdamaian dalam melaksanakan tugas mereka.

Penerapan nilai-nilai bina-damai dan nirkekerasan dalam praktik-praktik kultural dan gerakan politik dalam berbagai komunitas Muslim akan besar pengaruhnya terhadap upaya memelihara tatanan dan stabilitas komunitas-komunitas tersebut. Meskipun demikian, semua upaya bina-damai dalam masing-masing komunitas memiliki hambatan dan tantangan tersendiri. Bab berikutnya akan memfokuskan diri pada tipe-tipe tantangan yang mesti dihadapi oleh para aktivis politik, pendidik, pelatih (*trainer*), dan mediator yang menyelenggarakan workshop atau melaksanakan proyek bina-damai dalam komunitas-komunitas Muslim.***

Bab 4
PRAKARSA-PRAKARSA BINA-DAMAI NIRKEKERASAN DI KOMUNITAS-KOMUNITAS ARAB-MUSLIM

Mitos dan Hambatan dalam Kerangka Pelatihan

Bab ini akan menyoroti cara-cara mengatasi berbagai hambatan politik, sosial, dan budaya dalam penerapan dan penerimaan berbagai prakarsa bina-damai. Dengan menyelidiki kendala-kendala yang dihadapi para praktisi dalam konteks Islam, saya ingin memberikan saran konstruktif ke arah integrasi gagasan-gagasan bina-damai secara aktif dan sistematis ke dalam kehidupan kaum Muslim maupun non-Muslim, yang tinggal di komunitas terpisah atau bersama.

Analisis sosial-budaya dan kontekstualisasi hambatan adalah perangkat penting dalam menerapkan metode-metode nirkekerasan ke dalam interaksi sehari-hari di dalam beragam situasi (Avruch 1998). Alasan spesifik keengganan Islam untuk menggunakan metode-metode nirkekerasan secara meluas dan konsisten harus diperiksa kasus per kasus. Jika kebanyakan literatur menyoroti faktor-faktor eksternal — misalnya kolonialisme, Zionisme, imperialisme, dan faktor-faktor lain yang diakibatkan oleh kebijakan-kebijakan Barat — analisis ini berpusat pada lingkungan internal komunitas-komunitas Muslim.[1] Analisis yang mendalam mengenai hal ini harus pertama-tama dimulai dengan melihat kekuatan-kekuatan sosial-budaya dan politik internal yang merintangi para pegiat bina-damai di komunitas-komunitas Muslim.[2]

Terdapatnya berbagai hambatan bina-damai di komunitas-komunitas Muslim seringkali sama mengkhawatirkannya bagi kaum Muslim maupun non-Muslim. Bahkan, kaum minoritas — kebanyakan beragama Kristen — di masyarakat-masyarakat Arab-Muslim biasanya tidak dianggap sebagai anggota masyarakat yang hak-haknya diakui secara penuh (Salem 1994, 146; Peretz 1994).[3] Kenyataan ini melipatgandakan rasa ketidakberdayaan mereka dan karena itu menegaskan kebutuhan akan prosedur-prosedur nirkekerasan. Pada saat yang sama, komunitas-komunitas non-Muslim telah menganut dan hidup di tengah-tengah banyak nilai serta norma budaya dan sosial kaum Muslim. Contoh yang bagus dari integrasi semacam itu adalah

kaum Kristen Koptik di Mesir, yang telah memeluk banyak nilai dan norma budaya Arab Mesir-yang kuat dipengaruhi Islam.[4]

Pembahasan terkait kendala dan strategi untuk mengatasinya di sini terbagi ke dalam dua bagian: (1) faktor serta nilai sosial dan budaya makro yang membentuk banyak kalangan Muslim tradisional di masyarakat non-Industri; dan (2) tantangan yang dihadapi para pegiat bina-damai (pelatih, pendidik, dan lainnya) yang bekerja di komunitas-komunitas Muslim.[5]

Seperti komunitas-komunitas lain, komunitas Muslim juga menggunakan norma dan strategi kekerasan maupun nirkekerasan saat berurusan dengan konflik antar-personal, masyarakat, etnis, nasional dan internasional. Seperti sudah ditunjukkan pada bab-bab sebelumnya, pendekatan-pendekatan nirkekerasan dan bina-damai telah diterapkan di komunitas-komunitas Muslim di seluruh dunia pada berbagai tingkatan sosial, politik, dan antar-personal. Kajian-kajian ini memberi bukti nyata bahwa norma dan nilai bina-damai dan nirkekerasan merupakan bagian penting dalam kehidupan sehari-hari kaum Muslim. Karena itu, asumsi bahwa semua, atau sebagian besar, interaksi di dalam komunitas Muslim bersifat kekerasan adalah asumsi yang tidak valid.

Program Bina-Damai di Komunitas-komunitas Muslim

Lepas dari kenyataan bahwa mekanisme resolusi konflik damai sudah berurat-berakar dalam budaya kaum Muslim, sejumlah kelompok politik Islam di Timur Tengah belakangan ini makin condong kepada penggunaan cara-cara kekerasan di dalam menyelesaikan konflik sosial dan politik. Sejak awal tahun 1990-an, puluhan ribu orang Aljazair terbunuh dalam perang sipil yang brutal.[6] Di Mesir, kelompok-kelompok oposisi militan telah mengancam sistem ekonomi dan politik negara itu selama 20 tahun terakhir.[7] Di Yordania, Raja Hussein melakukan intervensi militer untuk mengontrol oposisi tahun 1998, dan putranya mengerahkan pasukan khusus untuk mengontrol para pemrotes di Ma'an pada tahun 2002.[8] Di Irak, Saddam Hussein menggunakan persenjataan khususnya untuk menekan komunitas Kurdi dan Syi'ah. Indonesia, negara dengan populasi Muslim terbesar, mengalami pergolakan ekonomi dan politik yang terkait dengan minoritas non-Muslimnya (penyerangan minoritas China hanya salah satu indikator dari situasi yang memburuk).[9] Pendeknya, kekerasan politik meluas di masyarakat Muslim dari Irak hingga Indonesia, menggarisbawahi kebutuhan mendesak untuk memikirkan kembali peran penggunaan paksaan dan kekerasan di komunitas-komunitas ini serta keabsahan dan kemampuan strategi-strategi nirkekerasan untuk diterapkan di dalam tradisi budaya dan agama Islam.

Kenyataan bahwa satu bidang kajian baru — kajian perdamaian dan resolusi konflik — tengah berkembang dan diterapkan di banyak wilayah dunia merupakan alasan lain untuk mengembangkan pendekatan-pendekatan bina-damai Islam. Sejak akhir perang dingin, banyak lembaga swadaya masyarakat (LSM) dan lembaga resmi pemerintah yang menyelenggarakan lokakarya atau pelatihan bina-damai, yang bertujuan mendidik dan membantu berbagai komunitas dalam menggunakan metode-metode nirkekerasan dalam menyelesaikan sengketa. Ratusan fakultas dan universitas memberikan gelar di bidang resolusi konflik dan bina-damai. Ribuan sekolah di seluruh dunia telah menjadikan tema-tema tersebut sebagai kurikulum intinya (Scimecca 1991; Fisher 1997). Pengembangan program-program bina-damai di segala tingkatan menggambarkan suatu peralihan paradigma dalam persepsi dan interaksi masyarakat di seluruh dunia (Burton 1990; McDonald 1987; Sandole dan Merwe 1993; Lederach 1997).

Komunitas-komunitas Muslim tidak boleh hanya menjadi pengamat pasif atas perubahan yang sedang berlangsung itu, yang memengaruhi praktik ekonomi, akademik, dan politik di seluruh dunia. Ada sumbangan penting yang bisa diberikan komunitas Muslim dan tradisi Islam dalam membentuk dan menjalankan strategi-strategi bina-damai.

Perubahan global dalam teknologi, terutama komunikasi, telah membentuk realitas baru bagi semua Muslim, terlepas dari apa

identitas sosial, nasional dan regional mereka. Ini mengharuskan mereka untuk menghadapi persoalan dan tantangan baru, seperti kecenderungan kuat pada konsumerisme, ketertinggalan budaya (teknologi berkembang pesat, tapi perubahan nilai sosial dan budaya berlangsung lamban), serta nilai dan norma (contohnya, kesulitan dalam memelihara hubungan dan solidaritas keluarga dan kesukuan yang kuat, mengamalkan norma-norma kesopanan tradisional, kode etik pelanggaran dan perlindungan kehormatan dan martabat, dll.). Kaum Muslim juga menghadapi tantangan-tantangan baru terkait dengan rumusan identitas keislaman tradisional mereka akibat proses sekularisasi, nasionalisasi yang pesat, atau feminisasi. Realitas-realitas global yang baru ini kemungkinan akan menghasilkan lebih banyak konflik dan ketegangan di dunia. Metode-metode bina-damai bisa menjadi perangkat efektif dalam menanggulangi dampak sosial dan budaya dari perubahan tersebut, terutama di wilayah-wilayah di mana terdapat minoritas etnis dan agama, yang kian sadar akan status mereka karena keterbukaan mereka terhadap kelompok minoritas lain di belahan dunia lain (lihat Ibrahim 1994b, 1995).

Pelatihan bina-damai merupakan proses pendidikan dan proses politik yang meningkatkan kesadaran peserta akan hubungan kontekstual mereka, terutama dalam berhadapan dengan otoritas sosial dan politik. Ia menggambarkan suatu respon terhadap sifat selektif komunikasi global. Ia memberdayakan para peserta lewat proses pengujian-diri yang meningkatkan kesadaran akan kondisi sosial dan politik. Ia

meliputi seperangkat alat bagi peserta untuk memertanyakan asumsi dasar mereka terkait konflik dan metode penyelesaian yang digunakan pihak berwenang untuk memelihara *status quo*. Karena itu, pelatihan bina-damai dapat membawa perubahan konstruktif dalam kepercayaan-diri komunitas atau indivdu. Di banyak komunitas Muslim, sistem distribusi kekuasaan tradisional maupun kontemporer menciptakan ketimpangan besar atas dasar etnis, agama, gender, usia, suku, ras seseorang, dan lainnya.[10] Kebanyakan kelompok dan sub-kelompok di masyarakat Muslim dapat memperoleh keuntungan dari program pelatihan tersebut — di dalam masyarakat mereka sendiri maupun antara masyarakat mereka dan lainnya (terutama Barat).

Alasan utama aktivisme bina-damai di komunitas Muslim adalah untuk mengubah realitas saat ini dengan menggalakkan pembangunan sosio-ekonomi dan memenuhi kebutuhan dasar manusia beserta hak kelompok dan individu (keamanan, otonomi, identitas, pertumbuhan dan perkembangan, dan lainnya). Perubahan-perubahan yang diinginkan ini bisa dilancarkan lewat pengujian-diri serta kritik atas seluk-beluk realitas sosial dan budaya. Semua strategi bina-damai (metode mobilisasi nirkekerasan, analisa konflik, negosiasi, mediasi, rekonsiliasi, dll.) mengandaikan proses pengujian-diri dan analisa tersebut, yang seringkali membawa pada kesadaran bahwa seseorang itu memiliki kemampuan dan tanggung jawab untuk bertindak sesuai dengan kepentingannya sendiri.

Menerapkan Strategi Bina-Damai di Komunitas-komunitas Muslim: Hambatan Sosio-Kultural dan Politik Makro

Ada berbagai macam hambatan — politik, budaya, agama, dan profesi — dalam penerapan strategi-strategi bina-damai yang lebih luas di masyarakat Muslim. Meski hambatan-hambatan tersebut didasarkan pada nilai sosial dan budaya dominan di komunitas Muslim, ia tidak mesti dianggap sebagai hukum yang tetap. Penerapan strategi-strategi bina-damai bisa disesuaikan dengan konteks ekonomi, sosial, pendidikan dan geografis tertentu.

Strategi-strategi ini juga berkaitan dengan sistem teknokrasi dan birokrasi: meskipun ada beberapa gerakan politik Muslim yang berprinsip nirkekerasan pada abad ini, kebanyakan negara Muslim dibelenggu oleh stagnasi teknokratik dan politik yang akut. Johansen (1997) meulis bahwa kurangnya kepemimpinan imaginatif dan kreatif di dunia Muslim merupakan salah satu penyangga utama *status quo*.

Banyak pemimpin Muslim di organisasi politik dan pemerintahan bergerak dalam sistem teknokrasi "medioker".[11] Mereka yang di atas memilih bawahan lebih karena kesetiaannya, bukan kemampuannya. Sebagian besar peserta lokakarya resolusi konflik dari Arab mengidentifikasi kebijakan rekrutmen birokratis sebagai hambatan bagi kemajuan sosial dan politik (Barakat 1993; Salem 1994; Tschirgi 1994; Ibrahim 1994a).[12]

Para peserta muda dalam lokakarya-lokakarya dan pelatihan bina-damai (terutama para diplomat dan pegawai dinas kementrian luar negeri) mengungkapkan kekecewaan atas penolakan para pengawas mereka pada penerapan keterampilan-keterampilan bina-damai. Para peserta melaporkan bahwa pimpinan mereka sering menentang penerapan keterampilan resolusi konflik yang sangat efektif dalam hubungan managerial internal maupun konflik terkait pekerjaan sehari-hari.

Keadaan ini menghasilkan kooptasi para pemimpin agama oleh rezim-rezim politk, terutama pemimpinan keagamaan arus utama yang mulai bergerak sebagai kepanjangan pimpinan politik. Di sebagian besar negara Muslim, alim ulama dihubungkan dengan rezim penguasa dan karenanya diuntungkan secara material:

> Kebijakan-kebijakan negara ditujukan untuk memperlemah organisasi-organisasi Islam dan memberikan peran politik lebih besar kepada ulama. Kebijakan-kabijakannya berkisar dari "nasionalisasi" hingga penggunaan agama sebagai alat negara untuk melakukan penyingkiran, peminggiran, dan penindasan politik. Hubungan antara lembaga-lembaga keislaman dan pemerintah di sebagian besar negara Muslim dapat dianalisis dalam dua proses: subordinasi yang kian meningkat dan hilangnya otonomi lembaga-lembaga keagamaan, serta pemerian legitimasi keagamaan terhadap kebijakan-kebijakan negara. (Dessouki 1998, 6)

Dalam kasus-kasus ini, pimpinan agama resmi digunakan sebagai alat untuk memelihara *status quo* dan mencegah perubahan politik dan sosial. Di banyak kasus, pimpinan keagamaan arus utama diperintahkan elite politik untuk mendukung kepentingan rezim dengan mengerahkan massa dan menggalakan dukungan untuk kebijakan-kebijakan tertentu. Sebagai contoh, para pemuka agama mengeluarkan fatwa terkait persoalan-persoalan yang mungkin menyulitkan atau menantang legitimasi elite politik di Mesir, Yordania, Palestina, Lebanon, Syria, Irak, Arab Saudi, dan negara-negara Muslim lainnya. Misalnya, semasa Perang Teluk, organisasi-organisasi agama di Mesir bersekutu dengan pemerintah untuk mencegah oposisi terhadap kebijakan pemerintah atas dasar agama. Hal serupa juga terjadi pada pimpinan agama di negara-negara Arab lainnya semasa prakarsa Camp David.[13]

Salah satu konsekuensi persekongkolan pemuka agama dengan elite politik ini adalah munculnya kelompok-kelompok politik Islam radikal yang menggunakan agama untuk menyerukan pemberontakan atas penindasan politik dan kemiskinan. Di samping itu, kelompok-kelompok tersebut memberikan penafsiran-penafsiran keagamaan tertentu untuk menyikapi krisis identitas sosial dan budaya yang melanda sebagian besar komunitas Muslim.[14] Keterbukaan pesat masyarakat Muslim terhadap gaya hidup industri dan perkotaan seringkali disebut sebagai faktor lain yang berperan dalam penyimpangan nilai-nilai budaya serta kebingungan dan ketidakmampuan untuk

menangani perubahan besar yang dihadapi masyarakat tersebut (Hudson 1977, 129).[13] Sebagai respon terhadap realitas perubahan pesat ini dan karena hal itu didasarkan pada penafsiran ajaran Islam secara harfiah, muncullah gerakan revivalis Islam yang ramai menyerukan kembali kepada jalan hidup yang berlaku pada masa Nabi Muhammad, tanpa mempertimbangkan perubahan teknologi dan perubahan lainnya yang terjadi selama 14 abad terakhir.[16]

Sistem-sistem politik yang korup: Korupsi pasca-kolonial — politik, ekonomi, dan militer — berperan dalam memburuknya kemiskinan dan makin-terkurasnya sumber daya langka di banyak komunitas Muslim,[17] dan dengan demikian makin memperkokoh paradigma penggunaan kekerasan dalam memenangkan kompetisi dan kekuasaan.[18] Komunitas-komunitas di bawah sistem pra-kolonial atau dalam budaya tradisional dan pedusunan kurang terekspose kepada kekerasan sistematis ini.

Nilai-nilai tradisional nirkekerasan, kesabaran, dan ketabahan kehilangan gaungnya di dalam konteks keterbukaan sistematis pada nilai-nilai budaya baru berupa konsumerisme, pengagungan kecepatan, efisiensi, dan pemuasan kebutuhan sesaat. Dalam lingkungan ini, kian sulit bagi Muslim mana pun untuk mengamalkan ayat berikut: "Wahai orang-orang yang beriman! Carilah pertolongan dengan kesabaran dan Salat: Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar"

(2:153). Gagasan kedermawanan sebagai bentuk keadilan sosial boleh jadi terasa kian menyalahi zaman. "Bukanlah kebaikan itu menghadapkan wajahmu ke Timur atau Barat; melainkan kebaikan itu adalah beriman kepada Allah dan Hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi; memberikan harta berhargamu, karena cinta pada-Nya, kepada sanak keluarga, anak-anak yatim, orang miskin, orang yang dalam perjalanan, peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya; taat melaksanakan shalat, menunaikan zakat, memenuhi janji yang kamu buat; serta kuat dan tabah, dalam kesedihan (atau penderitaan) dan kesengsaraan" (2:177).

Pendeknya, hambatan utama penerapan strategi-strategi bina-damai adalah perjuangan untuk bertahan hidup secara fisik, yang menjadi prioritas hidup utama di tengah kemiskinan berkepanjangan dan melebarnya kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin.[19] Negara-negara Muslim di Timur Tengah dan Afrika Utara rata-rata punya pendapatan per kapita sebesar $1,780 (Kuwait, Qatar, Arab Saudi, dan Uni Emirat Arab adalah pengecualian), dibandingkan dengan $24,930 di negara-negara berpendapatan tinggi dan $1,090 di negara-negara berpenghasilan rendah (Koranyi, Brynen, dan Noble 1998). Di banyak masyarakat Muslim, perubahan ekonomi dan pertumbuhan-pesat elite ekonomi yang bersandar pada globalisasi ekonomi meninggalkan sebagian besar populasi di belakang dan membuat infratruktur ekonomi menjadi tertinggal.[20] Sangat sulit untuk menjalankan strategi bina-damai

di tingkat akar-rumput ketika kelangsungan hidup sehari-hari merupakan perhatian utama (Lederach 1997). Sayangnya, ini adalah kenyataan di terlalu banyak komunitas Muslim.

Struktur sosial patriarkal: Sistem sosial Islam didasarkan pada dominasi laki-laki di semua bidang sosial dan politik (Moghadam 1993, 114; Barakat 1993, 106), tradisi yang membatasi peran penting yang mampu dan tengah dijalankan perempuan dalam aktifitas-aktifitas bina-damai. Proses-proses modernisasi di masyarakat industri berperan dalam pelemahan substansial sistem patriarkal. Tapi, terutama di Timur Tengah, patriarki bertahan dan bahkan beradaptasi dalam apa yang disebut Hisham Sharabi sebagai "campuran dari modernisasi yang dependen," (*hybrid of dependent modernization*),[23] perkembangan yang menempatkan laki-laki di puncak lembaga politik dan sosial dalam penyingkiran perempuan.[22] Hanya sedikit perhatian yang diberikan pada keadaan dan persoalan perempuan. Konsep kesetaraan gender luput dari sekolah, rumah sakit, pemerintahan, dan lembaga lainnya.[23] Diskriminasi ini meluas ke prakarsa atau proyek bina-damai publik dan formal, yang sebagian besar tetap merupakan urusan laki-laki. Perempuan dilibatkan hanya jika persoalannya terkait mereka sendiri. Dengan sedikit pengecualian — contohnya, dalam Intifada Palestina — kontribusi potensial perempuan bagi gerakan sosial dan politik memudar.

Nilai-nilai patriarkal bergerak melawan konsep dan strategi bina-damai, yang didasarkan pada prinsip kesetaraan, kebebasan, penghormatan atas hak-hak kelompok dan individu, serta pemberdayaan komunitas dan individu yang lemah. Di banyak lokakarya pelatihan bina-damai yang didominasi laki-laki, persoalan hubungan gender dan sistem patriarkal dianggap sebagai tabu yang seringkali dikesampingkan dengan pernyataan ironis dan sinis. Mereka yang mendesak untuk mengangkat persoalan ini biasanya diberikan kesempatan singkat untuk mengutarakan keprihatinan mereka, tapi persoalan ini seringkali tidak dianggap sebagai kendala bagi lingkungan yang damai. Karena kurangnya kesadaran akan peran substantif perempuan di masyarakat, nilai-nilai patriarkal menghambat penerapan metode dan nilai bina-damai secara menyeluruh di masyarakat Muslim.

Ketundukan dan kepatuhan pada hierarki: Hierarki merupakan nilai yang dijunjung tinggi di komunitas Muslim. Hubungan sosial dan budaya sangat bertingkat-tingkat, didasarkan pada kriteria seperti usia, gender, klan, suku, agama, etnis, ras, dan daerah. Fuad Khuri menjelaskan dampak dan sifat struktur tersebut lewat *'asabiyyah* (solidaritas sosial dan individu) serta *"al-usuliyah"* di mana "endogami (yakni, perkawinan antara sesama suku) menjadi mekanisme untuk memelihara sistem kasta. Dalam sistem tersebut, seseorang dilihat sebagai sebuah mata rantai (*silsila*), dan rantai itu ... dirumuskan berdasarkan keturunan, atau garis keturunan. Karena itu, seseorang

dibedakan dari lainnya bukan karena kepribadiannya, melainkan karena solidaritas yang telah terumuskan [sebelumnya].” Nilai seseorang terletak dalam cara dia terkait dengan yang lainnya, yang akan membuat heran siapa pun ketika membincangkan kebebasan dan apa artinya menjadi bebas (1997, 134).

Michael Hudson (1977) dan Halim Barakat (1993, 38) menggambarkan pentingnya hubungan kekeluargaan serta pertalian suku dan klan dalam mendirikan dan menjalankan otoritas politik di komunitas Arab-Muslim, terutama di wilayah pedesaan. Faktor-faktor ini menyusupi lembaga-lembaga sosial, ekonomi, dan politik. Rezim-rezim Arab-Muslim seperti di Yordania, Arab Saudi, dan Yaman masih bersandar pada tribalisme sebagai sumber legitimasi utama bagi kekuasaan mereka.[24] Sistem-sistem stratifikasi ini disoroti oleh seorang peserta lokakarya asal Mesir, yang menyatakan, “Kita menjalankan masyarakat kita seperti tentara.”[25]

Seperti patriarki, nilai-nilai hierarki bertentangan dengan metode dan nilai bina-damai yang egalitarian. Strategi-strategi bina-damai mendorong seseorang untuk melakukan prakarsa mandiri dan untuk melampaui batasan-batasan sosial dan budaya. Kreativitas merupakan prinsip utama dalam semua model dan strategi bina-damai. Karena itu, kepatuhan buta terhadap hierarki tradisional menghambat pelaksanaan strategi-strategi bina-damai dan bertentangan dengan prinsip-prinsip egalitarian Islam.

Bisa dikatakan bahwa ketiadaan atau kendala nilai-nilai tertentu di masyarakat Arab mencegah pengembangan budaya demokratis. Fatima Mernissi (1992, 43) mengidentifikasi kedaulatan individu sebagai nilai utama yang kurang ada dalam budaya Arab. Menurut pendapatnya, kaum reformis dan nasionalis Arab telah mengorbankan akal dan individualisme mereka atas nama persatuan.

Dalam lokakarya-lokakarya bina-damai, pemeranan dan simulasi sering disesuaikan dengan hubungan hierarkis di antara para peserta. Dalam kasus lain, tradisi yang telah berurat-berakar menenggelamkan aktifitas-aktifitas tersebut. Sejumlah peserta mengungkapkan kekecewaan menyangkut pelaksanaan rencana tindakan mereka pada tahap pasca-lokakarya. Ketika ditanya apa yang akan mereka lakukan dengan pengalaman atau pelajaran dari lokakarya, para peserta sering menunjukkan bahwa, apa pun gagasan mereka, mereka pertama kali akan memerlukan persetujuan manajer, pejabat, pengajar, atau suami mereka (dalam kasus peserta perempuan).

Sebagian besar rezim dan elite politik di komunitas Muslim terus memperoleh dan memelihara legitimasi mereka terutama lewat sistem kekuasaan otoritarian yang luas. Lewat susunan keamanan dan militer yang kuat, para elite politik dan sosial ini menghalangi gerakan bersama oleh massa penduduk,[26] melarang kebebasan berpendapat mengenai persoalan politik, ekonomi, atau sosial.[27] Meski telah ada sejumlah kelonggaran

untuk berperannya liberalisme modern di negara-negara Arab-Muslim dalam 20 tahun terakhir, rezim-rezim ini sebagian besar masih tetap otoritarian dan menghidupkan budaya politik non-demokratis (Korany, Brynen, dan Noble 1998, 276; Garnham dan Tessler 1995; Ajami 1981).[28] Sebagaimana dikatakan Korany, Brynen, dan Noble, "Di sebagian besar negara-negara ini, para elite politik enggan melepaskan lebih banyak kekuasaan, atau memberikan lebih banyak energi atau otonomi kepada masyarakat madani. Negara tetap cukup kuat untuk kembali pada langkah-langkah otoritarian jika diperlukan. Tingkat ambiguitas antara 'hadiah' berupa pluralisme politik yang terbatas dan 'hukuman' berupa otoritarianisme sengaja dikembangkan: memang bukan serta-merta penindasan, tapi penindasan boleh saja jika diperlukan" (1998, 276).

Dalam suasana yang menekan dan otoritarian ini, pengenalan strategi-strategi bina-damai partisipatoris menghadapi banyak tantangan,[29] terutama jika penekanannya ditujukan pada pengerahan sumber daya dan pemberdayaan komunitas lokal, proses yang bisa mengancam kekuasaan para pejabat lokal dan nasional.[30]

Kurangnya dukungan pada proses pengujian-diri: Lembaga-lembaga politik dan sosial di atas melemahkan kritisisme-diri dan pengujian internal. Anggota masyarakat tidak mengetahui hambatan internal ke arah perkembangan dan perubahan ini. Alih-alih memeriksa kelemahan dan persoalan

internal sekolah, pabrik, lembaga-lembaga pemerintah, serta struktur keluarga dan suku, orang-orang, dengan dorongan para elite, memfokuskan perhatian pada faktor eksternal seperti kolonialisme, imperialisme, Zionisme, dan – yang lebih mutakhir – globalisasi.

Penjelasan dan pembahasan menyeluruh tentang faktor-faktor yang mengakibatkan dominannya penggunaan kekerasan dan paksaan di komunitas-komunitas Arab-Muslim berada di luar cakupan kajian ini, tapi faktor-faktor internal (kurangnya kerangka demokratis atau partisipatoris, rezim-rezim otoritarian, dan kegagalan ideologi masa lalu untuk menyelesaikan persoalan-persoalan ekonomi dan sosial) serta faktor-faktor eksternal (globalisasi dan ketergantungan pada Barat) jelas telah memperpanjang keterbelakangan di dunia Arab-Muslim. Kurangnya perubahan jangka-panjang ini mengundang solusi-solusi radikal dan militan terhadap persoalan sehari-hari.[31]

Menggabungkan dan menganalisis hambatan-hambatan ini dalam perencanaan prakarsa-prakarsa bina-damai di komunitas Muslim akan menjadi strategi intervensi yang efektif dan sumbangan berarti terhadap proses perubahan politik dan sosial di komunitas-komunitas Muslim. Bagian selanjutnya akan membahas tantangan-tantangan yang dihadapi para praktisi di dalam konteks tersebut dan mengidentifikasi sejumlah strategi untuk mengatasi atau – dalam sejumlah kasus – menghindari hambatan-hambatan tersebut.

Mitos dan Tantangan Penerapan Bina-damai dalam Konteks Islam: Suatu Perspektif Mikro

Tidak semua mitos dan tantangan yang menghadang para pelatih bina-damai itu khas Islam.[32] Sejumlah mitos dan tantangan itu sering juga ditemukan di berbagai macam kelompok dan bangsa. Mahasiswa Amerika, pegawai Bank Dunia, atau peserta lain dari komunitas Barat boleh jadi menghadapi sejumlah kekhawatiran dan keprihatinan yang sama ketika berpartisipasi dalam pelatihan bina-damai. Di sisi lain, ada keprihatinan tertentu yang khas bagi para peserta dari komunitas Muslim dan Arab. Untuk tujuan kajian ini, penting untuk membahas kendala-kendala itu, dan untuk mengakui bahwa kendala-kendala tertentu mungkin juga ditemukan di luar komunitas Muslim atau Arab.

Hakikat perdamaian: Dalam lokakarya-lokakarya bina-damai di komunitas Arab-Muslim, para peserta sering mempertanyakan hakikat atau tujuan jangka-panjang dari perdamaian yang tengah diusung. Mereka sering bertanya, "Apakah perdamaian yang Anda ajarkan atau Anda siapkan kami ke arah sana ini serupa dengan jenis perdamaian antara Israel dan Mesir, atau Israel dan Palestina?" Tak pelak lagi, para peserta tersebut mengira bahwa perdamaian yang diusulkan ini akan dihasilkan dalam bentuk penyelesaian yang tidak menguntungkan atau tidak adil, terutama ketika para pelatih tidak menjelaskan komponen-komponen perdamaian dalam model intervensi mereka. Dalam sejumlah kasus, para pelatih

tidak menyinggung pertanyaan, "Apakah perdamaian mencakup kesetaraan, kebebasan, dan keadilan, atau hanya sekadar keadaan di mana para pihak berkomitmen untuk tidak menggunakan kekerasan terhadap satu sama lain, terlepas dari akibat atau realitas konflik?"[23] Argumen ini mencerminkan perspektif Islam, atau pendekatan positif, terhadap perdamaian.

Para peserta menunjukkan kepuasan ketika para pelatih menegaskan bahwa pendekatan mereka meliputi keterwakilan (representasi), inklusifitas, keadilan, kebebasan, dan kesetaraan. Para pengelola komunitas, mahasiswa, dan sarjana sering menerima nilai-nilai ini sebagai seperangkat panduan dasar dan sebagai hasil yang diinginkan. Menekankan keadilan, inklusifitas, dan kesetaraan sebagai bagian dari model intervensi menghilangkan kekhawatiran bahwa pendekatan-pendekatan bina-damai dan resolusi konflik dapat mengarah pada ketiadaan kekerasan semata dan tanpa keadilan.

Kekerasan dapat mengakhiri konflik: Mitos yang menyebar luas di Timur Tengah adalah bahwa kekerasan dapat menghapus atau mengakhiri konflik: makin banyak kekerasan digunakan dalam menangani perbedaan-perbedaan internal dan eksternal, makin besar kemungkinan "kita" (Arab-Muslim) akan menyelesaikan konflik tersebut dengan baik. "Apa yang diambil dengan paksaan hanya bisa dikembalikan dengan paksaan" adalah pepatah Arab kuna yang sering disebutkan dalam menanggapi konflik-konflik Arab-Israel. Kesalahpahaman

serupa diidentifikasi oleh Crow, Grant, dan Ibrahim (1990). Perjuangan kekerasan dianggap sebagai sarana yang diperlukan untuk menegakkan martabat dan kedaulatan di antara kaum tertindas. Konsep ini terutama berakar kuat dalam konteks budaya dan sejarah wilayah Arab-Muslim, konteks yang dicirikan oleh hubungan permusuhan internal dan hubungan permusuhan eksternal dengan kekuatan-kekuatan pasca-kolonial dan Israel. Ketegangan antara kecenderungan budaya (patriarkal dan maskulin) ke arah balas dendam dan ganti rugi dengan prinsip perdamaian dan resolusi inilah yang harus dikelola secara seksama oleh pihak ketiga, untuk mencapai hasil yang adil di antara para pihak yang berkepentingan. Karakterisasi kekerasan dan nirkekerasan oleh Hassan Hanafi (1988) memotret asumsi di atas. Dia berpendapat bahwa kekerasan dan nirkekerasan merupakan dua sisi dari mata uang yang sama, kerangka-kerangka yang saling terkait di mana batasnya akan ditentukan oleh siapa yang memegang lebih banyak kekuatan. Mereka yang tercerabut hak dan martabat manusianya sering mengupayakan cara-cara kekerasan untuk mempertahankan dirinya, sementara penggunaan kekerasan dan paksaan oleh negara untuk mencapai tujuannya biasanya diabaikan dan disahkan. Menurutnya, kekerasan tidak mesti selalu dipandang negatif, tapi harus dinilai dari segi target, tujuan, ukuran, serta hubungan antara korban dan penindas. Hanafi mengakui bahwa tidak ada dialog antara budak dan tuan selama ada penindasan sosial dan politik. Dia menyerukan jalan ketiga berupa perjuangan nirkekerasan untuk

menghilangkan penyebab kekerasan (yakni, tatanan sosial dan politik yang mengakibatkan kekerasan). Penggunaan kekerasan untuk pembebasan nasional seperti itu akan berbeda dengan kekerasan opresif, suatu pembedaan yang sering diusulkan banyak peserta dalam lokakarya-lokakarya pelatihan bina-damai di Timur Tengah.

Masyarakat tanpa-konflik bisa dicapai: kepercayaan umum di antara peserta lokakarya adalah bahwa konflik bisa dihilangkan dari masyarakat mereka dan bahwa orang-orang dapat sepenuhnya hidup dalam kerukunan. Asumsi ini berasal dari gagasan bahwa konflik adalah petaka atau penyakit yang harus diberantas. Pemahaman ini sering membuat para peserta lokakarya berkesimpulan bahwa strategi konflik paling efektif adalah dengan menghindarinya atau memenangkannya. Kekerasan dianggap sebagai alat yang akan menjamin kemenangan mereka dan menghilangkan konflik.

Berlawanan dengan pandangan di atas, pendekatan bina-damai didasarkan pada asumsi-asumsi seperti: (1) konflik adalah bagian integral kehidupan; (2) "kita" harus belajar bagaimana caranya hidup dengan realitas konflik; (3) tujuannya adalah untuk menemukan dampak konflik yang konstruktif, bukannya destruktif; (4) konflik membawa perubahan, dan perubahan adalah kesempatan untuk memperkuat hubungan antara para pihak, yang berpotensi menaikkan tingkat kepercayaan, kerjasama, dan pemahaman (Abu-Nimer 1999; Bush dan Folger

1995). Dalam hal ini, hari pertama lokakarya seringkali menjadi konteks untuk merundingkan asumsi-asumsi para pelatih dan peserta yang berlawanan.

Nirkekerasan bukan metode yang efektif: Dalam beberapa lokakarya, sejumlah peserta berpendapat bahwa Islam menganjurkan kekerasan atau paksaan sebagai metode yang efektif untuk menghadapi musuh, terutama musuh-musuh non-Muslim, dengan menyebutkan contoh-contoh di mana Nabi Muhammad terpaksa terlibat dalam perang defensif. (Pendapat ini paling sering dikemukakan dalam konferensi-konferensi yang khusus membicarakan hubungan antara Islam dan nirkekerasan.)[34] Karena itu, sebagai Muslim sejati, mereka tidak boleh mendatangkan konsep dan strategi yang berlawanan ke dalam tradisi dan agama mereka. Crow, Grant, dan Ibrahim (1990) menggambarkan bagaimana kaum Muslim Arab cenderung untuk mencirikan perjuangan nirkekerasan sebagai strategi imperialis yang bertujuan untuk meredam kemarahan kaum Muslim dan meredam perjuangan revolusioner terhadap neo-kolonialisme dan imperialisme (Barat).

Penolakan terhadap metode-metode nirkekerasan juga dikaitkan dengan ancaman yang berhubungan dengan serangan global terhadap komunitas-komunitas Muslim lewat modernisasi, termasuk gaya hidup perkotaan dan industri. Sayangnya, di pikiran banyak Muslim dan non-Muslim, nirkekerasan dikaitkan dengan falsafah Kristen Barat. Akibatnya, mereka menganggap

bahwa "de-otentikasi" (penggerogotan otentisitas) budaya dan tradisi Islam akan terjadi dari penerimaan kaum Muslim terhadap nirkekerasan. Yang mendasari asumsi tersebut adalah kesalahpahaman yang mencampuradukkan nirkekerasan dengan kekristenan dan modernisasi. Sejumlah sarjana yang simpatik terhadap pandangan ini menentang penggabungan pasifisme dan nirkekerasan ke dalam tradisi Islam (lihat pembahasan di bagian I buku ini). Ini menunjukkan pentingnya mengingatkan para peserta akan pengalaman Nabi Muhammad yang sangat berarti dalam menjalankan perjuangan nirkekerasan melawan para penindasnya, tindakan-tindakan perlawanan yang kurang mendapat perhatian atau pemberitaan di kalangan kaum Muslim hari-hari ini.

Dominasi politik: Interaksi, perdebatan, dan konflik-konflik politik adalah salah satu aspek terpenting dari kehidupan kaum Muslim. Karena itu, efektifitas metode-metode nirkekerasan dapat diukur hanya dalam kaitannya dengan konflik-konflik politik tersebut. Pandangan Crow, Grant, dan Ibrahim (1990) bahwa "perjuangan nirkekerasan tidak efisien" dalam menyelesaikan konflik-konflik politik menggambarkan kendala ini. Anggapan ini sering muncul dalam lokakarya-lokakarya pelatihan terkait keabsahan metode-metode resolusi konflik. Mengakui pandangan ini dapat menjerumuskan dinamika lokakarya ke dalam jebakan untuk hanya fokus pada persoalan-persoalan politik, bukannya membahas juga persoalan-persoalan sosial, antar-personal, dan ekonomi yang lebih luas atau yang menjadi

akar masalah-masalah politik. Para peserta menantang pelatih untuk memberikan kasus-kasus yang berhasil di mana resolusi konflik dan metode-metode nirkekerasan dapat menyelesaikan konflik politik dengan adil. Relatif kurangnya contoh-sontoh semacam itu dari konteks Muslim dapat menambah keraguan terhadap keseluruhan pendekatan. Ketika sejumlah peserta asal Palestina dan Arab lainnya meminta contoh politik semacam itu, banyak dari mereka secara sinis (atau ironis) berpendapat bahwa persoalan Israel-Palestina adalah contoh terbaik dari kegagalan pendekatan-pendekatan bina-damai. Yang lainnya menyebutkan kegagalan negara-negara Arab dan Muslim untuk berunding secara damai di antara mereka.

Dengan fokus pada konflik politik semata, para peserta dan pelatih secara tersirat mendukung anggapan bahwa jika perubahan tidak terjadi di tingkat politik, maka ia juga tidak akan terjadi dalam hubungan masyarakat, interaksi antar-personal, managemen tenaga kerja, atau lembaga-lembaga pendidikan. Kesimpulan atau strategi ini menghalangi perubahan secara mekanis dengan memisahkan faktor-faktor sosial, ekonomi, agama, dan politik dari persoalan-persoalan kelompok, komunitas, dan individu. Ini juga menunjukkan tingkat kontrol yang begitu menyeluruh yang dimiliki elite politik atas kehidupan sehari-hari komunitas-komunitas tersebut, yang seringkali menjadi kurang bergairah untuk melakukan prakarsa dalam membawa perubahan di masyarakat.

Penyalahgunaan konflik Israel-Palestina oleh para elite politik Arab untuk mengalihkan isu-isu sosial dan komunal domestik Arab dan Muslim juga berperan besar pada tumbuhnya kecenderungan untuk hanya memfokuskan perhatian pada interaksi-interaksi elite politik ini. Kecenderungan ini berakar dalam (1) sifat sistem pemerintahan di dunia Muslim; (2) gerakan nasional modern dan perannya dalam melahirkan rezim-rezim tersebut di masa pasca-kolonial; dan (3) nilai-nilai budaya otoritarian dan hierarkis.

Kerangka hierarkis menguatkan gagasan bahwa perubahan tidak muncul dari bawah ke atas, dari akar-rumput, tapi turun dari atas (elite politik) ke bawah. Sentimen-sentimen sejenis itu misalnya menyatakan: "Kita ini orang-orang kecil yang tak bisa melakukan apa-apa untuk mengubah realitas politik"; "Kebanyakan orang sibuk dengan kelangsungan hidup mereka sehari-hari dan tidak terlalu peduli pada perubahan-perubahan ini"; "Jika para elite politik itu berubah, maka perubahan akan dengan sendirinya merembet ke bawah." Karena itu, jawaban atas pertanyaan, "Apa peran saya?" atau "Apa yang bisa saya lakukan?" seringkali tidak ada. Sinisme ini, salah satu kendala utama dalam lokakarya-lokakarya pelatihan bina-damai, selalu bertentangan dengan asumsi pemberdayaan komunitas dan akar-rumput, yang menyerukan aktivisme dan keikutsertaan di tingkat akar-rumput dan pelibatan semua pihak dalam proses pengambilan-keputusan.

Bentuk penolakan lain terhadap konsep-konsep bina-damai biasanya diungkapkan di tahap awal pelatihan dengan menolak pendekatan Barat. Pada tahap awal pelatihan ini, para peserta lokakarya asal Palestina atau Mesir (diselenggarakan antara 1994 dan 1996) biasanya sering mengatakan, "Ini adalah pendekatan Barat yang tidak akan berhasil dalam konteks kita. Kita punya realitas yang berbeda." Dalam kebanyakan kasus, para pelatih menanggapinya dengan menekankan kekuatan dan daya pengaruh dari prakarsa seseorang (individualisme). Meskipun individualisme ini nampaknya kurang populer (atau kurang diterima) dalam konteks tradisional dan pedesaan, hal itu tidak mencegah para peserta untuk menggunakan pendekatan dan prinsip ini dalam menyelesaikan konflik dalam masyarakat, konflik antara pihak managemen dan tenaga kerja, atau konflik antar-personal. Dalam komunitas-komunitas transisi ini, ada proses perubahan berkelanjutan yang terjadi, terutama di wilayah perkotaan, ketika keluarga inti dan individu memperoleh lebih banyak pengaruh dan kedudukan penting di dalam struktur sosial. Perubahan-perubahan ini terlihat jelas pada kaum muda, terutama mereka yang lebih terpelajar.[35] Karenanya, perubahan dalam sistem nilai komunitas Muslim di masa transisi ini mendukung prakarsa-prakarsa bina-damai individu sebagai alternatif bagi pendekatan-pendekatan tradisional yang lebih menekankan kolektivisme dan cenderung otoritarian (Antoun 1979; Abu-Nimer 1996b).

Lepas dari apakah situasi politik itu pelik atau apakah perubahan terjadi hanya dari para elite politik semata, banyak peserta masih berpikir bahwa persoalan sosial komunitas mereka tidak penting atau bahwa persoalan tersebut terkait dengan persoalan politik yang lebih besar – dan karenanya kurang memperoleh prioritas dalam agenda mereka. Akibatnya, kemiskinan, kekerasan terhadap perempuan dan anak-anak, kekerasan kaum muda, serta konflik antar- dan intra-agama nampak tidak penting dibahas dalam prakarsa-prakarsa bina-damai. Seorang peserta Palestina tidak sepakat dengan gagasan bahwa kelompok-kelompok akar-rumput dapat berpengaruh: "Argumen ini — bahwa aktivitas-aktivitas akar-rumput tidak berpengaruh — seringkali merupakan mekanisme pembelaan-diri dari mereka yang menolak untuk berubah, mengemban tanggung jawab individu atas lingkungan sekitar, atau menanggung akibat ketika mengambil resiko."[36]

Para pelatih dan beberapa peserta sepakat bahwa perubahan dapat terjadi di berbagai tingkatan (antar-personal, sekolah, komunitas, kota, dll.) dan bahwa tenggung jawab individu memainkan peran penting. Sebagai contoh, di Gaza tahun 1994, setelah euforia Perjanjian Oslo menguap, banyak orang Palestina menyadari bahwa impian mereka akan negara telah pudar, setidaknya pada saat itu. Mereka juga melihat bahwa hak-hak ekonomi dan politik mereka kian memburuk di bawah kesepakatan damai yang baru. Selama pelatihan, banyak di antara peserta yang menolak untuk berurusan dengan persoalan-

persoalan internal, sosial, atau budaya. Mereka bersikeras bahwa satu-satunya persoalan yang pantas mendapat perhatian mereka adalah hubungan dengan Israel. Tim pelatihan menghabiskan sehari penuh untuk mendengarkan dan mengidentifikasi persoalan-persoalan. Setelah para peserta mengidentifikasi 113 kategori persoalan berbeda, Tim pelatihan mengajukan pertanyaan-pertanyaan ini: Dari persoalan-persoalan itu, mana saja yang pengaruhnya terhadap orang-orang Israel paling sedikit? Bisakah persoalan-persoalan itu diuraikan? Di wilayah manakah Anda sebagai individu bisa segera memberikan pengaruh? Setelah menyusun prioritasnya, para peserta menyadari kisaran pengaruh potensial mereka sebagai individu dan sepakat untuk bertindak atas dasar itu.

Meskipun demikian, ada peserta lain yang berpendapat bahwa teknik atau pendekatan tersebut (bina-damai dan nirkekerasan) berbahaya, bahwa mereka meremehkan kekuatan dan pengaruh kuat Israel terhadap situasi yang ada, dan bahwa mereka hendak melatih orang-orang Palestina untuk menghindari berhadapan dengan Israel. Peserta lain menanggapi bahwa mengurangi kekerasan dalam keluarga dan komunitas serta meningkatkan komunikasi di antara berbagai faksi Palestina tidak akan membahayakan kepentingan Palestina; sebaliknya, hal ini akan membantu semua warga Palestina dalam menghadapi Israel. Lokakarya-lokakarya ini menunjukkan bagaimana cara kita di dalam menanggapi berbagai keprihatinan yang memang masuk akal bisa melemahkan semangat para peserta dalam konteks konflik.

Aksi versus diagnosa: Para peserta sering mempertahankan sikap bahwa perdebatan itu sendiri penting, sekalipun ia tidak mengarah pada perbuatan atau perbaikan praktis. Argumen tersebut sering dikemukakan oleh para akademisi yang memperdebatkan cara terbaik membangkitkan kembali kebudayaan Arab-Muslim. Seorang panelis dalam suatu konferensi di Kairo tahun 1995 mengatakan, "Ihwal membangkitkan kembali kebudayaan beserta kekuatan Muslim dan Arab ini harus diputuskan lewat perdebatan intelektual sebelum kita memprakarsai tindakan apa pun." Para peserta yang memegang keyakinan ini sering menolak untuk ambil bagian dalam prakarsa atau proyek baru; mereka percaya bahwa perdebatan teoretis lebih penting dan masih harus dikerjakan sepenuhnya. Peserta lain menyatakan bahwa mereka tidak menganggap diri mereka sebagai agen perubahan; mereka hanya ingin menerapkan pengetahuan dan pengalaman mereka. Pandangan ini diungkapkan oleh sejumlah akademisi dan cendekiawan juga, ketika mereka diundang untuk menghadiri beberapa lokakarya pelatihan bina-damai.[37]

Kemandegan di dunia Muslim: Pandangan bahwa masyarakat atau komunitas Muslim tidak menciptakan kemajuan apa pun yang signifikan sejak tahun 1200 M. merupakan kenadala lain dalam menanamkan nilai-nilai bina-damai; hal itu mengabaikan berbagai penyesuaian positif yang dilakukan kaum Muslim terhadap modernitas dan perubahan-perubahan di dunia Islam selama beberapa abad terakhir (Voll 1994). Pandangan ini seringkali didasarkan atas pembandingan setiap aspek

dunia Muslim masa kini (ekonomi, sosial, teknologi, bahkan budaya dan agama) dengan kekhalifahan Islam tahun 640-1200 M. Selain hanya memuji-muji periode ini tanpa pemeriksaan kritis terhadap realitas sosial dan politik yang mengelilinginya, pendekatan ini tidak mempertimbangkan faktor sejarah eksternal atau internal yang memengaruhi proses perubahan yang terjadi sejak keruntuhan kekhalifahan Islam di atas berlangsung.

Pengecilan arti prestasi kaum Muslim sejak tahun 1200 M. ini menghambat penyelidikan atas peran Islam dalam proses perubahan serta melemparkan kesalahan situasi saat ini pada faktor-faktor eksternal saja. Pendekatan semacam ini turut berperan dalam proses "internalisasi penindasan" (ketika anggota suatu komunitas percaya bahwa mereka tidak mampu memengaruhi perubahan atau bahwa mereka lebih rendah dari orang luar), dan perasaan tidak berdaya. Dinamika ini terlihat jelas dalam argumen berikut: "Jika kita sekuat dan seberdaya seperti kita pada masa kekhalifahan Islam dulu, kita tidak akan perlu mencari metode-metode nirkekerasan untuk memecahkan persoalan kita", atau "Ketika kita kehilangan kekuatan dan berhenti menggunakan kekuatan kita, kita menjadi sasaran penindasan penjajah." Para peserta yang bersikeras membandingkan realitas kekinian mereka dengan gambaran masa lalu mereka terkait kekhalifahan Islam yang besar biasanya paling kokoh menolak metode-metode bina-damai dan resolusi konflik.

Bina-damai bukan keadilan: Pandangan yang umum lainnya adalah bahwa metode-metode nirkekerasan dan bina-damai tidak menghasilkan keadilan, dan bahwa metode-metode ini sama saja dengan penyerahan-diri. Para peserta yang meyakini hal ini sering berpendapat bahwa asumsi-asumsi resolusi konflik dan nirkekerasan lebih banyak menganjurkan kompromi ketimbang keadilan. Crow, Grant, dan Ibrahim (1990) juga mengidentifikasi anggapan ini dengan argumen bahwa "perjuangan nirkekerasan mencegah upaya pertahanan-diri yang sah." Kesalahpahamannya adalah bahwa dengan nirkekerasan, orang menyerahkan hak-hak dan rasa keadilan mereka dengan menolak kekerasan sebagai cara untuk memerolehnya.

Seorang peserta Palestina yang menentang gagasan resolusi konflik memberikan suara paling jelas terkait gagasan ini: "Ketika kami menerima metode Anda, kami menerima gagasan bahwa kami tidak akan mendapat hak kami sepenuhnya dan bahwa keadilan menyeluruh takkan terwujud. Kami harus mengakui hak dan kepentingan pihak lain. Hak dan kepentingan mereka menjadi sah. Jika kami melakukan hal itu, lalu kekuatan apa yang kami punya? Kami akan kehilangan hak dan tuntutan kami. Jika persoalannya adalah berpaling dari alasan adil menuju proses negosiasi dan mediasi, maka kami memulai dari suatu keadaan dan akan berakhir dalam keadaan yang sepenuhnya berbeda."[39]

Peserta Arab lainnya, dari Yordania, menyatakan, "Kaum

Muslim itu tidak mengobarkan kekerasan; mereka itu korban. Anda harus berbicara dengan pihak lain dan mereka-lah para pelaku kekerasan dan ketidakadilan." Dalam konferensi lain, seorang peserta Afro-Amerika mengungkapkan keberatan serupa, seraya mengatakan bahwa model-model pelatihan tidak menyinggung perbudakan kulit hitam selama 400 tahun di Amerika Serikat. Dia menyangsikan apakah metode-metode bina-damai mampu menimbulkan hasil yang memperhatikan rasa ketidakadilan di kalangan Afro-Amerika.[41]

Lokakarya-lokakarya pelatihan telah menunjukkan bahwa ada program-program yang bisa mengatasi kendala-kendala mikro dan (beberapa di antaranya) makro yang menghambat prakarsa-prakarsa bina-damai di komunitas-komunitas Muslim. Keberhasilan penerapan program-program itu membutuhkan perencanaan dan pelaksanaan yang seksama di dalam menanggapi sikap-sikap skeptis seperti yang terangkum di atas. Penggunaan sumber daya lokal yang tersedia di setiap komunitas adalah komponen inti dari rencana intervensi apa pun. Pengerahan sumber daya semacam itu akan dengan sendirinya menjamin disertakannya nilai-nilai dan prinsip-prinsip penting komunitas ke dalam prakarsa-prakarsa bina-damai.

Sebagai contoh, program-program resolusi konflik dapat melibatkan pengajar, sekelompok pemimpin mahasiswa terpilih, organisasi-organisasi perempuan, dan pakar kesehatan dari masyarakat setempat. Pemberdayaan kelompok-kelompok

tersebut dalam komunitas dapat memberikan landasan kuat bagi perubahan jangka-panjang dalam komunitas. Kelompok-kelompok tersebut seringkali merupakan pimpinan inti gerakan sosial dan politik yang muncul untuk membawa perubahan di komunitasnya.

Program-program bina-damai tersebut harus dikembangkan oleh anggota komunitas setempat, bukan ditetapkan oleh agen luar. Agen luar mungkin bisa menjadi katalisator perubahan yang baik, tapi perubahan yang sesungguhnya dan berkelanjutan hanya dapat dihasilkan dari prakarsa aktifis setempat. Merekalah yang dapat menyuarakan harapan perubahan yang lebih otentik dan berkelanjutan.

Sejumlah unsur model pelatihan bina-damai telah diterapkan di Timur Tengah oleh organisasi-organisasi seperti Search for Common Ground dan Intitute for Multi-Track Diplomacy [IMTD]) dalam proyek-proyek mereka di Mesir, Palestina, Siprus, Turki, dan Yordania. Di sana, organisasi Amerika yang memiliki dana mengadakan lokakarya pelatihan intensif bagi sekelompok anggota komunitas terpilih, untuk membentuk tim pelatih profesional dan aktifis komunitas yang berkomitmen terhadap prinsip-prinsip bina-damai. Kemudian, pusat atau infrastruktur administratif dibentuk sebagai poros kegiatan kelompok. Tim yang sudah terlatih terus merencanakan dan melaksanakan lokakarya pelatihan dan proyek baru. Pengaruh dan kewenangan organisasi Amerika berangsur dikurangi hanya

pada kegiatan pendanaan dan konsultasi (Abu-Nimer 1998).

Tantangan yang dihadapi proyek-proyek tersebut meliputi beberapa hal. Pertama, ketidakmampuan organisasi Amerika untuk memilih sekelompok peserta yang tepat; terkadang kelompok peserta yang terpilih tidak memenuhi syarat dan tidak mampu menyebarkan gagasan-gagasannya; para peserta boleh jadi kurang punya komitmen awal atau tidak punya legitimasi maupun kewenangan di komunitasnya. Kedua, penentangan penguasa setempat atas proyek, dan penyusupan, oleh pasukan keamanan, ke dalam lokakarya atau panitia proyek, yang menyebabkan tumbuhnya kecurigaan, perselisihan, dan memecahbelah tim proyek. Ketiga, keengganan organisasi luar untuk memperbolehkan tim lokal menjalankan proyek mereka dan mengambil alih prakarsa; karenanya, perebutan kekuasaan terjadi di seputar pengambilan keputusan, pendanaan, sifat program, dan seterusnya.

Para peserta lokal di dalam prakarsa bina-damai seringkali bergantung secara profesional atau secara ekonomi kepada organisasi luar, ketergantungan yang seringkali melemahkan mereka, menghambat munculnya lembaga-lembaga bina-damai lokal. Makin cepat organisasi asing itu memutuskan rantai ketergantungan ini, makin besar kemungkinan bagi panitia atau tim lokal untuk membangun dan mengerahkan sumber daya mereka sendiri. Akan tetapi, untuk mewujudkan tujuan ini, anggota organisasi luar harus membantu membentuk kelompok

lokal yang berkualitas dan berkomitmen (contohnya, dengan memberikan imbalan keuangan kepada anggota tim lokal). Seringkali, setelah satu atau dua tahun pelatihan intensif, para anggota ini telah memenuhi syarat untuk mengadakan pelatihan dan memprakarsai proyek baru. Upaya-upaya mereka menjadi hal terpenting dari aktifitas-aktifitas pendanaan dari organisasi sponsor luar. Akan tetapi, organisasi luar seringkali tidak membayar para pelatih lokal ini atau membayar mereka jauh lebih sedikit dibanding bayaran mereka terhadap staf asing. Ketimpangan ini menghambat pemberdayaan lokal, hubungan yang sehat, serta pertumbuhan dan perkembangan proyek ke depan.

Para anggota lokal mengambil risiko besar dengan ikut serta dalam aktivitas-aktivitas bina-damai semacam itu. Ketika anggota lokal dari prakarsa bina-damai ditangkap di Gaza dan Yordania, ada kebutuhan kepada organisasi luar untuk memberikan dukungan dan perlindungan. Intervensi itu berupa menghubungi otoritas politik lokal dan menggunakan hubungan pemerintah yang telah dibina organisasi. Kurangnya dukungan semacam itu dari organisasi luar bisa menjadi hambatan dalam membangun kepercayaan dan dalam meningkatkan komitmen pada prakarsa bina-damai.

Memperkecil peran dan tanggung jawab pelatih luar dalam proyek-proyek bina-damai di komunitas-komunitas Muslim akan berpengaruh pada pemberdayaan staf lokal. Para pelatih luar bisa

memberikan konsep dan bahkan sejumlah peralatan dasar. Akan tetapi, penerapan nyata dari alat-alat baru itu di realitas lokal harus menjadi upaya anggota komunitas itu sendiri, sekalipun mereka yang melakukan intervensi adalah pakar dalam strategi-strategi ini, dengan didorong oleh keinginan untuk menjunjung perdamaian global. Ketika para anggota lokal memakai strategi-strategi ini, mereka memeroleh lebih banyak kepercayaan dari dan bisa lebih efektif dalam merangkul semua segmen masyarakat. Dengan mengetahui pola kebudayaan komunitas setempat, mereka yang melakukan intervensi akan lebih mampu menyebarkan nilai-nilai bina-damai kepada sesama mereka.***

Bab 5
BINA-DAMAI DAN GERAKAN-GERAKAN POLITIK NIRKEKERASAN DI KOMUNITAS-KOMUNITAS ARAB-MUSLIM[1]

Studi Kasus Intifada Palestina

Mohammed Abu-Nimer dan Joe Groves

Februari 1989, di kota Hebron, Tepi Barat, patroli Israel mengejar sekelompok *shabab* (pemuda Palestina, berusia 10 sampai 12 tahun, yang berada di garis depan protes jalanan) setelah sebuah insiden pelemparan batu. Dalam pengejaran tersebut, seorang pemrotes muda tewas tertembak. Sewaktu pengejaran berlangsung, seorang tentara Israel terpisah dari patroli dan menyadari dirinya terkepung sekelompok *shabab* yang marah. Khawatir akan hidupnya, dia berlari ke arah pintu rumah terdekat dan mulai menggedor pintu tersebut dengan senapannya. Seorang perempuan datang, membuka pintu dan,

melihat dekatnya bahaya, mengizinkannya masuk rumah serta mencegah *shabab* untuk masuk dan menyerangnya. Sementara *shabab* berdesak-desakan di luar, perempuan itu menyajikan kopi untuk si tentara dan menunggu kerumunan itu bubar agar si tentara bisa pergi dengan aman. Perempuan itu adalah ibu pemuda yang baru saja dibunuh patroli.

Sekitar satu bulan kemudian, dalam suatu perbincangan di Hebron terkait nirkekerasan dalam Intifada, peneliti menanyai sekelompok warga Palestina tentang peran agama dalam perjuangan mereka. Ahmad, sang tuan rumah, menjawab, "Agama dan adat memungkinkan kami untuk melindungi kemanusiaan kami." Ketika diminta untuk merincinya, dia menceritakan kisah di atas dan menambahkan, "Inilah sebabnya mengapa nirkekerasan penting bagi kami. Kami tidak akan pernah menjadi seperti orang Israel dan membenci musuh kami; kami akan bermurah hati kepadanya. Tentara itu boleh kembali lagi, dan si perempuan akan memberinya kopi lagi." Keluarga dan para sahabat yang duduk di ruangan itu mengangguk-angguk tanda setuju terhadap kisah dan perbincangan itu.

Kisah ini menggambarkan beberapa persoalan. Pertama, ini adalah sekelumit jalinan yang pelik antara kekerasan dan nirkekerasan yang menyifati Intifada dan ini menimbulkan pertanyaan tentang perbedaan sederhana antara keduanya. *Shabab* memancing tindakan dengan melempar batu, memicu tembakan mematikan para tentara. Respon kekhawatiran

seorang tentara atas kemungkinan kekerasan menghasilkan perlindungan nirkekerasan oleh si perempuan. Dengan memilah kerumitan jenis-jenis tindakan dan interaksinya satu sama lain dalam Intifada, kita mungkin bisa meningkatkan pemahaman kita tentang bagaimana fungsi perlawanan nirkekerasan dalam gerakan protes sosial.

Kedua, kisah tersebut mengisyaratkan bahwa Islam berfungsi dalam berbagai cara sehubungan dengan nirkekerasan. Ketika ditanya tentang agama, Ahmad mengaitkannya dengan adat kebisaaan setempat, kemudian melanjutkannya dengan mengisahkan sebuah cerita, bukannya kembali pada teori, teologi, atau agama yang dirumuskan secara sempit. Oleh karena itu, menyelidiki agama dalam konteks sosialnya dapat membantu kita memahami hubungan timbal-balik yang tersembunyi antara agama dan nirkekerasan dalam Intifada.

Ketiga, kisah di atas menggambarkan suatu cara tertentu dalam membicarakan nirkekerasan. Ia tidak menyebutkan tindakan hebat yang gagah berani, tidak menonjolkan pemimpin karismatis, dan tidak menguraikan abstraksi ideologis atau teologis. Ia juga tidak menawarkan basis data untuk analisis sosiologis atau mengembangkan teori-teori yang sistematis. Tapi bukti subyektif yang ia berikan tentang cara berpikir dan bertindak orang Palestina dalam perjuangan yang amat nyata, amat mengerikan, mendorong kita untuk menyikapinya dengan serius. Contoh yang ia kemukakan tentang sikap dan tindakan

sebuah keluarga semasa Intifada memberikan dimensi teoretis dan moral pada kisah tersebut. Selain itu, ia juga memperkenalkan cara pendekatan berbeda yang memungkinkan kita untuk menganalisis gerakan protes sosial dan peran nirkekerasan dalam gerakan tersebut.

Kerumitan yang ditampilkan cerita di atas menunjukkan sejumlah kesulitan dalam mengidentifikasi dan menggambarkan perlawanan nirkekerasan dalam konteks masyarakat Muslim. Tujuan bab ini adalah untuk membantu pembaca memahami cara-cara nirkekerasan mewujudkan dirinya di masyarakat Muslim serta untuk membantu mengidentifikasi nilai dan prinsip agama dan budaya di dunia Arab-Muslim yang memuluskan kampanye bina-damai dan nirkekerasan di komunitas mereka.

Ada banyak penggambaran bina-damai dan nirkekerasan dalam gerakan, kampanye, dan aksi politik di komunitas Muslim (lihat bab 1 dan 2). Sudah banyak pembahasan tentang gerakan-gerakan nirkekerasan ini, tapi baru sedikit dari kajian atau penelitian yang ada yang menganalisis atau memeriksa faktor budaya dan agama yang memengaruhi dan menopangnya. Para peneliti malah mendasarkan kerangka teoretis atau alat analisis mereka pada faktor politik, ekonomi atau sosial internal dan eksternal. Satu pengecualian adalah artikel Johansen (1997) tentang gerakan Peshawar Pathan yang dipimpin Abdul Ghaffar Khan. Kerangka analisis kajian perdamaian yang digunakan Johansen membantu mengidentifikasi faktor maupun kondisi

agama dan budaya yang membuat gerakan Ghaffar Khan kreatif dan efektif. Jenis penelitian seperti ini dibutuhkan ketika kita mendekati semua kasus nirkekerasan di komunitas Muslim. Jenis analisis Johansen dapat mengungkap strategi dan rancangan yang lebih efektif untuk mengerahkan massa atau komunitas kecil dalam rangka memajukan kehidupan para anggotanya.

Meskipun banyak gerakan yang bisa kita kaji, memusatkan perhatian pada satu gerakan — dalam hal ini Intifada Palestina — akan memungkinkan kita untuk masuk ke kedalaman dan perincian yang lebih besar. Bab ini akan mendekati Intifada dengan menyoroti nilai serta prinsip agama dan budaya yang memengaruhi gerakan tersebut dan membuat teknik nirkekerasannya menjadi mungkin di masyarakat Palestina. Bab ini akan menyelidiki nilai dan prinsip ini beserta perannya dalam kemunculan, dinamika, dan keberhasilan kampanye Intifada. Ini tak bisa terlaksana tanpa terlebih dahulu menyelidiki sifat strategi Intifada dan membicarakan perdebatan yang melingkupi penyebutan Intifada sebagai gerakan dengan kekerasan atau nirkekerasan. Menyelidiki Intifada dari perspektif budaya ini tidak meniadakan atau menyangkal sifat, tujuan, dan pengaruh Intifada sebagai perpanjangan gerakan nasional Palestina. Dan fakta bahwa kalangan nasionalis sekular, baik Muslim ataupun Kristen, memimpin dan terlibat dalam Intifada tidak menyangkal gagasan bahwa prinsip dan nilai tertentu yang ada dalam agama dan budaya Muslim-Arab ikut memengaruhi rancangan dan penerapan nirkekerasan dalam gerakan Intifada.[1]

Intifada: Latar Belakang dan Ciri-ciri Utama

Para peneliti telah mengidentifikasi banyak kondisi yang menyebabkan tumbuhnya pemberontakan Palestina tahun 1987. Kondisi-kondisi tersebut dihasilkan dari banyak peristiwa dan perkembangan politik internal, nasional, internasional, dan regional, meliputi: (1) kemunculan Organisasi Pembebasan Palestina (Palestine Liberation Organization [PLO]) yang berpengaruh besar terhadap semua tindakan warga Palestina; (2) ketidakacuhan Arab terhadap situasi Palestina; (3) melemahnya PLO yang terjadi ketika Amerika Serikat (AS) menyalurkan dana pembangunan lewat Yordania dan Israel; (4) pelemahan PLO oleh Yordania melalui keuntungan materi dan bantuan luar; (5) memburuknya kondisi ekonomi; (6) tingkat pengangguran yang tinggi di kalangan cendekiawan Palestina; (7) kebangkitan gerakan Islam; (8) ketidakacuhan terhadap persoalan Palestina yang ditunjukkan Reagan dan Gorbachev pada pertemuan Soviet-AS; dan (9) keengganan warga Palestina untuk hidup di bawah kekuasaan negara Yahudi (McDowall 1994-1998; Melman dan Raviv 1989, 205).

Kita hanya akan membahas penyebab dan kondisi yang kita anggap penting bagi tindakan nirkekerasan. Setelah invasi Lebanon tahun 1982, Palestina dan Israel sadar bahwa opsi militer untuk mengakhiri pertikaian mereka tidaklah memungkinkan (bahkan kehancuran basis kekuatan PLO di Lebanon tidak menyelesaikan persoalan Palestina) dan kesepakatan Arafat-

Raja Hussein di tahun 1985 gagal melahirkan harapan baru untuk mengakhiri pendudukan Israel di Tepi Barat dan Gaza. Bahkan, pada Konferensi Tingkat Tinggi (KTT) negara-negara Arab bulan November 1987, perang Iran-Irak menggantikan persoalan Palestina dalam agenda utama Arab. Arafat bahkan tidak diundang ke Amman untuk menghadiri pertemuan tersebut oleh Raja Hussein, pemimpin Yordania. Oleh sebab itu, pada tahun 1987, rakyat Palestina sadar bahwa mereka harus mengandalkan diri mereka sendiri dan sumber daya internal yang mereka miliki jika mereka ingin mengadakan perubahan politik. Kesadaran tersebut mencetuskan Intifada sebagai jalan untuk bangkit dari kebuntuan politik (Migdal dan Kimmerling 1993, 266).

Tahun 1986, kebijakan Israel di wilayah yang mereka duduki punya dua tujuan: untuk mematahkan perlawanan kelompok nasionalis dan untuk mengupayakan opsi Yordania. Bantuan bagi warga Palestina yang mendukung Raja Hussein dan pengangkatan walikota-walikota Palestina yang bersedia mendukung opsi Yordania merupakan cara-cara yang digunakan untuk mendukung kedua tujuan itu. Untuk mengatasi situasi yang kian sulit di wilayah pendudukan, faksi-faksi dalam diaspora Palestina yang sangat terpecah berdamai pada pertemuan Dewan Nasional Palestina (Palestinian National Council) ke-18 di Aljazair tahun 1987. Perdamaian ini memungkinkan terbentuknya suatu kepemimpinan terpadu semasa Intifada.[2]

Meski demikian, akar perlawanan populer Palestina di Tepi Barat dan Gaza jauh lebih ke belakang, ke tahun 1970-an. Suatu gerakan populer yang kuat dimulai tahun 1970-an dengan keikutsertaan seluruh faksi politik Palestina dan dengan pembentukan banyak lembaga dan organisasi kesehatan, perempuan, pertanian dan profesi lainnya. Semua organisasi itu digerakkan ke arah pembangunan kelembagaan di wilayah pendudukan. Pengalaman mereka di tahun 1970-an dan 1980-an amat berharga mengingat perannya dalam pertumbuhan yang pesat dan kemudian dalam organisasi Intifada yang sistematis. Upaya yang paling terkenal untuk menciptakan komite koordinasi nasional di wilayah-wilayah pendudukan setelah 1967 adalah Front Patriotik tahun 1973-1975 dan Komite Sukarelawan Nasional tahun 1974, Front Nasional Palestina (gabungan organisasi professional, serikat pekerja, dan perempuan), serta Komite Panduan Nasional tahun 1981, yang dibubarkan otoritas Israel tahun 1987 (McDowall 1994).

Barangkali dasar nirkekerasan terpenting bagi Intifada adalah perkembangan struktur alternatif: masyarakat yang saling berbagi, perhimpunan-perhimpunan profesional, dan organisasi-organisasi massa.[3] Aktifitas keorganisasian ini dimulai pada dasawarsa pertama pendudukan dengan tumbuhnya organisasi-organisasi amal tradisional (rumah sakit, bantuan masyarakat, organisasi perempuan tradisional) serta perhimpunan-perhimpunan budaya dan profesional (perhimpunan seni, teater, sastra, jurnalistik, hukum, dan medis). Pusatnya mulai beralih

ke organisasi massa pada dasawarsa kedua dengan kemunculan serikat-serikat pekerja, organisasi-organisasi sukarelawan, organisasi-organisasi pelajar, dan organisasi-organisasi perempuan populer. Meskipun peran dan perkembangan berbagai jenis organisasi massa ini berbeda, semuanya memperlihatkan pertumbuhan perlawanan nirkekerasan yang luas di wilayah-wilayah pendudukan.

Organisasi-organiasasi ini menggerakkan seluruh sektor masyarakat Palestina dan menanamkan nilai-nilai kesetiakawanan, pengabdian, dan perlawanan. Sebagai contoh, tujuan organisasi sukarelawan pertama adalah "untuk memerangi egoisme dan menanamkan kesadaran kolektif; untuk memajukan hak-hak perempuan, dan untuk membantu masyarakat" (Taraki 1989b, 452). Bahkan di tahap awal perkembangannya, organisasi-organisasi ini menggambarkan usaha sadar untuk meletakkan landasan struktural bagi negara Palestina ke depan (436). Meskipun organisasi massa dan perhimpunan-perhimpunan yang lebih tradisional sifatnya tidak revolusioner, mereka menunjukkan tingkat perlawanan yang tinggi di bawah pendudukan. Tanpa landasan yang diletakkan organisasi-organisasi massa tahun 1980-an, masyarakat Palestina akan kekurangan keterampilan keorganisasian, rasa pengorbanan-diri, kesetiakawanan, serta pertalian yang menghubungkan berbagai afiliasi kelas dan afiliasi sosial tradisional dan yang membantu menopang Intifada. Pengaruh "kerja konstruktif" pembangunan lembaga-lembaga alternatif ini terhadap masyarakat Palestina

menunjukkan sumber yang mendasari perlawanan nirkekerasan.

Kaum perempuan memainkan peran penting dalam Intifada itu sendiri, tapi organisasi mereka sebelumnya juga merupakan faktor penting yang membantu banyak aktifis dalam rekrutmen anggota-anggota baru. Komite pekerja perempuan dibentuk oleh semua faksi politik Palestina di tahun 1970-an dan merupakan segmen yang paling aktif menggerakkan perempuan dalam kegiatan-kegiatan politik dan kewargaan. Souad Dajani memuji peran kaum perempuan dalam Intifada yang, menurutnya, "menentang dan mengubah pertalian dan perilaku masyarakat Palestina secara radikal" (1994, 67). Serikat Komite Pertolongan Medis Palestina (The Union of Palestinian Medical Relief [UPMRC]) juga berperan dalam perubahan ini dengan membawa para petani pedesaan lebih dekat kepada para professional perkotaan. UPMRC melayani 50.000 pasien, terutama di wilayah pedesaan, dan mencakup 700 profesional pada tahun 1988 (McDowall 1994, 99).

Kampanye perlawanan nirkekerasan yang terencana dilancarkan empat tahun sebelum Intifada. Meskipun dalam skala kecil, sejumlah ikhtiar berhasil dilaksanakan Pusat Studi Nirkekerasan di Jerusalem dan Komite anti-Kebijakan Tangan Besi, digerakkan oleh para aktifis Palestina maupun Israel.[6] Pusat Studi Nirkekerasan menerjemahkan karya-karya Gene Sharp, Mahatma Gandhi, dan Martin Luther King Jr. ke dalam Bahasa Arab serta mendorong pembahasan dan penyebarluasannya. Para

anggota pusat studi memprakarsai banyak kegiatan di Tepi Barat dan Jerusalem. Kampanye rintisan mereka dapat dikenali ketika mereka mengenalkan metode-metode perlawanan nirkekerasan kepada warga Palestina sebelum Intifada. Bahkan sekalipun kegiatan-kegiatan mereka terbatas cakupannya dan hanya berhasil sebagian saja, perdebatan ideologis dan politis lokal yang mereka selenggarakan sangat penting dalam mendidik banyak warga Palestina tentang perlawanan nirkekerasan. Secara khusus, pusat studi itu menemukan bahwa beberapa teknik yang digunakan warga Palestina untuk menentang pendudukan sejak tahun 1967 sangat penting bagi strategi perlawanan nirkekerasan Gene Sharp. Teknik-teknik tersebut meliputi unjuk rasa, gangguan terhadap kebijakan Israel, pemboikotan, pemogokan, solidaritas dan dukungan internal, pengembangan institusi-institusi alternatif, dan pembangkangan sipil. Semua teknik tersebut digunakan sepanjang Intifada dalam beragam tingkatan dan di wilayah-wilayah berbeda di Tepi Barat dan Gaza. Pengaruh upaya-upaya pusat studi tergambar jelas dengan meningkatnya kesadaran dan keakraban warga Palestina dengan tindakan-tindakan nirkekerasan yang kemudian digunakan oleh para pemimpin Intifada (Awad 1984).

Ulasan tentang latar belakang yang singkat ini semakin memperkuat adanya sekumpulan kondisi politik, organisasi, dan ekonomi yang sistematis yang mengarah pada pemberontakan Palestina. Ini membantah asumsi sejumlah jurnalis dan pembuat-kebijakan bahwa Intifada adalah perkembangan yang

spontan, mendadak, dan tak terduga dalam sejarah pergerakan nasional Palestina. Kenyataannya, sebagaimana dikatakan Phyllis Bennis, jika yang demikian itu benar, maka "upaya ini, Intifada, akan runtuh hanya dalam beberapa minggu. Keganasan serangan-balik Israel meninggalkan sedikit harapan bagi gerakan perlawanan yang tanpa persiapan. Tapi, setelah satu bulan, upaya-upaya pengorganisasian kami [para aktifis akar-rumput Palestina] yang lebih awal mendasari dan memperoleh kendali atas gerakan politik Intifada. Itulah yang memungkinkan pemberontakan ini terus berlanjut" (seorang anggota komite terkemuka dari Qabatiya; dikutip dalam Bennis 1990, 22).

Intifada mengejutkan warga Israel, para pembuat-kebijakannya, militernya, bahkan dunia — dan tidak sedikit juga warga Palestina sendiri. Sebagian alasan keterkejutan itu adalah kurangnya pemahaman tentang bagaimana upaya perlawanan nirkekerasan berlangsung dalam lingkungan non-revolusioner. Jika perlawanan Palestina dipandang hanya sebagai perjuangan bersenjata, maka partisipasi massa di dalam Intifada dan peralihan pada sebagaian besar taktik nirkekerasan akan menjadi suatu kejutan dan akan dianggap sebagai suatu peralihan taktik. Tapi jika Intifada dilihat sebagai suatu gerakan yang tumbuh dari pengalaman historis dan mencerminkan suatu tahap kematangan sosial, maka sifat nirkekerasannya mengandaikan peran yang lebih signifikan.

Peristiwa yang dianggap sebagai pemicu Intifada adalah kecelakaan truk di Gaza yang membunuh beberapa pekerja Palestina pada 9 Desember 1987, dan penembakan pengunjuk rasa Palestina di kamp pengungsi Balata di Tepi Barat. Peristiwa tersebut memicu protes massa, unjuk rasa, dan pelemparan batu di Jalur Gaza dan Tepi Barat. Respon Israel besar-besaran, menyapu-bersih, memakai tindakan-tindakan represif ekstrem yang disetujui Yitzhak Rabin, Menteri Pertahanan. Itu termasuk memberikan angkatan bersenjata "kebijakan pertahanan bebas," kebijakan mematahkan tangan dan kaki pengunjuk rasa, dan membebaskan penggunaan peluru karet terhadap para pengunjuk rasa.

Dalam dua atau tiga minggu, upaya warga Palestina yang besar-besaran dan terkoordinasi dengan baik muncul dalam bentuk gerakan bawah tanah yang terorganisasi. Ini berlangsung setidaknya selama dua tahun dan mengerahkan seluruh masyarakat melalui tindakan-tindakan nirkekerasan lewat selebaran atau pengumuman mingguan atau dwimingguan. Kelompok koordinasi Intifada, Persatuan Pimpinan Pemberontakan Nasional (Unified National Leadership of the Uprising [UNLU]),[6] secara rutin menyebarkan selebaran dan pengumuman untuk memandu komite-komite populer dan untuk mengkoordinasikan hari-hari mogok nasional dan kegiatan-kegiatan lainnya. UNLU menerbitkan selebaran pertamanya pada Januari 1988, mengumumkan perlawanan nirkekerasan Palestina. Di saat yang sama, Brigade Jihad Islam meninggalkan

penggunaan senjata sebagai tanda solidaritas dengan dan komitmen kepada kepemimpinan bersama. Meskipun Hamas tidak bergabung dengan UNLU, Hamas bekerjasama dengannya di banyak kesempatan, terutama menyangkut soal kesehatan dan pendidikan (Salameh 1994, 23).

Koordinasi tingkat tinggi bisa dipastikan merupakan ciri utama dua tahun pertama Intifada, tidak hanya di tingkat nasional UNLU tapi juga di tingkat akar-rumput. Sebagai contoh, UPMRC mendirikan sistem donor darah untuk membantu yang terluka dan segera menarik 50.000 nama, aksi yang melibatkan seluruh segmen masyarakat dan meningkatkan rasa solidaritas di antara penduduk. Selain itu, setiap komunitas membentuk 12 komite berbeda untuk mengurus berbagai kebutuhan dan sasaran lokal dan nasional, menggambarkan tingkat organisasi dan koordinasi lokal maupun nasional yang amat besar.

Pengaruh Intifada

Kehilangan besar yang ditimbulkan Intifada bagi penduduk Palestina pada tahun 1991 sangat mengejutkan. Lebih dari 1.000 warga Palestina terbunuh oleh tembakan dan sekitar 100 lagi oleh pukulan, gas air mata, dan alat lainnya. Sebanyak 100.000 lainnya menderita luka-luka; 15.000 ditahan di tahanan administratif, tanpa tuduhan atau pengadilan, sekurang-kurangnya selama enam bulan; 300 rumah diruntuhkan, membuat 2.000 orang tak punya tempat tinggal. Israel menutup hampir setiap lembaga pendidikan Palestina, bahkan taman kanak-kanak. Dalam

konteks Gaza dan Tepi Barat, dengan total populasi diperkirakan 1.6 juta jiwa dan langka sumber daya, angka-angka di atas sangat menghancurkan bagi seluruh masyarakat (McDowall 1994).

Represi besar-besaran Israel tahun 1990 dan tekanan yang dihasilkannya mulai melemahkan sifat nirkekerasan dalam pemberontakan Palestina. Jihad Islami dan Hamas menganjurkan kembali ke kekerasan dan melancarkan sejumlah serangan terhadap Israel, di wilayah dudukan dan di Jerusalem, sehingga melemahkan pengaruh faksi politik yang lebih tradisional. Upaya faksi-faksi tersebut untuk menegaskan kembali kendalinya atas masyarakat mengakibatkan pertikaian dan kekecewaan yang amat sangat di antara warga Palestina, yang diperkuat dengan penekanan Intifada pada kontrol lokal. Kurangnya respon internasional yang efektif (di luar arus pemberitaan media dan perhatian aktifis) makin menambah kekecewaan dan kemarahan. Meletusnya Perang Teluk, diperburuk dengan dugaan dukungan PLO terhadap Saddam Hussein, membawa pada akhir Intifada.

Tapi pemberontakan ini berdampak panjang terhadap Palestina maupun Israel. Dalam artian pencapaian nyata, dampak Intifada lebih bersifat politis ketimbang ekonomis. Palestina berupaya menarik lebih banyak dukungan dan simpati internasional dengan upaya-upaya nirkekerasan, yang menggambarkan Israel sebagai penyerang. Di saat yang sama, mereka berupaya membuat Israel tidak nyaman dengan meningkatkan kesadaran mereka akan konsekuensi

pendudukan. Ini mendorong minoritas sayap kiri Israel — baik aktifis perdamaian maupun aktifis politik — untuk berunjuk rasa dan bergerak mendukung diakhirinya pendudukan. Kelompok-kelompok ini mengunjungi kamp-kamp pengungsi dan pusat-pusat Palestina lainnya untuk menyatakan rasa simpati mereka (Bar-On 1996, 220). Oleh karena itu, di samping perubahan arah Intifada setelah dua tahun pertama, dari penekanan pada perlawanan nirkekerasan ke arah penggunaan senjata secara parsial, dan di samping kemampuan militer Israel untuk mematahkan berbagai kegiatannya, Intifada masih berupaya memasukkan isu pendudukan ke pusat perpolitikan Israel dan menarik kembali perhatian masyarakat Arab dan masyarakat Internasional terhadap konflik Israel-Palestina.

Pengembangan organisasi dan lembaga politik, sosial, maupun ekonomi menjadi prioritas nasional untuk menentang kebijakan Israel di wilayah-wilayah dudukan. Di samping itu, organisasi-organisasi sukarelawan dan bantuan membantu menyediakan layanan sosial yang sebelumnya tidak tersedia, terutama di wilayah-wilayah pedesaan. Komite Pemberdayaan Keluarga, Komite Pelayanan Kesehatan, Komite Pekerja Perempuan, dan banyak organisasi lainnya – semua bekerja di wilayah perkotaan maupun pedesaan dan membantu menyatukan perlawanan. Mereka membantu mengambangkan program pemberantasan buta huruf, melatih perempuan untuk bekerja, memberikan asuhan dan pendidikan kepada anak-anak, memberikan beasiswa kepada para pelajar, memperhatikan

keluarga tahanan politik, dan mengembangkan pelatihan teknis. Dalam pelayanan kesehatan sendiri, pusat-pusat kesehatan lokal dan pusat-pusat kesehatan berjalan memberikan layanan yang sangat dibutuhkan penduduk lokal (Dajani 1993). Kegiatan-kegiatan ini menciptakan hubungan antara penduduk perkotaan dan pedesaan, juga antara kalangan profesional, petani, dan kelas pekerja yang tidak ada sebelum Intifada. Banyak organisasi bantuan dan sukarelawan bekerja melintasi batasan-batasan yang diciptakan faksi-faksi politik tradisional dan menciptakan kemungkinan aliansi politik yang baru.

Dajani menggambarkan bahwa pengaruh aksi-aksi ini cukup singkat karena kurangnya koordinasi dengan PLO, respon keras dan sistematis Israel, dan, yang terpenting, kurangnya strategi Palestina yang menghubungkan sarana dengan tujuan dan taktik dengan strategi. Betul bahwa UNLU, perlawanannya yang terkoordinasi, dan pemerintah daerah lewat komite-komite lokal – semuanya hilang cukup cepat. Akan tetapi, komite-komite sukarelawan sektoral, hubungan perkotaan-pedesaan, hubungan lintas-golongan, penyadaran politik yang lebih mendalam, dan harapan yang lebih besar – semuanya tetap bertahan. Di samping itu, perlawanan nirkekerasan selama Intifada menargetkan kerentanan Israel dan membangkitkan kepekaan banyak kalangan Israel untuk melemahkan klaim yang sama antara Israel dan Palestina atas penindasan (Dajani 1993, 41). Aksi-aksi nirkekerasan Palestina menyebabkan banyak kalangan Israel untuk mempertanyakan penggunaan kekerasan

yang berlebihan oleh militer. Militer membatasi dampak keberatan ini dengan menggilir tentaranya, mengesahkan kekerasan, dan meneruskan pemisahan total antara masyarakat Israel dan Palestina. Ketidakmampuan warga Palestina untuk memahami sepenuhnya nilai dan dampak yang ditimbulkan aksi-aksi nirkekerasan mereka juga membatasi pengaruh terhadap kalangan Israel (42).

Akan tetapi, meski strategi-strategi ini membatasi dampak politik Intifada, pemberontakan ini menjadi sumber kebanggaan yang besar, rasa keberdayaan, dan persatuan masyarakat Palestina. Terlepas dari keterbatasan aksi-aksi nirkekerasan Palestina, para sarjana dan pengamat sepakat bahwa Intifada menunjukkan kerentanan pendudukan Israel terhadap aksi-aksi nirkekerasan.

Intifada juga berpengaruh dalam menginternasionalisissi persoalan Palestina, membawanya ke hadapan pemberitaan dan agenda internasional. Gambar anak-anak dan perempuan Palestina yang berhadapan dengan tentara Israel berdampak terhadap negara-negara Arab dan pemerintah-pemerintah Barat. Mereka meningkatkan dukungannya terhadap organisasi politik dan LSM Palestina.

Beberapa faktor berperan dalam keberhasilan Intifada yang berkelanjutan. Susunan kepemimpinan bawah tanah yang padu dan beragam memungkinkannya untuk berlanjut sekalipun banyak anggota puncaknya ditangkap dan ditahan.

Selain itu, kelahirannya di wilayah jajahan dan aksi-aksinya di masyarakat bawah memberinya kepekaan atas kondisi represi dan kesempatan perlawanan yang tak dimiliki kepemimpinan luar sebelumnya. Organisasi politik bawah tanah PLO di wilayah dudukan menyediakan kader-kader terlatih, keberlanjutan, dan kestabilan pada gerakan perlawanan yang baru saja terbentuk. Kontak terus-menerus dan kerjasama erat (setidaknya selama dua tahun pertama) antara PLO di pengasingan dengan kepemimpinan setempat memperluas jangkauan Intifada dan memberinya sumber daya yang tak tersedia di wilayah dudukan. Organisasi masyarakat Palestina yang kian meningkat saat Intifada meletus memungkinkan lembaga-lembaga baru untuk bergabung dan menguat ketika cengkeraman kekuasaan Israel melemah (Bennis 1990, 24).

Membangun Analisis Nirkekerasan atas Intifada

Intifada adalah salah satu contoh perlawanan politik yang paling banyak dikaji secara menyeluruh dalam sejarah. Butuh sebuku bibliografi untuk mendaftar semua karya analitis terkait Intifada, tapi hanya sedikit dari karya-karya itu yang membahas peran nirkekerasan dalam perlawanan Palestina. Media mengungkapkan bahwa pemberintaan yang mendominasi terkait pemberontakan adalah "kekerasan Intifada". *Kekerasan* sebagai kata yang digunakan untuk menggambarkan Intifada bukan tidak akurat (karena kekerasan memang banyak), tapi ungkapan (dan pemberitaan media) itu mengaburkan ketidakseimbangan kekerasan, yang sebagian besarnya dalam konteks ini adalah

oleh orang-orang Israel terhadap Palestina. Ungkapan itu juga tidak mencerminkan dengan tepat sebagian besar perlawanan nirkekerasan orang-orang Palestina. Oleh karena itu, kehadiran dan kekentaraan kekerasan mengaburkan yang nirkekerasan.

Kedua, orang-orang Palestina sendiri ambivalen mengenai penggunaan istilah *nirkekerasan.* Kebanyakan dari mereka menolak istilah itu dan merasa bahwa kekerasan bisa berperan dalam gerakan mereka. Sifat Intifada yang cair dan selalu berubah, dengan kebanyakan aksinya berkembang di jalanan, menunjukkan bahwa kepemimpinan Palestina tidak selalu bisa merumuskan dengan jelas atau mengendalikan taktik yang mereka gunakan. Kebutuhan untuk menjaga kesatuan pemberontakan menunjukkan bahwa mereka tak bisa meniadakan kekerasan karena kelompok-kelompok yang berperan penting dalam Intifada — Jihad Islami, Front Bersama untuk Pembebasan Palestina (Popular Front for the Liberation of Palestine [PFLP]) dan Front Demokratik untuk Pembebasan Palestina (Democratic Front for the Liberation of Palestine [DFLP]) — merasakan kebutuhan akan perjuangan bersenjata. Dan hukum internasional beserta Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia menyetujui keabsahan kekerasan untuk melawan tentara pendudukan. Analisis atas Intifada (atau gerakan pembebasan lainnya) yang memusatkan perhatian pada nirkekerasan harus dimulai dengan pengakuan bahwa hukum internasional mengakui hak untuk menggunakan kekerasan. Bagi orang-orang Palestina, sepenuhnya mengingkari kekerasan berarti melepaskan hak

yang sudah diakui. Semua faktor ini menyulitkan orang-orang Palestina untuk menjadikan nirkekerasan sebagai satu-satunya sarana perjuangan atau sebagai gambaran Intifada.[7]

Tapi nirkekerasan dianggap sebagai perlawanan yang absah sementara perlawanan dengan kekerasan dianggap tidak sah oleh banyak analis dan aktifis perdamaian. Seringkali pemerintah yang berkuasa menyebut gerakan pembebasan sebagai aksi kekerasan atau teroris untuk mendelegitimasinya. Analisis yang berusaha menyoroti perlawanan nirkekerasan dan memahami perannya harus menghindari perangkap ini. Ketika orang-orang Palestina melancarkan perlawanan nirkekerasan, ini harus dipandang oleh masyarakat dunia sebagai pelepasan hak internasional mereka secara sukarela.[8]

Tapi nirkekerasan bukan tidak relevan dengan Intifada. Orang-orang Palestina memperdebatkan sifat dan keampuhan perlawanan nirkekerasan. "Kita semua percaya pada taktik nirkekerasan — jika itu berhasil," adalah pernyatan yang lumrah dan sering diungkapkan dalam perdebatan mereka. Walau mempertanyakan atau menolak istilah *nirkekerasan*, kebanyakan orang Palestina tidak sulit menerima *pembangkangan sipil* sebagai gambaran yang tepat mengenai daya dobrak utama Intifada. Malah, di tahun 1988 tujuan kepemimpinan Intifada adalah untuk meningkatkan pemberontakan ke tingkat "pembangkangan sipil menyeluruh".[9] Bagi beberapa pihak, terutama PFLP, pembangkangan sipil adalah tahap dalam

perkembangan revolusioner, menggantikan pemberontakan populer yang mencirikan permulaan Intifada dan untuk diikuti oleh perjuangan bersenjata besar-besaran.[10] Yang lainnya berharap atau percaya bahwa pembangkangan sipil akan cukup untuk mencapai tujuan Intifada.[11]

Faktor-faktor di luar Intifada juga mengaburkan peran nirkekerasan. Pemerintah AS dan Israel dan banyak analis Timur Tengah telah lama mengasosiasikan PLO dengan aktifitas teroris, dan dengan demikian menciptakan gambaran tentang orang-orang Palestina yang sulit dihilangkan. Televisi menonjolkan pelemparan batu oleh *shabab* dan kebrutalan militer Israel; koran-koran mendaftar korban tewas dan luka-luka dari kedua pihak; pembicaraan tentang "kekerasan Intifada" tak henti-henti. Kekerasan di sana — lebih luas daripada yang disadari dunia luar. Kebanyakan pemberitaan tidak mencerminkan dengan tepat cakupan dan daya dobrak Intifada. Ia juga tidak memberikan ruang yang cukup bagi orang-orang Palestina sendiri untuk menjelaskan sifat pemberontakan. Pemberitaan media, dengan potongan gambarnya yang sepanjang 30 detik, pencariannya akan efek yang dramatis, dan batasan-batasan yang ditentukannya sendiri mengenai muatan dan jenis analisis; semuanya itu mengaburkan dimensi nirkekerasan dari Intifada.

Tapi penyebabnya jauh lebih dalam ketimbang pemberitaan media. Banyak analis, ilmiah maupun populer, gagal mengenali perlawanan nirkekerasan ketika perlawanan nirkekerasan itu

melakukan apa saja selain duduk, berdiri, atau berbaris di hadapan mereka. Kekerasan lebih mudah dikenali dan digolongkan. Selain itu, menganalisis senjata, serangan fisik, luka-luka, dan kematian lebih menarik perhatian. Dalam tingkatan tertentu, perlawanan nirkekerasan harus dirumuskan dalam hubungannya dengan represi yang ia lawan. Aksi-aksi yang biasa di satu masyarakat akan dipandang sebagai perlawanan di masyarakat yang lain. Bagi orang-orang Palestina, memetik tanaman hutan *za'atar*, bahan utama masakan mereka, merupakan tindakan perlawanan. Israel melarang memetik tanaman tersebut karena keberadaan orang Palestina di perbukitan merupakan ancaman keamanan. Dengan demikian, *za'atar* menjadi simbol perlawanan. Sejak militer Israel menutup sekolah-sekolah di wilayah-wilayah yang mereka duduki, bagi sebagian besar Intifada, menyelenggarakan dan menghadiri sekolah menjadi tindakan perlawanan yang penting. Memetik tanaman dan menyelenggarakan sekolah bukanlah tindakan yang dramatis, tapi keduanya adalah bentuk perlawanan nirkekerasan yang penting bagi Intifada. Akan tetapi menyediakan atau menanyakan makanan, pakaian, dan kegiatan sehari-hari luput dari kebanyakan analis yang mendaftar dan menggolongkan aksi-aksi gerakan perlawanan.

Tapi persoalannya melampaui kepelikan dan kontekstualitas perlawanan nirkekerasan. Banyak analis mengharapkan gerakan nirkekerasan adalah berupa nirkekerasan murni dan berprinsip, mencontoh gerakan hak-hak sipil dan gerakan kemerdekaan Gandhi. Ini adalah persoalan bukan hanya bagi para peneliti

yang bekerja dengan model ilmu sosial tradisional, tapi juga bagi banyak peneliti dan aktifis yang bekerja dengan perspektif perdamaian. Saat kita meninjau Intifada, kita melihat bahwa ia menyimpang dari nirkekerasan "murni" dalam sejumlah cara. Ketimbang membuang kemungkinan Intifada sebagai gerakan nirkekerasan, kita perlu bertanya apakah model Gandhi-King merupakan satu-satunya bentuk perlawanan nirkekerasan yang absah.

Analisis ini akan memusatkan perhatian pada peran nirkekerasan dalam Intifada. Tapi kita juga membutuhkan lensa yang lebih luas. Kita bisa memahami hakikat nirkekerasan dalam pemberontakan hanya jika kita mencocokkan kekhususan budaya dan tahapan perkembangan sejarah, membebaskan diri kita dari prasangka terhadap aksi-aksi Palestina yang memenuhi sebagian besar wacana di AS, dan menghindari menetapkan ekspektasi seperti apa revolusi nirkekerasan seharusnya.

Dua perspektif analitis lain memberikan landasan yang baik bagi upaya demikian. *The Politics of Nonviolent Action*, karya Sharp (1973), menganalisis prinsip, metode, dan dinamika perlawanan nirkekerasan. Klasifikasinya atas 198 metode aksi nirkekerasan memberikan cakupan luas atas taktik-taktik yang akan membantu kita memahami sifat multisegi perlawanan Intifada (Sharp 1973).[12] Tapi Sharp, meski menyadari perkembangan historis dan sifat tak-beraturan — dan seringkali

spontan — dari kebanyakan perlawanan nirkekerasan, memilih untuk memusatkan perhatian pada teori.

Intifada dimulai bukan dengan suatu teori melainkan dengan perlawanan nirkekerasan yang membuatnya dirasakan di jalanan dalam bentuk yang tersirat, beragam, dan tak terkendali — dan kemudian memperoleh bentuk dan arah yang diterapkan atasnya. James Scott (1985) dan Don Nonini (1988) memberikan perspektif terhadap perlawanan sehari-hari dan non-revolusioner di kalangan petani dan pekerja, menyediakan pendekatan pelengkap terhadap aspek-aspek dinamis Intifada. Meskipun keduanya tidak meniadakan aksi-aksi kekerasan dari analisisnya, karya mereka memperlihatkan kedudukan penting nirkekerasan dalam perlawanan sehari-hari. Analisis keduanya (terutama Scott) mendasari kajian ini dalam dua cara. Pertama, mereka paham bahwa gerakan perlawanan yang kelihatannya spontan memiliki asal-usul dan penguatannya dalam bentuk perlawanan sehari-hari yang bersifat lokal, tak-terucap, dan praktis (Scott 1985, 28-37).

Kedua, definisi Scott mengenai perlawanan akan memungkinkan kita untuk menilai lebih utuh dan lebih bebas apa yang merupakan perlawanan dalam konteks Palestina. Seringkali para teoretisi hanya mempertimbangkan gerakan konfrontasi langsung, terkoordinasi, dan terencana sebagai perlawanan yang sebenarnya. Keheranan atas revolusi Iran dan Intifada, di mana perlawanan yang berkelanjutan nampak

muncul dari kekosongan, menunjukkan kelemahan konsep ini. Scott mendefinisikan perlawanan sebagai "tindakan (-tindakan) apa pun oleh anggota (-anggota) suatu golongan subordinan yang ditujukan untuk meredam atau menyangkal klaim-klaim (misalnya, biaya sewa, pajak, wibawa) yang dibebankan kepada golongan tersebut oleh golongan superordinan (misalnya, tuan tanah, petani besar, negara) atau untuk mendesakkan klaimnya sendiri (contohnya, kerja, tanah, bantuan, kehormatan) terhadap golongan superordinan itu" (290). Meskipun dia fokus pada perlawanan berbasis-golongan dalam suatu masyarakat, definisinya bisa dengan mudah diterapkan pada perlawanan masyarakat di bawah pendudukan. Masyarakat di bawah pendudukan lebih sadar akan ketertindasan dan lebih aktif dalam perlawanannya sekalipun perlawanan itu serampangan dan tak terkoordinasi. Definisi ini bernilai khusus karena ia mengesampingkan kondisi konfrontasi langsung, atau tindakan besar-besaran yang terkoordinasi, dan mengalihkan perhatian pada maksud pelaku perlawanan, bukan pada keberhasilan tindakan.

Kehadiran dan Ambiguitas Kekerasan dalam Intifada

Mustahil membahas aspek-aspek nirkekerasan dari Intifada tanpa terlebih dahulu menjawab pertanyaan apakah aksi-aksi yang dilancarkan orang-orang Palestina di dua tahun pertama pemberontakan bisa dikatakan sebagai nirkekerasan. Adanya aksi dan sikap nirkekerasan dalam suatu gerakan perlawanan

tidak berarti bahwa gerakan itu sendiri adalah nirkekerasan. Revolusi Aljazair, yang tak seorang pun menggolongkannya sebagai nirkekerasan, menggunakan banyak taktik yang bertalian dengan perlawanan nirkekerasan. Untuk memahami peran nirkekerasan di tahap permulaan Intifada dan untuk melihat apa yang mungkin membedakannya dari revolusi kekerasan, kita harus memeriksa taktik-taktik yang diperdebatkan atau yang jelas-jelas keras.

Masalah Pelemparan Batu

Aksi utama Intifada adalah pelemparan batu; ini jadi siasat sekaligus simbol. Pelemparan batu terutama dilancarkan dalam unjuk rasa. Kerumunan *shabab* (pemuda aktifis jalanan) menghadapi tentara Israel yang berpakaian anti-huru-hara dan bersenjatakan gas air mata, peluru karet, peluru plastik, dan senjata kimia. *Shabab* melempar batu ke arah tentara untuk menarik perhatian mereka, memancing mereka untuk membalas, dan menjaga jarak mereka. Batu juga sering digunakan di luar unjuk rasa. Batu-batu itu dilemparkan ke instalasi-instalasi Israel seperti pos polisi, kemah militer, gedung-gedung pemerintahan, dan kendaraan-kendaraan Israel.

Pelemparan batu nampak sebagai taktik keras dan dianggap demikian oleh banyak orang Palestina dan Israel.[13] Tapi tidak semua orang Palestina setuju. Ketika pewawancara menanyakan salah seorang Palestina, Ahmad, terkait pelemparan batu, dia menjawab, "Batu itu hanya untuk memberitahu tentara apa yang

kita mau. Anda tidak bisa bicara dengan senjata mesin. Batu bukanlah kekerasan."[14] Pelemparan batu digambarkan sebagai sebuah upaya pengekangan penggunaan kekuatan. Batu-batu itu melukai sejumlah tentara dan penduduk dalam bentrokan dan dalam serangan terhadap bangunan dan kendaraan, tapi dalam kebanyakan kasus, penggunaannya oleh orang-orang Palestina bukanlah sebagai senjata mematikan. Orang-orang Palestina mengklaim bahwa mereka bisa saja menggunakan kekuatan mematikan jika mereka mau. "Kita tak takut mati, dan kita bisa saja membawa serta orang-orang Israel mati bersama kita jika kita mau. Kita punya pisau, kita punya batu-batu keras, kita punya tangan — dan kita punya senjata. Kita berkali-kali mengepung para tentara di lingkungan kita, tapi kita memilih untuk tidak membunuh mereka." Kutipan ini merangkum sikap yang terungkap dalam banyak percakapan di Tepi Barat. Yasser Arafat mengklaim ada 10.000 senjata di wilayah-wilayah pendudukan, tapi PLO memerintahkan agar senjata itu tidak digunakan. Meskipun klaim Arafat bisa disangsikan, dan sikap di atas mungkin agak gagah-gagahan dan dilebih-lebihkan, pengekangan penggunaan kekuatan sangat melekat dalam pemikiran Intifada. Hal ini nampak dalam pernyataan-pernyataan UNLU dan PLO, dan melekat dalam banyak cerita yang memuat patokan-patokan tindakan.

Mengapa pengekangan? Alasan yang paling sering disebutkan adalah bahwa kekuatan militer Israel akan membuat penggunaan senjata oleh orang-orang Palestina menjadi kontra-

produktif, menyia-nyiakan kerumitan taktik. Intifada membatasi tindakan kedua belah pihak. Israel dibatasi oleh klaimnya atas cita-cita moral yang luhur, kepastian hukum bagi warganya, dan tekanan internasional. Ini mendorong Israel untuk mengumumkan "aturan perjanjian" untuk memerangi Intifada. Aturan-aturan ini meliputi ketentuan bahwa tentara hanya menembak dari jarak yang ditentukan, menembak ke tanah atau kaki, dan menggunakan amunisi yang "tidak mematikan" seperti peluru karet atau berlapis-plastik kecuali jika hidup mereka terancam bahaya. Pada musim gugur 1989 aturan-aturan itu berubah cukup signifikan. Para tentara diperbolehkan menembak pengunjuk rasa berpenutup kepala atau yang berlarian yang tidak mengacuhkan peringatan untuk berhenti. Ini menunjukkan pengakuan Israel atas efektifitas penggunaan batu dan merupakan tantangan atas efektifitas tersebut. Akankah pelemparan batu tetap menjadi siasat yang efektif jika tentara mulai membalas dengan lebih keras? Batu-batu hanya efektif di bawah peraturan lama: para pengunjuk rasa dapat menjaga jarak mereka dan berdiri di belakang tembok untuk melindungi kaki mereka. Salah satu tujuan pelemparan batu adalah untuk membuat para tentara melanggar peraturan dan menimbulkan korban yang fatal. Penggunaan batu ini merupakan prinsip perlawanan nirkekerasan yang penting. Alihkanlah kekuatan musuh yang lebih unggul untuk keuntungan Anda. "Jujitsu Politik" ini merupakan dinamika utama perlawanan nirkekerasan yang berpengaruh terhadap musuh maupun para pelaku perlawanan

(Sharp 1973, 3:657-697). Batu melawan senjata otomatis adalah pertempuran yang tidak seimbang, dan pembalasan besar-besaran Israel terhadap *shabab* pelempar-batu mengalahkan *status quo* dengan merusak semangat juang tentara Israel dan meningkatkan simpati khalayak terhadap orang-orang Palestina.

Yang lebih penting adalah dampak dari keberhasilan pelemparan batu itu terhadap citra-diri orang-orang Palestina. Mereka tak lagi menakuti senjata-senjata Israel yang lebih unggul karena mereka telah menemukan kekuatan dalam jumlah, kesetiakawanan, dan senjata tidak-mematikan. Karena itu, keberhasilan siasat pelemparan batu adalah langkah untuk memahami efektifitas nirkekerasan dan menciptakan keberanian, kepercayaan-diri di tengah kelemahan, dan pemberdayaan-diri yang merupakan unsur utama strategi nirkekerasan yang sepenuhnya.

Beberapa orang Palestina meringkas pengekangan penggunaan kekuatan yang mereka lakukan dengan mengatakan, "Kita tidak membenci orang-orang Israel, kita tak mau membunuh mereka. Jika kita terpaksa menggunakan kekuatan dengan cara yang mereka lakukan, kita akan jadi seperti mereka, keras dan penuh kebencian, dan kita menolak melakukan hal itu." Batu-batu adalah cara orang-orang itu untuk menjauhkan diri dari lingkaran kekerasan mematikan yang telah menjadi ciri konflik Israel-Palestina dan untuk menghindari jebakan kebencian dan *dehumanisasi* musuh yang bisa

disertai pembunuhan. Karena itu, meskipun pelemparan batu merupakan tindakan kekerasan, sikap di balik pelemparan batu bagi banyak orang Palestina adalah penting untuk perlawanan nirkekerasan. Orang-orang Palestina ini memandang musuh sebagai manusia yang hidupnya penting dan seharusnya tidak dibunuh. Mereka merasakan dampak *dehumanisasi* kekerasan terhadap diri mereka dan berharap untuk mememperkecilnya. Mereka mengakui bahwa pengekangan penggunaan kekuatan diperlukan untuk memutuskan lingkaran kekerasan.

Tapi pelemparan batu juga melemahkan nirkekerasan. Karena batu bisa mengakibatkan luka-luka dan menampilkan citra kekerasan, ini kurang efektif dalam menempatkan orang-orang Palestina pada "kedudukan moral yang lebih tinggi" daripada nirkekerasan mutlak. Ketika Israel menyatakan bahwa "kekerasan Intifada" harus dilawan dengan kekerasan, orang-orang Palestina tidak bisa menyatakan bahwa kekerasan hanya dari pihak Israel. Mereka hanya bisa menyatakan bahwa kekerasan tidak sepadan.

Apakah pelemparan batu betul-betul diperlukan? Tak bisakah tujuan yang sama dicapai dengan nirkekerasan mutlak? Sebagaimana dikatakan salah seorang Palestina, "Saya harap orang-orang Palestina tidak akan menggunakan kekerasan. Biarkan kami semua duduk di jalanan; biarkan orang-orang Israel menangkap kita semua. Kita akan menjejali penjara mereka dan dunia akan gempar."[15] Pernyataannya juga menggambarkan

pandangan banyak aktifis Amerika Utara. Tapi penilaian ini, dibandingkan dengan Gerakan Hak-hak Sipil dan perjuangan kemerdekaan Gandhi, boleh jadi tidak memadai dalam konteks Intifada.[16] Tuntutan yang dibuat gerakan Gandhi dan ancaman yang ia ajukan punya sejumlah kemiripan dengan situasi Palestina, tapi Gandhi punya keuntungan yang tak dimiliki orang-orang Palestina. Gandhi adalah orang India didikan-Barat (dan, di awal usahanya, terbaratkan) yang mampu dan berkeinginan untuk berbicara dengan bahasa kalangan Kristen, menyerukan cita-cita peradaban Inggris, dan dengan demikian mendapatkan pengakuan internasional dan dukungan moral. Lebih penting lagi, Gandhi punya jarak, jumlah, dan ruang. Inggris amat jauh, dan pasukan pendudukan Inggris amat kecil dibanding populasi India ketika sejumlah warga yang bisa diperhitungkan memutuskan untuk melawan. Orang Inggris mau-mau saja menjejali penjara-penjara dan membuatnya tetap penuh, tapi jumlahnya sangat banyak sehingga mereka hanya mampu memenjarakan sebagian kecil pelaku perlawanan. Dan ketika perlawanan itu melemah atau Inggris berhasil meredamnya, Gandhi punya pilihan untuk menarik mundur ke pedalaman yang luas untuk meneruskan perjuangan. Dan, terakhir, India bukanlah rumah atau tanah suci bagi orang Inggris sebagaimana Israel bagi kebanyakan orang Yahudi.

Berhubung mandulnya hukum internasional, tidak ada pemerintahan yang lebih unggul yang bisa membatasi siasat atau represi Israel. Orang-orang Palestina tidak dilindungi oleh

hukum Israel tapi, malah, tunduk pada jeratan hukum non-Israel yang rumit dan sewenang-wenang, yang sangat membatasi hak dan kesempatan mereka untuk memperoleh ganti rugi yang sah.[17] Wilayah-wilayah pendudukan diatur berdasarkan campuran hukum Yordania (di Tepi Barat), Hukum Mesir (di Gaza), peraturan Utsmani, konvensi militer Inggris, dan ketentuan militer Israel. Pendudukannya jauh lebih menyeluruh dibanding penguasaan Inggris atas India: wilayah-wilayah dudukannya kecil; batas-batasnya bersebelahan dengan Israel; dan orang-orang Israel melebih orang-orang Palestina yang hidup di wilayah tersebut. Akibatnya, Israel hadir di mana-mana dan memegang kendali yang kuat atas penduduk, yang tak punya tempat untuk mundur dan tak punya ruang untuk untuk menyelamatkan diri. Israel telah menunjukkan kesediannya untuk memenjarakan sejumlah besar warga Palestina dalam waktu yang lama tanpa menuntutnya, mengusir orang-orang yang mereka anggap pengacau, menggunakan kekuatan mematikan, dan mengabaikan hukum internasional.[18]

Dengan kemampuan dan kemauan Israel untuk memberantas pemberontakan, pelemparan batu mungkin merupakan respon wajar atas kondisi-kondisi pendudukan. Seperti nilai simbolisnya, tujuan praktis dari batu-batu itu lebih penting. Batu-batu itu menciptakan keleluasaan bagi orang-orang Palestina yang memungkinkan pertumbuhan infrastruktur ekonomi dan politik. Batu-batu itu benar-benar menguji kontrol Israel atas kota-kota, perkampungan, dan kamp pengungsi.

Dalam sejumlah kasus, batu-batu ini menciptakan "zona terbebas" yang bertahan selama beberapa jam, hari, atau bahkan minggu atau bulan.

Pelemparan batu merupakan siasat yang pelik. Ia bukan nirkekerasan. Ia bisa mengakibatkan luka-luka yang berpotensi menjadi fatal, meskipun hal itu jarang ditemukan. Ia bisa jadi cerminan kebencian dan permusuhan. Tapi ia juga tidak betul-betul kekerasan. Bagi banyak orang Palestina, ia menunjukkan nirkekerasan, juga menciptakan ruang bagi upaya kreatif terkait pembinaan tradisi nirkekerasan. Dengan demikian, dihadapkan pada pilihan antara menyebut pelemparan batu sebagai kekerasan atau nirkekerasan, Ahmed menentukan pilihan yang bisa dipertahankan sebagai nirkekerasan. Pernyataannya menggambarkan persoalan dalam menganalisis pelemparan batu yang melampaui pembedaan kedua istilah itu semata: oposisi biner antara kekerasan dan nirkekerasan yang melekat dalam pemikiran kita. Jika dikotomi ini mencerminkan bahasa penelitian yang netral untuk tujuan analisis "obyektif", ini bisa jadi kategorisasi yang memadai dan berguna untuk situasi-situasi tertentu. Tapi penggunaan dikotomi ini sangat terbebani nilai. Seringkali pemerintah, terutama AS dan Israel, menyebut tindakan-tindakan keras dan menyerukan nirkekerasan sebagai suatu sarana untuk mendiskreditkan dan memadamkan perlawanan terhadap penindasan. Seringkali para teoretisi dan aktifis nirkekerasan mempertahankan dikotomi ini untuk menegaskan "kemurnian" perlawanan nirkekerasan.

Tapi mungkin ada alternatif selain dikotomi kekerasan dan nirkekerasan yang akan membuat ini lebih berguna dengan melampaui klasifikasi biner. Gandhi, misalnya, tidak memandang kekerasan dan nirkekerasan sebagai dua ujung timbangan yang berlawanan. Dalam situasi opresif, ia merasa bahwa kebalikan dari nirkekerasan adalah kepengecutan dan berdiam diri. Perlawanan dengan kekerasan untuk alasan yang adil lebih baik ketimbang secara pasif menerima penindasan dan ketidakadilan (Merton 1965, 33, 37, 39). Lebih lanjut, Merton melihat sedikit perbedaan antara "nirkekerasan oleh yang lemah" dengan perlawanan yang memakai kekerasan (39). Dengan menyangsikan relevansi timbangan kekerasan dan nirkekerasan, Gandhi juga menunjukkan bahwa keduanya tidak niscaya merupakan nilai yang mutlak. Melihat kehadiran kekerasan dan nirkekerasan harus disangkutkan dengan nilai-nilai lain, seperti keadilan suatu cita-cita. Menggunakan nirkekerasan untuk melanjutkan penindasan tidak membuat penindasan itu menjadi adil. Keadilan suatu alasan juga tidak niscaya membuat penggunaan kekerasan menjadi baik.

Pelemparan batu tak bisa masuk penggolongan sederhana. Membicarakannya sebagai nirkekerasan, sebagaimana dilakukan sejumlah orang Palestina, adalah mencairkan dan merombak istilah *nirkekerasan* dengan cara demikian seperti merampas maknanya. Menyebut pelemparan batu sebagai kekerasan terbatas atau terkendali jelas mengaitkannya dengan kekerasan, yang tak memperhatikan maksud dan dampaknya serta sejumlah

sikap yang menyertainya. Mungkin kita harus menyebutnya sebagai penggunaan kekuatan tidak mematikan atau sebagai perlawanan tak bersenjata.[19]

Kekerasan dalam Intifada

Jika pelemparan batu masih samar-samar, tindakan Intifada lainnya — penggunaan bom Molotov, pembunuhan orang Palestina yang menjadi antek musuh, dan penggunaan kekuatan mematikan terhadap tentara dan warga Israel — tak diragukan lagi adalah aksi-aksi kekerasan. Di antara aksi-aksi yang lebih keras adalah penikaman terhadap warga sipil di Jerusalem Timur; aksi ketika seorang warga Palestina membajak bis dan mengemudikannya ke tepi gunung, membunuh 17 orang; serta pembunuhan beberapa tentara dengan menjatuhkan batu besar dari atap. Kita harus melihat kekerasan ini secara serius.[6] (INI HARUSNYA FOOTNOTE 20) Tapi kita juga harus menyelidikinya dalam kaitannya dengan taktik Intifada lainnya ketimbang menggunakannya untuk meniadakan peran nirkekerasan. Betul, sejumlah orang Palestina menggunakan kekerasan serius dan mematikan terhadap orang-orang Israel selama Intifada. Akan tetapi, yang luar biasa dari perlawanan ini bukanlah kenyataan bahwa kekerasan itu ada, tetapi bahwa insiden-insiden kekerasan ini jarang dan hal itu berdiri di luar strategi dan struktur perlawanan secara keseluruhan.

Ada pengecualian terkait pengekangan yang secara umum digunakan dalam persetujuan terhadap aksi-aksi kekerasan oleh

UNLU. Dua pernyataan pimpinan (no. 37 dan 40) mengizinkan kekuatan mematikan. Seruan 37, dikeluarkan 3 Maret, 1989, menyatakan, "Tingkatkan penggunaan pisau, kapak, dan bom Molotov. Menjatuhkan batu besar dari bangunan-bangunan juga kita tingkatkan."[21] Rujukan untuk menggunakan batu besar muncul dalam konteks kematian seorang tentara di Nablus, dan dengan itu memperbolehkan kekerasan mematikan. Meski demikian, Seruan ini pada praktiknya tidak dijalankan: penggunaan batu yang mematikan maupun penggunaan pisau atau bom Molotov tidak meningkat. Seruan 40 menyerukan kematian seorang tentara atau penduduk untuk setiap warga Palestina yang terbunuh oleh pasukan maut Israel (Nusseibeh 1989, 9). Seruan ini tidak mendorong pembalasan untuk setiap kematian warga Palestina atau kematian yang terjadi dalam unjuk rasa; ini hanya menyerukan pembalasan dalam kasus yang melanggar hukum Israel. Meskipun ada kematian orang Israel setelah Seruan ini dikeluarkan, UNLU membantah bahwa kematian itu terjadi sebagai respon atas Seruan ini. Karena itu, kedua pernyataan pimpinan yang mengizinkan kekuatan mematikan itu tidak punya pengaruh praktis dalam Intifada.[22] Tapi kesediaan organisasi-organisasi Palestina untuk mengaku bertanggungjawab telah menyetujui kekuatan maut, dan kebungkaman UNLU atas persoalan ini, menimbulkan kerancuan. Insiden-insiden itu sendiri tidak memisahkan Intifada dari Gerakan Hak-hak Sipil atau gerakan kemerdekaan Gandhi; kedua gerakan ini ditandai dengan kekerasan di luar kendali pimpinan. Tapi keengganan

UNLU untuk mengecam pembunuhan dan kesediaan sejumlah pimpinan untuk menyetujui atau mengaku bertanggungjawab atas kekuatan maut membedakan Intifada dari gerakan perlawanan nirkekerasan. King dan Gandhi segera mengecam kekerasan semacam itu dan bahkan menangguhkan upaya perlawanan ketika terjadi kekerasan atau berkembang dorongan ke arah kekerasan. UNLU, sebagai kepemimpinan parsial dan kolektif, kurang punya wewenang tunggal maupun kolektif untuk secara efektif mengecam tindakan semacam itu, sekalipun jika mereka berkehendak untuk itu.

Meski demikian, dua tindakan yang jelas-jelas mengandung kekerasan, penggunaan bom Molotov dan hukuman terhadap antek musuh, yang secara terang-terangan disetujui dan dianjurkan oleh UNLU dan komite-komite populer setempat, menjadikannya sebagai tindakan resmi Intifada. Bom Molotov terutama diarahkan pada bangunan dan kendaraan. Tapi gedung-gedung pemerintahan sipil diserang ketika para pegawai sedang bekerja, menempatkan orang-orang dalam bahaya luka-luka serius atau kematian. Pelemparan bom Molotov ke arah bis atau mobil mencederai banyak orang Israel, baik tentara maupun warga sipil. Pemboman mobil memprotes kehadiran dan membatasi ruang gerak orang-orang Israel di Tepi Barat. Ini semua merupakan taktik kekerasan dan menunjukkan bahwa UNLU dan komite populer tak punya komitmen yang tegas terhadap nirkekerasan. Tapi, meski penggunaan bom api dan

bom Molotov meningkat selama jalannya Intifada, ini masih merupakan penggunaan kekuatan terbatas dan tak mematikan.

Penghukuman atas antek musuh adalah salah satu penggunaan kekuatan mematikan yang disetujui oleh kepemimpinan Palestina dan secara teratur dilaksanakan oleh komite-komite lokal dan, karenanya, menjadi bagian struktur Intifada. Aksi-aksi kekerasan ini diarahkan terhadap orang Palestina, bukan Israel. Tak semua perlakuan terhadap pengkhianat itu keras. Bentuk-bentuk tekanan nirkekerasan (pengucilan sosial, pemboikotan ekonomi, penistaan, gangguan) adalah lumrah. Perlakuan keras biasanya digunakan hanya ketika tekanan nirkekerasan gagal. Berurusan dengan antek-antek musuh sangat penting bagi keberhasilan Intifada. Seperti dalam kebanyakan situasi pendudukan, kekuasaan Israel atas wilayah yang mereka duduki diperkuat oleh bantuan penduduk yang terkuasai. Sebelum Intifada, Israel telah membangun jaringan dengan para kaki-tangan yang terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi. Para kaki-tangan yang terang-terangan (polisi, pegawai negeri sipil, dan pegawai pemerintahan yang diangkat Israel) memungkinkan Israel untuk menguasai wilayah lewat orang-orang Palestina yang dapat bekerja di dalam struktur sosial melalui jaringan keluarga atau pertemanan mereka.[23]

Meski tekanan ekonomi dan sosial serta sejumlah penggunaan kekerasan oleh orang-orang Palestina itu melemahkan jaringan mata-mata, dinas intelijen Israel, menurut

sumber-sumber Palestina, merekrut orang-orang Palestina yang "bermasalah" (kriminal dan pecandu obat-obatan) yang mampu menjadi kaki-tangan mereka. Karena itu, Palestina memandang urusan mata-mata ini punya persoalan ganda: mata-mata bagi Israel, dengan demikian merupakan ancaman bagi Intifada, dan unsur kriminal di masyarakat Palestina, dengan demikian merupakan ancaman bagi stabilitas dan keamanan sehari-hari. Ketika, setelah pemberhentian kepolisian Palestina, komite-komite populer mengambil alih fungsi kepolisian di kota dan perkampungan, persoalan kaki-tangan ini bersinggungan dengan masalah hukum dan ketertiban. Karena itu, penghukuman atas para pengkhianat ini merupakan bagian dari perjuangan menghadapi pendudukan Israel dan upaya pembentukan sistem keadilan alternatif.

Dalam konteks ini, hukuman bagi para pengkhianat berkisar dari pemukulan sampai kematian. Setelah seorang pengkhianat dipukuli, ditikam, dicekik, atau digantung, tubuhnya kadang diletakkan di tempat umum, kadang diikatkan di telepon umum, agar dilepaskan orang-orang Israel. Tontonan khalayak itu ditujukan untuk mengejutkan dan mencegah lahirnya pengkhianatan lebih jauh. Meski tujuan kekerasan adalah untuk menciptakan dan menjaga ruang yang aman di masyarakat Palestina agar upaya nirkekerasan Intifada berlanjut dan berkembang, tontonan kekerasan pada khalayak untuk mengintimidasi dan manguasai jauh bertentangan dengan prinsip dan sikap dasar nirkekerasan. Meski aksi-aksi tersebut

boleh jadi dibenarkan dalam Intifada dan mungkin bisa dianggap berperan untuk tujuan nirkekerasan yang lebih luas, ia sama sekali bertentangan dengan prinsip perlawanan nirkekerasan.

Dengan demikian, Intifada melibatkan perlawanan yang berjenis kekerasan dan juga nirkekerasan. UNLU dan komite-komite populer bersedia menyetujui dan menganjurkan sejumlah penggunaan kekerasan; tindakan-tindakan lainnya terjadi di luar kendali mereka. Pembakaran rumah, bom Molotov, dan pembunuhan para pengkhianat menjelaskan bahwa Intifada tidak sepenuhnya dipandu dan dikendalikan oleh prinsip-prinsip nirkekerasan. Tapi, untuk memperoleh pandangan utuh atas Intifada, kita harus memahami keseimbangan antara perlawanan nirkekerasan, perlawanan tidak mematikan, dan percobaan kekerasan. Bahkan dalam kekerasannya, pemberontakan ini masih berupaya menjalankan pengekangan atas godaan penggunaan kekerasan. Kekerasan yang disetujui terhadap orang-orang Israel sebagian besar terdiri atas serangan atas benda, bukan orang. Kekerasan yang mematikan diarahkan secara internal terhadap para pengkhianat dan sebagai bagian dari fungsi kepolisian. Meski angka insiden kekerasan kelihatannya besar, ketika disebarkan dalam masa lebih dari dua tahun dan dibandingkan dengan aktivitas Intifada secara keseluruhan, insiden-insiden itu sedikit. Penilaian Sari Nusseibeh atas bentuk Intifada nampak menggambarkan keseimbangan ini: "Bentuk kekerasan di pihak Palestina hanya kulit luar" (1989, 9).

Pola-pola Nirkekerasan Intifada

Istilah *Intifadah* dalam Bahasa Arab berarti mengibaskan atau bangkit, seperti bangun di pagi hari dan mengusir kantuk (serta serangga yang menyertai di waktu malam). Penggunaan istilah ini menyiratkan bahwa orang-orang Palestina ingin mengusir pendudukan Israel, mengenyahkan kontrol luar, dan menggenggam takdir mereka di tangan mereka sendiri. Untuk tujuan ini, salah satu aksi pertama (dan paling lama) UNLU adalah menyerukan pemogokan para pemilik toko. Bisnis-bisnis buka dan tutup berdasarkan jadwal mereka, bukan berdasarkan waktu-waktu yang diperintahkan Israel. Intifada menciptakan situasi, yang belum pernah terjadi sebelumnya di wilayah jajahan, ketika orang-orang dapat "menikmati interaksi hidup yang normal dan keluarga mereka ketika mereka mau, dan tidak membiarkan situasi pendudukan menentukan suasana hati mereka" (Strum 1992, 18; dikutip dalam Salameh 1994).

UNLU mengumumkan bahwa tujuan utama Intifada adalah untuk mengakhiri pendudukan dan dampak merusaknya terhadap masyarakat setempat, hidup di negara Palestina berdampingan dengan Israel, bertahan tanpa hubungan dengan Israel, dan membeberkan kebijakan *dehumanisasi* dan operasi militer Israel. Dalam menganalisis potensi nirkekerasan Intifada, Dajani (1993, 49) berpendapat bahwa tujuan-tujuan itu dapat dicapai dengan menjalankan tiga tingkatan strategi nirkekerasan:

memperkuat perlawanan Palestina, melemahkan dan memecah Israel dari dalam, serta menciptakan kerenggangan antara Israel dengan komunitas internasional.

Didorong oleh keinginannya untuk menentukan diri sendiri dan meningkatkan kondisi hidup, orang Palestina memprakarsai strategi dan aksi nirkekerasan yang luas cakupannya, dirancang untuk mengirim pesan yang jelas kepada kalangan Israel, Arab, dan komunitas Internasional (lihat Seruan 18 dan 20). Selama dua tahun pertama, aksi-aksi ini mendominasi kehidupan sehari-hari sebagian besar orang Palestina. Setiap hari, orang-orang Palestina, kebanyakan kaum muda, berarak di jalanan, membakar ban, mengibarkan bendera ilegal mereka, dan menyanyikan slogan-slogan menentang pendudukan, mendukung penentuan nasib sendiri oleh orang Palestina, dan menyatakan PLO sebagai perwakilan politik mereka. Gambar-gambar anak-anak yang dikejar tentara Israel yang menembakkan gas air mata dan peluru karet dipancarkan kalangan Israel dan media internasional. Gambar-gambar itu berdampak ganda: Ia mengungkap kengerian pendudukan kepada masyarakat Israel dan komunitas internasional serta, di saat yang sama, meningkatkan solidaritas dan mobilisasi kelompok di masyarakat Palestina dan dunia Arab.

Analisis ini memusatkan perhatian pada perlawanan nirkekerasan dalam intifada dan menunjukkan indikasi kehadirannya yang luas, bahkan dominan. Penggolongan Sharp

atas aksi-aksi nirkekerasan merupakan alat yang berguna untuk memahami cakupan (meski tidak menyentuh kekuatan dan kedalamannya) perlawanan nirkekerasan. Dari 198 kategori perlawanan nirkekerasannya, 168 bisa diterapkan pada perlawanan Intifada atas pendudukan (Sharp 1973, vol. 2).[25] Dari ke-168 itu, sedikitnya 87 strategi digunakan dalam Intifada,[26] yang merentang melewati kategori-kategori utama Sharp.

Seruan yang dikeluarkan UNLU memberikan pandangan sekilas tentang rentang aksi-aksi nirkekerasan yang mereka pakai. Ini merupakan Seruan tindakan resmi yang disetujui faksi-faksi di dalam UNLU. Selebaran-selebaran disebarluaskan di wilayah-wilayah pendudukan dan merupakan alat komunikasi utama dengan rakyat Palestina karena kepemimpinan bawah tanah kurang punya akses terhadap media publik. Selebaran-selebaran ini memberikan kita gambaran yang paling bisa diperoleh terkait arah yang diinginkan UNLU agar dituju Intifada.

Analisis atas selebaran 18 sampai 39 mengungkap tiga kategori aksi nirkekerasan utama. Hampir 20 persen dari selebaran itu menganjurkan beberapa jenis pemogokan. Persentase terbesar berikutnya memerintahkan orang Palestina untuk membantu mendukung masyarakat, terutama yang rentan terhadap serangan balasan Israel dengan melakukan hal-hal seperti mengunjungi pemakaman atau keluarga mereka yang terbunuh oleh penduduk dan pasukan Israel, memberikan bantuan dana kepada organisasi dan kelompok, mengunjungi

tahanan dan pelaku perlawanan yang dirawat di rumah sakit, dan membantu mengelola tanah mereka yang terbunuh, tercederai, atau dipenjara. Arahan terbanyak ketiga memerintahkan warga untuk melakukan unjuk rasa dan pawai; salat dan puasa juga dianjurkan hampir sebanyak itu (Kishtainy 1990). Selebaran-selebaran UNLU menyerukan sejumlah luas aksi-aksi nirkekerasan lainnya: mengganti lembaga-lembaga yang dikuasai Israel dengan yang dikuasai warga setempat; menahan pajak; memboikot produk-produk Israel; mengibarkan bendera Palestina; menolak bekerja untuk Israel; berhenti dari kantor-kantor yang mendukung pendudukan; menentang penutupan sekolah oleh Israel; menolak kerjasama dengan pejabat-pejabat Israel; menyelenggarakan pemakaman simbolis; membunyikan lonceng gereja; menolak membayar denda; melanggar jam malam; mengucilkan pengkhianat; menghadang jalan ke perkampungan; berarak dalam pawai keagamaan; kampanye pemasangan grafiti; ikut serta dalam acara berkabung nasional; mengelola aksi mogok dan protes-duduk; mengatur utusan untuk bertemu dengan pihak Israel; membeberkan kondisi-kondisi pendudukan kepada para utusan dan media internasional; dan, yang terpenting, menciptakan infrastruktur ekonomi, sosial, pendidikan, dan sipil untuk mengurangi ketergantungan kepada sistem Israel yang ada. Arahan-arahan ini seringkali dipakai dan dilaksanakan dalam berbagai macam tingkatan oleh komite-komite populer setempat serta terbentuk di komunitas lokal dan lingkungan sekitar.[27] Dalam selebaran itu, UNLU menyampaikan

pesan kemanusiaan dan keadilan melalui kesediaannya untuk berunding dengan Israel dan penegasannya bahwa Palestina tidak mengupayakan kehancuran Israel. Pengakuan terhadap Israel yang tersirat, dan kemudian tersurat, ini merupakan prinsip dasar dalam upaya UNLU dan menggambarkan pandangan mayoritas masyarakat Palestina.

Aksi-aksi nirkekerasan bukanlah hal baru bagi masyarakat Palestina. Banyak, mungkin sebagian besar, dari siasat ini digunakan sejak awal pendudukan. Tapi taktik ini digunakan sebentar-sebentar dan hanya dalam protes-protes lokal dan terbatas. Sebagai contoh, kaum Muslim Palestina berhasil menerapkan cara-cara nirkekerasan untuk mempertahankan Masjid al-Aqsa dan Kubah Batu dari kelompok fundamentalis Yahudi. Kepemimpinan masjid menggunakan unit garda nirkekerasan, demonstrasi massa, dan strategi untuk mengerahkan dukungan pemogokan untuk melindungi tempat-tempat suci ini. Strategi-strategi ini digunakan dalam banyak kesempatan setelah tahun 1970-an (Crow, Grant, dan Ibrahim 1990, 54). Sebagaimana disebutkan sebelumnya, pada masa sebelum Intifada, ada serangkaian usaha untuk menggerakkan massa Palestina ke perlawanan nirkekerasan. Yang paling terkenal adalah usaha Pusat Studi Nirkekerasan Palestina (Palestinian Center for the Study of Nonviolence) di Jerusalem. Aktivitas-aktivitas mereka ditujukan untuk menentang tindakan dan kebijakan tentara dan warga Israel dengan menanam kembali pepohonan yang telah ditumbangkan, menentang aturan-aturan

militer (seperti pembagian Hebron ke dalam dua bagian), dan mendukung bisnis-bisnis orang Palestina di Hebron.[28]

Analisis singkat ini mengemukakan beberapa gagasan terkait cakupan tindakan nirkekerasan dalam Intifada. Tapi untuk menilai ketersebaran dan kedalaman tindakan-tindakan ini, kita harus melakukan penyelidikan yang lebih mendalam. Dalam penyelidikan ini, kita harus memasukkan bukti-bukti subyektif dan contoh-contoh spesifik untuk mendapatkan penilaian yang lebih baik terkait hubungan timbal-balik antara tindakan dan sikap di kalangan pelaku perlawanan dan untuk memahami asal-usul agama, budaya, dan sejarah dari perlawanan nirkekerasan. Bagian pertama analisis disusun di sekitar kategori-kategori utama perlawanan nirkekerasan Sharp: nirkerjasama ekonomi, nirkerjasama sosial, protes dan persuasi, nirkerjasama politik, ungkapan simbolis perlawanan nirkekerasan, pengembangan lembaga-lembaga alternatif, dan perubahan sikap.

Nirkerjasama Ekonomi

Pada 20 tahun pertama pendudukan, Tepi Barat dan Gaza merupakan ledakan ekonomi bagi Israel; dua daerah itu merupakan pasar terbesar barang-barang Israel, dan pendudukan tersebut didanai oleh pajak dan izin yang dibayarkan penduduk wilayah pendudukan. Akibatnya, tujuan utama Intifada adalah untuk membalikkan keadaan ini dan menjadikan pendudukan tidak menguntungkan bagi Israel (Sharp 1973, 2:219−84).[29] Salah satu lahan percobaan paling pertama dalam perlawanan Intifada

adalah pemogokan besar-besaran para pedagang Palestina.

Setelah pemogokan total yang singkat namun cukup berhasil oleh para pedagang di permulaan Intifada, UNLU memutuskan bahwa pemogokan terbatas para pedagang dapat menjadi siasat bekelanjutan yang efektif. Seruan mereka kepada seluruh pedagang untuk membuka toko hanya dari pukul 08.00 pagi sampai siang memungkinkan orang-orang Palestina untuk menjalankan usaha seperti biasa sambil tetap menentang dan memprotes penguasaan Israel atas ekonomi. Pihak berwenang membalasnya dengan memerintahkan agar toko-toko tutup dari pukul 08.00 pagi sampai siang dan buka setelahnya. Mereka mendesakkan perintah ini dengan memaksa membuka toko, seringkali dengan menghancurkan barang dagangan dan perabotan. Tapi ketika para pedagang membangkang, pihak Israel menyerah. Jam belanja dari pukul 08.00 pagi sampai siang menjadi patokan di wilayah pendudukan. Jam belanja mungkin kelihatannya adalah soal kecil untuk disebut sebagai alasan konfrontasi utama, tetapi kedua belah pihak melihatnya sebagai konfrontasi – itu bukan hanya soal jam, tapi soal kuasa. Keberhasilan siasat ini menunjukkan bahwa pihak Israel kehilangan kendali atas para pedagang, yang memilih untuk memihak UNLU dan *shabab*, sekalipun hal itu harus dibayar dengan pembalasan Israel dan berkurangnya pendapatan.

Contoh ini menggambarkan beberapa unsur penting perlawanan nirkekerasan: jalinan antara yang simbolis dan

yang praktis; efektifitas kekuatan superior yang terbatas dalam menghadapi siasat nirkekerasan; kesediaan para pelaku perlawanan nirkekerasan untuk menanggung lebih banyak kesulitan ketimbang akibat yang mereka timbulkan. Keberhasilan pemogokan para pedagang mendorong UNLU untuk meningkatkan seruan nirkerjasama ekonomi dengan memboikot barang-barang Israel, baik oleh para pedagang maupun konsumen (ketika alternatif barang Palestina tersedia) dan kebijakan penghematan. Langkah pemboikotan dan penghematan cukup berpengaruh, meskipun tidak sepenuhnya berhasil.

Pemogokan para pedagang merupakan pukulan tidak langsung terhadap kontrol Israel atas perekonomian wilayah pendudukan. Serangan yang lebih langsung adalah penahanan pajak. UNLU menyerukan seluruh penduduk Palestina untuk menolak membayar pajak atau beban apa pun kepada pemerintah Israel kecuali UNLU menyatakan sebaliknya (seperti dalam kasus izin bagi sopir taksi dan pabrik-pabrik Palestina). Pajak terbesar yang dihindari adalah pajak kendaraan (yang dijadikan Israel sebagai sumber dana utama pendudukan), pajak penjualan, dan pajak pertambahan nilai (PPT). Penolakan untuk mendaftarkan kendaraan, mendaftarkan peralihan dari kendaraan pribadi ke taksi umum, memperbarui izin mengemudi, dan pembelian pelat begitu meluas. Penahanan pajak berhasil terutama di Ramallah, Bethlehem, dan Beit Sahur. Kasus Beit Sahur terutama sangat terkenal dan terdokumentasikan dengan baik.[30] Orang-orang

menolak pajak penjualan dan PPT dengan mengembangkan ekonomi barter dan pertukaran barang dengan jasa.[31] Meskipun laporan-laporan berita memusatkan perhatian pada unjuk rasa, korban meninggal, dan luka-luka, orang-orang Palestina menganggap nirkerjasama ekonomi sebagai aspek terpenting Intifada. Di tengah-tengah upaya membuat pendudukan tidak menguntungkan bagi Israel ini terdapat siasat perlawanan nirkekerasan yang tahan uji.

Orang-orang Palestina mendesakkan tekanan ekonomi terhadap Israel dengan tidak membayar pajak, beacukai, dan tagihan air, juga mengganggu pariwisata dan menolak untuk menyediakan tenaga kerja murah. Pemboikotan barang-barang Israel dan benda-benda lain yang diekspor ke wilayah dudukan lewat perusahaan-perusahaan Israel juga menghambat kenaikan keuntungan $ 5,5 milyar yang diperkirakan diperoleh perekonomian Israel lewat pendudukan. Pengerahan banyak personel militer Israel untuk melawan Intifada menambah biaya pendudukan (Crow, Grant, dan Ibrahim 1990). Biaya bulanan Intifada bagi Israel diperkirakan sebesar $ 120 juta untuk pasukan keamanan dan $ 88 juta untuk kerugian ekonomi tidak langsung (McDowall 1994, 101).

Strategi ini, yang mendesakkan tekanan ekonomi atas Israel, menimbulkan kesulitan besar bagi masyarakat lokal (Melman dan Raviv 1989). Lembaga dan prakarsa baru dilancarkan untuk menangani kesulitan ini. Sebagai contoh,

klinik kesehatan dan sekolah kecil berbasis-rumah diciptakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang rumah sakit dan sekolahnya telah ditutup. Pasar tenaga kerja alternatif diciptakan untuk mengimbangi penutupan perbatasan oleh Israel dan pemboikotan Palestina terhadap pasar Israel. Prakarsa-prakarsa ini merupakan respon atas Seruan UNLU untuk "swasembada ekonomi" (Melman dan Raviv 1989, 200).

Nirkerjasama Sosial

Orang-orang Palestina juga menjalankan nirkerjasama sosial (Sharp 1973, 2:183−218), dalam bentuk pemboikotan sosial, penundaan peristiwa-peristiwa olahraga dan sosial, pemboikotan urusan-urusan sosial, dan aksi tinggal-di-rumah. Pemogokan sebagian pedagang mendorong pemogokan keseluruhan yang digambarkan sebagai aksi "tinggal-di-rumah" (2:199). Dengan mengedepankan pemogokan harian pedagang, UNLU tidak mengabaikan pemogokan umum tapi membatasi anjurannya kira-kira hanya sekali seminggu lewat seruannya. Pada hari pemogokan umum, semua aktivitas berhenti. Pabrik dan toko-toko tutup sepanjang hari, transportasi umum berhenti, orang-orang menghindari mengemudi, tak seorang pun berurusan dengan administrasi sipil. Hanya para dokter yang dibebaskan dari pemogokan. Yang lainnya diminta untuk tetap di rumah atau ikut-serta dalam pawai dan unjuk rasa. Seperti pemogokan pedagang yang merupakan perlawanan terhadap kontrol atas sektor ekonomi, pemogokan umum merupakan perlawanan menentang kontrol atas lingkungan sosial. Jika

orang-orang Palestina bersedia untuk merelakan kebutuhan dan irama kehidupan sehari-hari sekali seminggu atau lebih, maka mereka menolak kendali Israel atas aktivitas-aktivitas mereka dan menegaskan solidaritas mereka terhadap kekuatan perlawanan. Pengorbanan ini sebenarnya lebih memberatkan pihak Palestina ketimbang Israel. Pemogokan sangat mengganggu pola kehidupan sehari-hari dan menghambat produktifitas mereka, terutama terhadap ekonomi sarat-tenaga kerja yang sangat bersandar pada pendapatan pekerja migran. Karena itu, pemogokan umum menegaskan kesediaan warga Palestina untuk menanggung kesulitan ekonomi dan kekacauan sosial demi memperoleh kembali kontrol atas hidup mereka.

Perlakuan buruk terhadap tahanan seringkali menjadi penyebab utama dan kekuatan penggerak pemogokan selama dan sebelum Intifada. Aksi mogok makan sering digunakan UNLU, terutama para perempuan, yang memerotes kantor-kantor Palang Merah di Jerusalem, Bethlehem, dan kota-kota lainnya. Para tahanan juga melakukan mogok makan untuk memperbaiki kondisi di dalam penjara. Mogok makan di Ansar 1, 2, dan 3 (meliputi 15.000 tahanan Palestina di tiga kamp penjara Israel) di tengah kondisi padang pasir yang keras adalah salah satu peristiwa paling berpengaruh dalam Intifada. Ini tidak hanya menunjukkan solidaritas di antara para tahanan lintas golongan di bawah penahanan yang ekstrem tapi juga menggerakkan protes-protes simpati di seluruh wilayah yang diduduki.

Protes dan Persuasi

Arak-arakan dan unjuk rasa sering diadakan pada hari-hari pemogokan. Keduanya merupakan metode-metode yang lebih bersifat protes ketimbang nirkerjasama sosial (Sharp 1973, 2:152-68). Intifada menggunakan banyak siasat protes yang tidak tercakup dalam kategori Sharp. Daftar panjang siasat itu mencakup berbagai bentuk: pidato publik; surat-surat tantangan dan dukungan; deklarasi organisasi dan institusi; slogan, karikatur, dan simbol-simbol; spanduk, poster, dan komunikasi terpajang; selebaran, brosur, dan buku; surat kabar dan jurnal; rekaman, radio, dan TV; perutusan; persahabatan; lakon dan olok-olok komedi; pertunjukan musik dan sandiwara; nyanyi-nyanyian; arak-arakan; pawai; upacara pemakaman; penghormatan pada tempat-tempat pemakaman; perkumpulan protes dan dukungan; pertemuan-pertemuan untuk protes; penyamaran pertemuan-pertemuan protes; dan pengajaran.

Dari seluruh taktik protes, arak-arakan adalah yang paling umum. Arak-arakan punya beragam tujuan. Ia terkadang berupa bentrokan langsung dan disertai pelemparan batu. Tapi, meskipun arak-arakan itu selalu disiapkan untuk bentrokan, banyak arak-arakan tidak menjadikan bentrokan sebagai tujuannya. Seringnya, arak-arakan itu hanya memperingati peristiwa tertentu: kematian pahlawan nasional, Hari Kemerdekaan Palestina, perang tahun 1948, Hari Negeri, atau kemartiran orang setempat. Arak-arakan dan unjuk rasa ini

menanamkan dan menonjolkan identitas kepalestinaan serta mengisyaratkan solidaritas terhadap Intifada. Ada berkali-kali perayaan dan bahkan pembebasan karena ketika orang-orang Palestina melakukan dua jam arak-arakan dengan 600 orang di suatu desa, merekalah, dan bukan pihak Israel, yang menguasai desa ketika itu. Masa pembebasan tersebut berkisar dari sejam hingga beberapa minggu — dan selalu renggang (tenuous) — tapi ini tetap merupakan penegasan nirkereasan yang kuat atas identitas, solidaritas sosial, dan kuasa.

Unjuk rasa juga merupakan alat yang penting untuk mobilisasi politik dan protes, dan orang-orang Palestina punya pengalaman panjang dan kaya terkait unjuk rasa sejak permulaan pendudukan tahun 1967. Meski demikian, selama Intifada, UNLU memegang peranan langsung dalam mengelola protes-protes ini. Sebagai contoh, Seruan kedelapan, dikeluarkan pada Februari 1988, memerintahkan perempuan dan lansia untuk melakukan arak-arakan protes ke markas Palang Merah dan ke kamp tahanan di tiap kota, dan desa serta kamp pengungsi sekurang-kurangnya sekali seminggu antara Senin dan Kamis (Lockman dan Benin 1989, 337). Seruan yang sama juga menganjurkan agar arak-arakan dimulai dari masjid dan gereja pada hari Jumat dan Minggu.

Nirkerjasama Politik

Di bidang nirkerjasama politik khususnya, aksi-aksi nirkekerasan mendahului Intifada (Sharp 1973, 2:285−356).

[33] Aksi menolak mengakui hak Israel untuk memerintah Tepi Barat dan Gaza menggambarkan perkembangan penggunaan nirkekerasan. Awalnya, orang Palestina dan orang Arab lainnya menolak mengakui hak keberadaan Israel dan berupaya menentang militer Israel dengan angkatan bersenjata negara Arab lainnya dan dengan aktivitas-aktivitas gerilya. Setelah 1974, kesediaan Palestina untuk menerima keberadaan Israel berangsur tumbuh dengan pernyataan PLO yang kian jelas. Intifada menciptakan situasi di mana PLO beserta warga Palestina di Tepi Barat dan Gaza mengakui hak keberadaan Israel (untuk ditukar dengan sebuah negara Palestina di wilayah-wilayah dudukan), mengurangi penggunaan perjuangan bersenjata, dan menegaskan nirkerjasama politik.[34] Peralihan ini ditandai oleh peralihan dari perlawanan formal, eksternal, dan berbentuk kekerasan terhadap Israel menjadi nirkerjasama aktual, internal, dan nirkekerasan di Tepi Barat dan Gaza.

Selama tahun-tahun pertama pendudukan, banyak orang Palestina menerima kekuasaan *de facto* Israel atas wilayah dudukan lewat kerjasama dengan administrasi sipil. Banyak orang Palestina menerima pekerjaan di birokrasi-birokrasi yang memerintah dan mengatur pendudukan. Upaya kerjasama Israel memuncak dalam pemilihan walikota yang mereka selenggarakan di kota-kota dan desa wilayah pendudukan pada tahun 1976. Akan tetapi, alih-alih memperbesar kuasa Israel, pemilihan tersebut malah menghasilkan nirkerjasama politik. Calon-calon yang didukung-PLO memenangi sebagian besar

kursi dan mendorong agenda politik perlawanan dan kontrol lokal. Pihak Israel membalas dengan mengusir atau memecat para walikota, menggantinya dengan orang yang mereka angkat serta membentuk Perhimpunan Desa (dewan kota yang mengupayakan kepemimpinan pro-Israel atas pegawai-pegawai yang pro-PLO). Dasawarsa 1978-1988 ditandai dengan meningkatnya keengganan di kalangan Palestina untuk bekerjasama dengan administrasi sipil. Kemudian, semasa Intifada, UNLU memerintahkan agar semua orang Palestina menarik diri dari Perhimpunan Desa dan menyerahkan jabatan mereka di pemerintahan sipil, terutama di bagian pajak dan perumahan. Pemutusan orang-orang Palestina dari pekerjaannya sebagian besar terpenuhi dengan bantuan tekanan sosial, aksi-aksi nirkekerasan yang ditujukan kepada Perhimpunan Desa, serta penggunaan ancaman dan intimidasi. Nirkerjasama politik meliputi banyak aksi pembangkangan sipil di mana orang-orang Palestina menolak mengakui keabsahan hukum dan perintah yang dengannya Israel mengatur wilayah. Orang-orang tidak hanya menolak membayar pajak kendaraan mereka; mereka terus mengemudikannya untuk menentang hukum. Mereka tidak hanya menutup tokonya; mereka membukanya untuk menentang perintah militer. Mereka tidak menerima penutupan Israel atas sekolah-sekolah; mereka berupaya menyelenggarakan pendidikan di luar sekolah. Meski mereka terkadang menaati jam malam yang ditetapkan Israel, mereka biasanya melanggarnya dengan diam-diam dan terkadang menentangnya dengan terang-

terangan. Peralihan dari kekerasan ke nirkekerasan di bidang politik ini, alih-alih mengurangi perlawanan terhadap kekuasaan Israel, malah meningkatkannya dan membuatnya lebih efektif.

Ungkapan Simbolis Perlawanan Nirkekerasan

Nirkerjasama ekonomi, sosial, dan politik adalah contoh klasik perlawanan nirkekerasan. Arti pentingnya dalam Intifada menunjukkan bahwa nirkekerasan memainkan peranan penting. Tapi untuk memahami cakupan keseluruhan nirkekerasan, kita harus melihat metode-metode yang kurang dikenal juga. Unsur-unsur simbolis boleh jadi lebih penting dalam gerakan perlawanan yang berdasarkan nirkekerasan ketimbang unsur-unsur simbolis dalam revolusi yang menggunakan kekerasan (Sharp 1973, 2:135−45). Meskipun Sharp menempatkan aksi simbolis di bawah kategori protes dan persuasi, aksi-aksi itu berperan penting dalam Intifada sehingga memerlukan pembahasan tersendiri.

Bentuk-bentuk protes simbolis dalam Intifada meliputi pengibaran bendera dan panji-panji simbolis, pengenaan simbol-simbol, doa dan peribadatan, pemajangan obyek-obyek simbolis; perusakan barang milik seseorang, aksi mempertontonkan gambar-gambar, melukis sebagai protes, tanda dan sebutan-sebutan, suara-suara simbolis, dan gerak-isyarat kasar. Dan Intifada penuh dengan simbol-simbol: pohon zaitun, bendera, warna, potret, poster, grafiti, dan sebutan-sebutan. Simbol-simbol ini ada di mana-mana. Salah satu aktivitas utama *shabab*

adalah melukis grafiti (bendera Palestina, gambar-gambar stensil, slogan-slogan) di tiap dinding yang tersedia. Tentara Israel berkali-kali menarik paksa orang-orang Palestina keluar dari rumahnya dan menyuruh mereka untuk mengecat ulang tembok yang dilukisi grafiti — hanya untuk menyaksikan bahwa grafiti itu muncul lagi keesokan harinya. Grafiti adalah bentuk lain komunikasi, dialog, dan debat bagi berbagai faksi dan organisasi yang terlibat dalam Intifada. Ia juga berfungsi sebagai bentuk komunikasi langsung dengan UNLU ketika aksi penting diserukan, terutama jika surat kabar telah ditutup tentara.

Mengibarkan bendera Palestina atau mengenakan warna Palestina adalah serangan yang bisa dihukum dengan pemenjaraan, tapi setiap arak-arakan protes dipenuhi dengan bendera, desa-desa dihiasi jika memungkinkan, dan sekelompok perempuan ikut membuat bendera secukupnya untuk setiap acara. Penggunaan bendera Palestina sebagai protes, meski demikian, lebih tidak kentara. Karena memakai warna merah, hitam, putih, dan hijau merupakan serangan yang bisa dihukum, orang-orang memakai pengganti terdekatnya. Di Hebron, pakaian-pakaian dihiasi dengan berlian besar berwarna merah, biru, kuning, dan hijau. Desain ini terutama populer di kaos-kaos remaja dan piyama balita. Di Jerusalem, karena memperlihatkan warna-warna ini secara terbuka dapat mengakibatkan interogasi atau penahanan, kaum muda memakai gelang berwarna bendera di bawah lengan kemeja mereka. Penggunaan warna ini bersifat pribadi, diam-diam, dan tidak langsung, suatu jenis

tindakan yang seringkali tidak dianggap sebagai perlawanan yang signifikan. Tapi bagi orang-orang yang memakainya, ini merupakan tindakan pembangkangan, mengisyaratkan pengabdian mereka dan menempatkan diri mereka dalam bahaya dari pihak berwenang.

Nirpemakaian senjata api merupakan simbol perlawanan nirkekerasan lain. Sejak awal Intifada, pemimpin nasional dari Perhimpunan Desa yang disokong Israel dipaksa berhenti oleh rekan-rekan sekampungnya. Saat ia menyerahkan senjata pemberian Israel yang digunakan untuk kontrol, warga desa melumpuhkannya dan membiarkannya agar dipungut pihak Israel. Di desa Beita, ketika seorang Israel menembaki kerumunan warga Palestina (dan membunuh seorang pejalan kaki Israel yang diduga sedang ia lindungi), warga desa merebut paksa senjata itu darinya dan melumpuhkannya ketimbang menggunakannya (Collins 1988; J. Kuttab 1988b).[35] Meski insiden-insiden ini terbatas dan banyak kasus di mana senjata direbut dari tentara kemudian disimpan dan digunakan, salah satu dorongan terkait simbolisme nirkekerasan yang kuat, bahkan dalam situasi penuh tekanan dalam Intifada, adalah untuk melumpuhkan senjata.

Pengembangan Lembaga-lembaga Alternatif lewat Komite-komite Bersama

Dari semua bentuk perlawanan nirkekerasan yang digunakan dalam Intifada, yang terpenting adalah pengembangan lembaga-lembaga alternatif. Meski Sharp mengakui jenis

aktifitas ini, dia hanya menempatkannya di bawah kategori intervensi nirkekreasan (Sharp 1973, 2:357−445).[36] Tapi definisi Scott atas perlawanan (1985, 290) kembali mengungkap arti penting siasat ini. Siasat ini tidak melibatkan konfrontasi langsung dengan pihak berwenang, tapi fokus meningkatkan kendali orang Palestina atas kehidupan mereka sendiri. Ini adalah inti Intifada. Siasat ini menggabungkan unsur-unsur perlawanan ekonomi, sosial, politik, dan simbolik serta menciptakan kerangka positif bagi seluruh aktifitas perlawanan. Intifada bukan semata-mata perlawanan terhadap kendali Israel atau penolakan atas hak kendali Israel. Ini adalah suatu upaya pembentukan alternatif atas kendali tersebut. UNLU punya visi yang lengkap terkait sistem-sistem alternatif. Mereka membayangkan aparat-aparat pembuat-kebijakan di tiap lokasi ditempatkan di komite-komite populer yang terbagi-bagi lagi untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari penduduk: bantuan medis, distribusi makanan, pemogokan, pertanian, perniagaan, keamanan publik, pendidikan, informasi, dan solidaritas atas keluarga para martir dan tahanan. Ketika komite-komite populer ini digabungkan dengan komite-komisi sektoral (perempuan, pelajar, pekerja, pengajar) dan diwakili faksi-faksi berbeda di PLO, masyarakat Palestina punya aparat pembuat-kebijakan alternatif yang secara umum didasarkan atas dan diberikan oleh sebuah suara mewakili sejumlah konstituen. Dengan demikian, Intifada mengembangkan suatu struktur yang memungkinkan orang Palestina untuk menghindari otoritas Israel beserta hierarki

tradisionalnya (yang kebanyakan orang Israel diangkat menjadi anggotanya). Komite populer lokal adalah gambaran penting dari koordinasi dan solidaritas di antara faksi-faksi masyarakat Palestina. Komite ini bergerak di semua tingkatan dan terutama ditargetkan oleh otoritas Israel untuk efisiensi dan kekuatan mereka dalam mengatur masyarakat. Pekerjaan komite-komite ini merupakan gambaran utama upaya-upaya nirkekerasan yang memungkinkan pengerahan masyarakat setempat secara terus-menerus

Akan tetapi pembentukan jaringan pembuatan-keputusan hanyalah awal. Jaringan itu bertanggungjawab untuk mengembangkan dan mengatur upaya-upaya pembentukan lembaga-lembaga kesehatan, pendidikan, ekonomi, peradilan, dan pertanian. Sebagai contoh, ketika Israel menutup sekolah-sekolah di Tepi Barat, komite-komite pendidikan berupaya menyelenggarakan pendidikan umum lewat Dewan Pendidikan Tinggi Palestina, sebuah organisasi yang didirikan tahun 1990 dan terkait erat dengan UNLU dan PLO. Dalam Seruan Keenam, diterbitkan Februari 1988, UNLU menyerukan para guru untuk menyelenggarakan sekolah rumah untuk mengimbangi penutupan sekolah-sekolah. UNLU "menyerukan penyelenggaraan pendidikan di tingkat nasional" (Lockman dan Beinin 1989, 333). Seorang pelajar Palestina memberikan kesaksian bahwa ia telah menghabiskan "tiga tahun sekolah di rumah-rumah pelajar, di mana setiap pembahasan diselenggarakan di rumah yang berbeda untuk menghindari penangkapan tentara" (Salameh

1994, 27). Meski upaya ini awalnya berhasil di semua tingkatan pendidikan, serangan Israel terhadap sekolah-sekolah alternatif membuat pendidikan populer di tingkat dasar dan menengah menjadi jarang dan pendidikan tinggi menjadi sulit. Tapi ketika itu, Intifada telah berupaya untuk mengalihkan fokus di sekolah pemerintah untuk menjauh dari menggunakan materi-materi Yordania, yang sudah sangat disensor, ke arah pendidikan yang lebih relevan, umum, dan berorientasi-tindakan.[37]

Karena kendali Israel atas rumah sakit pemerintah,[38] orang-orang Palestina enggan menggunakannya dan mulai membentuk sistem medis bertingkat punya mereka sendiri, bahkan sebelum Intifada. Tingkat pertama meliputi rumah sakit tradisional yang dibangun dan dijalankan oleh lembaga-lembaga bantuan. Meskipun beberapa dari rumah sakit ini, seperti al-Muqassed di Jarusalem, telah beroperasi selama bertahun-tahun, orang-orang Palestina merasa perlu membangun sistem rumah sakit alternatif yang lebih lengkap. Tingkat kedua karena itu dibentuk: klinik-klinik desa yang memberikan pertolongan pertama dan perawatan kesehatan pencegahan. Tingkat ketiga meliputi komite-komite medis populer yang menyediakan klinik-kesehatan-berjalan ke desa-desa yang tak mampu membuka klinik mereka sendiri, serta memberikan pendidikan dan pelatihan kesehatan dasar. Ketika Intifada dimulai, pekerjaan komite-komite populer ditambah dengan memberikan pertolongan pertama kepada orang-orang Palestina yang terluka. Peran komite-komite ini diperbesar dan diperkuat oleh UNLU dalam sebuah selebaran yang menyatakan,

"Untuk sektor kedokteran dan pelayanan kesehatan, kami menyerukan agar senantiasa siaga dan segera bergabung dengan komite-komite medis yang mengelola gerakan-gerakan bantuan medis untuk kamp-kamp dan wilayah-wilayah yang terserang" (Lockman dan Beinin 1989, 332). Intifada masih mengharuskan tingkat ke empat: komite-komite medis lingkungan yang sedia bekerja dengan rumah sakit dan komite-komite medis populer untuk melatih warga setempat dalam memberikan pertolongan pertama kepada mereka yang terluka dalam pertempuran. Karena itu, masyarakat Palestina bergerak tidak hanya ke arah pembentukan sistem rumah sakit yang terpisah tapi juga ke arah model layanan medis alternatif yang melibatkan dan memberdayakan kalangan non-profesional.

Tugas tersulit yang dihadapi Intifada mungkin adalah pembentukan ekonomi alternatif. Bahkan, karena kurangnya pertumbuhan ekonomi serta kontrol Israel atas ekspor-impor dan perizinan industri baru, tugas ini menjadi mustahil. Karena itu, Palestina berupaya meningkatkan swasembada ekonomi dengan berlangganan produk-produk mereka sendiri, mengembangkan pertanian dan industri pribumi, serta melakukan penghematan. Siasat UNLU menggambarkan keluwesan dan pragmatisme Intifada. Karena pemboikotan barang-barang Israel secara mutlak mustahil dilakukan, mereka menyerukan agar warga membeli barang-barang Palestina ketika memungkinkan, di bawah panduan komite-komite lokal. Sebagai contoh, UNLU menyerukan pembelian rokok Palestina dibanding

merek Amerika dan Israel yang lebih disukai. Karena rokok-rokok Palestina dikenakan pajak oleh Israel, pembelian rokok Palestina itu sendiri bahkan merupakan suatu kompromi yang bertentangan dengan penolakan pembayaran pajak. Tetapi karena lapangan pekerjaan dan uang yang diberikan industri rokok bisa membantu perekonomian, dan karena di sana ada pengakuan bahwa orang-orang Palestina bisa merokok di setiap kesempatan jika mereka mau, maka keputusan kecil apa pun yang bisa diambil dan dijalankan adalah lebih baik daripada kecenderungan idealistis apa pun ke arah pemboikotan total.

Swasembada pertanian adalah tujuan yang lebih berkembang secara keseluruhan. Setelah Israel menduduki Tepi Barat dan Gaza pada 1967, para pemuda mulai mencari kerja kantoran di Israel. Karena itu, pertanian Palestina mulai merosot tajam. Dengan Intifada, kemerosotan itu bisa dibalikkan, paling tidak untuk sementara. Komite-komite pertanian disemangati dan dipuji dalam Seruan Keenam (April 14, 1988), yang menyatakan: "Kami menghargai peran warga kami, komite-komite populer, komite-komite pertanian, dan komite-komite wilayah, atas respon mereka terhadap Seruan untuk ambil bagian dalam penanaman di rumah dan petak tanah lewat kerjasama-kerjasama pertanian. Kami menyerukan seluruh komite dan warga untuk memperluas dan memperkaya pertanian dan kerjasama sampai semuanya mencakup semua wilayah di tanah yang kita cintai" (Lockman dan Beinin 1989, 348).

Kerjasama-kerjasama ini, terutama yang berhasil di desa-desa sekitar Nablus dan Bethlehem, memungkinkan distribusi yang lebih baik dan penjualan makanan olahan setempat. Di pedesaan, keluarga-keluarga menanam lebih banyak sayuran, pohon zaitun dan buah badam, serta mengembangbiakkan ternak. Di kabupaten dan kota, komite-komite ini mengajarkan warga Palestina bermacam-macam teknik berkebun dan beternak ayam di petak-petak tanah perkotaan.

Upaya membentuk swasembada pertanian ini bisa berdampak luas terhadap masyarakat Palestina. Ia memerintahkan orang-orang Palestina agar mengubah, bukan hanya diet mereka, tapi juga sikap mereka terhadap makanan; ia mengharuskan perubahan dalam pola kerja untuk menggabungkan kerja "normal" (profesional dan pekerja gajian, dll.) dengan produksi makanan yang sarat karyawan; dan ia cenderung memperkuat pertalian dengan tanah, keluarga, dan masyarakat.[39] Aktifis perdamaian Israel yang mengunjungi perkampungan Palestina untuk menunjukkan solidaritasnya terhadap mereka diantar berkeliling melihat-lihat pencapaian pertanian di tiap tempat. Pengembangan pertanian alternatif juga menentang nilai-nilai hierarki tradisional yang berkaitan dengan kepemilikan tanah dan produksi di masyarakat Palestina dengan membentuk aparat-aparat pengambil-keputusan yang baru, membentuk komite-komite pertanian populer, serta menekankan kerjasama pertanian dan pembagian sumber daya. Israel mengakui keseriusan tantangan pertanian ini dengan melarang komite-komite

pertanian serta menangkap dan menahan para pemimpinnya.

Pembentukan sistem keadilan alternatif dimulai sebelum masa Intifada, tapi dipercepat ketika Intifada dimulai. Para pengacara Palestina pada waktu tertentu memboikot pengadilan sipil dan militer Israel karena kesia-siaan membela orang Palestina dari tuduhan serta legitimasi bahwa keikutsertaan dalam proses pengadilan diberikan pada pekerjaan. Meskipun para pengacara hak-hak sipil Israel terus menangani keberatan-keberatan orang Palestina, banyak orang Palestina menolak untuk memiliki pengacara atau mengajukan banding atas putusan yang diberikan pengadilan. Tapi hingga permulaan Intifada, Israel berhasil mengatur penegakan hukum di wilayah-wilayah pendudukan lewat kepolisian Palestina. Akan tetapi, di bulan-bulan awal Intifada, UNLU menyerukan pemberhentian kepolisian Palestina. Banyak pemberhentian serentak, diikuti tekanan sosial yang lebih memaksa, tak lagi menjadikannya sebagai kekuatan efektif. Ketiadaan ini mengakibatkan nirkerjasama yang hampir total dengan sistem pengadilan Israel. Di banyak wilayah, komite-komite populer mengambil-alih fungsi pengadilan pidana maupun perdata. UNLU menyerukan agar perselisihan sebisa mungkin diselesaikan secara kekeluargaan. Jika keluarga tidak bisa menyelesaikan perselisihan, maka komite-komite lokal menengahinya. Para kriminal, ketika terbukti, dihadapkan dengan kejahatannya dan diberikan kesempatan untuk bertobat dan memperbaiki perbuatannya. Jika mereka menolak atau meneruskan aktifitas

kriminalnya, maka mereka dihukum oleh komite-komite lokal.[40] Terkadang hukuman itu berupa nirkekerasan, seperti pengucilan sosial; sebagian hukuman lainnya menggunakan pemukulan atau bahkan melibatkan kematian.[41]

Pembentukan struktur ekonomi dan sosial alternatif jarang diakui sebagai perlawanan nirkekerasan. Tetapi ia penting bagi strategi nirkekerasan yang mengupayakan perubahan revolusioner, seperti gerakan kemerdekaan Gandhi atau Intifada.[42] Bagi sejumlah pengamat dan aktifis, kemampuan Palestina untuk melanjutkan pemberontakan bergantung pada keberhasilan pembentukan struktur-struktur alternatif ini sebagai sistem pendukung bagi aktifitas yang sifatnya berhadap-hadapan (Nusseibeh 1988; Sayigh 1989; Abu-Amr 1989; Khalidi 1988, 513). Terlebih, struktur-struktur ini menunjukkan kedalaman dan cakupan alternatif nirkekerasan dalam perlawanan Palestina. Karena ia merupakan fokus bagi penyaluran energi positif dan kreatif, ia menyediakan saluran bagi kemarahan dan kekecewaan yang diakibatkan oleh ketertindasan yang kian-meningkat dan terus berkurangnya langkah-langkah ke arah penyelesaian konflik Israel-Palestina. Karena itu, ia tidak menopang Intifada secara praktis tapi memberikan dukungan psikologis bagi keberlanjutan dan perluasan aspek-aspek nirkekerasannya.

Perubahan Sikap

Tapi siasat-siasat nirkekerasan tidak niscaya membuat suatu gerakan menjadi bercorak nirkekerasan. Ketika suatu gerakan

adalah perpaduan kekerasan dan nirkekerasan, keseimbangan dan interaksi antara keduanya penting, sama pentingnya dengan sikap yang mengarah pada atau menunjukkan nirkekerasan. Jika sikap-sikap ini hadir, ia menunjukkan landasan bagi perlawanan nirkekerasan yang jauh melampaui keterpaksaan siasat belaka. Ketika Intifada memperlihatkan kemarahan dan kebencian besar-besaran terhadap Israel dan lainnya yang bekerjasama dalam pendudukan, ia juga menunjuhkkan sikap yang cocok dengan, bahkan inti dari, nirkekerasan.

Kesediaan untuk menanggung lebih banyak penderitaan ketimbang musuh tanpa membalasnya secara setimpal adalah ciri utama Intifada. Meski ini sering dipandang sebagai siasat yang dipicu ketidakseimbangan kekuatan, ia dipicu juga oleh lebih banyak hal. Orang-orang yang terlibat dalam perlawanan nirkekerasan tahu bahwa perlu lebih dari sekadar tekad untuk menahan diri dari membalas dendam; pengekangan dimungkinkan oleh sikap-sikap tertentu terhadap musuh dan terhadap alasan si pelaku perlawanan sendiri. Menjaga pengekangan selama periode Intifada yang panjang membutuhkan lebih dari sekadar keterpaksaan dan tekad. Salah satu ciri utama adalah sikap para pelaku perlawanan terhadap musuh mereka. Meskipun didasarkan pada wawancara-wawancara terbatas, ungkapan mereka yang acapkali tidak membenci Israel cukup mengejutkan.[43] Pengelakan kebencian terungkap dalam banyak cara: “Kita tidak membenci Israel; kita hanya menginginkan tanah kita”; atau “Kita tidak mau membenci mereka; ini

merampas kemanusiaan kita; kita tidak akan menjadi seperti mereka"; atau "Di pemakaman keponakan saya [yang terbunuh oleh tentara], ada seorang tentara yang mencucurkan air mata; itulah sebabnya kita tidak membenci mereka." Pernyataan-pernyataan ringkas ini sendiri mengungkap beragam alasan untuk sikap ini: kegunaan politik, kepentingan-diri, prinsip moral, pengakuan atas keharuan di pihak musuh. Penolakan atas kebencian juga mengarah pada sikap yang lebih positif: Orang-orang Palestina senantiasa membicarakan Israel sebagai musuh yang patut dihormat ketimbang sebagai pihak lain yang ter-*dehumanisasi*.[44] Sikap-sikap ini diperlukan tapi bukan bagian perlawanan nirkekerasan yang memadai. Ia menempatkan pelaku perlawanan di jalur yang tepat menuju nirkekerasan dengan mengekang kekerasan, mendorong tindakan positif terhadap para penindas, dan meningkatkan prospek perundingan dan persetujuan. Jika penindas mengetahui sikap-sikap ini di pihak yang mereka tindas, perasaan terancam berkurang dan kesediaan untuk menyelesaikan konflik meningkat.

Intifada juga membantu orang-orang Palestina untuk mendobrak mentalitas *zero-sum* di mana mereka menganggap bahwa keuntungan apa pun bagi musuh adalah kerugian bagi mereka. Mereka mulai mengakui bahwa kedua belah pihak bisa diuntungkan dengan pengakuan terhadap hak keberadaan Israel ditukar dengan kemerdekaan Palestina. Dalam gagasan *satyagraha* Gandhi (kekuatan, lahirnya kebenaran dan cinta atau nirkekerasan, yang dipakai untuk membawa perubahan sosial

dan politik), salah satu pihak mengakui bahwa masing-masing pihak yang terlibat konflik mempunyai separuh kebenaran. Perjuangan mencakup berpegang teguh pada kebenaran yang seseorang yakini, menjauhkan kesalahan, menerima kebenaran dalam pendirian musuh, dan mencapai solusi yang saling menguntungkan. Sebagian kecil orang Palestina menganut proses ideal ini. Mereka tidak menemukan "kebenaran" dalam keberadaan Israel, tapi mereka mengakui kenyataannya dan kebutuhan untuk menyesuaikan diri dengan kenyataan tersebut. Meski kompromi semacam itu tidak membawa kemenangan atas kebencian yang diupayakan Gandhi untuk pencarian kebenaran (Juergensmayer 1986, 3-66), orang-orang Palestina mencapai langkah-langkah perdamaian dengan diri mereka sendiri dan kesediaan untuk berdamai dengan musuh mereka dalam menerima apa yang mereka anggap sebagai solusi yang kurang adil. Ini bukanlah penyerahan yang sepele. Ini mengakui perlunya menyerahkan lebih dari separuh tanah yang mereka anggap milik mereka kepada musuh mereka, untuk melihat solusi tersebut menguntungkan kedua belah pihak, dan untuk menerima perolehan musuh mereka dari pengorbanan mereka. Kesediaan untuk melihat suatu solusi konflik sebagai situasi sama-sama untung adalah sikap pokok kedua dari nirkekerasan (Fisher dan Ury 1981). Ini mengurangi kebutuhan pada upaya kekerasan dengan mengurangi ancaman terhadap musuh dan menawarkan landasan bagi penyelesaian nirkekerasan atas konflik.

Kesediaan orang-orang Palestina untuk bekerjasama dengan dan menerima pertolongan dari kelompok-kelompok perdamaian Israel tumbuh dari sikap-sikap ini dan membawanya selangkah lebih maju. Kerjasama dan rasa hormat yang ditunjukkan orang-orang Palestina terhadap para aktifis perdamaian Israel merupakan petunjuk nyata bahwa mereka tidak memandang warga Israel sebagai musuh yang monolitis. Kerjasama menunjukkan bahwa orang-orang Palestina mengakui tarik-menarik kepentingan antara kedua pihak, suatu timbal-balik yang dapat mengangkat rintangan kemarahan dan keterasingan yang diakibatkan pendudukan.[45]

Meski tak semua sikap dalam Intifada cocok dengan nirkekerasan, tapi unsur-unsur utamanya ada: penerimaan atas penderitaan, tiadanya kebencian, penghormatan terhadap integritas musuh, penghindaran dari *dehumanisasi*, penolakan permainan *zero-sum* (untung-rugi), serta kesediaan untuk bersentuhan dan bekerjasama dengan musuh. Meskipun beberapa dari unsur tersebut, seperti melampaui permainan *zero-sum*, adalah sikap-sikap yang membentuk Intifada, beberapa unsur yang lainnya dijalankan kurang menyeluruh. Meski demikian, sikap-sikap ini mendasari aksi dan tujuan Intifada serta menjadikan siasat nirkekerasannya lebih dari sekadar siasat. Sikap-sikap ini sebagian merupakan ungkapan bagaimana orang-orang Palestina memandang hakikat perjuangan mereka.

Budaya dan Agama dalam Intifada

Intifada Palestina terutama adalah perjuangan untuk identitas nasional. Kepemimpinannya meliputi orang-orang Muslim dan Kristen, yang taat maupun yang tidak. UNLU sengaja menghindari pertalian dan peristilahan keagamaan serta menggunakan narasi kebangsaan untuk mempersatukan seluruh masyarakat di bawah kepemimpinannya. Karena itu, Intifada adalah gerakan yang digerakkan secara kebangsaan di mana pertalian keagamaan dinomorduakan, bahkan dikesampingkan, oleh para pemimpin sekularnya.

Meski demikian, mustahil mengatakan bahwa para pemimpin beserta para pengikutnya itu bisa mengeluarkan atau menutup pengaruh budaya Arab dan Muslim dalam bahasa, nilai, dan tindakan mereka. Sekurang-kurangnya ada dua jalur di mana nilai-nilai keagamaan dan kebudayaan membantu atau mendorong mereka ke arah gerakan nirkekerasan. Pertama, norma, nilai, dan simbol budaya tertentu sudah lazim dalam Seruan-seruan UNLU dan dalam seruan untuk menjalankan prakarsa-prakarsa nirkekekerasan tersebut. Justifikasi politik saja tidak memadai untuk membuat masyarakat setempat terlibat dalam aktivitas-aktivitas tersebut. Penjelasan budaya, sosial, dan keagamaan harus dibuat.

Bahkan Mubarak Awad, pemimpin gerakan nirkekerasan Palestina sebelum dan selama Intifada, mengatakan bahwa selama pekerjaannya di Palestina, pusatnya (Pusat Studi

Nirkekerasan) di Jerusalem menerjemahkan ke dalam Bahasa Arab sebuah buku tentang kehidupan Abdul Ghaffar Khan (pemimpin Muslim dari Pashtun yang memimpin gerakan nirkekerasan Islam selama tahun 1930-an melawan penjajahan Inggris). "Kita biasa menyebarkan buku tersebut secara cuma-cuma di desa-desa Palestina untuk menggerakkan orang-orang dan menunjukkan bahwa konsep nirkekerasan tidak asing dengan Islam."[46] Pernyataan ini menggambarkan suatu upaya oleh para aktifis Palestina untuk secara langsung mengaitkan nilai-nilai agama Islam dengan berbagai aksi nirkekerasan Intifada. Kedua, massa populer yang menjalankan aksi-aksi nirkekerasan menggunakan nilai, norma, dan keyakinan mereka dalam menjelaskan dan melaksanakan siasat-siasat tersebut.

Meski begitu, pembahasan ini bukan suatu upaya untuk membuktikan bahwa Intifada adalah gerakan nirkekerasan yang langsung dan dimaksudkan secara Islami; tidak pula untuk memperlihatkan bahwa strategi-strategi nirkekerasan Intifada dirancang di sekitar nilai-nilai Islam. Karakterisasi semacam itu tidak benar mengingat struktur nasionalis dan lintas-aliran dalam kepemimpinan Intifada. Tujuan terbatas dari pembahasan ini lebih untuk mengidentifikasi segi-segi dalam masyarakat Palestina yang memungkinkan kemunculan dan penerapan gerakan nirkekerasan, dan untuk membincangkan kaitan antara segi-segi tersebut dengan nilai, norma, dan kepercayaan Arab dan Muslim.

Pertimbangan peran keagamaan dalam Intifada bisa diselidiki lewat pengaruh organisasi-organisasi keislaman, peran Islam di antara penduduk yang lebih luas, dan respon para pimpinannya. Ini bisa dilanjutkan dengan nuansa tradisional dalam pendefinisian agama sebagai seperangkat keyakinan, simbol, ritual, dan sikap terhadap realitas ilahiah dan dampaknya terhadap realitas manusia. Tetapi penyelidikan akhir bergerak melampaui bidang tersebut dan membahas fungsi agama sebagai pembentuk dan pemelihara struktur sosial serta model interaksi manusia. Karena Islam memandang dirinya sebagai agama yang mencakup semua segi keberadaan manusia serta berupaya mendirikan konteks dan kompleks sosial dari interaksi manusia, maka definisi yang lebih luas ini akan memandu penyelidikan kita. Lebih khusus lagi, Intifada berlangsung di sebuah masyarakat yang telah mengalami Islamisasi yang kental (*an "Islamicate" society*); yakni, masyarakat "di mana kaum Muslim beserta keyakinan mereka dikenal sebagai sesuatu yang sudah lazim dan secara sosial dominan" dan di mana "non-Muslim selalu menjadi unsur yang menyatu, namun subordinan" (Hodgson 1974, 57-60). Kompleks hubungan sosial dan bentuk kebudayaan dalam masyarakat Islam sangat terwarnai Islam, terlepas dari apakah dimensi keagamaan Islam secara spesifik memiliki dampak langsung atau tidak di sana. Karena itu, bahkan 15 sampai 20 persen penduduk Palestina yang bukan Muslim merupakan bagian dari masyarakat yang terislamisasi ini dan melekat dalam *nexus* sosial dan kebudayaannya. Kita

perlu mempertimbangkan apa pengaruh yang dibawa oleh Islam terhadap kekerasan dan nirkekerasan dalam Intifada.

Hamas dan Jihad Islam

Akibat revolusi Iran dan kemunculan Hizbullah dan kelompok-kelompok Islam militan lain di Lebanon, para sarjana dan media, ketika membicarakan dampak Islam terhadap situasi politik, memfokuskan perhatian pada gerakan-gerakan yang mereka gambarkan sebagai fundamentalis, revivalis, atau Islamis. Dampaknya, ketika peran Islam dalam Intifada dibicarakan, dalam ulasan singkat maupun panjang, fokusnya adalah pada dua kelompok militan utama: *al-Jihad al-Islamiyah*, atau Jihad Islam, dan Hamas, kependekan dari *Harakat al-Muqawamah al-Islamiyah*, atau Gerakan Perlawanan Islam (lihat terutama al-Ghazali 1987; Shadid 1988; Taraki 1989; Wright 1988). Meski perhatian atas keduanya dapat dibenarkan sepenuhnya (dan lebih-lebih diperlukan), membatasi pembahasan pada gerakan-gerakan ini akan mengaburkan peran lebih besar yang dimainkan Islam di dalam Intifada. Fokus sempit ini terutama akan memengaruhi bagaimana kita memandang hubungan Islam dengan aspek-aspek kekerasan dan nirkekerasan perlawanan Intifada. Meskipun pembahasan utuh atas topik ini di luar cakupan kajian ini, tapi menguraikan sejumlah cara di mana Islam berfungsi dalam pemberontakan bisa mengembangkan pembahasan nirkekerasan dan mengangkat persoalan-persoalan yang penting untuk pertimbangan lebih lanjut.

Karena Hamas dan Jihad Islam merupakan dua organisasi Islam yang terlibat langsung dalam Intifada, kita akan mulai mengkaji peran mereka dalam kaitannya dengan kekerasan dan nirkekerasan. Tapi karena pengikut setia kedua kelompok ini diperkirakan kurang dari 10 persen dari populasi Palestina, fokus pada kelompok itu saja akan melewatkan fungsi Islam dalam kehidupan sebagian besar penduduk Palestina. Kajian Mohammed Shadid atas sikap-sikap keagamaan warga Palestina menyimpulkan bahwa 49 persen warga Palestina "beragama secara taat" (*strongly religious*) dan 20 persen lainnya "beragama secara sedang-sedang saja" (*moderately religious*) (1988, 662-664, 681-682).[47] Meski Shadid menyimpulkan bahwa 70 persen Muslim Palestina ini mudah menerima pesan pergerakan Islam, kita juga perlu membalikkan pertanyaannya. Jika banyak warga Palestina yang beragama *tidak* terlibat dalam Hamas atau Jihad Islam, lalu peran apa yang dijalankan Islam untuk mereka ketika mereka bergiat dalam Intifada? Bagaimana dan pada tingkatan apa kepemimpinan Intifada merespon dimensi keagamaan masyarakat Palestina ini dalam bahasa dan tindakannya? Dampak kemasyarakatan Islam yang lebih luas juga perlu dipertimbangkan. Budaya Palestina juga melekat dan tumbuh dari lingkungan Islam. Bagaimana hal itu memengaruhi kekerasan dan nirkekerasan dalam pemberontakan? Nilai-nilai agama dan budaya apa yang tergambar dalam strategi dan tindakan nirkekerasan Intifada?

Jika kita menilai sumbangan Islam terhadap Intifada dengan peran yang dijalankan Hamas dan Jihad Islam semata, maka kita harus menyimpulkan bahwa Islam berperan meningkatkan kekerasan. Jihad Islam dianggap penting dalam permulaan Intifada. Beberapa aksi kelompok ini di Jalur Gaza — aksi-aksi yang mengakibatkan kematian beberapa orang Israel dan Palestina antara Oktober dan Desember 1987 — memicu kekerasan Israel, penghadangan unjuk rasa Palestina, dan peningkatan represi militer sesudahnya (Taraki 1989a, 32; Wright 1988, 25). Jihad Islam juga mengaku bertanggungjawab atas serangan terhadap bis Israel di luar jalanan tanggal 6 Juli 1989, mengakibatkan kematian 17 orang Israel. Meski Jihad Islam bergiat bersamaan dengan UNLU, ia tetap menganjurkan lebih banyak kekerasan dan mengurangi kompromi dengan Israel dibanding kelompok-kelompok lain yang terwakili dalam kepemimpinan Intifada. Hamas berdiri jauh lebih terpisah dari sikap bersama Palestina dalam Intifada; ia menyerukan hari-hari pemogokan terpisah dan memaksakannya dengan kekerasan dan ancaman kekerasan; ia menganjurkan lebih banyak kekerasan terhadap Israel dibanding UNLU; ia menolak kompromi apa pun dengan Israel dan berlanjut menyerukan penghancurannya. Etos Hamas bersifat triumfalis dan eksklusif: Tuhan akan memberikan kemenangan atas Israel jika kaum Muslim Palestina kembali kepada Islam yang sebenarnya; Islam adalah satu-satunya jalan keselamatan manusia. Meskipun ada pembicaraan tentang kerjasama yang lebih erat antara Hamas dan UNLU,

Hamas lebih sering mengakibatkan cekcok di kalangan warga Papelstina, karena "komunisme tanpa Tuhan" di kalangan warga Palestina dianggap secara ancaman yang lebih berbahaya dari Israel.[49] Akibatnya, baik Hamas maupun Jihad Islam, baik dalam sikap maupun aksi mereka, memperkokoh kehadiran kekerasan dalam Intifada; dan, meskipun mereka merencanakan dan ikut terlibat dalam banyak aksi nirkekerasan, mereka cenderung untuk melemahkan sifat nirkekerasan pemberontakan Intifada. Sebelum mengemukanya Jihad Islam di tahun 1980-an dan pembentukan Hamas di awal Intifada, Persaudaraan Muslim (di mana Hamas menjadi bagiannya) menentang perlawanan apa pun terhadap pendudukan. Mereka berpendapat bahwa kemurnian agama diperlukan untuk mengatasi penindasan dan mesti mendahului tindakan apa pun terhadap para penindas. Persaudaraan tersebut cukup kuat menentang perlawanan hingga mereka menyerang dengan keras para anggota gerakan perlawanan.

Tapi kita juga harus mencatat, kedua kelompok Islam itu (Jihad Islam dan Hamas) menggunakan banyak teknik nirkekerasan untuk merekrut dan menggerakkan para pendukung mereka. Seperti ditunjukkan sebelumnya, Jihad Islam terwakili di UNLU selama tahun pertamanya.[49] Namun, kedua kelompok tersebut memperluas perlawanan politik mereka hingga mencakup pula penyerangan atas militer Israel dan sasaran-sasaran sipil dan bahkan bom bunuh diri. Karena alasan ini dan alasan lainnya, kerenggangan politik berkembang antara UNLU

dengan kedua kelompok itu setelah 1989. Pendeknya, dampak keseluruhan dari kelompok-kelompok Islam yang terorganisasi ini adalah melemahkan perlawanan nirkekerasan, baik dengan menentang semua perlawanan, dengan mempertajam perselisihan di kalangan Palestina, dengan menekankan kekerasan, atau dengan menolak kompromi apa pun dengan Israel.

Islam dan Nirkekerasan dalam Intifada

Meski demikian, struktur, ritual, kebisaaan, dan sikap yang terkait dengan Islam telah memengaruhi Intifada dalam cara lain. Yang paling jelas, masjid memberikan poin-poin simbolis dan aktual yang penting bagi pemberontakan. Meski sejumlah masjid terkait dengan Hamas dan Jihad Islam, peran masjid tersebut jauh melebihi kedua organisasi ini. Sebagai satu-satunya komunitas alamiah yang bertempat di banyak kota dan desa Muslim, banyak masjid yang kemudian menjadi pusat organisasi dan pengajaran. Meski para khatib sangat berhati-hati menjaga bahasanya dalam khutbah Jumat, banyak dari mereka secara tersirat maupun tersurat mendesak para pendengar untuk ikut serta dalam perlawanan. Seringkali, arak-arakan dan unjuk rasa dimulai dari masjid, terutama di hari Jumat setelah salat berjamaah. Sebagai struktur yang paling penting dan kentara di kota dan desa, masjid juga menjadi pusat grafiti. Kaum *shabab* mempertalikan masjid dengan aspirasi nasional dengan menutupi tembok dan menara dengan bendera Palestina dan slogan-slogan pemberontakan. Masjid juga menjadi sarana komunikasi selama unjuk rasa. Para pemimpin terkadang menggunakan pengeras

suara untuk mengarahkan para pengunjuk rasa atau untuk memperingati dan menyemangati mereka dalam usahanya. Penggunaan pengeras suara masjid juga bisa menjadi perdebatan di kalangan Palestina. Setelah suatu unjuk rasa di Tequa (Maret 1989) di mana pengeras suara digunakan untuk menyerukan peringatan keagamaan, argumen-argumen yang sengit muncul mempersoalkan kepantasannya. Meski kebanyakan dari mereka yang hadir merasa bahwa itu pantas, yang lain merasa bahwa masjid harusnya hanya digunakan untuk mengumumkan kematian atau syahid dalam suatu unjuk rasa. Israel ikut memusatkan perhatian terhadap masjid-masjid — dan kalangan radikal Palestina — dengan mengitarinya dengan tentara selama salat dan seringkali menyerang orang-orang yang beribadah dengan gas air mata dan peluru. Seperti dikeluhkan salah seorang Palestina, "Kita dipaksa untuk salat dengan senjata ditodongkan di kepala."[50] Seberapa besar masjid berperan terhadap kekerasan atau nirkekerasan dalam Intifada bisa diperdebatkan. Tapi bahwa ia berperan atas kehadiran Islam dalam pemberontakan, hal itu tidak diragukan.

Masjid juga digunakan sebagai simbol persatuan keagamaan. Selebaran UNLU secara teratur menyebutkan "masjid dan gereja" untuk menunjukkan keinginan mereka atas kesatuan ini, dan ini diumumkan dalam banyak kesempatan. Salah satu contoh yang paling menarik adalah pembantaian Rishon Lezion pada tahun 1990, di mana seorang tentara Israel yang bebas-tugas membariskan sekelomok orang Palestina yang

menunggu hari kerja di Israel dan menembaki mereka dengan senjata otomatis, membunuh 17 orang. UNLU menyerukan untuk berpuasa sebagai respon. Di Beit Sahur ada puasa selama sehari di masjid yang diserukan oleh imam masjid maupun pendeta gereja Yunani Ortodoks di desa itu. Sepanjang hari, imam duduk di samping *mihrab* (serambi untuk salat) dan pendeta duduk di kanan, dengan sekeliling seminari Ortodoks dan pelajar Muslim di depannya. Kelompok tersebut menghabiskan sepanjang hari untuk beribadah, mengheningkan cipta, dan membincangkan Intifada, dengan sekelompok warga desa, media, dan pengamat lainnya berdiri dengan tenang di samping mereka. Di akhir hari, imam, pendeta, dan para pelajar keluar dan berarak ke gereja Ortodoks untuk berbuka puasa. Sifat keagamaan pada hari itu dan arak-arakan penutupnya jelas berbeda dari pawai dan arak-arakan sekular yang lebih sering terjadi dalam Intifada.

Pengaruh Islam yang lebih luas terhadap Intifada ini– yang terpusat pada peran masjid, dampak ibadah ritual, serta pengangkatan nilai-nilai tradisional dan moda interaksi– memang tidak diarahkan secara langsung pada perlawanan nirkekerasan. Tapi ia membentuk suatu atmosfir di mana orang-orang Palestina dapat melihat dan bereaksi pada yang lebih dari sekadar pendudukan, penindasan, kekerasan, dan kemarahan. Karena itu, ia membantu menjaga perspektif, menghindarkan mereka untuk merespon provokasi dengan kekerasan, dan membantu Intifada menciptakan keseimbangan spiritual dan

psikologis yang dibutuhkan untuk keberlanjutan perlawanan nirkekerasan.

Islam juga memengaruhi Intifada dalam bentuk-bentuk yang lain, yang kurang kentara ketimbang masjid. Banyak Muslim Palestina menyatakan bahwa keyakinan dan amalan mereka memberi mereka kekuatan untuk menghadapi kerasnya pemberontakan serta memberi landasan bagi sikap damai mereka terhadap Israel (lihat juga Bjorkman 1988). Seperti dikatakan seorang perempuan, "Siapa pun yang berada dalam situasi seperti kami dan tak punya keimanan akan gila atau jadi komunis." Ia adalah pendukung Hamas, tapi penekanannya pada keimanan menggambarkan Muslim lain yang tradisional. Pemeliharaan keyakinan ini mungkin sekadar menguatkan orang dalam perjuangan dan tidak memberikan sumbangan nyata terhadap nirkekerasan. Tapi bagi sejumlah kalangan warga Palestina, keduanya itu berkaitan. Beberapa orang membicarakan kemampuan amalan-amalan ritual seperti salat dan berdzikir dalam menenangkan mereka dan memusatkan mereka ke wujud yang lebih tinggi dari Intifada. Pemusatan niat, ketenangan hati, dan perelatifan perspektif dalam perjuangan adalah sikap-sikap yang memungkinkan pemeliharaan dan peningkatan nirkekerasan.[51]

Kalangan Palestina lainnya memandang puasa Ramadhan penting dalam membina dan menopang etos pengorbanan dan pembagian sumber daya yang mencirikan Intifada. Selama

bulan Ramadhan, kaum Muslim berpuasa dari terbit hingga terbenamnya matahari, dan yang kaya dianjurkan untuk membagi kekayaan mereka kepada yang miskin. Beberapa kalangan Palestina memandang pengorbanan tersebut diperlukan dalam Intifada sebagai perpanjangan dari Ramadhan. Sikap tersebut memungkinkan mereka untuk mengaitkan pemberontakan dengan ritual keagamaan wajib. Karenanya, nilai-nilai pengorbanan dan pembagian kekayaan mendapatkan logika dan pembenarannya dalam masyarakat, dan bukan hal baru yang muncul dari situasi revolusioner.

Kisah tentara di Hebron yang dilindungi keluarga Arab juga menunjukkan cara-cara di mana Islam, sebagai pembawa nilai dan kebisaaan sosial, memberikan jangkar nirkekerasan bagi sejumlah kalangan Palestina: "Agama dan kebisaaan memungkinkan kita untuk menjaga kemanusiaan kita." Kisah ini, dan penjelasan yang membingkainya, menunjukkan bahwa nilai-nilai seperti keramahan, kemurahan hati, dan perlindungan bisa dijalankan dalam Intifada dan berfungsi memelihara kemanusiaan di hadapan penindasan. Penutur cerita, Ahmad, menambahkan dalam penjelasannya, "Jika Anda datang ke rumah saya, saya akan membuka pintu untuk Anda, mempersilakan Anda masuk, dan menawarkan Anda apa yang ada di rumah saya — tak peduli siapa pun Anda. Saat kita minum teh bersama, kita menjadi saudara. Saya tak bisa melukai Anda ketika itu dan setelahnya. Saya bahkan tak bisa berpikir untuk melukai Anda. Saya harus melindungi Anda, dan saya akan melakukannya."

Sikap-sikap ini menyerukan orang-orang Palestina untuk memperlakukan musuh sebagai sesama manusia, atau paling tidak menganjurkan mereka agar menganggap musuh layak untuk diperlakukan seperti itu. Sikap ini jauh melebihi sekadar menahan kekerasan; ini menganjurkan mereka untuk melindungi musuh yang meminta perlindungan dari kekerasan yang lainnya. Tuntutan ini tidak tergantung pada tindakan atau sikap musuh. Ini merupakan kewajiban-diri yang bersumber dari nilai-nilai masyarakat. Pembicaraan khusus ini terjadi hanya dalam satu lingkungan keluarga, tapi Intifada memberikan contoh lain ketika orang Palestina melindungi orang Israel dari kekerasan. Di desa Beita, ketika remaja pejalan kaki Israel diserang para pengunjuk rasa, perempuan Palestina melindungi pejalan kaki tersebut, menarik beberapa di antara mereka masuk ke rumah mereka. Nilai-nilai keramahan dan kemurahan hati juga menimbulkan sejumlah kekecewaan dan kemarahan di kalangan Palestina. Para tentara yang mendobrak masuk ke rumah, mematahkan, merusak, mengotori, dan mencuri (kejadian lumrah) sangat menyinggung dan menyakitkan bagi siapa pun. Tapi banyak orang Palestina mengatakan bahwa mereka marah bukan hanya karena pelanggaran atas rumah mereka tapi juga karena pelanggaran atas nilai-nilai keramahan dan kemurahan mereka. “Jika mereka meminta, saya akan membiarkan mereka membawa perabotan saya,” adalah ungkapan yang sering diucapkan. Sikap ini juga berlaku pada persoalan yang lebih luas terkait koeksistensi di tanah tersebut. Lebih dari seorang

yang mengatakan, "Kami ini orang pemurah. Andai orang-orang Israel cuma mengakui bahwa mereka tak punya hak untuk mengambil tanah kami, kami bisa menjadi baik." Karena itu, Islam dan kebisaaan-kebisaaan yang tumbuh dalam orbitnya memberikan nilai-nilai yang menguatkan nirkekerasan terhadap para musuh.

Ahmad memberikan penekanan pada keluarga, salah satu ciri khas masyarakat Islam, sebagai sumber untuk menjaga kemanusiaan mereka. "Keluarga kita adalah tetangga kita. Kita mengunjungi satu sama lain setiap hari. Intifada sekalipun tidak bisa mencegahnya. Kita tak pernah lupa bahwa kita peduli satu sama lain dan bahwa kita diharuskan untuk berlaku baik terhadap satu sama lain. Orang lain boleh jadi melupakan semua selain kemarahan, pembunuhan dan penembakan. Tapi kunjungan tersebut menghindarkan kita untuk melakukan hal itu; kita memikirkan keluarga kita, kita berbagi cerita, kita bermain dengan keponakan kita yang laki-laki dan perempuan." Kegiatan sehari-hari ini bertindak sebagai pengganti dan penyeimbang kekerasan dan kemarahan dalam pemberontakan. Kunjungan di kala petang, disertai dengan perbincangan seputar persitiwa hari itu – soal politik, agama, dan persoalan-persoalan keluarga, dalam suasana yang hangat, bersemangat, dan seringkali penuh canda – memberikan perbedaan yang menarik dengan ketegangan dan kekerasan pada hari itu.

Meski sebagian besar kepemimpinan nasional UNLU berasal dari unsur sekular, mereka selalu mengaitkan Intifada dengan Islam dalam selebaran-selebarannya. Selebaran-selebaran ini sering menggunakan simbol-simbol Islam, seperti "Para Pengikut al-Qassim." Sebutan ini merujuk pada Shaykh Izz-ad-Din al-Qassim, yang memimpin pemberontakan bersenjata di Palestina tahun 1935, yang mengarah pada pemberontakan 1936-1939, menggambarkan Islam yang terlibat dalam revolusi.[52] Tapi bahasa Seruan itu tidak bersifat sektarian secara sempit. Mereka mencari simbol-simbol yang seimbang dilihat dari segi agama, seperti penyebutan masjid dan gereja, atau yang dimengerti banyak pihak, seperti shahid.

Dalam Intifada, *shahid* (saksi atau martir) menjadi simbol utama yang sangat berakar dalam Islam tapi terbuka pada beragam pemahaman. Kebanyakan orang Palestina, yang religius maupun tidak, memakai istilah shahid (plural: *shuhada'*) untuk mereka yang terbunuh dalam pemberontakan atau perjuangan. Selebaran-selebaran UNLU menyebutkan seseorang yang shahid itu berkali-kali; gambarnya diperlihatkan secara mencolok dan namanya dinyanyikan di dalam arak-arakan; upacara-upacara kunjungan dan mengenang rumah dan makamnya menjadi aktifitas yang biasa. Keluarga mereka memperlihatkan gambar-gambarnya di ruang duduk dan seringkali memberikan foto atau posternya kepada para pengunjung. UNLU mengadakan hari-hari khusus untuk mengunjungi keluarga dan makamnya; para pengunjung asing diajak ke rumah sang shahid; dan, jika

diperlukan, keluarga mereka medapatkan bantuan dana dari masyarakat.

Tapi penggunaan simbol keagamaan utama dalam Intifada ini cukup kompleks, mengingat orang-orang Palestina mempunyai sikap yang cukup berbeda terkait arti penting shahid dalam agama. Beberapa, terutama mereka yang cenderung mendukung organisasi-organisasi Islam, mempunyai pandangan tradisional terkait kesyahidan.[53] Shahid meninggal karena membela agama dan karena itu berada di surga; dengan demikian keluarganya harus didukung. Dalam pandangan ini, hanya Muslim sejati yang bisa menjadi shahid, mengukuhkan eksklusifitas ideologi mereka. Tapi orang-orang Palestina lainnya yang cenderung pada agama kurang yakin akan sifat kemartiran ini. Bagi Ahmad, keluarganya, dan sahabatnya, seorang shahid adalah martir dan saksi bagi perjuangan Palestina; soal apakah shahid akan ke surga, "Tuhanlah yang menentukan." Menyerahkan putusan kepada Tuhan juga merupakan sikap Muslim yang dihargai sepanjang zaman. Ada persoalan yang berada di luar kemampuan manusia untuk menjawab, dan kita hendaknya tidak sok tahu mengenai jawabannya. Sikap ini punya dampak yang sangat praktis terhadap toleransi agama dan keluwesan politik. Ini tidak menentukan mandat atas orang-orang Palestina sekular dan Kristen yang meninggal dalam perjuangan. Ini menghendaki Muslim yang religius untuk menghormatinya secara sama dan memberikan dukungan keagamaan untuk persatuan Palestina dalam pemberontakan. Orang-orang

Palestina yang lebih berorientasi sekular juga menggunakan istilah shahid, tapi, meski mengakui sumber dan kekuatannya dalam agama, mereka menolak konotasi keagamaan apa pun. Bagi mereka, shahid adalah saksi yang ganjarannya adalah mati membela orang-orang dan, dalam kematiannya, terus mengilhami perjuangan mereka.[54] Penggunaan shahid sebagai simbol dalam Intifada menandai peralihan dari kekerasan ke nirkekerasan. Sebelum Intifada, simbol utama pendudukan adalah gerilyawan bersenjata. Kini, di atas simbol penyerangan bersenjata yang heroik ini berdiri simbol korban tak berdosa.[55] Karena itu, simbol shahid menunjukkan bagaimana simbol keagamaan dapat menjalankan peran pemersatu dalam suatu pemberontakan. Kebanyakan orang sepakat atas pentingnya simbol ini dan menerima sejumlah perbedaan dalam penafsiran atas signifikansi keagamaannya.

Dengan cara ini, UNLU mengaitkan Islam dengan perlunya kerjasama keagamaan. Bahasa selebaran-selebarannya diseimbangkan secara hati-hati, menyebutkan masjid dan gereja, tempat-tempat suci Muslim dan Kristen, serta perayaan-perayaan keagamaan Muslim dan Kristen. Sikap ini, yang membedakan UNLU dengan mayoritas peserta Intifada dari organisasi-organisasi Islam, tumbuh dari tradisi kerjasama keagamaan. Tidak hanya Muslim dan Kristen yang bergotong-royong dalam perlawanan, tapi kebanyakan Muslim menerima saudara Kristen mereka sebagai mitra yang setara dalam perjuangan dan dalam masyarakat. Meski sejumlah Muslim Palestina

mau berbicara dan berdebat panjang tentang keunggulan Islam atas Kristen, mereka juga bersedia menyatakan bahwa perbedaan keagamaan mereka tidak menciptakan sekat antara mereka dengan kalangan Kristen Palestina; lebih jauh, mereka menjadikan ayat Al-Qur'an "Tidak ada paksaan dalam agama" (2:256) sebagai panduan mereka dalam hubungan antar-agama. Bagi mereka, nasionalisme Palestina tidak mengesampingkan kalangan non-Muslim dan tidak juga memberangus perbedaan keagamaan, tapi memeluk pluralisme keagamaan seperti halnya pluralisme politik. Mereka juga memperluas keterbukaan ini kepada kalangan Yahudi, dengan menunjukkan penghormatan mereka kepada agama Yahudi sebagai agama dan cara hidup, dan dengan kesediaan mereka untuk berbagi tempat suci yang sakral bagi kedua agama.[56] Sikap keterbukaan mereka disokong oleh tindakan-tindakan seperti bekerjasama dengan kelompok-kelompok perdamaian Israel dan mempersilakan Yahudi Amerika yang bersimpati untuk masuk ke rumah mereka. Selain sebagai sumber penggerak bagi toleransi, pluralisme, dan perdamaian dalam Intifada, Islam juga merupakan sumber penggerak bagi perpecahan dan permusuhan. UNLU dan banyak Muslim Palestina melihat ke dalam Islam untuk menemukan unsur-unsur yang dapat menggerakkan kerjasama dan keterbukaan dalam Intifada, dan karena itu untuk mendukung aspek-aspek nirkekerasan dari perlawanan.

Struktur masyarakat yang sudah lama terislamisasi juga memengaruhi Intifada dengan menuntun sifat kepemimpinannya

dan dalam pengembangan struktur-struktur alterantif. Kepemimpinan bersama adalah salah satu ciri Intifada yang paling menarik dan paling berhasil. Tidak hanya organisasi-organisasi yang berbeda dalam PLO bekerjasama dalam UNLU, tapi tanggung jawab kepemimpinan juga dibagi kepada komite-komite populer di tingkat lokal. Bahkan di tingkat lokal, komite-komite populer bergantung pada berbagai macam komite sektoral untuk menjalankan fungsi dasar pemberontakan dan untuk menaksir kebutuhan dan keinginan konstituen mereka demi mengembangkan permufakatan masyarakat. Kemampuan UNLU untuk menata-ulang dirinya, setelah berkali-kali penangkapan dan penahanan terjadi pada unsur-unsur kepemimpinannya, tanpa sekali pun melewatkan penerbitan selebaran dan menyebarkannya ke seluruh wilayah pendudukan meski ada ancaman keamanan – semuanya itu menunjukkan kedalaman pengaruhnya, keluwesannya, dan kegesitannya. Tapi yang terpenting bagi perlawanan yang sebagian besar bersandar pada nirkekerasan itu adalah bahwa ia bisa menjaga disiplin dan daya tahan, di tengah ketiadaan seorang pemimpin karismatis. Meskipun, dalam satu dan lain cara, umumnya analisis tentang gerakan hak-hak sipil dan gerakan kemerdekaan India terlalu membesar-besarkan peran King dan Gandhi, kedua pemimpin itu pada kenyataannya memang amat berpengaruh dalam mengendalikan penyimpangan ke arah kekerasan dan dalam meluruskan corak nirkekerasan yang kreatif dalam gerakan masing-masing. Tapi Intifada, yang gerakannya

amat dibatasi oleh situasi kepemimpinan bawah tanah dan melibatkan persentase populasi yang jauh lebih besar dibanding kedua gerakan itu, tetap berhasil memelihara disiplinnya dan membatasi tingkat kekerasan di bawah kondisi penindasan yang bahkan jauh lebih kasar, tanpa tokoh seperti King atau Gandhi.

Kemampuan Intifada untuk berfungsi secara berhasil dengan model kepemimpinan di atas itu terkait dengan konteksnya sebagai gerakan yang berlangsung di sebuah masyarakat yang kental dipengaruhi Islam. Meskipun masyakat-masyarakat di dunia Islam, baik dulu maupun kini, dicirikan oleh kepemimpinan politik otokratik dan hierarki ekonomi, mereka juga dicirikan oleh proses-proses konsensus dalam kepemimpinan keluarga dan lingkungan serta dalam penyelesaian perselisihan. Islam bahkan memiliki proses-proses konsensus, *shura* atau majelis permusyawaratan, untuk memilih pemimpin dan menjalankan kepemimpinan, meskipun sebagian besarnya bersifat teoretis (lihat pembahasan pada bab 2). Islam Sunni, paham yang dipeluk sebagian besar Muslim Palestina, dalam teorinya (dan terkadang dalam praktiknya juga) bersifat egalitarian. Para pemuka agamanya, ulama, tidak diberikan derajat kewenangan yang signifikan dan berlebihan. Bahkan kepemimpinan politik otoritarian, yang merupakan norma di dunia Muslim, biasanya diakui karena paksaan kekuasaannya, bukan karena orang menganggapnya sebagai pemimpin yang absah. Ketundukan mereka terhadap hierarki politik tidak berarti bahwa mereka memberinya legitimasi keagamaan. Alih-alih seperti itu, kaum

Muslim malah meminta panduan kepada anggota keluarganya dan tokoh masyarakat yang dianggap mampu dan saleh. Kepemimpinan Intifada bisa dilihat sebagai perpanjangan dan pengembangan dari kecenderungan umum dalam masyarakat Islam untuk bekerja lewat konsensus ini. Proses-proses tersebut terlihat sangat jelas dalam banyak pertemuan yang kami amati di wilayah-wilayah pendudukan. Dalam banyak diskusi, pernyataan-pernyataan tentang Intifada seringkali tidak diungkapkan sebagai pendapat pribadi; melainkan, si pembicara akan melihat sekeliling kelompoknya, menunggu pandangan yang lebih melengkapi, yang bertentangan, sebelum semuanya sampai pada persetujuan bersama. Proses ini berlangsung mudah dan nyaman, berdasarkan pengalaman bersama. Ini bukanlah temuan yang diperoleh dalam semalam.[57] Proses konsensus yang menyifati kepemimpinan dan pelaksanaan sehari-hari perlawanan Intifada ini memerlukan sikap saling percaya, sikap saling memberi dan menerima, keluwesan, dan pembagian tanggung jawab yang terkait dengan perjuangan nirkekerasan. Melalui struktur keluarga dan masyarakatnya yang berkembang dalam konteks Islam, masyarakat Palestina telah berhasil memodifikasi model kepemimpinan yang melekat dalam struktur tersebut untuk berkembang lebih jauh menjadi kepemimpinan yang luwes, mengakar, dan kreatif untuk Intifada yang merupakan kunci bagi disiplin dan daya-tahannya. Di bawah tekanan yang kejam, kepemimpinan Palestina diarahkan bukan

pada karisma, melainkan pada komunalitas yang bersumber dalam struktur sosial mereka.

Upaya Intifada untuk mengembangkan swasembada menghasilkan interaksi yang kompleks dengan nilai dan struktur tradisional masyarakat Palestina, yang beberapa di antaranya terkait khusus dengan nilai dan struktur keagamaan, yang kesemuanya pada akhirnya terkait dengan konteksnya sebagai masyarakat yang dipengaruhi Islam. Salah satu kecenderungan yang menggambarkan interaksi ini adalah upaya kembali kepada pengolahan tanah. Dalam suatu kunjungan ke Tequa, sebuah desa di luar Bethlehem, Dawud, profesional muda lulusan universitas, memandu para pengunjung dalam suatu perjalanan ke perkebunan baru dan hutan kecil yang tersebar di wilayah itu, memberi tahu mereka tentang padang rumput yang baru dibelikan ayahnya sebagai hadiah pernikahan untuknya, serta memperlihatkan ayam, biri-biri, dan kambing yang dipelihara keluarganya. Dengan perkembangan Intifada yang baru ini, dia diharapkan melanjutkan kerja kantorannya di Bethlehem serta ikut merawat dan memelihara ternak dan kebun. Meski dia sadar betul akan tegangan hidup dalam dua dunia, dia memandang positif upaya pelibatan kembali kehidupan tradisional: "Ini memperkuat masyarakat kita dan mengembalikan kita ke asal-usul kita," katanya. Penekanan pada pengolahan tanah ini disertai pembaruan minat terhadap Islam di Tequa. Tapi, kebangkitan kembali agama di desa tersebut bukan berarti beralih ke Hamas atau Jihad Islam, melainkan, itu artinya

memperbarui Islamnya orangtua Dawud yang lebih tradisional, disertai dengan peningkatan kesadaran politik dan penguatan keluarga serta ikatan masyarakat yang diperlukan untuk usaha-usaha bersama. Meski Dawud bukan seorang Muslim yang taat, dia menghargai peran Islam dalam pemberontakan, mengingat solidaritas keluarga dan desa yang dikembangkannya.[58]

Tapi struktur dan relasi yang terkait dalam Intifada tidak melulu yang tradisional. Ia mencakup transformasi bentuk-bentuk tradisional atau interaksi antara yang tradisional dengan yang baru. Khususnya, orang-orang Palestina tidak kembali pada model kekuasaan lama di mana segelintir tuan tanah dan hartawan mendominasi semua pembuatan keputusan. Dominasi mereka segera dilemahkan oleh pemiskinan masyarakat Palestina yang pesat akibat pendudukan. Alih-alih kembali kepada model hierarkis lama, Intifada beranjak pada pengembangan model-model kekuasaan kooperatif, di mana komite-komite populer dan sektoral mendominasi pembuatan keputusan dalam produksi dan distribusi makanan, penyelesaian perselisihan, keamanan, bantuan kaum miskin, regulasi harga, pendidikan, dan sebagian besar bidang lain terkait persoalan masyarakat. Tapi komite-komite ini bergiat dari struktur keluarga dan lingkungan, membina tatacara dan hubungan-hubungan tradisional, dan di waktu yang bersamaan juga mengubah tatacara dan hubungan tersebut.

Kepercayaan diri dan pasangannya yang penting, kesederhanaan, memengaruhi sejumlah ritual keagamaan secara langsung. Puasa bulan Ramadahan dan hari raya dalam kalender keagamaan Muslim bissanya adalah masa-masa perayaan keluarga dan masyarakat, di samping masa-masa peribadatan keagamaan. Dalam Intifada, UNLU dan komite-komite lokal menyerukan warga Palestina untuk menghormati hari libur keagamaan sebagai momen-momen kesederhanaan, tidak melakukan perayaan yang berlebihan, dan khususnya memperhatikan pengabdian dan kesederhanaan yang diperlukan Intifada. Karena itu, meski UNLU tidak secara langsung mendekati agama dalam kaitannya dengan peribadatan, Seruannya pada kesederhanaan menciptakan atmosfir kesederhanaan, perayaan, dan pengabdian yang mempertahankan nuansa keagamaan yang lebih mendalam, lebih murni dan sadar-politik dari ritual tersebut. Karena itu, ketika Seruan pada kepercayaan-diri ini dibuat di atas nilai dan hubungan tradisional yang telah ada dalam masyarakat Islam, Seruan ini juga mengubah nilai dan hubungan ini dengan didasarkan pada kecenderungan Sunni ke arah sikap egalitarian yang menganjurkan wibawa dan kesederhanaan dalam hidup. Interaksi yang dihasilkan, jika berhasil, tidak hanya akan membentuk struktur kepercayaan-diri, tapi juga meningkatkan dan mengembangkan cara-cara menjadi Muslim di masyarakat Palestina.

Nilai-nilai Budaya dan Agama yang Memperkuat Perlawanan Nirkekerasan

Setelah menyelidiki sifat nirkekerasan Intifada serta hubungan langsung dan tidak langsungnya dengan budaya dan agama Islam, kini kita bisa membahas semua nilai dan hubungan yang membantu memprakarsai, meningkatkan, dan melestarikan nirkekerasan dalam Intifada ini. Mengidentifikasi nilai-nilai ini akan membantu kita di dalam membangun kerangka nirkekerasan dari perspektif Islam. Nilai-nilai yang akan kita bicarakan adalah persatuan, solidaritas, keadilan dan pemberdayaan, komitmen dan disiplin, pengampunan, dan *sumud* (ketabahan).

Persatuan. Menjaga dan menyerukan persatuan nasional adalah kode etik utama di tahap awal Intifada. Kesatuan nasional, budaya, dan sejarah di antara seluruh warga Palestina dan gagasan senasib sepenanggungan ditegaskan berkali-kali dalam selebaran-selebaran yang disebarkan UNLU. Rasa persatuan ini merupakan salah satu istiadat utama yang ingin dicapai dan dijaga orang-orang Arab dan Muslim. Ayat-ayat Al-Qur'an maupun tradisi keislaman mengagungkan gagasan persatuan dan mendukungnya sebagai nilai utama kaum Muslim. Orang-orang Palestina menyadari kekuatan persatuan dan usaha bersama pada minggu-minggu pertama Intifada. Selain itu, budaya dan agama Arab Palestina dan Muslim menyediakan lahan subur untuk menumbuhkan nilai-nilai tersebut.

Ada banyak contoh dalam Intifada yang menggambarkan rasa persatuan ini. Ze'ev Schiff dan Ehud Ya'ari (1989, 214) melihat kesatuan ini tercermin dalam persahabatan yang terbentuk di penjara-penjara Israel antara orang-orang yang dahulunya merupakan saingan. Hal itu juga tampak dalam hubungan yang dibangun antara golongan-golongan yang saling bersaing di universitas. Partisipasi penuh orang-orang pedesaan dan perkotaan Palestina dalam Intifada menunjukkan bahwa rasa persatuan itu melampaui "masa ketika para saudagar, pedagang, pekerja bangunan dan profesional perkotaan, di kalangan mana aktivisme kebangsaan umum ditemukan, terpisah dari penduduk desa yang masih diasyikkan dengan persoalan-persoalan yang dekat" (McDowall 1994, 96).

Solidaritas. Mengungkapkan simpati dan solidaritas di antara berbagai segmen masyarakat Palestina merupakan prinsip utama dalam Intifada. Solidaritas tersebut memungkinkan keseluruhan masyarakat untuk terlibat dalam gerakan dan komite populer, terutama di tahap awal pemberontakan. Solidaritas berarti memberikan bantuan ekonomi, sosial, dan moral kepada sekitar (keluarga, desa atau kota yang bersebelahan). Ini juga berarti donor darah (50.000 pendonor ada dalam daftar UPMRC) serta keanggotaan dan keikutsertaan dalam berbagai komite populer lokal. Bahkan, infrastruktur dan kebijakan organisasi Hamas sangat mencerminkan nilai-nilai solidaritas ini, kepedulian terhadap kaum miskin dan pengembangan identitas bersama yang kuat (Schiff dan Ya'ari 1989). Nilai-nilai

ini juga diidentifikasi sebagai faktor utama dalam keberhasilan gerakan nirkekerasan Pashtun melawan penguasa Inggris di India-Pakistan (Johansen 1997).

Solidaritas Palestina dijalin di sekitar dua dimensi identitas: identitas sekular dan nasional Palestina yang diusung UNLU, serta identitas Arab-Muslim yang ditonjolkan kelompok-kelompok Islam, Jihad Islam dan Hamas. Solidaritas ini berbeda dengan solidaritas yang dikembangkan pemimpin Pathan, Abdul Ghaffar Khan, yang fokus utamanya adalah pada identitas keagamaan dari komunitas suku dan agama yang homogen. Mengingat keragaman pertalian keagamaan dari anggota masyarakat Palestina dan sifat gerakan kebangsaan Palestina itu sendiri, fokus pada nilai-nilai agama Islam semata akan menghambat keberhasilan mobilisasi nasional.

Keadilan dan Pemberdayaan. Keyakinan pada keadilan dan dalam memerangi ketidakadilan merupakan tujuan utama dan kekuatan pemersatu rakyat Palestina dalam Intifada. Memerangi ketidakadilan merupakan nilai keagamaan dan kebudayaan bagi orang-orang Arab maupun Muslim. Bab tentang nilai-nilai bina-damai dalam masyarakat Islam memberikan bukti yang mendukung kewajiban Muslim untuk mengupayakan keadilan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Dalam menyampaikan perasaan bahwa semua anggota masyarakat menjadi sasaran ketidakadilan akibat pendudukan Israel, UNLU menciptakan

perangkat kuat untuk menggerakkan seluruh segmen masyarakat Palestina.

Intifada punya pengaruh psikologis besar bagi orang-orang Palestina. Identitas kebangsaan kolektif mereka didorong oleh rasa keberdayaan dan kekuatan. Ini seperti mendapat perasaan bahwa pengupayaan keadilan lewat nirkekerasan telah menimbulkan rasa kebanggaan dan martabat bagi banyak orang. Kisah-kisah Nabi Muhammad dalam menentang dan mengalahkan musuh-musuh yang kuat selama masa-masa awalnya terus diulang di antara orang-orang dan oleh para khatib di masjid. Keyakinan pada keadilan yang mencati cita-cita bersama merupakan kekuatan pemberdaya yang kuat yang mendorong orang untuk ambil bagian dalam gerakan perlawanan.

Kepercayaan-diri yang didorong oleh kepemimpinan Intifada ini juga mengembangkan rasa bangga, bermartabat, dan berdaya dalam diri orang-orang yang terlibat dalam aktifitas-aktifitas akar-rumput. Seruan ketiga dan keempat UNLU (Januari 1988) menyatakan: "Rakyat kami dari segala sektor dan golongan: hari ini mari kita boikot barang-barang Israel yang alternatifnya disediakan oleh produksi sendiri dan pabrik dalam negeri, terutama barang-barang seperti cokelat, susu, dan rokok. ... Kaum nasionalis yang terhormat ... kami menyerukan Anda sekalian untuk bergabung bersama kami dalam upaya-upaya sebagai berikut: memusatkan seluruh tenaga pada pengolahan tanah, mencapai swasembada maksimal yang ditujukan untuk

memboikot barang-barang musuh" (Bennis 1990, 108-110). Rasa berdaya, bangga, dan martabat yang baru ini juga merupakan salah satu faktor yang memungkinkan orang-orang Palestina untuk membuat konsesi politik, seperti menerima solusi dua-negara, mengakui Israel, dan berunding dengan pemerintahan Israel.

Komitmen dan Disiplin. Kesuksesan perlawanan nirkekerasan dalam Intifada juga sebagian besar karena komitmen dan displin tingkat tinggi kalangan pemimpin lokal dan nasionalnya. Komitmen dan disiplin ini ditunjukkan dalam upaya-upaya komite populer lokal dan dalam pengorbanan yang dilakukan seluruh segmen masyarakat (terutama kaum muda dan perempuan) di tahap awal Intifada. Nilai-nilai ini dijunjung tinggi dalam tradisi Arab Islam. Islam sebagai budaya dan agama memerintahkan manusia untuk menunjukkan komitmen mereka dan untuk berdisiplin dalam pengupayaan alasan yang adil.

Untuk melaksanakan Seruan-seruan UNLU, anggota masyarakat perlu menjalankan lebih banyak disiplin, komitmen, dan pengabdian pada tujuan, nilai-nilai yang melekat dalam budaya dan agama orang-orang yang ambil bagian dalam aksi. Norma-norma sosial harus diubah. Sebagai contoh, pesta-pesta, musik keras, dan perayaan berlebihan dilarang. Norma yang baru adalah bersimpati satu sama lain dan hidup sederhana. Memperkuat hal tersebut memerlukan komitmen dan disiplin tinggi dari orang-orang maupun para pemimpin mereka. Disiplin

tinggi juga tercermin dalam fakta bahwa masa Intifada ada masa tanpa aturan hukum. Pemerintahan militer Israel kehilangan kontrolnya atas penduduk. Karena itu sistem kepolisian tidak berfungsi. Terlepas dari itu, angka kejahatan — obat-obatan terlarang dan perusakan infrastruktur publik — menurun pada masa itu. Budaya disiplin Islam memungkinkan beragam komunitas untuk melakukan kontrol atas para anggotanya yang menyimpang. [59]

Permaafan. Permaafan dijunjung tinggi dalam budaya Islam dan Arab. Bahkan, permaafan merupakan salah satu nilai utama yang memberikan kehormatan, kebanggaan, dan martabat bagi orang-orang Arab dalam penyelesaian perselisihan tradisional. Karena itu, permaafan tak bisa dipandang sebagai sepenuhnya sekular atau kebetulan saja, tapi harus dianalisis dalam konteks budaya dan keagamaan masyarakat Palestina. UNLU mengakui arti penting nilai tersebut dan menggunakannya dalam gerakan politik nirkekerasan mereka. Hari permaafan diumumkan kepemimpinan Palestina untuk membiarkan para pengkhianat dan mata-mata menyerahkan senjata mereka dan bergabung kembali dengan masyarakat mereka dalam perjuangan melawan pendudukan. Dari kelompok yang dituju itu, banyak yang menanggapi pengumuman itu secara positif dan datang ke masjid-masjid. Aksi tersebut ditujukan untuk mencapai tingkat persatuan yang lebih tinggi di berbagai komunitas lokal dan mengurangi kerusakan yang dapat diakibatkan oleh para pengkhianat itu pada pergerakan.

Sumud. Ketabahan sebagai suatu konsep diperkenalkan para aktifis nasional Palestina kepada ideologi politik dunia Arab. Dengan ketabahan, mereka merujuk pada kemampuan orang Palestina untuk menghadapi berbagai kebijakan opresif Israel setelah 1967 tanpa menyerah. *Sumud* dihubungkan juga dengan kesabaran dan dengan perlawanan dan keteguhan. Kepemimpinan PLO menggunakan istilah ini untuk merujuk kepada aktivitas-aktivitas politik dan perlawanan rakyat Palestina di Tepi Barat dan Gaza. Penggunaan istilah ini ditingkatkan semasa Intifada oleh pimpinan internal dan eksternal. Ketabahan memerlukan kesabaran, ketahanan, dan kemampuan untuk berkorban. Kualitas-kualitas ini sering dihubungkan dengan Seruan pada *sumud.* Bahkan, PLO punya dana khusus untuk membantu orang-orang Palestina yang tinggal di wilayah-wilayah pendudukan, atas ketabahan yang mereka tunjukkan. Masyarakat-masyarakat lokal sadar bahwa mereka harus membayar mahal tindakan *sumud* mereka. Mereka juga sadar bahwa pengorbanan dan ketahanan mereka diperlukan untuk keberhasilan Intifada. Karena itu, aksi-aksi pengorbanan menjadi norma semasa Intifada.

Tak diragukan lagi, *sumud* dan nilai-nilai yang terkait dengannya diperoleh dari konteks budaya dan keagamaan Muslim, seperti kesabaran dan ketahanan menghadapi kesulitan karena membela prinsip keagamaan seseorang. Seringkali hidup Nabi Muhammad dan sahabatnya disebutkan untuk mencontohkan *sumud*. Kesabaran (*sabr*) merupakan salah satu

nilai luhur Islam. Menderita karena keyakinan dan hak seseorang merupakan kualitas yang dihormati dan diakui kaum Muslim.

Aksi orang-orang Palestina yang ditahan semasa Intifada merupakan contoh bagus mengenai kualitas dan arti penting *sumud*. Para tahanan dianjurkan untuk bungkam sepenuhnya atau hanya memberi tahu detail-detail kecil, bahkan dalam sidang yang menguras tenaga dan yang melibatkan para pemeriksa. Para anggota organisasi Islam khususnya dikenal karena ketahanan dan kebengalan mereka dalam menghadapi para interogator Israel (Schiff dan Ya'ari 1989, 230). Orang Palestina yang ditahan semasa Intifada sering menggambarkan dengan bangga ketabahan mereka menghadapi para interogator dan merendahkan mereka yang "kalah" oleh interogasi dan siksaan. Para tahanan politik Palestina mengembangkan keseluruhan narasi beserta sistem sosial dan politik yang berkaitan dengan pengalaman tersebut.

Ritual dan Simbol-simbol Keagamaan. Seperti disebutkan sebelumnya, masjid-masjid sering digunakan sebagai suaka oleh mereka yang mencari perlindungan dari serangan. Penggunaan masjid-masjid setempat untuk mengampuni para pengkhianat dan mata-mata menunjukkan penggunaan langsung dari nilai dan prinsip kebudayaan Arab dan Islam oleh kepemimpinan Intifada. Masjid-masjid juga digunakan untuk pengerahan massa semasa Intifada. Ibadah Jumat mingguan berfungsi sebagai tempat pertemuan bagi banyak aktifis, tidak hanya mereka yang terkait

dengan Hamas atau Jihad Islam, sebagaimana yang sering diyakini dengan keliru. Ada Muslim Palestina yang tergabung dengan faksi-faksi politik lain, mendukung UNLU, dan masih atau tetap taat mengamalkan Islam. Adalah merupakan kebisaaan kaum Muslim untuk berkumpul di masjid, bukan hanya untuk salat tapi juga untuk membincangkan urusan-urusan keagamaan (Kihstainy 1990, 23; lihat juga Satha-Anand 1998). Melihat hal ini, tak aneh jika UNLU sengaja menggunakan masjid sebagai titik pengerahan dan perekrutan bagi aksi-aksi politik nirkekerasan mereka.

Kesimpulan

Islam memainkan berbagai peran dalam Intifada. Di satu sisi, ia memperkuat unsur kekerasan yang sering hadir dan nampak dalam respon warga Palestina terhadap represi Israel. Tapi ia juga memberikan sumbangan dan menjadi sumber bagi aksi-aksi perlawanan nirkekerasan. Arti penting aspek Intifada ini sulit, mungkin mustahil, untuk dinilai. Di Palestina, sebagaimana di kebanyakan negara Muslim, Islam tidak mengembangkan ideologi nirkekerasan yang tegas; dan kaum Muslim tidak banyak mendakwahkan atau mengajarkan nirkekerasan sebagai jalan hidup.[60] Karena itu, sebagaimana ditunjukkan Saad Eddin Ibrahim (1990), perjuangan politik nirkekerasan masih jauh untuk bisa dikatakan sebagai falsafah dan praktik sosio-politik yang dominan di Timur Tengah. Tapi akar, tradisi, serta kebutuhan atasnya sudah ada, menjadi lahan subur bagi penyemaian gagasan-gagasan penting.

Corak pluralis masyarakat Palestina (yang meliputi kaum sekular, Muslim, Kristen, dan Druze), ditambah dengan kebutuhan untuk mencapai kesepakatan dengan kalangan Yahudi Israel, bisa meminimalkan landasan keagamaan untuk teori dan aksi. Ketika organisasi seperti Hamas dan Jihad Islam mengedepankan program-program politik berlandaskan Islam, program-program tersebut cenderung memecah-belah dan sering mendorong aksi-aksi kekerasan. Sementara, sebagai siasat untuk menandinginya, bisa saja dikedepankan ideologi yang dibangun dari pemahaman Islam yang toleran dan nirkekerasan, hal ini tidak selamanya merupakan pilihan realistis yang bisa diambil kalangan nasionalis yang memimpin Intifada. Alih-alih dari itu, mereka berkonsentrasi pada salah satu kekuatan Islam: fokusnya pada yang praktis dan yang sehari-hari. Demikianlah bagaimana orang-orang Palestina mengungkapkan pemahaman mereka terhadap nirkekerasan: dalam tindakan dan pengendalian Intifada, bukan dalam perumusan prinsip-prinsip. Dukungan paling kuat terhadap perlawanan nirkekerasan dan tak bersenjata yang dijalankan Intifada datang dari kalangan Muslim tradisional dan nasionalis moderat di semua kelas. Kelompok-kelompok Muslim militan kadang mendorong Intifada ke arah kekerasan dan intoleran. Meskipun berada di garis depan dalam memimpin pembangkangan sipil, tapi Front Bersama untuk Pembebasan Palestina dan Front Demokratik untuk Pembebasan Palestina menganggap aksi itu sebagai satu tahap yang harus diikuti, yang nantinya akan ditindaklanjuti dengan perjuangan bersenjata.

Penolakan mereka terhadap hak keberadaan Israel memicu kekakuan dan permusuhan antara kedua belah pihak. Perlawanan nirkekerasan terutama akan memperoleh dukungan kokoh dari kelompok menengah masyarakat Palestina yang tradisional, dan seringkali religius. Ia tidak hanya terpusat di segelintir elite, tapi di tengah-tengah warga pada umumnya. Kepemimpinan baru Intifada menyadari hal ini dan mampu menggunakannya untuk memberdayakan penduduk Palestina yang lebih luas serta mengaturnya dengan suatu cara yang memungkinkan munculnya bentuk perlawanan baru — yang sebagian besarnya didasarkan pada aksi-aksi nirkekerasan.

Intifada bukanlah pemberontakan keagamaan, melainkan suatu gerakan di mana agama memainkan banyak peran di dalamnya. Landasan perlawanan adalah nasionalisme pluralistik yang memberikan ruang bagi unsur-unsur keagamaan dalam masyarakat, baik Muslim maupun Kristen, serta bagi aneka ragam pandangan sekular. Pemberontakan ini muncul dari masyarakat yang melekat, secara historis maupun kekinian, dengan lingkungan Islam. Gerakan nirkekerasan Intifada, yang dicirikan oleh sejumlah perlawanan nirkekerasan atau tak bersenjata, dekat dengan tradisi Muslim, sebagaimana Gerakan Hak-hak Sipil dekat dengan tradisi Kristen dan gerakan kemerdekaan India Gandhi dekat dengan Hindu.[61]

Analisis ini mendukung penjelasan Johansen ketika menyelidiki kasus nirkekerasan di kalangan Muslim Pashtun.

"Pengetahuan yang lebih mendalam mengenai kasus ini (Pashtun) dan yang lainnya dapat membuat orang di tempat lain mengakui bahwa nilai Islam tertinggi bisa sejalan dengan aksi-aksi nirkekerasan militan, yang memiliki kekuatan untuk membebaskan dan menyelesaikan konflik yang sebelumnya tak terpecahkan" (1997, 66). Banyak segi lain Intifada sebagai gerakan politik dan sosial terkemuka yang bisa diselidiki. Akan tetapi, tujuan dari kajian ini hanya untuk menunjukkan bahwa setidaknya pada tahap-tahap awal Intifada, penggunaan aksi-aksi nirkekerasan yang intensif didasarkan secara langsung maupun tidak langsung pada nilai-nilai budaya dan keagamaan yang diperoleh dari tradisi Arab dan Muslim.

Intifada sebagai gerakan sosial dan politik dianggap mengancam bukan saja pemerintahan militer Israel, tapi juga rezim dan elite politik Arab. Karenanya ini mengkhawatirkan seluruh elite politik yang berkuasa. Para pemuka Intifada telah lama mengklaim bahwa mereka tidak memperoleh dukungan aktif dari para pemimpin politik Arab karena mereka dianggap sebagai ancaman bagi rezim mereka.[62] Intifada merupakan contoh gerakan politik yang sangat baik di mana rakyat banyak mampu mengendalikan nasib mereka dan membawa perubahan politik ke dalam lingkungan mereka, dengan mengorganisasikan diri melawan penindasan dengan menggunakan siasat-siasat nirkekerasan.***

Bab 6
KESIMPULAN

Kajian ini menawarkan bukti-bukti yang cukup untuk menunjukkan adanya kebutuhan agar diskusi soal hubungan Islam dan perdamaian bergerak melampaui pertanyaan apakah agama dan tradisi Islam secara inheren bertentangan dengan nirkekerasan atau pasifisme. Kajian ini mengusulkan agar pembahasan lebih lanjut bergerak dari asumsi bahwa tradisi, agama, dan budaya Islam berpotensi menjadi lahan subur bagi nirkekerasan dan pendamaian. Untuk alasan apa pun — kolonialisme, imperialisme, atau struktur politik dan sosial internal — pembahasan sistematis atas premis ini telah melenceng dari bidang kajian perdamaian, resolusi konflik, dan Islam. Syed Sikandar Mehdi menulis, "Islam dan dunia Muslim agaknya masih tetap, dalam tingkatan tertentu, mengabaikan wilayah kajian perdamaian dan riset perdamaian. Karena sebagian besar

masih berupa dunia jajahan yang bergulat selama bertahun-tahun, berpuluh-puluh tahun, dalam perjuangan pembebasan berdarah melawan (suatu) penindasan penjajahan, dunia Muslim terkadang masih sibuk mengupayakan perdamaian dan berjuang mewujudkan masyarakat yang adil, damai, dan bebas dari jajahan ketimbang menghasilkan literatur-literatur perdamaian yang memadai untuk menjelaskan kedudukan Islam dalam persoalan terkait" (1994, 117).

Ada banyak kajian tentang perang dan pengerahan kekuatan dalam agama dan tradisi Islam, tapi sedikit saja yang membahas tentang bina-damai dan resolusi konflik dalam konteks Islam. Kajian semacam itu harus dilaksanakan oleh para sarjana dan praktisi. Mengalihkan penekanan dari perang ke perdamaian dalam kajian agama dan kebudayaan Islam dapat berperan dalam memajukan pemahaman di antara kalangan Barat dan Timur, Muslim dan non-Muslim, orang-orang beriman dan tidak beriman tentang masalah bersangkutan.

Islam tak perlu dipahami dan ditafsirkan sebagai agama "pasifis absolut" agar kaum Muslim membenarkan dan mendukung kampanye dan aktifitas perlawanan nirkekerasan. Ada banyak petunjuk, simbol, nilai, dan ritual dalam agama dan budaya Islam yang dapat memberi ruang kepada para pembuat kebijakan dan orang-orang lainnya untuk mengupayakan pilihan-pilihan nirkekerasan dalam menanggapi konflik. Kenyataan bahwa sejumlah kelompok dan pembuat kebijakan memilih

jalan lain tidak membatalkan kemungkinan praktik-praktik nirkekerasan di kalangan Muslim.

Kajian atas satu dan banyak kasus merupakan cara yang tepat dan efektif untuk mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan khusus dan membuat hipotesis penelitian dan praktik. Beberapa pertanyaan yang harus diajukan adalah: Kondisi-kondisi kontekstual apa yang memperlancar penerapan nilai-nilai Islam terkait pendamaian dan perlawanan nirkekerasan dalam konflik-konflik sosial dan politik? Apakah resolusi konflik beserta prinsip dan nilai nirkekerasan tercerminkan secara berbeda dalam berbagai teks keagamaan Islam, seperti Hadis, Syari'ah, dan Al-Qur'an sendiri? Bagaimana tanggapan kaum Muslim bisa sesuai dengan metode-metode nirkekerasan dan bina-damai? Bagaimana nilai-nilai nirkekerasan dan bina-damai bisa berbeda ketika konfliknya adalah antara berbagai golongan Muslim atau antara Muslim dengan kelompok lain? Bagaimana teks-teks keislaman berkaitan dengan nilai-nilai lain yang mendukung penerapan dan keyakinan terhadap kerangka nirkekerasan? Kendala apa yang menghambat penerapan strategi-strategi tersebut secara lebih luas, terutama di level politik?

Kasus gerakan Pashtun (Johansen 1997) dan kajian Intifada membawa kita pada kesimpulan bahwa kebudayaan tradisional yang sangat berbeda bisa memunculkan sumber-sumber Islam yang sama untuk mendasari kampanye-kampanye keadilan dan kedamaian yang bersifat nirkekerasan. Ini terlihat jelas

terutama dalam kasus Palestina dan dalam konteks penyelesaian perselisihan tradisional di dalam kebudayaan Arab-Muslim. Prinsip-prinsip pemandu yang relevan untuk digunakan dalam kebijakan, penelitian, dan pembentukan teori adalah: (1) Identitas keagamaan Islam menyediakan landasan yang efektif untuk rekrutmen warga agar ikut serta dalam kampanye nirkekerasan dengan memelihara identitas dan disiplin yang kuat; (2) Nilai-nilai keagamaan Islam menyediakan landasan yang kuat bagi tujuan-tujuan aktifis nirkekerasan, yakni melayani yang lain serta melakukan perbaikan sosial, ekonomi, dan politik; (3) Penafsiran ulang atas nilai-nilai keagamaan dapat meredakan kecenderungan kekerasan dalam suatu konflik, mendorong para aktifis untuk menghindari intoleransi terhadap orang lain, dan memungkinkan mereka mengatasi kecenderungan kuat mereka untuk menggunakan kekerasan terhadap musuh, dalam konflik antar-personal maupun antar-kelompok; (4) Aksi-aksi nirkekerasan memungkinkan banyak Muslim untuk lebih efektif secara politik ketimbang saat mereka menggunakan taktik-taktik kekerasan; (5) Ajaran dan wacana keagamaan Muslim dapat menyediakan landasan yang memungkinkan orang untuk mempersoalkan makna tradisi mereka sendiri; dan (6) Komitmen keagamaan kaum Muslim mendukung keteguhan dan keberanian kepemimpinan nirkekerasan mereka.

Mendapatkan prinsip dan kondisi-kondisi di atas, dari penelitian yang berorientasi pada studi kasus, dapat membantu mengembangkan kerangka nirkekerasan yang menyeluruh

di dalam Islam. Analisis dalam studi-studi kasus baru terkait strategi nirkekerasan yang dilaksanakan oleh Muslim maupun non-Muslim dalam konteks Islam sangat penting untuk mengembangkan dan memajukan perubahan politik dan sosial yang damai di kalangan kaum Muslim di seluruh dunia. Penggunaan strategi-strategi nirkekerasan di Kosovo oleh pemimpin Muslim pada 1996 diabaikan atau dilupakan oleh para politisi dan cendekiawan, padahal kasus-kasus seperti itulah yang akan membantu menambah pemahaman kita tentang kondisi-kondisi yang dibutuhkan bagi keberhasilan penerapan strategi-strategi politik yang damai dalam konteks Islam.

Selain penelitian, konferensi dan kerangka dialog informal di kalangan Muslim juga penting. Sejumlah prakarsa baru sudah muncul dalam arah ini, seperti Islamic Peace Chair di American University dan Nonviolence Internasional di Washington, D.C., keduanya membiayai konferensi-konferensi terkait Islam dan Perdamaian yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan di atas.[1] Dulu, sedikit sekali konferensi yang menyoroti persoalan-persoalan seperti nirkekerasan dan Islam ini. Pada konferensi rintisan tahun 1968 tentang agama dunia dan perdamaian dunia, G. K. Sayidain mengidentifikasi sumbangsih yang bisa diberikan Islam di bidang ini: "Sumbangan terbaik yang bisa diberikan Islam kepada dunia adalah membantu proses kemunculan manusia baru yang akan mampu merumuskan prioritasnya dengan lebih cerdas dan lebih berbelas-kasih serta hidup dengan prioritas-prioritas ini, yang akan lebih ingin memberi ketimbang

mengambil, dan yang akan berjuang demi kedamaian dengan sumberdaya miliknya" (dikutip dalam Homer 1968, 56).

Setiap agama dapat berperan mengembangkan kekerasan maupun nirkekerasan. Adalah tanggung jawab mereka yang menganut suatu keyakinan untuk memilah sumber-sumber bagi nirkekerasan ini dari teks-teks keagamaan mereka. Altaf Gauhar menyebutkan, "Dalam Islam, kekuatan mengalir dari kerangka Al-Qur'an dan bukan dari sumber lain. Adalah tugas para sarjana Muslim untuk memprakarsai *ijtihad* universal di segala tingkatan. Keyakinan Islam itu segar dan bugar, dan penalaran kaum Muslim-lah yang kini sedang mandul dan berkabut. Prinsip-prinsip Islam itu dinamis, pendekatan kita-lah yang statis. Biarlah ada pemikiran kembali yang mendasar untuk membuka kesempatan bagi eksplorasi, inovasi, dan kreativitas" (1978, 48).

Budaya Arab-Muslim juga kaya akan sumber-sumber bagi praktik nirkekerasan dan bina-damai. Penelitian dalam buku ini jelas menggambarkan potensi besar dari berbagai praktik pendamaian yang digunakan sehari-hari di kalangan Muslim dan non-Muslim Arab di Timur Tengah. Mekanisme pendamaian tradisional tersebut sangat penting dalam memelihara tatanan sosial dan politik yang damai di antara kelompok-kelompok yang saling bersaing selama berabad-abad. Ia juga telah menyelamatkan banyak nyawa dan memajukan kerukunan di banyak komunitas, sebagaimana tergambar dalam pengaruh dan

rasa hormat yang kuat terhadap kode etik kehormatan dan nama baik di dalam pendamaian sosial dan budaya, nilai-nilai yang telah diremehkan dalam arena politik.

Metode-metode penyelesaian perselisihan tradisional Timur Tengah untuk memperoleh pengakuan dan kepercayaan, jika dipertimbangkan secara sistematis, dapat meningkatkan kemampuan para pembuat kebijakan dalam menangani banyak konflik internal secara efektif dan konstruktif. Alat penyelesaian perselisihan tradisional yang potensial lainnya adalah penggunaan ritual-ritual dan interaksi simbolis yang diagungkan komunitas, yang bisa diterapkan dengan mudah dalam proses-proses bina-damai pasca-konflik. Banyak ritual yang diterapkan dalam penyelesaian perselisihan tradisional bisa juga diteruskan di arena politik. Sebagai contoh, gagasan untuk memulihkan martabat dan kehormatan korban di masyarakat sebagai tindakan keadilan restoratif jelas memungkinkan para pihak untuk merundingkan dan menyelesaikan berbagai perbedaan di antara mereka. Menyelidiki penggunaan praktik-praktik tradisional yang memungkinkan dalam komunitas-komunitas Islam ini akan menjadi sumbangan yang sangat penting bagi kajian nirkekerasan dan perdamaian yang lebih luas.

Nilai-nilai budaya dan agama merupakan sarana sangat penting untuk mengerahkan massa dalam gerakan-gerakan sosial-politik. Tak terkecuali nilai-nilai budaya dan agama terkait nirkekerasan dan bina-damai dalam Islam. Intifada Palestina

menggambarkan bagaimana simbol, ritual dan keyakinan keagamaan bisa berperan dalam memajukan strategi-strategi nirkekerasan dalam konteks pembebasan-nasional yang sekular. Para pemimpin maupun warga yang terlibat dalam Intifada tak akan berhasil menerapkan strategi-strategi nirkekerasan tanpa konteks budaya dan agama Islam yang subur dalam Intifada. Gerakan nirkekerasan Pashtun menggambarkan bagaimana gerakan keagamaan Islam dapat menggunakan strategi nirkekerasan secara ketat; Intifada memberikan bukti kuat terkait sumbangan nilai-nilai agama dan budaya Islam dalam memajukan gerakan politik nirkekerasan yang dipimpin oleh pimpinan nasional dan sekular.

Kasus Intifada menunjukkan dengan jelas hubungan antara nilai-nilai Islam yang diuraikan dalam buku ini dengan jenis nilai dan norma keagamaan yang dipakai, secara sadar atau tidak, oleh pimpinan gerakan untuk memajukan perlawanan nirkekerasan dalam konteks Palestina. Nilai-nilai seperti kesabaran (*sabr*), solidaritas, pengorbanan, dan martabat universal manusia merupakan unsur inti dari pesan politik dan proses mobilisasi Intifada.

Pada level teoretis, peran budaya dan agama betul-betul diakui sebagai faktor utama dalam memahami penyebab, dinamika, dan solusi konflik. Paradigma budaya dari para pihak yang terlibat dalam suatu konflik merupakan unsur utama, bukan hanya dalam peluasan konflik, tapi juga dalam proses

perubahan. Karena itu, para sarjana dan aktifis di bidang kajian resolusi konflik dan perdamaian harus menyelidiki dinamika dan dampak peralihan identitas keagamaan dan kebudayaan para pihak yang bertikai.

Panduan Intervensi

Di luar kontribusi bagi agenda penelitian yang baru, penggunaan strategi dan aktivitas bina-damai nirkekerasan di komunitas-komunitas Muslim mempunyai konsekuensi yang berpotensi luas jangkauannya dalam kaitannya dengan kepemimpinan agama, organisasi swadaya masyarakat, dan pihak-ketiga yang melakukan intervensi. Panduan berikut ini menggambarkan hasil yang mungkin tercapai jika para agen perubahan (para pegiat bina-damai dan pembangunan) menggabungkan atau mempertimbangkan kerangka-kerangka kebudayaan dan keagamaan dalam prakarsa mereka. Sedikitnya ada enam pedoman, yang bisa diterapkan, terlepas dari apakah prakarsanya dilakukan oleh organisasi pribumi atau asing.

Pertama, agama dan budaya Islam meliputi nilai dan norma yang memajukan bina-damai maupun penggunaan kekuatan dan kekerasan. Karena itu sia-sia dan keliru menganggap Muslim lebih mudah menerima kekerasan ketimbang komunitas lainnya. Citra ini mengganggu kredibilitas mereka yang melakukan intervensi dan para pegiat bina-damai lokal di komunitas Muslim.

Kedua, ada banyak sekali praktik serta nilai budaya dan agama asli di komunitas Muslim yang bisa dimunculkan dalam merencanakan model intervensi untuk memajukan perubahan dan pembangunan sosial dan politik; dalam rangka itu, tidak perlu secara sistematis mendatangkan model-model berbasis-Barat. Model-model Barat paling hanya bisa mendatangkan hasil jangka-pendek; dalam jangka-panjang, model-model itu tak bisa diharapkan berakar dalam kehidupan komunitas.

Ketiga, dalam proyek bina-damai yang paling efektif, anggota komunitas yang berpartisipasi secara aktif pada gilirannya berhadapan dengan nilai-nilai utama yang problematis di dalam struktur sosial-budaya banyak komunitas Muslim (terutama di dalam konteks Muslim Arab), seperti hierarki, otoritarianisme, patriarki, dan seterusnya. Struktur-struktur ini terancam oleh unsur-unsur partisipatoris yang demokratis dari komunitas bina-damai. Ini adalah benturan yang tak terelakkan dan harus diantisipasi oleh mereka yang melakukan intervensi maupun anggota komunitas. Menggunakan kekuatan-kekuatan lokal komunitas untuk perubahan dalam proyek-proyek tersebut merupakan langkah penting dalam mengatasi sejumlah tantangan struktural tersebut.

Keempat, untuk meningkatkan efektifitas prakarsa bina-damai di komunitas-komunitas Muslim, pengembangan proyek harus direncanakan dan dilaksanakan sejalan dengan nilai dan prinsip yang diperoleh dari konteks khususnya. Penekanan pada

keadilan, pemberdayaan yang lemah, solidaritas sosial, serta dukungan masyarakat sangat penting bagi prakarsa apa pun agar efektif.

Kelima, mereka yang melakukan intervensi hampir mustahil berfungsi dalam komunitas Muslim tanpa mengetahui paradigma budaya dan agama komunitas bersangkutan. Inilah yang terkadang menjadi kesulitan besar yang dihadapi pihak-pihak luar yang melakukan intervensi selama dua minggu atau bahkan sebulan. Karena itu, tim-tim (LSM) yang memrakarsai proyek-proyek di satu komunitas, yang resmi atau bukan, harus melibatkan masyarakat lokal dalam perencanaan dan pelaksanaan proyek. Ini memerlukan bukan hanya perwakilan lokal yang sifatnya simbolis — sebaliknya, ini memerlukan pelibatan penuh dan tumbuhnya rasa-memiliki di tingkat lokal atas proyek-proyek tersebut. Dalam rangka itu, dibutuhkan juga komitmen jangka-panjang yang tegas dan tak bersyarat dari para pihak luar yang melakukan intervensi, terhadap seluruh kepentingan suatu komunitas.

Keenam, resolusi konflik dan proyek pembangunan sosio-ekonomi jangka-panjang tak bisa dipisahkan. Banyak organisasi yang mendanai dan melaksanakan pembangunan maupun prakarsa bina-damai di wilayah-wilayah Muslim (terutama wilayah-wilayah yang dipengaruhi konflik dan kekerasan) seringkali dijalankan oleh para profesional (lokal dan asing) yang tidak punya perspektif mengenai atau tidak

pernah bersinggungan dengan persoalan-persoalan akar-rumput atau sehari-hari komunitas bersangkutan. Karena itu, mereka mengabaikan sumberdaya lokal yang mengenal baik konteks keagamaan dan kebudayaan. Keberhasilan pembangunan sosio-ekonomi dan proyek bina-damai tergantung pada pemimpin lokal yang merasa bebas menggunakan keterampilan mereka dalam menanggapi kebutuhan komunitas yang sesungguhnya di tengah berbagai ketegangan, konflik, dan perubahan. Penduduk lokal harus mampu melanjutkan penyelesaian konflik mereka dan pembangunan komunitas mereka di luar periode campur-tangan dan dukungan luar. Pendeknya, membina kemampuan lokal dan mandiri untuk perdamaian harus menjadi tujuan utama intervensi di komunitas mana pun.***

Catatan Belakang

Pendahuluan

1. Beberapa praktisi telah menjalankan strategi-strategi tersebut; John Paul Lederach (1995, 1997), misalnya, membantu komunitas-komunitas lokal di Amerika Latin (Guatemala) untuk mengembangkan prakarsa mereka terhadap pendekatan bina-damai dan nirkekerasan. Lihat juga Abu-Nimer 1996a terkait lokakarya pelatihan resolusi konflik di Gaza.
2. Lokakarya-lokakarya pelatihan bina-damai telah diselenggarakan oleh organisasi-organisasi seperti Search for Common Ground, Eastern Mennonite University Summer Program, American University's International Peace and Conflict Resolution Program, Intitute for Multi-Track Diplomacy (IMTD), dan Catholic Relief Services.
3. Istilah *Islam* di sini digunakan bukan sebagai suatu konsep esensialis tapi sebagai seperangkat keyakinan dan praktik keagamaan dan spiritual, sebagai suatu peradaban multikultural yang telah ada selama berabad-abad, dan sebagai suatu narasi sejarah yang memberikan identitas budaya, politik dan keagamaan kepada kaum Muslim. Untuk lebih rinci terkait pendekatan peradaban atau non-esensialis terhadap Islam, lihat Khadduri 1984 dan Sachedina 2000.
4. Diskusi tentang hubungan antara Barat dan Arab ini terjadi dalam suatu konferensi di Oxford pada musim panas 1998, menyoroti citra Arab di Barat. Konferensi ini disponsori Royal Institute for Inter-Faith Studies, Middle East Center (Yordania), St. Antony's College, dan Center for Lebanese Studies.
5. Penting ditegaskan bahwa ketika penulis menggunakan istilah *Islam*, sebagian besar hal itu merujuk pada komunitas Muslim di Timur Tengah, terutama ketika pembahasannya fokus pada norma serta nilai budaya dan tradisi. Penulis sama sekali tidak bermaksud mengatakan bahwa kaum Muslim di seluruh dunia hanya mempunyai satu kebudayaan umum. Sebaliknya, Islam menghargai keragaman kebudayaan lokal berdampingan dengan prinsip-prinsip Islam, yang tetap menjadi suatu tema tersendiri dalam mengonseptualisasikan komunitas Muslim, atau "Ummah". Selain itu, banyak data yang digunakan untuk kajian ini, terutama pada bab Intifada Palestina dan hambatan sosiokultural

bina-damai dan penyelesaian perselisihan, diambil dari konteks Arab-Muslim Timur Tengah. Menjadi seorang Arab Muslim di Timur Tengah memberikan seseorang atribut kebudayaan tertentu yang tak bisa ditemukan atau disamakan dengan negara atau masyarakat Muslim lainnya. Karena itu, rujukan utama dalam analisis dan pembahasan berkaitan dengan komunitas-komunitas Arab-Muslim Timur Tengah (lihat bab 1 untuk pembahasan lebih lanjut tentang hal ini).

Bagian I. Bina-damai dan Nirkekerasan dalam Agama dan Budaya Islam: Sebuah Kerangka Teoretis

1. Edward Hall lebih banyak dikenal di bidang budaya dan komunikasi. Studinya (1976) tentang pola-pola dan atribusi umum masyarakat konteks tinggi dan rendah merupakan contoh klasik pendekatan etik terhadap kebudayaan.

1. Bab 1. Kajian tentang Islam, Nirkekerasan, dan Perdamaian

1. Ciri-ciri ini sebagian diusulkan oleh Reinhold Niebuhr (1960, 244-54, berdasarkan King 1957, 165-67). Tapi, Gandhi dan Martin Luther King Jr., yang mengemukakan (1957) kelima ciri pendekatan nirkekerasan di atas, merupakan sumber klasik untuk mendefinisikan makna nirkekerasan.
2. Daftar asumsi ini didasarkan pada pembahasan yang lebih luas dan mendalam terkait berbagai perkembangan di bidang resolusi konflik serta model teoretisnya yang nampak dalam Abu-Nimer 1999.
3. Puasa adalah salah satu nilai dan praktik utama yang dihubungkan Gandhi dengan Islam, terutama pada masa-masa awal penahanannya (McDonough 1994, 122).
4. Sejumlah sarjana Islam telah menekankan legitimasi dan arti penting berbagai penafsiran atas teks-teks Islam yang berbeda. Lihat Esack 1999; al-Hibri 1992.
5. Kaum Muslim dan non-Muslim juga sama-sama memiliki karakteristik lainnya, termasuk komunitas-komunitas yang didasarkan pada suku, etnisitas, dan agama serta mempertahankan batas-batas sosial dan

teritorial yang kuat (Zubaida 1992a; Barakat 1993).

6. Bahkan banyak pembahasan dan tulisan terkait Islam dan perdamaian atau nirkekerasan muncul dari wilayah-wilayah non-Arab-Muslim, terutama Asia Selatan. Tapi ada perbedaan-perbedan kultural yang penting di antara komunitas-komunitas Muslim di Timur Tengah (Arab dan non-Arab) – misalnya perbedaan kultural antara kaum Muslim Arab Sudan dengan kaum Muslim Persia atau Afghan. Bahkan di kalangan Muslim Arab sendiri terdapat subkultur dan perbedaan yang sulit dipotret dalam satu istilah umum. Contohnya, sikap terhadap orang-orang Eropa berbeda antara kaum Muslim Arab di wilayah Teluk dengan yang di Afrika Utara.
7. Proses ini sudah banyak digambarkan oleh para sarjana yang meneliti demokrasi dan ideologi lainnya. Ibrahim Abu-Rabi' merangkum dengan baik pandangan ini: "Kebanyakan pemikir Arab sekular berpegang teguh pada pendapat bahwa universalisasi modernitas dan penerimaannya oleh masyarakat Arab dan nalar Arab pada abad ke-19 adalah sesuatu yang tidak terelakkan, dan bahwa seruan kepada tradisionalisme dalam bentuk kemurnian hanyalah suatu pelarian dari kondisi baru yang diciptakan oleh modernitas" (1996, 246).
8. Lingkup kekerasan dalam masyarakat-masyarakat Barat (pada tingkat individu dan kolektif) sudah mencapai tingkat kegawatan yang sangat tinggi dan hal ini sudah banyak digambarkan oleh para sarjana dalam kajian-kajian perdamaian dan para pembuat-kebijakan lainnya sebagai suatu wabah sosial atau bahkan perang (Turpin dan Kurtz 1997).
9. Para pemimpin politik kontemporer telah berusaha menetapkan identitas sekular baru bagi negara-bangsanya. Mereka mengakui kesesuaian yang lebih luas antara pandangan- dunia Barat dan Islam, dengan menggunakan harmonisasi, akomodasi, dan reformulasi sebagai prinsip-prinsip utama dalam proses adaptasi. Mereka tetap mempertahankan Islam sebagai agama negara, tapi lewat penafsiran bebas dan liberal atas hukum dan nilai-nilai Islam, mereka berupaya memperkenalkan konsep-konsep Barat ke dalam kehidupan sosial dan politik kaum Muslim. Lawan mereka adalah kaum tradisionalis, yang menolak tesis harmonisasi dan menyerukan "Islam sebagai solusi." Mereka menganggap bahwa konsep-konsep Barat – seperti demokrasi, negara-bangsa, dan sekularisasi – berlawanan dengan pemikiran agama Islam, karena konsep-konsep tersebut bersandar pada otoritas manusia dan bukannya otoritas Tuhan (Abed 1995, 120).

10. Dan Quayle, Patrick Buchanan, Daniel Pipes, dan lainnya mewakili dengan baik para politisi dan pengambil-kebijakan seperti yang demikian, yang sering membandingkan Islam dengan komunisme dan Nazisme (Esposito 1992, 168).
11. Tinjauan atas penelitian dan publikasi semacam itu dalam buku ini hanya akan dilakukan secara sekilas dan terbatas mengingat beberapa alasan: (1) corak kajian-kajian ini (yang menghindari atau mengabaikan bina-damai dan nirkekerasan); (2) fakta bahwa ia mewakili mayoritas kajian dalam literatur ini; (3) tujuan spesifik kajian ini (yang memfokuskan perhatian pada bina-damai dalam Islam); (4) fakta bahwa tinjauan atas perang dan *jihad* telah menjadi cara khas untuk membahas Islam sebagai suatu agama atau masyarakat baik oleh para pembela maupun penyerang Islam; dan (5) ada berbagai kajian dalam Bahasa Inggris dan banyak kajian dalam Bahasa Arab yang telah meninjau kajian-kajian ini serta mengungkap bias-bias dan keterbatasan kulturalnya. Lihat Esposito 1992; Esposito dan Voll 1996.
12. Ada banyak kajian tentang fundamentalisme Islam yang tidak mungkin dibahas secara menyeluruh dalam buku ini. Tapi, selain daftar ini, lihat tiga jilid serial fundamentalisme karya Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (Fundamentalism Project, University of Chicago Press, 1993).
13. Untuk ayat-ayat Al-Qur'an, saya menggunakan terjemahan Abdullah Yusuf Ali (1991) kecuali ketika sarjana yang dikutip menggunakan edisi lain.
14. Berdasarkan kutipan dari Moulavi Cheragh Ali 1977. Dalam catatan saya terkait Sahabat Nabi, saya bersandar pada Tabarsi 1958, penjelasan surah 2, 212.
15. Ketika mengkaji Islam umumnya dan politik Islam khususnya, ada penekanan dan bahkan dominasi stereorip dan generalisasi semacam itu di kalangan sarjana dan penulis yang tergambar dalam kutipan di atas. Andrea Luego (1995, 11) mendukung gagasan bahwa meski banyak orang mampu melihat dan memperlakukan Kristianitas sebagai budaya ketimbang agama, Islam ketika dilihat orang-orang Barat tak bisa diasosiasikan dengan budaya tapi hanya dengan agama saja. Penggambaran negatif atas Arab dan Muslim punya dampak politik penting. Dua contoh utama datang dari politisi dan sarjana Islam terkemuka. Mantan duta besar A.S. untuk PBB, Jean Kirkpatrick, menyangsikan kemampuan orang Arab untuk mencapai keputusan rasional: "Dunia Arab adalah satu-satunya bagian dunia yang menggoyahkan pendirian saya bahwa

jika Anda membiarkan orang untuk memutuskan, maka mereka akan membuat keputusan yang pada dasarnya rasional" (dikutip dalam Luego 1995, 16). Bassam Tibi memberikan kesan bahwa orang-orang Timur Tengah kecanduan pada penindasan: "Orang-orang Arab mengikuti diktator dan despot mereka sampai mereka dikecewakan dengan pahit; mereka harus melewati masa-masa penipuan-diri yang menyakitkan sebelum akhirnya mereka sadar bahwa mereka telah terperdaya. Tapi, mereka tidak belajar dari pengalamannya; meski mereka telah berhasil merobohkan pahlawannya, mereka kembali menyatakan sumpah setia kepada diktator selanjutnya. Inilah ciri khas budaya politik Timur Tengah" (dikutip dalam Luego 1995, 16).

16. Dalam mendukung gagasan kekerasan dan perang terbatas ini, menantu Nabi Muhammad — salah satu imam pertama, Khalifah Ali — menetapkan aturan dan persyaratan yang amat rinci sebagai pedoman etik bagi tentaranya. "Syarat-syarat itu melarang menyerang lebih dulu, merampas, melecehkan perempuan, membunuh anak-anak, menculik warga atau prajurit yang terluka, memotong-motong tubuh prajurit yang mati, menganiaya atau memerkosa kehormatan perempuan, melukai orangtua atau lemah, dsb." (Saiyidain 1994, 174).
17. Ketika mendukung pandangan ini, para sarjana menyebutkan peristiwa sejarah: "Dalam suatu pertempuran, kaum Muslim, yang tinggal punya sedikit saja untuk dimakan, merampas sekawanan kambing yang mereka temukan. Ketika Nabi mendengar hal ini, dia datang dan menjungkirkan perabotan masak yang dipakai untuk memasak kambing tersebut, sambil bersabda, 'Memakan barang rampasan adalah seperti memakan bangkai yang sudah mati.'" *Kitab al-Sunan: Sunan Abu Dawud (Kitab al-Jihad)* (1998, 2:13).
18. Aljazair, Mesir, Palestina, Lebanon, dan Afghanistan hanyalah beberapa contoh di mana konflik politik dan militer muncul akibat perselisihan terkait syarat-syarat kepemimpinan negara yang sepatutnya. Kelompok-kelomok Islam di negara-negara ini menyatakan perang terhadap pimpinan yang ada, menganggap bahwa para pemimpin ini tak layak ditaati masyarakat Muslim, sehingga memerangi mereka, menurut Islam, sudah sepatutnya dilakukan.
19. Ini meliputi peninggalan Martin Luther King, Gandhi, dan lainnya yang terlalu jelas untuk diabaikan.
20. Dua prioritas berupa inklusifitas dan kreatifitas adalah tujuan penerapan prinsip *shura* dan *ijtihad*. Ini merupakan nilai inti dalam resolusi konflik

dan pendekatan pada nirkekerasan (lihat pembahasan tentang asumsi-asumsi pada bab 2).

21. Para penulis dan khatib Muslim yang bertujuan memasukkan orang ke dalam agama Islam atau yang hanya berbicara atas dasar pernyataan kepercayaan dikesampingkan dari kategori ini.
22. Satha-Anand (1993a) membicarakan kerusakan yang mungkin terjadi akibat perang nuklir dan menyimpulkan bahwa perang semacam itu dilarang oleh ajaran dan prinsip Islam. Kesimpulan yang sama dicapai oleh K.G. Saiyidain pada 1968, dalam paparannya tentang Islam dan perdamaian dalam suatu konferensi. Dia menganggap bahwa jenis perang total apa pun tak bisa dijalankan dalam syarat-syarat yang dilarang oleh Islam. Lihat Homer 1968.
23. Para sarjana dan praktisi telah menonjolkan peralihan paradigma semacam itu sejak akhir 1980-an. Untuk informasi lebih lanjut terkait argumen ini, lihat Burton 1990.
24. Jawdat Sai'd adalah seorang ulama Syria yang dipenjarakan selama bertahun-tahun oleh pemerintah Syria karena pandangan-pandangan reformisnya tentang Islam.
25. Meski keotentikan Hadis ini tidak diuraikan Jawdat Sai'd atau sarjana lain yang mengutipnya, ungkapan ini sangat masyhur dan sering dikutip dalam pergaulan sosial.
26. Harus dicatat bahwa meski Ahmadiyya diidentifikasi Ferguson (1978, 136) sebagai gerakan atau sekte pasifis, ia mengakui ajaran Ahmadiyya terkait "perlunya pertahanan bersenjata untuk melawan serangan." Pernyataan ini memisahkan kelompok ini dari "pasifisme absolut".
27. Jelas, penyampaian *al-da'wah* ini punya tujuan dan alasan misionaris. Di samping itu, Wahiduddin Khan tidak menjelaskan bagaimana *al-da'wah* bisa diterapkan dalam situasi konflik. Bahkan jika semua orang menjadi Muslim, bagaimana ia membantu mengurangi kekerasan dan bagaimana konflik diselesaikan di antara mereka?

Bab 2. Prinsip-prinsip Islam tentang Nirkekerasan dan Bina-damai: Sebuah Kerangka

1. Beberapa ayat Al-Qur'an (misalnya, 90:17) menekankan nilai belas kasihan di antara manusia. Nilai yang sama ditekankan dalam: "Dia yang tidak menunjukkan belas kasihan kepada sesama manusia tidak

semestinya mendapat belas kasihan Tuhan" (M. al-Bukhori 1959, buku 34, bab 53, 47-48).

2. Howeidy mengutip al-Zamakshari: "dan dalam hal ini — mengupayakan keadilan dengan pihak musuh — ada peringatan keras bahwa keadilan adalah kewajiban yang harus dijalankan ketika berhadapan dengan orang-orang ingkar (*kuffar*), yang adalah musuh Tuhan. Jika keadilan punya karakteristik kuat di kalangan musuh, maka apalagi kewajiban dan dampaknya bagi orang-orang yang beriman, yang adalah pendukung kesayangan Tuhan!" (1993, 121).
3. Berdasarkan Barazangi, Zaman, dan Afzal 1996. Tradisi kenabian mendukung gagasan kewajaran dan keadilan ini: "Bertindaklah kamu sewajarnya." Sahih al-Bukhari, vol. 7, buku 70, no. 577; vol. 8, buku 76, no. 470. (Kecuali jika ditandai, semua kutipan Hadis Sahih al-Bukhari dalam kajian ini didasarkan pada terjemahan dalam Khan 1983. Ini diverifikasi dengan Sahih al-Bukhari edisi Bahasa Arab, 1998).
4. "Dia yang beriman kepada Tuhan dan hari akhir harus menghormati tamunya sehari semalam; juga memberinya keramahtamahan selama tiga hari. Selebihnya dianggap *Sadaqah*. Tamu, dengan demikian, tidak boleh tinggal lebih lama dari itu agar tidak menyulitkan tuan rumah." Sahih al-Bukhari, vol. 8, buku 73, no. 156.
5. Dalam kajian-kajian perdamaian ada penekanan pada semua aspek keadilan (komponen-komponen distributif, prosedural, dan restoratif).
6. Selain mengutarakan apa yang dilarang Tuhan kepada kaum Muslim, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Tuhan memerintahkan kaum Muslim untuk mengupayakan yang baik. Menjadi seorang Muslim tidak hanya menolak kejelekan tapi secara aktif menyerukan kebaikan. Al-Qur'an mengutarakan dalam kalimat yang jelas apa yang dimaksud menyerukan kebaikan untuk mencapai kehidupan yang seimbang dan adil dalam konteks sosial dan komunitas.
7. *Zakah* juga didorong dan digambarkan dengan rinci, beserta ganjarannya, dalam ayat 2:262-72.
8. Nabi memerdekakan hamba sahaya Bilal, yang merupakan salah satu mukmin pertama dalam Islam, dan memerintahkan kaum Muslim untuk melakukan hal serupa terhadap budak-budak mereka. Bahkan, Bilal mempunyai peran penting di antara para sahabat.
9. Untuk memperkuat penafsiran tersebut, lihat ayat seperti 41:34, 7:56. 7:199, dan 28:54, di mana kaum Muslim dianjurkan melakukan

pengandalian-diri serta mengendalikan amarah dan reaksinya terhadap perbuatan jahat.

10. Ungkapan lengkap Nabi diterjemahkan oleh Mohammad Muhsin Khan: "Seorang Muslim adalah ia yang menghindari mengganggu Muslim dengan lidah dan tangannya. Dan seorang *muhajir* (migran) adalah ia yang melepaskan (meninggalkan) semua yang Allah larang" (1972).
11. Ada kelompok-kelompok Muslim (seperti Sufi, Ahmadiyyah) yang lebih menekankan *jihad* spiritual ketimbang fisik. Ajaran-ajaran Sufi menjelaskan bahwa "Seorang pejuang (*mujahid*) adalah ia yang memerangi dirinya sendiri (*nafs*) dan karena itu, berada di jalan Tuhan" (Nurbakhsh 1983, 2:76). Kelompok-kelompok lain menganjurkan bahwa *da'wah* (seruan untuk menyebarkan Islam lewat pengajaran dan bujukan) adalah bentuk *jihad* yang utama bagi kaum Muslim.
12. Untuk rincian lengkap mengenai peristiwa-peristiwa dalam kehidupan Nabi ini, lihat Ibn Hisham 1992, 228.
13. Lihat pembahasan Khadduri (1984) tentang keadilan filosofis dan sumbernya dalam tradisi keislaman dengan menganalisis karya para filsuf besar Islam al-Farabi, al-Kindi, Ibn Rushd, dan Ibn Sina.
14. Dalam pembahasannya tentang perdebatan antara kaum tradisionalis *naql* (pengetahuan yang ditransmisikan) atau *'aql* (akal), George Hourani (1985, 227-273) mengidentifikasi empat pendekatan utama terhadap penafsiran sumber-sumber keislaman terkait etika: (1) wahyu dan penalaran bebas, yang mencakup wahyu yang dilengkapi dengan penalaran bebas (*ijtihad*), dan penalaran bebas yang dilengkapi dengan wahyu (kaum Mu'tazilah); (2) wahyu yang dilengkapi dengan penalaran bebas, yang menyerukan kembali kepada tradisi; (3) wahyu semata; dan (4) wahyu yang diperluas oleh para imam. Pandangan bahwa penalaran harus mendahului wahyu sebagian besar didukung oleh para filsuf Muslim seperti al-Farabi (870-950), Ibn Sina (980-1037), dan Ibn Rushd (1126-1198), yang lebih berpandangan ke depan soal peran agama dan keimanan dalam kehidupan individu. Al-Ghazali (1058-1111) menyerang semua filsuf sebelumnya karena mereka dianggap meninggalkan agama dan wahyu.
15. Saiyidain bahkan lebih jauh dalam mendorong para sarjana untuk terlibat dalam penafsiran: "Bahkan jika kecakapan saya untuk melakukan penafsiran otentik terhadap pesan Islam diragukan, saya betul-betul mengakui hak siapa pun yang sungguh-sungguh, jujur, dan cakap untuk

melakukan hal itu. Penafsiran-kembali semacam itu menjadi kemestian di setiap zaman karena berbagai alasan" (1994, 3).

16. Shari'ah adalah kehendak ilahi atas perilaku manusia yang ditafsirkan para ulama dan disajikan dalam bentuk perundang-undangan hukum (*fiqh*), ilmu hukum Islam. Untuk mengetahui lebih banyak tentang perdebatan terkait "penutupan pintu *ijtihad*" dan kebutuhan terkini atas pembaruan dan dinamisme, lihat Iqbal 1930; lihat juga Sonn 1996.
17. Hadis lain mendukung sikap memaafkan tersebut, ketika Nabi memasuki Mekkah: "Tidak ada celaan dariku hari ini kepadamu (karena yang telah terjadi sudah terjadi), semoga Allah, yang Maha Pengampun, mengampunimu" (Ibn Sa'd 1957, 2:142).
18. Ibn Is'haq 1978, 184; *Life of Mohammed* (terjemahan Bahasa Inggris oleh Sirat Ibn Is'haq) 1955, 193.
19. Sachedina (2000, 105) mengidentifikasi dua tujuan sosial sebagaimana ditekankan dalam kitab suci: meletakkan batasan moral dan legal dalam proses ganti rugi, dan menawarkan jalan alternatif untuk memperbaiki hubungan lewat pengampunan, uang darah, dan kompensasi lainnya.
20. Wawancara dengan Sheik Arimiyawo Shaibu, seorang ulama di Pakistan, Maret 1998. lihat Catholic Relief Services 1999.
21. Lihat ayat-ayat lain yang menekankan prinsip serupa terkait pilihan dan tanggung jawab individu: 5:8, 9:6, 16:125, dan 42:48.
22. Aksioma-aksioma etika dalam Islam adalah: (1) kesatuan (*tawhid*); (2) kesetimbangan (*al-'adl wa al-ihsan*): kehendak pada distribusi pendapatan dan kekayaan yang setara, keinginan untuk menolong kaum miskin dan yang membutuhkan, kebutuhan untuk membuat penyesuaian dalam seluruh spektrum hubungan konsumsi, produksi, dan distribusi, dll. Ini semua untuk mencegah atau memperbaiki *zulm*; (3) kehendak bebas (*ikhtiyar*): manusia bisa membuat pilihan yang benar jika ia mengikuti jalan Tuhan yang benar. Tapi manusia juga bisa membuat pilihan yang salah. Manusia bebas untuk memilih, tapi kebebasannya tidak mutlak; dan (4) tanggung jawab (*fard*): tanggung jawab atas diri, Tuhan, dan yang lainnya. Dengan melakukan kebaikan dan meninjau keimanannya, seorang manusia bisa memastikan jalannya yang benar. Dengan demikian, seseorang merupakan bagian integral masyarakat. Manusia takkan bertanggungjawab terhadap apa yang telah diperbuat orang lain dan takkan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan orang lain. Naqvi 1994.

23. Berdasarkan penafsiran Abdullah Yusuf Ali (1991, 28, kom. 61) tentang sabar dalam Al-Qur'an.
24. Beberapa di antara ayat tersebut adalah: 10:109; 11:115; 16:126-127; 20:130-132; 40:55, 77; 46:35; 50:39; 70:5; 73:10-11.
25. Islam berupaya menghapuskan ketergantungan pada solidaritas kesukuan dengan menekankan tatanan persatuan yang lebih tinggi di antara individu; akan tetapi, solidaritas kesukuan ini tetap menjadi norma kuat di banyak kalangan Muslim Arab dan non-Arab.
26. Farid Esack (1998) telah merampungkan kajian rintisan tentang teologi pembebasan Islami berdasarkan pengalaman Muslim Afrika Selatan dalam memerangi apartheid. Dia menggambarkan penggunaan iman dan nilai-nilai keislaman dalam menggerakkan kaum Muslim agar melakukan perlawanan terhadap sistem Afrika Selatan, terutama dengan membina koalisi komunitas dengan non-Muslim. Pengalaman tersebut memperkuat potensi besar untuk membangun koalisi lintas-batas dan identitas agama dalam melawan peperangan, kekerasan, dan ketidakadilan.
27. Akbar Ahmed (1988) mendukung gagasan Ummah sebagai komunitas yang terdiri dari individu dan agama yang beragam, terutama pada periode Madinah, di mana Al-Qur'an menyebutkan konsep komunitas sebanyak 47 kali, dibanding pada periode Mekkah yang hanya sembilan kali.
28. Aziza Al-Hibri (1992: 12) merumuskan prinsip sistem-sistem pemerintahan Islam — kehendak rakyat harus menjadi basis otoritas pemerintah. Dia mengidentifikasi *bay'ah* sebagai "tindakan mengakui dan menyatakan kesetiaan kepada seorang pemimpin potensial." Proses kontrak dengan rakyat ini diakui sebagai prinsip partisipatoris dan demokratis dalam Islam.
29. Contoh baik dari perundingan tersebut adalah Perang Uhud, di mana Nabi Muhammad, berlawanan dengan apa yang ia pikirkan, sepakat untuk berhadapan dengan pasukan Quraisy di luar Madinah. Lihat Ibn Hisham 1978; dikutip dalam al-Hibri, 1992.
30. Lihat, contohnya, Al-Qur'an ayat 88:21-22. Hadis lain yang mendukung prinsip ini adalah: "Jika semua Muslim sepakat atas suatu hal maka ia tak bisa salah." Muhammad ibn Yazid Majah, 2 Sunan 3951 pada 1303 (t.t.), dikutip dalam al-Hibri 1999, 506.

31. Kebebasan dan pilihan didukung dalam Al-Qur'an (2:256, 18:29, 17:107, 10:99).
32. Di samping itu, Al-Qur'an menekankan absahnya perbedaan-perbedaan dalam ayat-ayat seperti 11:118-119 dan 30:22.
33. Keaslian Hadis ini diragukan; meski demikian, ini dipakai secara luas oleh kalangan Muslim.
34. Ibn Katsir (Tafsir, 2:588).
35. Gagasan soal kesenjangan antara realitas dengan cita-cita Islam ini telah dibahas para sarjana Islam (lihat Nasr 2000).

Bagian II. Penerapan Strategi-strategi Nirkekerasan secara Sosial, Politis dan Kultural di Masyarakat Muslim

1. Data yang digunakan pada bagian ini didasarkan atas pengalaman profesional saya dalam pelatihan bina-damai dan nirkekerasan antara 1992 dan 2001.
2. Berdasarkan laporan-laporan evaluasi (1993-2001) dari proyek-proyek ini dan pengalaman profesional saya sebagai pelatih di bidang ini.
3. Dalam beberapa lokakarya yang diselenggarakan di Eropa dan Amerika Serikat, di mana kebanyakan peserta adalah non-Muslim dan hanya punya sedikit pengetahuan atas tradisi dan budaya Islam, sejumlah peserta menunjukkan keraguan atas kemampuan konsep-konsep nirkekerasan dan bina-damai untuk bisa diterapkan oleh kaum Muslim berdasarkan stereotip mereka terhadap agama Islam dan masyarakat Muslim. Akan tetapi, pernyataan mereka seringkali kurang didukung oleh argumen yang kuat atau pengetahuan yang memadai mengenai konteksnya. Sejumlah pernyataan semacam itu diungkapkan oleh para pemeluk agama lainnya dalam pembahasan terkait pendekatan agama terhadap kedamaian. Dalam diskusi tersebut, para peserta ini biasanya akan berpendapat bahwa: "Kristen, Yahudi, atau Buddha adalah agama yang lebih damai ketimbang Islam. Lihat saja *jihad*."
4. Lokakarya Resolusi Konflik, Gaza 1996.
5. Andrea Luego mengakui adanya pandangan mengenai pen-stereotip-an semacam ini dan implikasinya terhadap proses dialog: "Stereotip bahwa negara-negara Islam itu pada dasarnya irasional mempertajam polarisasi

antara Barat dan Timur. Barat yang modern itu menggunakan akal, sementara Timur yang terbelakang seperti setengah gila. Akibatnya, mustahil Timur menjadi teman bicara yang setara dan absah. Orang gila itu tak bisa diprediksi dan berbahaya; seseorang tak bisa memiliki hubungan yang setara dengannya; lebih baik bagi seseorang — atau mereka — untuk tetap menjaga jarak" (1995, 17). Karena itu, ia mengusulkan pembentukan saluran dialog yang bermakna dan simetris antara Barat dan Timur atau antara kebudayaan Barat dan Islam.

6. Untuk informasi selengkapnya terkait kasus ini, lihat Easwaran 1984.

Bab 3. Bina-damai dan Nirkekerasan dalam Konteks Sosio-Kultural: Mekanisme Penyelesaian Perselisihan Arab-Muslim Tradisional

* Sebagai tambahan dari tinjauan kepustakaan yang sudah ada, data-data dalam bab ini didasarkan atas wawancara-wawancara yang saya lakukan dari tahun 1995 sampai 2001 dengan para mediator di Galilee (sebelah utara Israel) dan Gaza (Palestina) serta di kalangan komunitas Awlad Ali, sebuah suku Badui di baratlaut Mesir.

1. Banyak sekali diskusi dan penelitian tentang sejauhmana berbagai tradisi suku dipengaruhi oleh agama dan budaya Islam. Akan tetapi, para peneliti juga setuju bahwa banyak di antara suku-suku yang kini tinggal di dunia Arab-Muslim memiliki berbagai tradisi yang tetap dilestarikan ketika tata-aturan Syari'ah belum sepenuhnya terserap oleh komunitas-komunitas ini atau oleh para pemimpin mereka. Mereka, oleh karena itu, masih berpegang pada tradisi sendiri (*'urf*) (Zinati, 1992). Lihat juga Cole, 1975; Fadl, 1982; Isma'il, 1986; S. Musa, 1984; Pasha, 1983; Owadi, 1982.
2. Wawancara dengan pemimpin suku (arbitrator) Awlad Ali, Marsa Matruh, Mesir, 1995.
3. Pada tahun 1996, saya menyaksikan sendiri rekonsiliasi yang bersandar pada adat-istiadat di kalangan komunitas suku Mesir di sebelah utara. Proses yang serupa digunakan untuk menyelesaikan konflik antar-personal di antara dua klan, di mana para mediator-arbitrator menggunakan undang-undang dan aturan tradisional mereka untuk mendamaikan kedua belah pihak yang bertikai. Masing-masing pernyataan didukung oleh satu ayat Al-Qur'an dan sebuah Hadis Nabi.

4. Perlahan-lahan, sejumlah teknik yang digunakan dalam hukum adat menghilang; sebagai contoh, teknik yang digunakan untuk menentukan apakah seseorang bersalah atau tidak (*basya'ah*) kini tidak diterapkan lagi. Dalam cara ini seseorang akan menaruh lidahnya di atas alat yang panas (pisau, sendok, dan lainnya). Jika di lidahnya muncul tanda/bekas, dia dipandang bersalah; sebaliknya, jika tidak ada bekas apa-apa, maka dia dipandang tidak bersalah (Zinati, 1992, 411).
5. Para ulama mengidentifikasi, sesuai dengan Syari'ah, lima kewajiban atau dasar-dasar kehidupan: menjaga agama, nyawa, pikiran/akal, kehormatan, dan harta-benda (Hanafi, 1992).
6. Sesuai dengan hukum Islam, kehormatan dipandang sebagai salah satu landasan untuk menilai perbuatan-perbuatan kriminal. Hal lain yang juga menjadi dasar pertimbangan dalam menilai kasus-kasus kriminal adalah orangnya, hak milik, wilayah asal, agama, perdamaian, kedamaian, tata susila, dan etika (Abu Hassan, 1995, 26). Karenanya, hukum kehormatan (*code of honor*) berperan penting dalam pembentukan individu maupun komunitas.
7. Namun ini tidak berarti terjadi dalam setiap prosesi *sulhah*.
8. Lebih terperinci mengenai rangkaian prosedur dan contoh praktik mekanisme penyelesaian sengketa ini, lihat monograf Elias Jabbour (1996) mengenai *sulh*.
9. Hadis nabi seringkali digunakan dalam konteks ini melalui deskripsi tentang reaksinya terhadap kaum Quraisy, yang melakukan perlawanan ketika dia hendak memasuki Mekkah kembali. Nabi kemudian memaafkan para pemimpin dan pahlawan Mekkah: "*Assalamu'alaikum*. Saya hanya bisa menceritakan pada kalian apa yang disampaikan oleh Yusuf kepada saudara-saudaranya, 'Hari ini, tak ada sama sekali kehinaan atas kalian. Pergilah! Kalian semua bebas." Ini merupakan peristiwa yang terkenal dalam sejarah Islam (Kishtainy, 1990, 15).
10. Bahkan, Mubarak Awad, seorang aktivis politik Palestina yang pertama kali mengenalkan tindakan-tindakan nirkekerasan secara sistematis kepada warga Palestina yang berada di wilayah pendudukan Israel, berusaha untuk menggunakan istilah *sabr* untuk menggambarkan hakikat kampanye nirkekerasan di Palestina antara tahun 1984 dan 1986 (lihat Crwo, Grant, dan Ibrahim, 1990).
11. Wawancara dengan seorang arbitrator lokal di Kamp Pengungsi el-

Buraij, Gaza, musim panas 1998. Pernyataannya ini diterjemahkan dari bahasa Arab.

12. *Ibid*.
13. Untuk kisah lengkapnya, lihat Ibn Hisham, 1998.
14. Kadangkala sumpah seseorang itu tidaklah cukup, seperti dinyatakan oleh salah satu ungkapan orang Arab: "Mereka minta mereka yang tak kenal Tuhan untuk bersumpah; maka dikatakannya saja itu mudah."
15. Beberapa Hadis tidak terdokumentasi dalam buku kumpulan hadis utama semisal *Shahih al-Bukhari* atau *Shahih al-Muslim*; meskipun Hdis-hadis tersebut senantiasa dikutip oleh para pemuka agama.
16. El-Buraij, Gaza, musim panas 1998.
17. Banyak studi antropologis yang mendukung hipotesis semacam ini (umapamnya, Witty, 1980; Antoun, 1997).
18. Wawancara dengan Wakil Walikota Marsa Matruh, Mesir, musim panas 1996.
19. Wawancara dengan partisipan dalam proses penyelesaian sengketa di El-Buraij, Gaza, musim panas 1998.
20. Wawancara dengan mediator lokal di El-Buraij, Gaza, musim panas, 1998.
21. Wawancara dengan partisipan dalam sebuah kasus yang diarbitrase sesuai dengan aturan Syari'ah, Gaza, musim panas 1998.
22. Berdasarkan rangkaian wawancara dengan para tetua suku Awlad Ali, Marsa Matruh, Mesir, Musim panas 1996.

Bab 4. Prakarsa Bina-damai Nirkekerasan di Masyarakat Arab-Muslim: Beberapa Mitos dan Hambatan dalam Rangka Pelatihan

1. Karena analisis yang sempit atau ketakutan akan tanggapan masyarakat mereka sendiri dan pemerintah terhadap kritik internal semacam ini, maka para sarjana dan penulis seringkali menyalahkan atau memusatkan analisis mereka pada faktor-faktor eksternal (kolonialisme, imperialsme, atau Zionisme), tanpa mempertimbangkan faktor-faktor internal yang ada di masyarakat mereka sendiri.

2. Terlalu sulit dan kompleks untuk memotret secara lengkap hubungan historis antara Islam sebagai agama dan kebudayaan Arab di sini; akan tetapi, sudah umum disepakati atau diasumsikan bahwa kebudayaan Arab memiliki peran penting dalam perkembangan agama Islam, dan bahwa Islam telah menjadi faktor dominan dalam membentuk kebudayaan Arab. Sudah umum disebutkan bahwa kebudayaan dan masyarakat ini adalah suatu konteks yang sudah terislamisasi. Interaksi serupa terjadi antara Islam dan kebudayaan-kebudayaan lain yang mengadopsinya sebagai agama (Persia, Asia Tengah, Afrika, dll.). Lihat Mursi 1989, 18-19.
3. Dalam cara yang sama, Salem (1994, 146) menggambarkan realitas bahwa dalam semua partai politik dan gerakan nasional, kecuali yang Islamis, terdapat perwakilan lintas-sekte yang terdiri dari kaum Kristen dan non-Muslim. Bahkan, dalam beberapa partai politik, seperti partai-partai Komunis dan Ba'th, wakil-wakil dari kaum Kristen dan non-Muslim sangat banyak, melampaui persentasi jumlah populasi mereka.
4. Dengan pengecualian wilayah Teluk, ada minoritas Kristen di semua negara Muslim lainnya. Komunitas-komunitas tersebut telah mengalami cukup banyak penderitaan dalam banyak kasus akibat penganiayaan dan diskriminasi karena kebijakan pemerintah dan sikap-sikap populer. Lihat sumber-sumber tentang kelompok-kelompok minoritas Kristen di Mesir, Yordania, Irak, Syria, dll.: A. Hourani 1947; Hudson 1977; McLaurin 1979; Nisan 1991; Schulze, Stokes, dan Campbell 1996.
5. Barakat (1993, 42) berpendapat bahwa, dalam kasus Arab, kebudayaan mengandung beberapa fokus kultural dan bahwa ia adalah sebuah kebudayaan yang dinamis dan berubah. Meski punya banyak subkultur (agama, kelas, wilayah, dll.), kebudayaan Arab memiliki ciri-ciri yang dominan, yang terbentuk dari apa yang paling umum dan tersebar di kalangan Arab keseluruhan. Selain itu, Islam kultural dan tradisional telah menyesuaikan unsur-unsur yang berbeda dari berbagai kebudayaan dan peradaban sesuai dengan kebutuhannya sendiri dan memadukannya di dalam peradabannya. Karena itu, dalam perkembangannya, Islam telah sampai pada temuan-temuannya sendiri yang khas (Peretz 1994, 39; Hudson 1977, 42).
6. Pembahasan terkait tantangan-tantangan ini didasarkan atas lokakarya resolusi konflik dan metode nirkekerasan lainnya yang diselenggarakan di Mesir, Yordania, Tepi Barat, Gaza, Turki, Israel, Filipina, Sri Lanka, dan Amerika Serikat. Ini juga didasarkan pada wawancara-wawancara

dengan para pelatih nirkekerasan lain yang bekerja di wilayah ini dan wilayah lainnya.

7. *Associated Press*, 30 Agustus, 1997. Deborah Seward memperkirakan bahwa jumlah yang terbunuh mencapai angka sekitar 75.000 orang. Seward, "West Eyes Opening to Algeria Massacres Mount in the Seventh Year of Struggle," *Rocky Mountain News*, 12 Januari, 1998.
8. "A Revolution to End the Revolution," *Economist* 345 (25 Oktober, 1997).
9. Pada Mei 1998, serangkaian protes besar terjadi di berbagai kota di Yordania. Pasukan dikerahkan dan jam malam diberlakukan untuk memulihkan kembali keadaan. *Reuters*, 22 Juli, 1998.
10. *Los Angeles Times,* 23 Mei, 1998; *Christian Science Monitor*, 9 Juni, 1998.
11. Untuk berbagai sistem stratifikasi yang ada di masyarakat Arab, lihat Barakat 1993.
12. Daryush Shayegan (1992) menggambarkan sejumlah nilai dan perilaku yang terkait dengan budaya dan mentalitas teknokratis di Iran yang turut menyebabkan kemandegan kultural dan sosial masyarakat Iran. Para teknokrat ini tidak punya kesetiaan ideologis atau mereka menyesuaikan diri dengan rezim baru demi mengamankan kepentingan mereka.
13. Dalam setiap lokakarya dan pelatihan di Timur Tengah, para peserta terlibat dalam diskusi formal dan informal dalam upaya menganalisis faktor-faktor yang menghambat kebangkitan kembali pengaruh politik dan budaya Arab dan Muslim. Karena itu, sebagian besar mereka memandang pertemuan tersebut sebagai forum untuk bertukar pikiran tentang perubahan sosial dan politik. Ketika para peserta ditanya tentang motivasi utama mereka ikut dalam pertemuan-pertemuan ini, mereka menyampaikan hal-hal berikut: kekecewaan pada realitas kontemporer, keinginan untuk memperoleh lebih banyak kebebasan, keinginan memperoleh kesetaraan sosial dan politik, dan memperbaiki ketidakadilan sosial-ekonomi dan politik. Seorang peserta asal Mesir merumuskan dengan baik perasaan-perasaan ini: "Sistem teknokratik telah menghambat tumbuhnya para pemimpin baru di kantor-kantor kementerian, dan masyarakat bertanya-tanya mengapa perubahan tak kunjung terjadi dalam pemerintah kita." Lokakarya Resolusi Konflik, Kairo, Maret 1997.

14. Para ahli hukum dan teolog dari Universitas al-Azhar menyatakan bahwa perjanjian Camp David dengan Israel tidak bertentangan dengan hukum Islam (J. Jansen 1986), sebuah dekrit yang seratus persen bertentangan dengan dekrit sekelompok ahli hukum dan teolog lain di lembaga yang sama yang dikeluarkan tahun 1968 (Tessler dan Grobschmidt 1995). Para pemuka agama Islam yang menguasai lembaga-lembaga resmi telah menjadi sasaran tekanan dan kooptasi oleh rezim politik yang berkuasa, terutama di dunia Arab. Kasus al-Azhar di Mesir menggambarkan hal ini. Tahun 1961 rezim Nasser secara resmi mengubah fungsi dan peran pimpinan al-Azhar agar mendukung kebijakan pemerintah Mesir pada saat itu. Setiap presiden melakukan "nasionalisasi atas lembaga-lembaga keagamaan" yang serupa (Haddad 1980, 117).
15. Banyak peneliti mendukung pandangan mengenai kaitan antara represi politik dan tumbuhnya kekuatan gerakan politik Islam: "Selama pemerintah Arab menentang partisipasi politik dan enggan menolerir pandangan-pandangan politik yang berbeda, maka kekuatan Islam sebagai ideologi politik alternatif akan terus tumbuh" (al-Suwaidi 1995, 92). Wright (1991) dan Granham dan Tessler (1995) juga mendukung kesimpulan bahwa kekuatan kelompok-kelompok Islam radikal tidak muncul dari ruang hampa, tapi merupakan hasil dari gabungan kesulitan ekonomi, kegagalan politik, dan keresahan sosial. Banyak juga kajian yang menjelaskan dampak globalisasi terhadap komunitas Muslim. Ronald Inglehart (1997, 184, 243) misalnya, mendukung argumen bahwa gerakan "fundamentalis" di masyarakat Islam hanyalah suatu reaksi sementara terhadap perubahan yang diakibatkan modernisasi dan globalisasi. Karena itu, gerakan-gerakan ini pada akhirnya akan hilang atau kehilangan daya-tariknya ketika negara dan masyarakat Islam telah termodernkan sepenuhnya.
16. Sudah cukup banyak pengamatan dilakukan terhadap ketegangan dan meningkatnya konflik internal di negara-negara Arab-Muslim sebagai dampak dari modernisasi. "Pada tingkat sosial, modernisasi yang tidak berimbang telah makin mempertajam perbedaan-perbedaan antar-kelas: kesenjangan antara yang melek huruf dan buta huruf, pedesaan dan perkotaan, kelas-menengah atas – para pemilik tanah atau pedagang – dan para teknokrat baru yang digaji, orang-orang tua dan yang muda, bahkan perempuan dan laki-laki. Pada tingkat politik, modernisasi telah menggulirkan konflik ideologi, yang berperan melanggengkan ketidakstabilan di wilayah tersebut" (Hudson 1977, 129). Dessouki

(1998) menegaskan bahwa agama menjadi sumber pemberontakan dalam konteks yang dicirikan oleh melemahnya ikatan tradisional.

17. Rezim Taliban di Afghanistan, misalnya, mengeluarkan dekrit tahun 1998 untuk menghancurkan semua televisi dan peralatan satelit di Afghanistan, menuduh teknologi tersebut menghancurkan kebudayaan negara dan menimbulkan persoalan sosial dan budaya. *New York Times*, 6 Juli 1998. Pimpinan Muslim di Palestina, Mesir, dan Aljazair mendesak agar kaum Muslim meninggalkan Internet karena dampak negatifnya terhadap kaum muda.
18. Mernissi (1992, 44), ketika menjelaskan sebab-sebab keterbelakangan negara-negara Arab-Muslim, menyebutkan bahwa negara-negara Timur Tengah membeli lebih dari 40 persen dari semua persenjataan yang dijual di seluruh dunia pada tahun 1980-an, menghambur-hamburkan kekayaan untuk persenjataan, sesuatu yang seharusnya bisa digunakan untuk mendanai pengangguran.
19. Fuad Khuri (1997, 131) menyatakan bahwa di masyarakat Arab-Muslim, seluruh teori tentang diferensiasi sosial dan agama berkutat pada soal "sindrom kekuatan". Untuk menyebutkan hanya sedikit rincian etnografisnya: "suku-suku yang lemah adalah yang suku-suku yang menjadi klien, sedang suku-suku yang kuat adalah para pelindung (*usul*)." Dia berpendapat bahwa budaya Arab-Muslim kurang punya tradisi partisipatoris, atau bahkan konsep publik, yang menyulitkan pembentukan budaya atau rezim yang benar-benar demokratis. "Jalinan sosial masyarakat Arab, yang berkutat seputar konsep endogami (*al-usuliya*), menghambat munculnya sebuah publik madani (*civic public*), dan kenyataan ini memperlemah proses demokratis." Dia juga mengidentifikasi solidaritas sosial individual (*'asabiyah*) sebagai nilai lain yang menggerogoti kemungkinan proses-proses demokratis.
20. Barakat (1993, 80) merangkum dengan baik realitas ekonomi Muslim tahun 1990-an: (1) ketergantungan pada sistem kapitalis dunia, di mana negara-negara Arab kehilangan kendali atas sumber daya mereka sendiri; (2) melebarnya ketimpangan dalam pembangunan, yang berakibat melebarnya kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin di semua negara Arab; (3) disparitas antara yang kaya dan yang miskin di negara-negara Arab; dan (4) tidak-adanya pembangunan yang seimbang karena buruknya distribusi sumber daya dan buruknya strategi pembangunan.
21. Lihat kondisi-kondisi politik dan ekonomi di negara-negara seperti Yordania, Mesir, Palestina, Lebanon, Syria, dan Aljazair, di mana

kemiskinan dibentuk baik oleh ekonomi perang maupun elite-elite ekonomi yang kuat. Negara-negara ini memiliki tingkat pertumbuhan rata-rata -0,03 per tahun (1985-1995), sementara negara-negara berpenghasilan rendah dan menengah rata-rata 0,4 dan negara-negara berpenghasilan tinggi 1,9. Data ini didasarkan atas Korany, Brynen, dan Noble 1998.

22. Modernisasi yang tergantung (*dependent modernization*) "adalah bentuk modernisasi yang telah terdistorsi, yang tidak modern dan juga tidak tradisional, tapi yang menghambat dan membatasi partisipasi anggota masyarakat yang tak-berdaya karena berlanjutnya kekuasaan dan dominasi kepemimpinan tunggal." Sharabi 1988.
23. Banyak sarjana dan penulis feminis mendukung pernyataan tersebut. Dua penulis klasik tentang tema ini adalah Fatima Mernissi (1975) dan Nawal El-Saadawi (1982).
24. Didasarkan atas Indeks Pembangunan Gender (Gender Development Index [GDI]), suatu ukuran kondisi hidup pada umumnya (dari skala 0 hingga 1). Ukuran ini didasarkan atas tiga kriteria, yang masing-masingnya diberi bobot sama: harapan hidup, capaian pendidikan (termasuk melek huruf, pendidikan dasar dan menengah, dengan rasio 2/3, dan pendidikan menengah atas, dengan rasio 1/3), serta produk nasional bruto per kapita (PNB). Indeks negara-negara Arab-Muslim adalah 0,537, bandingkan dengan 0,856 untuk negara-negara industri dan 0,374 untuk negara-negara Afrika Sub-Sahara. Perempuan benar-benar tak terwakili di pemerintahan negara-negara Arab-Muslim: 2 persen, bandingkan dengan 12,5 persen di negara-negara industri (5,5 persen di semua negara berkembang) dan 6,6 persen di Afrika Sub-Sahara. Selain itu, semua negara Arab-Muslim mendiskriminasi perempuan dan tercatat melakukan pelanggaran serius terhadap hak-hak perempuan, berdasarkan statistik yang dikumpulkan Korany, Brynen, dan Noble (1998). Valentine Moghadam berpendapat bahwa Islam sebagai agama bukan faktor utama yang menentukan status perempuan di Timur Tengah. Peran dan status perempuan di sana "ditentukan secara struktural oleh ideologi negara (orientasi rezim dan sistem peradilan), tingkat dan jenis pembangunan ekonomi (tingkat industrialisasi, urbanisasi, proletarianisasi, dan posisi dalam sistem dunia), serta lokasi kelas. Sistem seks/gender yang didasarkan atas Islam mungkin bisa diidentifikasi, tapi menyandarkan kekuatan penjelas utama pada agama dan kebudayaan tidak memadai secara metodologis, karena itu artinya

terlalu membesar-besarkan pengaruhnya dan memandangnya sebagai sesuatu yang berlaku sepanjang masa dan tak berubah" (1993, 14). Dia juga berpendapat bahwa sistem patriarkal tidak statis, melainkan selalu berubah, bahkan di negara-negara Timur Tengah dan Muslim. Modernitas serta perubahan ekonomi dan sosiokultural terjadi ketika perempuan mampu mengatasi batasan-batasan sistem patriarkal tradisional. Dia memberikan contoh dari Iran, Afghanistan, Aljazair, Mesir, dan Yaman. Dengan demikian, sistem patriarkal tetap ada, tapi perempuan kelas menengah dan pekerja melawan sistem tersebut dalam kegiatan mereka sehari-hari. Pembentukan gerakan feminis di negara-negara seperti Aljazair menjadi indikator perubahan tersebut serta kemampuan untuk menghadapi tantangan baru, terutama menghadapi berbagai gerakan Islamis (50).

25. Banyak peneliti telah membahas dampak nilai-nilai kesukuan terhadap rezim politik dan masyarakat Muslim Arab. Philip Khoury dan Joseph Kostiner (1990, 18) berpendapat bahwa beberapa negara Arab baru, ketika terbentuk, gagal menciptakan birokrasi yang sepenuhnya terpusat dan karena itu tak punya monopoli atas kewenangan. Mereka harus menyesuaikan diri dengan batasan-batasan arbitrer. Meski banyak negara Timur Tengah hari ini masih memuat masyarakat kesukuan di dalamnya, apa yang disebut "negara suku" (*tribal state*), dalam arti apa pun, sudah tidak ada lagi. Tibi (1990) lebih blak-blakan dalam soal ini, mengatakan bahwa suku-suku Timur Tengah tidak terintegrasi ke dalam komunitas-komunitas kebangsaan. Terlepas dari adanya dampak perubahan sosial yang pesat dan mengganggu tatanan lama (yakni apa yang disebut sejumlah teoretisi sebagai modernisasi), integrasi nasional yang sejalan dengan model pembangunan-bangsa (*nation-bulding*) hanya berlangsung minimal saja. Lihat Khoury dan Kostiner 1990.
26. Seorang diplomat Mesir dalam pelatihan resolusi konflik, Kairo, 1998.
27. Saad Eddin Ibrahim (1994a) menyatakan bahwa bahkan setelah Perang Teluk berlangsung, sebagian besar rezim Arab-Muslim masih tetap bertahan dalam kekuasaan mereka. Sebagai respon terhadap berbagai gerakan Islamis yang menggerogoti legitimasi mereka, rezim-rezim ini makin memperkuat langkah-langkah represif mereka ke titik yang mustahil dikembalikan. Karena itu, rezim-rezim Arab pada akhirnya harus membentuk koalisi atau memberikan kelonggaran pada oposisi sekular.

28. Korany, Brynen, dan Noble (1998, app. 5) mengidentifikasi berbagai pelanggaran serius dan substansial terhadap hak-hak sipil dan politik di 19 negara Arab-Muslim. Pelanggaran-pelanggaran itu meliputi pembunuhan dan penculikan, penyiksaan, ketiadaan proses hukum, ketiadaan kebebasan berpendapat atau kebebasan berkelompok, pelanggaran atas hak-hak buruh, diskriminasi terhadap perempuan, dan diskriminasi terhadap kelompok minoritas.
29. Proses liberalisasi yang tercermin dalam *ta'addudiyah* (sistem multipartai) jauh lebih maju dan berkembang di negara-negara ini ketimbang proses demokratisasi (*dimuqratiyah*) (Korany, Brynen, dan Noble 1998, 7). Pembedaan ini juga ditegaskan oleh Garnham dan Tessler ketika mereka mengajukan pertanyaan: "Dapatkah demokrasi mengakar dan berkembang di masyarakat-masyarakat yang tidak punya, atau mungkin tidak punya, komitmen terhadap kebebasan berekspresi dan berbeda pendapat, persaingan antar-partai yang terorganisasikan, toleransi politik dan penghormatan pada keragaman, serta terhadap prinsip-prinsip politik liberal lainnya, di tingkat akar-rumput?" (1995, xiii).
30. Semua rezim Arab-Muslim dan penguasa politik di negara-negara Muslim lainnya bisa dimasukkan ke dalam generalisasi tentang hubungan yang otoritarian ini. Sebagai contoh, antara 1993 dan 2001, Otoritas Nasional Palestina (Palestine National Authority) setidak-tidaknya memiliki sembilan cabang keamanan berbeda untuk mengontrol sejumlah kecil penduduk Palestina, yang jumlahnya dua juta jiwa (Robinson 1997).
31. Dalam beberapa kesempatan, lokakarya pelatihan bina-damai dibatalkan oleh otoritas di Kuwait, Yordania, dan Palestina (1994-1999) karena kecurigaan bahwa pelatihan tersebut bisa mengganggu keamanan.
32. Sudah cukup banyak studi yang dilakukan untuk meneliti persoalan-persoalan dunia Muslim dan Arab. Bahkan, para sarjana sekular maupun religius telah lama berdebat mengenai faktor-faktor yang menjelaskan kemunduran budaya dan pengaruh global Arab dan Muslim. Akan tetapi, para sarjana sekular dan religius memiliki pandangan yang berbeda dalam analisis dan kesimpulan mereka mengenai apa yang bisa dan harus dilakukan, dan bagaimana. Dalam membahas hubungan antara Islam dan perdamaian dari sudut pandang keagamaan dan keyakinan, Hassan Hanafi (1987) mengidentifikasi beberapa persoalan di dunia Muslim. Dia menyoroti ketiadaan cita-cita dalam kehidupan Muslim sebagai persoalan utama. Tetapi ini adalah akibat dari ketidakadilan

ekonomi, politik, dan sosial, yang harus dihilangkan terlebih dahulu agar kaum Muslim bisa hidup dalam alam perdamaian internal dan eksternal. Hanafi menunjukkan tujuh bentuk ketidakadilan di mana *jihad* relevan dilakukan: (1) pendudukan atas tanah kaum Muslim; (2) penindasan internal dan rezim diktator (termasuk Marxisme, sosialisme, demokrasi); (3) polaritas kaya dan miskin; (4) pemecahbelahan dunia Muslim lewat sekat-sekat buatan; (5) keterbelakangan dunia Muslim; (6) Westernisasi identitas Muslim, di mana fundamentalisme Islam tumbuh sebagai respon terhadapnya; serta (7) kurangnya mobilisasi massa untuk proyek kebangkitan-kembali global, yang menjadikan massa dibiarkan rentan terhadap ekspansi kelompok-kelompok bawah tanah. Hanafi mengemukakan butir-butir kesimpulan yang penting terkait kemandegan ekonomi dan politik. Namun, dalam mengatasi hambatan-hambatan ini, dia menawarkan sejumlah kaidah revivalis Islam tanpa mengesampingkan penggunaan kekerasan — satu proposisi yang berlawanan dengan tujuan dan metode bina-damai.

33. Data yang dilaporkan di bidang penerapan ini didasarkan atas pengalaman profesional saya sebagai praktisi resolusi konflik dan bina-damai sejak awal 1980-an. (Saya telah memimpin ratusan dialog antara kelompok Palestina dan Yahudi Israel di Israel dan Palestina.) Data ini juga diperoleh dari wawancara dan tukar pikiran dengan kalangan Muslim dan non-Muslim di Timur Tengah (individu ataupun kelompok dari Palestina, Mesir, Yordania, Turki) maupun di luar dunia Arab dan Muslim. Saya telah menyelenggarakan 32 lokakarya berbeda terkait bina-damai (resolusi konflik, dialog, pembinaan dan pengelolaan komunitas nirkekerasan) sejak 1992 (rata-rata, tiga bulan sekali). Sedikitnya 550 peserta Muslim ambil bagian dalam lokakarya-lokakarya pelatihan ini. Para peserta ini kebanyakan adalah para pemimpin komunitas, profesional, dan politisi. Lokakarya ini seringkali disponsori oleh organisasi-organisasi internasional seperti Search for Common Ground dan Institute for Multi-Track Diplomacy. Lokakarya tersebut dirancang dan dilaksanakan oleh para pakar resolusi konflik dan praktik bina-damai. Rancangannya biasanya meliputi rangkaian dua atau tiga lokakarya (masing-masing empat sampai lima hari) yang bertujuan mengajarkan strategi dan keterampilan resolusi konflik dan bina-damai kepada para pelatih lokal. Rancangan lokakarya serupa meliputi konsep-konsep seperti penyebab dan dinamika konflik, teknik-teknik pemecahan-masalah, mediasi, fasilitasi kelompok, strategi perundingan yang efektif, strategi perlawanan dan perubahan nirkekerasan, metode

pemecahan-masalah komunitas, dan keterampilan komunikasi dasar. Para peserta lokakarya tersebut kebanyakan direkrut oleh organisasi sponsor setempat. Jenis peserta seringkali tergantung pada kepentingan, cakupan, dan misi jaringan organisasi lokal. Untuk gambaran utuh tentang lokakarya pelatihan ini, lihat Abu-Nimer 1998.

34. Data untuk penelitian ini dikumpulkan lewat pengamatan langsung terhadap para peserta lokakarya-lokakarya ini, wawancara tak terstruktur dan tak terjadwal dengan sejumlah peserta secara acak, dan wawancara terstruktur dengan anggota kelompok terpilih yang menunjukkan ketertarikan mereka pada tema Islam dan kaitannya dengan resolusi konflik atau nirkekerasan. Mengingat sensitifnya persoalan dan tema yang dibahas dalam penelitian ini dan dalam lokakarya pelatihan, nama dan lokasi spesifik individu-individu ini tak bisa disebutkan. Tapi lokasi umum dan tanggal lokakarya biasanya disebutkan.
35. Kritik tersebut valid jika kita menimbang jangkauan luas aktifitas-aktifitas resolusi konflik yang bisa dimasukkan dalam lokakarya pelatihan. Sebagai contoh, pelatihan sistem Penyelesaian Perselisihan Alternatif (Alternative Dispute Resolution [ADR]) dapat menekankan dengan baik gagasan penyelesaian perselisihan tanpa menyinggung ihwal keadilan dan konflik yang berlarut-larut. Untuk contoh-contoh hasil intervensi jangka-pendek seperti itu, lihat Kriesberg 1998, 202.
36. Nonviolence International dan Mohamed Said Farsi Islamic Peace pada American University (Washington, D.C.) menyeponsori dua konferensi (1997, 1998) terkait tema ini. Sejumlah peserta (atau panelis) mengemukakan gagasan di atas.
37. Penting untuk membedakan beberapa jenis komunitas di masyarakat Arab-Muslim. Pertama, yang hidup di dalam konteks struktur sosial tradisional, sebagian besar terpencil di desa atau kota kecil yang jauh dari wilayah perkotaan, dan kurang terpengaruh oleh perubahan teknologi. Kategori kedua adalah komunitas transisional, yang sebagian besar anggotanya hidup di perkotaan dan rata-rata memiliki tingkat pendidikan yang lebih tinggi; jenis konsumsi dan gaya hidup umum mereka berbeda dengan kelompok pertama. Komunitas-komunitas ini tidak sepenuhnya ter-kota-kan dalam artian masyarakat industri dan perkotaan Barat, tapi mereka mendapatkan sekumpulan norma dan nilai non-tradisional hasil dari pendidikan dan ekspose mereka terhadap gaya hidup lain. Ini memungkinkan para anggota komunitas transisional untuk juga terekspose kepada budaya-budaya individualistik, konsumeris,

dan sangat kompetitif. Secara umum, masyarakat transisional lebih terekspose kepada nilai dan norma masyarakat industri Barat ketimbang masyarakat yang tradisional (Barakat 1993).

38. Lokakarya resolusi konflik, Gaza, musim gugur 1994 (disponsori oleh Search for Common Ground dan program kesehatan mental Gaza).
39. Bisa dikatakan bahwa sebagian dari sikap tersebut terkait dengan persepsi dan status aktual para akademisi dan peneliti, sebagai profesional yang tak boleh berurusan dengan aspek-aspek terapan dari gagasan. Beberapa sarjana yang berpartisipasi dalam lokakarya resolusi konflik percaya bahwa semakin jauh Anda sebagai akademisi melepaskan diri dari aspek terapan resolusi konflik dan peran praktis agen perubahan sosial, maka semakin obyektif, dan karena itu semakin baik, analisis Anda.
40. Beberapa sarjana kajian keislaman juga turut bertanggungjawab atas kesalahpahaman yang meluas ini. John Voll (1994) meluruskan sejumlah kesalahpahaman itu ketika dia menyebutkan sejumlah perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam tiga peradaban Islam utama (Timur Tengah, Asia Tengah dan Cina, serta Samudra India), sebagaimana diidentifikasi oleh Janet Abu-Lughod (1989). Akhir suatu kerajaan Islam bukan berarti akhir perkembangan peradaban Islam.
41. "Conflict Resolution and Community Building," lokakarya untuk para organisator komunitas, Gaza, musim panas 1997.
42. Lokakarya resolusi konflik untuk staf regional dan direktur CARE International, Amman, Mei 1998.
43. Lokakarya resolusi konflik, oleh Conflict Resolution Skills Institute, American University, Washington, D.C., September 1997.

Bab 5. Bina-Damai dan Gerakan Politik Nirkekerasan di Masyarakat Arab-Muslim: Studi Kasus Intifada Palestina

* Bab ini didasarkan pada makalah Joseph W. Groves (1991), gurubesar kajian agama dan direktur kajian perdamaian dan konflik di Guilford College, Greensboro, N.C. Makalah ini diangkat dari dua kali kunjungan tiga-minggu ke wilayah-wilayah pendudukan, yang satu pada bulan Maret 1989, disponsori American-Arab Anti-Discrimination Committee, yang lainnya pada bulan Juni 1990, untuk Middle East Witness (prakarsa yang dilancarkan oleh International Fellowship for Reconciliation untuk

menunjukkan solidaritas terhadap para korban konflik Timur Tengah). Sebagian besar kunjungan dilakukan di Hebron, wilayah Bethlehem, Jerusalem, dan Gaza, di mana kebanyakan waktu dihabiskan di tengah-tengah keluarga Palestina. Sasaran utama kunjungan adalah mengamati kondisi Intifada dan berbincang secara ekstensif dengan keluarga-keluarga beserta para sahabatnya tentang pengalaman dan sikap mereka. Semua nama yang dipakai dalam makalah ini adalah nama samaran. Bab ini dilengkapi dengan bahan yang diperoleh dari banyak kunjungan saya ke wilayah-wilayah pendudukan, kunjungan ketiga Dr. Groves selama sebulan (disponsori Grassroots International pada September 1995), serta revisi dan analisis tambahan oleh masing-masing dari kita. Bahan untuk bab ini terutama diambil dari dua tahun pertama Intifada, ketika suasana nirkekerasan dari perlawanan masih dominan.

1. Karena itu, bab ini memberikan pandangan alternatif terhadap argumen mereka yang berpendapat bahwa Intifada tak ada hubungannya dengan Islam — bahwa Intifada adalah murni perjuangan nasional yang tidak memiliki dan menyingkirkan aspek keagamaan. Menurut Mubarak Awad, pemimpin kampanye nirkekerasan Palestina sebelum dan semasa Intifada yang paling terkenal dan disegani, "Di tahap awal Intifada, tidak ada tokoh atau pemuka agama Kristen maupun Islam yang terlibat. Sebenarnya, kami berusaha memasukkan mereka ke dewan pengurus sesegera mungkin, tapi mereka memberi kami banyak alasan untuk tidak dilibatkan." "Hamas dan Jihad juga tidak masuk ke susunan kepengurusan karena hal itu." Wawancara dengan Mubarak Awad, American University, Washington, D.C., 26 Maret 2000 dan 19 Februari 1999.
2. Faksi-faksi Palestina berseteru secara internal setelah PLO menarik angkatan bersenjatanya dari Beirut dan mengungsi ke Tunisia pada 1982. Kelompok-kelompok oposisi di Lebanon Utara terlibat dalam konfrontasi militan dengan pasukan yang loyal terhadap Arafat. Bahkan, ada yang berpendapat bahwa pimpinan dan warga Tepi Barat dan Gaza memberikan legitimasi dan kehidupan kepada PLO dengan meminta perwakilan lewat pejabat PLO saja. PLO berada dalam keadaan terlemahnya setelah perang 1982. Intifada menghidupkannya kembali sebagai gerakan pembebasan politik dan nasional. Wawancara dengan Mubarak Awad, Nonviolent Internasional, Washington, D.C., 26 Maret 2000.

3. Untuk kajian yang mendalam tentang perkembangan dan peran organisasi massa, lihat Taraki 1989b dan Hiltermann 1991.
4. Center for the Study of Nonviolence (Pusat Studi Nirkekerasan) dimulai oleh Mubarak Awad, seorang Amerika-Palestina yang kembali ke Palestina dan bergiat secara intensif pada penerapan strategi dan metode nirkekerasan di dalam realita Palestina.
5. Sulit untuk memotret dimensi manusia dan faktor lainnya yang memicu dan menopang Intifada; tapi, penderitaan masyarakat di segala tingkat memperkecil batas-batas toleransi terhadap pemerintahan militer Israel. Salah satu faktor utama adalah gabungan hal-hal berikut: tekanan ekonomi yang terus-menerus terhadap kalangan bisnis untuk membayar denda dan pajak yang tinggi; izin untuk mobilitas dan keperluan harian lainnya, yang kian sulit didapat tanpa persetujuan kaki-tangan lokal (sebelumnya, para *mukhtar* dan pemuka lain setempat dapat membantu warga memperoleh akses terhadap sumber daya, tapi semasa Intifada, orang Palestina yang bekerjasama dengan pemerintahan Israel hanya menjadi penjaga pintu); penangkapan para profesional dan kalangan elite nasional yang dihormati (para dokter, pengacara, dan anggota keluarga Nusseibeh dan Hussaini), dan penahanan kaum muda dari kota-kota besar, tak hanya dari kamp pengungsi. Unsur-unsur ini menambah tekanan terhadap elite maupun populasi pengungsi Palestina. Wawancara dengan Mubarak Awad, Internasional Nonviolence, 26 Maret 2000.
6. Penggunaan peluru karet diperkenalkan sebagai alat untuk mengurangi luka-luka mematikan kepada para pemrotes. Tapi, peluru tersebut mengakibatkan ribuan cacat di kalangan Palestina.
7. PLO terwakili di dalam UNLU oleh empat faksi utama: Front Bersama untuk Pembebasan Palestina (Popular Front for the Liberation of Palestine [PFLP]), Front Demokratik untuk Pembebasan Palestina (Democratic Front for the Liberation of Palestine [DFLP]), dan Partai Komunis (Communist Party [CP]). Selain itu, Jihad Islam berpartisipasi untuk waktu yang singkat. PFLP, DFLP, dan CP membentuk "sayap agresif" PLO. CP, yang kebanyakan berbasis di Tepi Barat dan Gaza, tak pernah menganjurkan perjuangan bersenjata untuk pembebasan Palestina.
8. Sebagaimana ditunjukkan oleh banyak narasumber Palestina, penting untuk membedakan, seperti yang sudah diakui dalam hukum internasional, antara terorisme dengan perlawanan bersenjata yang disahkan. Karena perlawanan Palestina sebelum Intifada menggunakan

terorisme dan perjuangan bersenjata, Israel dan Amerika Serikat berupaya mengaburkan perbedaan antara keduanya. Mengenai hak atas perlawanan, lihat Armanazi 1974.

9. Jerome Segal (1989, 67-72) mengajukan argumen yang kuat mengenai pelepasan ini.
10. Istilah ini digunakan berkali-kali oleh UNLU, dimulai dari Seruan 18 (28 Mei 1988).
11. Beberapa narasumber yang tergabung dengan PFLP di Tepi Barat dan Gaza memegang teguh pendirian ini. Analisis PFLP atas sifat dan peran pembangkangan sipil sering muncul dalam artikel-artikel di majalah *Democratic Palestine*. Artikel-artikel berikut menunjukkan perkembangan analisis mereka atas Intifada: "Mass Resistance," 27 (1987): 25-27; "Palestinian Fists Challenge the Iron Fist," 27 (1987): 28-31; "From Stone to Civil Disobedience," 28 (1988): 9-13; "Civil Disobedience," 29 (1988): 12-14; "Armed Struggle and the Uprising: Interview with Comrade Abu Ahmad Fuad," 29 (1988): 18-19.
12. Sebagian besar narasumber menganut keyakinan ini. Dan Center for the Study of Nonviolence Palestina menganjurkan pembangkangan sipil selama bertahun-tahun. Lihat Awad 1984, 1988a,b; Feffer 1988; Wilsnack 1986. Tulisan-tulisan lain menyiratkan bahwa mengandalkan pembangkangan sipil semata adalah strategi yang diperlukan: Hijab 1989; Khalidi 1988; B. Kuttab dan J. Kuttab 1988; D. Kuttab 1988; Siniora 1988.
13. Untuk gambaran dan contoh historis dari metode-metode, lihat *The Methods of Nonviolent Action*, vol. 2 karya Sharp. Sharp juga menanggapi Intifada secara langsung dan sekilas dalam wawancara dengan Afif Safieh tahun 1987.
14. Berdasarkan wawancara-wawancara yang kami lakukan antara 1988 dan 1992, cukup aman untuk menyatakan bahwa pelemparan batu akan dipandang sebagai aksi kekerasan, baik oleh para pendukung nirkekerasan tak-bersyarat maupun mereka yang menyetujui perlunya perjuangan bersenjata dalam mengatasi represi Israel.
15. Berbagai kutipan pada bagian ini diangkat dari sejumlah diskusi yang dilakukan di Hebron, kamp pengungsi Dhaisheh, dan sebuah desa dekat Bethlehem pada 1988 dan 1989. Sifat diskusi-diskusi ini, dan juga kutipan-kutipannya, penting dicatat: diskusi merupakan proses kelompok, di mana para anggota kelompok sepakat terhadap butir-butir

besar meski berbeda pendapat tentang butir-butir spesifiknya.

16. Wawancara dengan Nafez Asseley dari Center for the Study of Nonviolence, Jerusalem, 27 Maret 1989.
17. Perjuangan hak-hak sipil tidak berlangsung dalam situasi pendudukan oleh negara asing. Orang-orang kulit putih Amerika di sebelah selatan yang menentang gerakan ini dihambat oleh pemerintah federal yang memegang kendali atas mereka (meskipun pemerintah federal itu enggan melakukan tindakan terhadap mereka). Gerakan hak-hak sipil punya landasan moral tinggi sejak awal: ini adalah gerakan berbasis-gereja di sebuah negara Kristen; elite pemerintahan di bagian selatan kurang bersikap tegas karena berbagai alasan; seperti warganegara Amerika Serikat lainnya, warganegara keturunan Afrika-Amerika di wilayah selatan dapat menyerukan cita-cita kebebasan dan kesetaraan bersama secara efektif. Karena itu, pemerintah di wilayah selatan tidak bisa secara terbuka dan tegas menempuh jalan kekerasan yang bisa memakan banyak korban. Mereka tidak bisa memenjarakan para pemimpin gerakan hak-hak sipil tanpa menimbulkan kemarahan warganegara di bagian utara; dan kemampuan mereka untuk memenjarakan seseorang untuk jangka waktu yang lama tanpa tuduhan memiliki batas-batas yang jelas. Lebih dari itu, tuntutan gerakan ini sederhana: ia tidak menuntut tanah atau kemerdekaan, melainkan perlakuan yang sama di depan hukum. Karena itu, ancaman yang dibawanya tidak seserius ancaman yang ditakutkan Israel dari warga Palestina. Hasilnya, perlawanan nirkekerasan merupakan pilihan praktis bagi gerakan gak-hak sipil.
18. Laporan-laporan Raja Shehadeh (1982, 1985, 1988a,b) memberi gambaran yang baik mengenai penerapan hukum oleh pemerintah Israel di Wilayah-wilayah Pendudukan.
19. Salah satu tanggapan Israel terhadap Intifada adalah membuka banyak penjara baru untuk memperpanjang masa tahanan administratif (proses hukum yang memungkinkan orang Palestina untuk ditahan tanpa tuduhan resmi) dari enam bulan hingga satu tahun. Untuk kajian lebih rinci tentang taktik Israel selama Intifada, lihat Law in the Service of Man 1988. Kesediaan Israel untuk bertindak keras terhadap aksi-aksi nirkekerasan ditunjukkan oleh responnya terhadap Ship of Return pada tahun 1988. PLO menyewa sebuah kapal untuk mengangkut orang-orang buangan Palestina ke Israel sebagai simbol kembalinya mereka, bersama kalangan wartawan internasional, aktifis nirkekerasan, dan beberapa warga Israel yang simpatik. Israel membunuh tiga pejabat PLO

yang membeli kapal itu, kemudian menenggelamkan kapal tersebut di pelabuhan Yunani dengan bahan peledak. Yang paling mengkhawatirkan dari peristiwa ini adalah kurangnya perhatian internasional terhadap aksi-aksi Israel, yang menunjukkan bahwa orang-orang Palestina masih harus memperjuangkan landasan moral mereka yang tinggi yang penting bagi perlawanan nirkekerasan. Lihat McReynolds 1988; Hurwitz dan Kennedy 1988.

20. Bahkan, beberapa aktifis dan sarjana perdamaian Israel telah menggunakan istilah terakhir ini. Sebagai contoh, Reuven Kaminer menyatakan bahwa Intifada "adalah nirkekerasan dalam pengertian penduduk sipil tak bersenjata mengembangkan kapasitas untuk menghadapi tentara pendudukan dan menciptakan sumber kekuatan alternatif dengan memanfaatkan kohesi dan disiplin internal." Mereka mengerahkan kekuatan itu "untuk menggerogoti aset paling berharga yang dimiliki para penjajah: stabilitas dan semua tanda kenormalan yang menyertainya" (1996, 42).
21. Dari permulaan Intifada hingga September 1989, kurang lebih 50 warga Israel terbunuh dalam kekerasan yang dikaitkan dengan Intifada; dilaporkan ada 2.000 serangan dengan menggunakan pisau, bom, dan Molotov; 65 warga Palestina terbunuh oleh sesama warga Palestina karena dituduh bersekongkol. Angka-angka yang tersedia menyebutkan jumlah yang berbeda-beda tergantung sumbernya, tapi semuanya menunjukkan tingkat kekerasan Palestina di 22 bulan pertama Intifada. Program PBS "Intifada: Palestina dan Israel," yang ditayangkan pada 6 September 1989, menyebutkan bahwa Israel menghitung ada kurang dari 50 kematian warga Israel, 1.000 insiden pembakaran rumah, dan kira-kira 2.000 penggunaan bom Molotov sejak permulaan Intifada. Di samping menyebutkan perhitungan serupa, laporan Program All Things Considered dari NPR (4 September 1989) menyatakan bahwa separuh bom api diarahkan ke target-target Arab. Koran-koran Amerika Serikat (28 Juli 1989) menyatakan bahwa 85 kaki-tangan (kolaborator) Palestina telah terbunuh. Di pihak lain, dilaporkan bahwa 657 warga Palestina terbunuh oleh pihak Israel. *Al-Fajr Weekly*, 11 September, 1989.
22. Terjemahan anonim dari Seruan no. 37, diterbitkan pada 3 Maret 1989. Rujukan pada Seruan-seruan (*bayan*) didasarkan atas penelitian yang hati-hati atas terjemahan Bahasa Inggris dari 13 teks Seruan dan ringkasan dari 19 Seruan lainnya – jadi semuanya ada 32 dari 40 Seruan pertama.

23. Jihad Islam mengeluarkan pernyataan dari Lebanon yang mengklaim bertanggungjawab atas tabrakan bis yang membunuh 17 warga Israel pada 6 Juli 1989. PLO kemudian mengeluarkan pernyataan yang menyesalkan insiden tersebut. Sekalipun ada klaim mengenai keterlibatan dan sangkalan atasnya di seputar kasus ini, tanggung jawab atas insiden ini sendiri tetap samar.
24. Bahkan ketika para kolaborator terbuka ini masih bekerja, peran mereka berubah. Mereka terkucilkan secara sosial, sehingga mereka tidak bisa bekerja di dalam masyarakat Palestina. Fungsi mereka direduksi menjadi hanya kacung bersenjata dari tentara pendudukan, menghilangkan peran utamanya bagi Israel. Untuk gambaran tentang pengasingan para kolaborator terang-terangan ini dari masyarakatnya, lihat Zvi Gilat, "And This Is Why They Are Called Collaborators and Hated," petikan-petikan dari "Collaborators in the Territories," *Hadashot*, 28 Juli 1989; dalam *Al-Fajar Weekly*, 14 Agustus 1989, 10.
25. Berdasarkan wawancara-wawancara di Tepi Barat 1989. Orang-orang Palestina juga mengklaim bahwa badan intelijen telah menyebabkan para kolaborator itu kecanduan obat-obatan dan menyuplai obat-obatan untuk mengendalikan mereka. Di sisi lain, pihak Israel mengklaim bahwa banyak koleborator yang terbunuh tidak punya hubungan apa-apa dengan badan intelijen seperti yang dituduhkan sumber-sumber Palestina. Sejumlah anggota komite populer mengakui bahwa praktik balas dendam menjadi tak terkendali. Seruan UNLU yang belakangan menyatakan bahwa tidak boleh ada pembunuhan tanpa persetujuan khusus pimpinan.
26. Tigapuluh aksi lainnya hanya bisa dilakukan oleh pemerintah. Pemerintah Israel bahkan memanfaatkan beberapa di antaranya untuk mengekang warga Palestina.
27. Hanya 24 aksi saja yang dicoba — dan tiga di antaranya terbukti kontraproduktif dengan cita-cita perlawanan Palestina. Dari 57 aksi sisanya, penelitian mengungkapkan bahwa banyak yang sudah dilakukan. Ke-87 kategori ini mencakup keseluruhan spektrum aksi dalam kajian Sharp.
28. Bagian ini didasarkan pada wawancara dan diskusi dengan anggota komite populer di berbagai bagian Tepi Barat dan Gaza yang diselenggarakan antara 1992 dan 1997, dan di Salameh 1994.

29. Untuk informasi lebih lanjut terkait sumber historis perlawanan nirkekerasan, lihat Crow, Grant, dan Ibrahim 1990.
30. Banyak dari metode-metode yang dikemukakan Sharp diterapkan dalam Intifada: boikot atas barang-barang konsumen; kebijakan menahan-diri; boikot atas barang-barang konsumen nasional; boikot oleh para pedagang; penolakan untuk menyewakan atau menjual hak milik; pemogokan umum para pedagang; penolakan untuk membayar bea, cukai, dan timbangan; penolakan untuk membayar pajak; pemogokan pekerja; pemogokan tahanan; pemogokan pekerja profesi, pemogokan umum; pemberhentian ekonomi.
31. Dalam menghadapi Beit Sahur, Israel nampaknya menyadari bahwa warga Palestina bisa teguh, tabah, serta sedia berkorban dan bekerja secara kolektif untuk satu tujuan, terutama ketika hukuman diberlakukan tanpa pandang bulu ke seluruh komunitas. Dajani 1994, 65; Nojeim 1993.
32. Untuk pembahasan terkait perlawanan pajak di satu desa, lihat Finklestein 1990; Grace 1990.
33. Kami menyaksikan protes tersebut di desa-desa berbeda pada Hari Tanah dari 1988 hingga 1991.
34. Banyak dari metode-metode yang dikemukakan Sharp diterapkan sebelum dan pada masa Intifada: menunda atau menarik-diri dari aliansi politik; menolak dukungan publik terhadap tokoh-tokoh politik yang ditetapkan Israel; literatur dan pidato yang menganjurkan perlawanan; pemboikotan badan legislatif, pemilu, jabatan dan kedudukan pemerintah, departemen dan jawatan pemerintah, serta organisasi-organisasi yang didukung pemerintah; penolakan untuk membantu aparat; penolakan untuk mengakui para pejabat yang telah diangkat; penolakan untuk membubarkan lembaga-lembaga yang ada; ketundukan yang diulur-ulur dan ogah-ogahan; pembangkangan dalam ketiadaan pengawasan langsung; pembangkangan populer; penolakan berkumpul atau berkelompok untuk membubarkan diri; aksi protes duduk; tidak kooperatif terhadap deportasi atau pengasingan; bersembunyi, melarikan diri, dan identitas palsu; pembangkangan sipil atas undang-undang yang tidak sah; penolakan selektif atas bantuan dari pemerintah.
35. Untuk gambaran parsial dari proses ini, lihat Kuttab 1988b.
36. Untuk insiden-insiden pra-Intifada di mana orang-orang Palestina melumpuhkan atau mengembalikan senjata, lihat Kennedy 1984.

37. Dari semua kategori intervensi nirkekerasan Sharp, banyak yang telah dipakai di dalam Intifada: berpuasa; pengadilan terbalik; intervensi fisik; invasi nirkekerasan; seruan nirkekerasan; gangguan nirkekerasan; pendudukan nirkekerasan; pengembangan pola-pola sosial baru; lembaga-lembaga sosial alternatif; sistem-sistem komunikasi alternatif; pendudukan nirkekerasan atas tanah; penentangan atas blokade; patronase selektif; pasar-pasar alternatif; sistem-sistem ekonomi alternatif; menutupi identitas agen rahasia; kedaulatan ganda dan pemerintahan paralel.
38. Banyak warga Palestina putus asa karena anak-anak mereka kehilangan sedikitnya dua tahun waktu untuk pendidikan dan mengkhawatirkan kemunduran generasi. Tapi yang lain menganggap bahwa penutupan sekolah-sekolah awalnya memang menyulitkan tapi pada akhirnya menjadi langkah positif; mereka menganggap bahwa sistem pendidikan lama harus dihancurkan dan Israel hanya mempercepat prosesnya. Seperti dinyatakan salah seorang pendidik, "Anak-anak saya (yang berusia 20-an) tumbuh tanpa gagasan tentang budaya, sejarah dan geografi Palestina. Kini, setiap anak yang berusia 10 tahun setiap anak yang berusia lima tahun, tahu pahlawan-pahlawan kita dan sejarah kita, bisa menyebutkan nama setiap desa dan kota, bisa menyanyikan lagu kebangsaan kita. Mereka telah mempelajari keterampilan organisasi dan kepemimpinan praktis. Dan mereka tidak punya rasa takut: mereka tahu siapa mereka dan merasa bisa menentukan nasibnya sendiri. Inilah pendidikan. Kini tugas kitalah untuk mengarahkan dan membina landasan tersebut."
39. Rumah sakit pemerintah adalah rumah sakit yang dibangun ketika Yordania dan Mesir menguasai Tepi Barat dan Jalur Gaza. Semua rumah sakit itu kini dikelola oleh orang Palestina tapi didanai dan dikontrol Pemerintah Sipil Israel. Tentara dan polisi Israel bebas masuk ke rumah sakit ini, bebas mencari orang-orang yang terluka dalam bentrokan dengan tentara, dan bebas menahan mereka; orng-orang Palestina itu bahkan seringkali langsung diciduk dari rumah sakit.
40. Politik makanan adalah topik perbincangan di setiap rumah di Tepi Barat. Para tamu asing dipersilakan mengunjungi ladang dan kebun anggur keluarga, di mana tuan rumah membincangkan peningkatan tanaman, produksi, dan pekerja yang diperlukan. Mereka merinci sumber setiap masakan dalam jamuan makan: mana yang berasal dari Palestina, dan mana yang diimpor dari Israel. Meski ini mencerminkan suatu kecintaan mendalam, dan hampir mistis, terhadap tanah, sebagaimana digambarkan

Fawaz Turki (1981), penekanan pada tanah yang diperbarui ini muncul dari kebutuhan mendesak, bukan romantisisme.

41. Informasi ini didasarkan pada wawancara pribadi semasa perjalanan ke Tepi Barat tahun 1988. Sulit untuk menaksir seberapa luas atau efektif sistem ini, tapi beberapa peristiwa penyelesaian perselisihan diamati para peneliti dan juga pihak luar. Lihat Nojeim 1993; Dajani 1994. Ini setidaknya menyebabkan perubahan sikap di antara sejumlah kalangan Palestina. Seseorang menyatakan: "Sebelum Intifada, jika seseorang memukul istrinya, maka kami akan mengatakan bahwa itu urusannya sendiri. Jika pemukulan itu cukup buruk, sang istri akan pergi ke pihak yang berwajib. Sekarang kami merasa bahwa sikap semacam itu merusak solidaritas kita. Jika saya mendengar tetangga saya memukul istrinya, saya akan menghadapinya dan memintanya berhenti. Jika dia tidak berhenti, saya akan memberi tahu komite lokal tentang hal ini. Kami tak lagi punya persoalan domestik seperti biasanya." Julie Peteet (1987) menggambarkan perkembangan serupa di kamp pengungsi di Lebanon.
42. Komite populer kehilangan kendali atas *shabab*, kaum muda yang memerangi tentara Israel di jalanan. *Shabab* menjatuhkan hukuman kepada para kolaborator, atau mata-mata keamanan. Mereka juga membuat aturan-aturan tentang moralitas dan membunuh perempuan "yang mengompromikan nilai-nilai luhurnya."
43. Sebuah gerakan revolusioner kekerasan bisa jadi cukup beruntung atau memiliki keistimewaan bisa membangun kekuatan sebelum pembentukan struktur-struktur alternatif. Sebagai contoh, revolusi Kuba berhasil sebelum banyak pembangunan struktural berlangsung. Tapi dalam konflik yang berkepanjangan, yang biasanya menjadi latar belakang kasus baik untuk revolusi kekerasan maupun nirkekerasan, pembangunan struktur-struktur sosial alternatif adalah kunci untuk menopang perlawanan. Ketika analisis hanya fokus pada konfrontasi langsung dan perjuangan bersenjata, analisis itu akan kehilangan aspek-aspek nirkekerasan dari sebagian besar revolusi, terlepas dari apakah ia membenarkan aksi-aksi kekerasan atau tidak.
44. Perbincangan-perbincangan yang belakangan dengan kalangan Yahudi Israel dan Amerika menunjukkan bahwa kelompok-kelompok perdamaian Israel yang bergiat bersama orang-orang Palestina bersepakat mengenai rasa hormat dan tiadanya kebencian di kalangan Palestina. Lihat Kaminer 1996; Bar-On 1996.

45. Sebagian alasan dari penghormatan ini adalah pengakuan akan adanya cita-cita demokrasi dan keadilan yang didukung oleh Israel dan agama Yahudi. Pengakuan ini juga mendorong tumbuhnya kekecewaan dan kemarahan di kalangan Palestina, yang melihat kegagalan untuk menerapkan cita-cita ini ke dalam realitas konflik yang ada.
46. Sikap gotong-royong dan penerimaan di kalangan Palestina takkan mungkin tanpa kelompok-kelompok perdamaian Israel berusaha secara aktif untuk meredakan dan melampaui konflik dengan menentang pendudukan dan mencapainya dengan sikap saling menghormati dengan orang-orang Palestina. Lihat Kaminer 1996.
47. Wawancara dengan Mubarak Awad, American University, Washington, D.C., 26 Maret, 2000.
48. Orang-orang Palestina yang diwawancarai (yang simpatik maupun yang agnostik terhadap kelompok-kelompok Islam) secara konsisten mengatakan bahwa sekitar 10 persen penduduk mengikuti Hamas dan 10 hingga 20 persen lainnya terpengaruh oleh kelompok tersebut. Ini nampak sesuai dengan hitungan Shadid, bahwa 10 persen penduduk mendukung program politik Ikhwan al-Muslimin dan lebih banyak lagi yang mendukungnya dalam persoalan-persoalan sosial dan budaya.
49. Penjelasan tentang ideologi Hamas didasarkan pada wawancara dengan para pendukung Hamas di Tepi Barat, Maret 1989. Lihat juga Taraki 1989; Fashah 1982.
50. Jihad Islam juga bersikeras bahwa semua Seruan harus didahului dengan pembukaan tradisional, "Dengan nama Allah yang maha pengasih," tapi kalangan kiri takkan mengindahkan penambahan ungkapan keagamaan ke dalam apa yang betul-betul merupakan manifesto politik. Schiff dan Ya'ari 1989, 214.
51. Seseorang yang mengunjungi Masjid Ibrahim di Hebron akan kaget menyaksikan bagaimana Israel melecehkan perasaan keagamaan: tempat suci Islam dan agama Yahudi itu dikelilingi oleh menara-menara bersenjata; para tentara menjaga pintu dan berpatroli di sekitar masjid, biasanya melambaikan senapan otomatisnya dan memukul-mukul pentungan huru-hara di tangannya.
52. Sikap-sikap ini merupakan komponen nirkekerasan utama dalam ajaran Quaker dan agama Buddha.
53. Lihat terutama Seruan 12, "Seruan Al Qastel," *Democratic Palestine* 29 (1988): 10-11.

54. Berdasarkan wawancara-wawancara terbatas dengan para pendukung organisasi Islam, Tepi Barat 1989.
55. Berdasarkan wawancara dengan orang-orang Palestina yang bersimpati terhadap organisasi-organisasi progresif dan sekular di Tepi Barat, 1989.
56. Seseorang dianggap *shahid* (*martir*), apakah dia (laki-laki atau perempuan) seorang pelempar batu yang ditembak dalam unjuk-rasa atau penonton yang terjebak dalam baku tembak, terbunuh oleh peluru nyasar yang mengenai rumahnya, atau yang meninggal karena efek gas air mata. Kunjungan ke rumah para syahid akan menyadarkan kita betapa rumit masalah sebab dan penafsiran mengenai hal ini.
57. Sikap-sikap ini mencerminkan orang-orang Muslim tradisional yang diwawancarai, bukan para pendukung Hamas atau Jihad Islam. Ini jelas tidak menunjukkan seberapa luas keterbukaan tersebut di antara kaum Muslim Palestina; hal itu juga tidak memperlihatkan bahwa akan ada perdamaian yang mudah antara kaum Muslim dan Yahudi jika penyelesaian sengketa telah tercapai.
58. Pengalaman anggota kelompok yang mengunjungi Tepi Barat dan Gaza tahun 1989 dapat menggambarkan dengan baik proses ini. Di pedesaan Palestina sebelah utara, lima perempuan muda yang berbahasa Inggris secara terbatas bingung mencoba mengomunikasikan keprihatinan mereka kepada para tamu asal Amerika. Salah seorang dari mereka memutuskan untuk menulis pernyataan dalam Bahasa Arab sehingga nantinya bisa diterjemahkan. Dia menuliskan pernyataan dan membacakannya ke temannya, yang mengusulkan beberapa perubahan. Setelah mereka sepakat akan isinya, mereka membawanya ke perempuan yang lebih tua dan memintanya untuk melihatnya. Perempuan yang lebih tua itu, setelah membuat sedikit perubahan, setuju bahwa itu adalah pernyataan yang mereka inginkan. Pernyataan itu kemudian diberikan kepada para tamu.
59. Lihat film dokumenter *Struggle for Peace*, yang didasarkan atas Fernea dan Hocking 1992.
60. Segi kultural yang khas dari agama Islam ini — yakni terus memelihara agar norma dan aturan sosial dan budaya ini tetap berfungsi, dan bukan bersandar pada aturan-aturan pemerintah Israel — diidentifikasi oleh Mubarak Awad sebagai sumbangan penting agama Islam terhadap Intifada. Wawancara dengan Mubarak Awad, Internasional Nonviolence, Washington, D.C., 26 Maret 2000.

61. Pengecualian penting adalah upaya Center for the Study of Nonviolence di Jerusalem. Pimpinan bersama Muslim-Kristen di dalamnya telah menerbitkan beberapa karya terkait perlawanan nirkekerasan. Meski langkah praktis perlawanan nirkekerasan yang mereka anjurkan telah digunakan secara luas dalam Intifada, upaya mereka untuk mengembangkan falsafah nirkekerasan yang lebih luas di kalangan Palestina cukup berhasil.
62. Karena perhatian utama dalam bab ini adalah pada Islam, peran Kristen dalam Intifada tidak didiskusikan khusus. Namun, seperti kaum Muslim di Palestina, Umat Kristen Palestina juga mengalami pengaruh Islamisasi budaya di Palestina – karenanya, sebagian besar pengamatan ini juga berlaku untuk mereka. Gereja menjalankan peran yang sama seperti masjid; para martir ditakzimkan dengan cara yang sama; komite-komite populer berfungsi dengan cara yang sama di desa-desa Kristen; dan seterusnya. Sejumlah tulisan mengusulkan landasan Kristen untuk mengatasi konflik Israel-Palestina (Chacour 1984; Ateek 1989).
63. Wawancara dengan Mubarak Awad, Internasional Nonviolence, Washington, D.C., 26 Maret 2000.

Bab 6. Kesimpulan

1. Konferensi-konferensi tersebut terhitung baru, mengingat tahun 1970-an hanya ada satu konferensi di New Delhi tentang subyek yang sama dan di tahun 1980-an konferensi lainnya diprakarsai oleh University of Hawaii, dipimpin oleh Glenn Paige dan Chaiwat Satha-Anand. Karena itu, penting untuk menegaskan perlunya diskusi-diskusi yang lebih fokus terkait subyek ini ketimbang hanya satu konferensi per dasawarsa.

Daftar Pustaka

Catatan: Kata sandang Bahasa Arab (al-) dihilangkan dalam alfabetisasi nama belakang pengarang. Misalnya, Jamal al-Suwaidi diurutkan berdasarkan abjad menjadi Suwaidi.

Abdelkader, Deina Ali. 1993. "Jihad: Is It a Neglected Duty?" Makalah disampaikan pada National Conference on Peacemaking and Conflict Resulotion.

Abed, Shukri. 1995. "Islam and Democracy." Dalam *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, ed. David Garnham dan Mark Tessler, 16-132. Bloomington: Indiana University Press.

Abu-Amr, Ziad. 1989. "The Palestinian Uprising in the West Bank and Gaza Strip." *Arab Studies Quarterly* 10.4: 402-405 .

Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani. 1998. *Kitab al-Sunan: Sunan Abu Dawud.* Jeddah: Dicetak ulang oleh Dar al-Qiblah lil-Thaqafah al-Islamiyah.

Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350.* New York: Oxford University Press.

Abu-Nimer, Mohammed. 1996a. "Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lesson Possibilities." *American Journal of Economics and Sociology* 55.1: 35-53.

-------. 1996b. "Conflict Resolution in an Islamic Context." *Peace and Change* 21.1: 22-40.

-------. 1998. "Conflict Resolution Training in the Middle East: Lessons to Be Learned." *Negotiation Journal,* No. 3: 99-116.

-------. 1999. *Dialogue, Conflict Resolution, and Change: Arab-Jewish Encounters in Israel.* New York: SUNY Press.

Abu-Rabi', Ibrahim. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.* New York: SUNY Press.

Ahmad, Razi. 1993. "Islam, Nonviolence, and Global Transformation." Dalam *Islam and Nonviolence,* ed. Glenn Paige, Chaiwat Satha-Anand,

dan Sarah Gilliant, 27-53. Honolulu: Centre for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

Ahmed, Akbar. 1988. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society.* London: Routledge and Kegan Paul.

Ajami, Fouad. 1981. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967.* New York: Cambridge University Press.

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. 1988. *Da'if Sunan Ibn Majah,* Beirut: al-Maktab al-Islami.

Ali, Abdullah Yusuf. 1991. *The Meaning of the Holy Qur'an.* Brentwood, Md.: Amana Corporation.

Ali, F. 1993. "Conflict: Its Psychological Cause, Effect, and Resolution through the Qur'an." Makalah disampaikan pada Conference on Conflict Resolution in the Arab World, Siprus.

Ali, Muhammad. 1944. *A Manual of Hadith.* Lahore: Ahmadiyya Anjuman.

Anderson, Lisa. 1994. "Liberalism, Islam, and Arab State." *Dissent* 41.4: 439-44.

Antoun, Richard. 1979. *Low Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East.* Albania: SUNY Press.

-------. 1997. "Institutionalized Deconfrontation: A Case Study of Conflict Resolution Among Tribal Peasants in Jordan." In *Conflict Resolution in the Arab World: Selcted Essays*, ed. Paul Salem, 140-75. Beirut: American University of Beirut.

Arabi, Osama. 1993. "Constitutional Aspect of Conflict Resolution in Classical Islam: Koranic Text and Prophetic Sunna as Means of Facing Political Crisis, Legal Conflict, and Power Abuse." Makalah disampaikan pada Conference on Conflict Resolution in the Arab World, Siprus.

Armanazi, Ghayth. 1974. "The Right of Palestinians: The International Dimension." *Journal of Palestine Studies* 3.3: 93-94.

Ateek, Naim Stifan. 1989. *Justice, and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Augsburger, David. 1992. *Conflict Meditation across Cultures: Pathways and Patterns.* Louisville: Westminister/John Knox Press.

Avruch, Kevin. 1998. *Culture and Conflict Resolution.* Washington, D,C.: United States Institute of Peace Press.

Avruch, Kevin, Peter Black, and Joseph Scimecca, eds. 1991. *Conflict*

Resolution: Cross-Cultural Perspective. New York: Greenwood Press.

Awad, Mubarak. 1984. "Nonviolent Resistance: A Strategy for Occupied Territories." *Journal of Palestine Studies* 8.2: 49-64; 8.4: 22-36.

-------. 1988a. "Nonviolence Is the Better Way." *Middle East International,* Januari 9:21.

-------. 1988b. "The Strategy of Disobedience." *Middle East,* Februari: 24-25.

'Awwa, Muhammad Salim. 1983. *Fi al-nizam al-siyasi lil-dawlah al-islamiyyah* (Sistem Politik Negara Islam). Kairo: al-Maktab al-Misri al-Hadith.

Ayoub, Mahmoud. 1996. "The Islamic Concept of Justice." In *Islamic Identity and the Struggle for Justice,* ed. Nimat Barazangi, M. Raquibuz Zaman, dan Omar Afzal. Gainesville: University Press of Florida.

-------. 1997. "Nonviolence in Islam: A Dialogue between Muslims." Makalah disampaikan pada Conference on Nonviolence and Peace, Washington, D.C., Februari.

Al-Baladhuri, Ahmed ibn Yahya. 1866. *Futuh al-buldan* (Penaklukan negara-negara), ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill.

Barakat, Halim. 1993. *The Arab World: Society, Culture, and State.* Berkeley: University of California Press.

Barazangi, Nimat, M. Raquibuz Zaman, and Omar Afzal, eds. 1996. *Islamic Identity and the Struggle for Justice.* Gainesville: University Press of Florida.

Bar-On, Modechai. 1996. *In Pursuit of Peace: A History of the Israeli Peace Movement.* Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Beinin, Joel, dan Joe Stork, ads. 1997. "The New Orientalism and Democrachy." In *Political Islam: Essays from Middle East Report*, 35-45. Berkeley: University of California Press.

Bennet, Brad. 1990. *From Stones to Statehood: The Palestinian Uprising.* New York: Olive Branch Press.

Bjorkman, Len. 1988. "Control's Observation during the Curfew." *Fellowship,* Oktober-November, 11-13.

Brumberg, Daniel.1991. "Islamic Fundamentalism, Democracy, and the Gulf War." Dalam *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis,* ed. James Piscatori. Chicago: American Academy of Arts and Sciences.

al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. 1959. *Al-adab al-mufrad.* Kairo: n.p.

-------. 1983. *The Translation of the Meaning of* Sahih al-Bukhari: *Arabic-English.* Oleh Muhammad Muhsin Khan. Revisi Ke-6. ed. Jami' al-shahih. Bahasa Inggris dan Arab. 9 jilid. Lahore, Pakistan: Kazi Publications.

-------. *Shahih al-Bukhari.* 1998. 8 jilid. Beirut: Dar al- Kutub al-I'lmiya. (Bahasa Arab).

Burgess, Heidi, dan Guy Burgess. 1994. "Justice without Violence: A Theoretical Framework." Dalam *Justice without Violence,* ed. Paul Wehr, Heidi Burgess, dan Guy Burgess. Boulder: Lynne Rienner.

Burns, J. Patout, ed. 1996. *War and its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Tradition.* Washington, D. C.: Georgetown University Press.

Burton, John. 1990. *Conflict: Resolution and Prevention.* New York: St. Martin's Press.

Bush, Robert, dan Joseph Folger. 1994. *The Promise of Meditation.* San Francisco: Jossey-Bass.

Carmody, Lardner, dan Tully Carmody. 1988. *Peace and Justice in the Scriptures of the World Religions: Reflections on Non-Christian Scriptures.* New York: Paulist Press.

Catholic Relief Service (CRS). 1999. *Report on Islam, Peace, and Justice.* Baltimore: n.p.

Chacour, Elias. 1984. *Blood Brothers.* Grand Rapids: Chosen Books.

Cheragh Ali, Moulvani. 1977. "The Popular *Jihad* or Crusade: According to the Muhammadan Common Law." Dalam *Critical Exposition of the Popular "Jihad"* 114-61. Karachi: Karimons.

Childress, James. 1982. *Moral Responsibility in Conflict: Essays on Nonviolence, War, and Conscience.* Baton Rouge: Lousiana State University Press.

Clawson, Patrick. 1994. "Liberty's the Thing, Not Democracy." *Middle East Quarterly* 1.3:1-2.

Cole, Donald Powell. 1975. *Nomands of the Nomands: The al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Chicago: Aladine.

Collins, Frank. 1988. "Destroying the Network of Palestinian Collaborators." *Washington Reports on Middle East Affairs*, November, 20.

Commins, David. 1986. "Religious Reformers and Arabits in Damascus, 1885-1914." *International Journal of Middle Eastern Studies* 18.4: 405-25.

Crow, Douglas Karim. 1998. "Nurturing an Islamic Peace Discourse." Visiting fellow publication, Centre for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Crow, Ralph, Philip Grant, and Saad Eddin Ibrahim, eds. 1990. *Arab Nonviolent Struggle in the Middle East.* Boulder: Lynne Rienner.

Dajani, Souad. 1993. "Towards the Formulation of a Strategy of Nonviolent Civilian Resistance: The Occupied Palestinian Territories as a Case Study." *International Journal of Nonviolence* 1.1: 35-53.

-------. 1995. *Eyes without Country: Searching for a Palestinian Strategy of Liberation.* Philadelphia: Temple University Press.

Daraz, Mohammad Abdullah. 1972. *Nazarah fi al-Islam.* Kairo: t.p.

Dessouki, Ali. 1998. "Crisis in Muslim State and Society." Makalah disampaikan pada Conference on Islam and Cultural Diversity, Centre for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Diamond, Louise, dan John McDonald. 1991. *Multi-Track Diplomacy: A System Guide and Analysis.* Grinnell: Iowa Peace Institute.

Donner, Fred. 1991. "The Sources of Islamic Conceptions of War." Dalam *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Tradition,* ed. John Kelsay and James Turner Johnson, 31-69. New York: Greenwood Press.

Dunn, Michael. 1992. "Revitalist Islam and Democrcy: Thinking about the Algerian Quandary." *Middle East Policy* 1.2: 16-22

Easwaran, Eknath. 1984. *A Man to Match His Mountains: Badshah Khan, Nonviolent Soldier of Islam.* Petaluma, Calif.: Nilgiri Press.

Emerson, Steve. 1993a. "Accidental Tourist." *Washington Post,* 13 Juni.

-------. 1993b. "Islamic Fundamentalism Terrible Threat to the West." *San Diego Union-Tribune,* 27 Juni.

Engineer, Asghar. 1994. "Sources of Nonviolence in Islam." *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges,* ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity againts Oppression.* Oxford: Oneworld.

-------. 1998. "Religion and Cultural Diversity: For What and with Whom?" Makalah disampaikan pada Islam and Cultural Diversity Conference, Centre for Global Peace, American University, Washington, D.C.

-------. 1999. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today.* Oxford: Oneworld.

Esposito, John. 1988. *Islam: The Straight Path.* New York: Oxford University Press.

-------. 1992. *The Islamic Threat.* New York: Oxford University Press.

Esposito, John, dan James Piscatori. 1991. "Democratization and Islam." *Middle East Journal* 45.3:427-40.

Esposito, John, and John Voll. 1996. *Islam and Democracy.* New York: Oxford University Press.

Fadl, Atiawa Khir Allah. 1982. *Rehlat Alf Sanal ma Qaba'I Awlad Ali* (Seratus tahun perjalanan bersama suku Awlad Ali). Alexandria, Mesir: t.p.

Fashah, Munir. 1982. "Political Islam in the West Bank." *Middle East Report* 12.2: 15-17.

Feffer, John. 1988. "All but Guns." *Nuclear Times*, November-Desember, 21-24.

Ferguson, John. 1978. *War and Peace in the World's Religions.* New York: Oxford University Press.

Fernea, Elizabeth Warnock, and Mary Evelyn Hocking, ed. *Struggle for Peace: Israelis and Palestinians.* Austin: University of Texas Press.

Finklestein, Norman. 1990. "Bayt Sahur in Year II of the Intifada: A Personal Account." *Journal of Palestine Studies* 19.2: 62-74.

Fisher, Roger, and William Ury. 1981. *Getting to Yes: Negotiating Agreement without Giving In.* Boston: Houghton Mifflin.

Fisher, Ronald. 1997. *Interactive Conflict Resolution.* Syracuse: Syracuse University Press.

Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continuous: Aspect of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background.* Berkeley: University of California Press.

Galtung, Johan. 1969. "Peace, Violence and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6: 167-91.

Garnham, David, and Mark Tessler, eds. 1995. *Democracy, War, and Peace in the Middle East.* Bloomington: Indiana University Press..

Gauhar, Altaf. 1978. "Islam and Secularism." Dalam *The Challenges of Islam,* ed. Altaf Gauhar. London: Islamic Council of Europe.

al-Ghazali, Sa'id. 1987. "Islamic Movement versus National Liberation."

Journal of Palestine Studies 17.1: 176-81.

Gilat, Zvi. "And This Is Way They Are Called Collaborators and Hated." *Hadashot,* Juli 28, 1989.

Ginat, Joseph. 1997. *Blood Revenge: Family Honor, Mediation, and Outcasting.* Portland, Ore.: Sussex Academic.

Grace, Anne. 1990. "The Tax Resistance at Bayt Sahur." *Journal of Palestine Studies* 19.2: 99-107.

Groves, Joseph W. 1991. "Islam and Nonviolence: A Case Study of the Palestinian Intifada." Makalah disampaikan untuk The Religion, Peace, and War Group of the American Academy of Religion, Philadelphia.

Hall, Edward. 1976. *Beyond Culture.* New York: Anchor Books.

Haddad, Yvonne. 1980. "The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity." Dalam *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change,* ed. John Esposito. Syracuse. Syracuse University Press.

Hammeed, Sayed Saiyidain. 1994. "Nonviolence in Islam." Dalam *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges,* ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Ghandi Peace Foundation.

Hamzeh, Nizar. 1997. "The Role of Hizbullah in Conflict Management within Lebanon's Shi'a Community." Dalam *Conflict Resolution in the Arab World: Selcted Essays,* ed. Paul Salem, 93-121. Beirut: American University of Beirut.

Hanafi Hassan. 1987. "Life in Peace: An Islamic Perspective." *Bulletin of Peace Proposals* 18.3: 433-48.

-------. 1988. "The Controversy of Violence and Nonviolence in Islam." Dalam *al-Muqawama al-Madaniyah fi al-Nidal al-Siyasi* (Nirkekerasan dalam perjuangan politik), ed. Saad Eddin Ibrahim. Amman: Muntada al-Fikr al-Arabi (Center for Arab Thought).

-------. 1992. "Secularism and Islam." Dalam *al-Hewar baiyna al-Mashrig aul Maghrib* (Dialog antara dunia Arab timur dan barat), ed. Hassan Hanafi dan Mohammed Abid el-Jabri. Kairo: Madbouli Bookshop.

Harris, Rabia Terri. 1994. "Islam 101: A Primer." *Fellowship,* Mei-Juni.

Hashmi, Sohail. 1996. "Interpreting the Islamic Ethic of War and Peace." Dalam *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives,* ed. Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press.

Hassan, Riffat. 1987. "Peace Education." Dalam *Education for Peace:*

Testimonies From World Religions, ed. Hayim Gordon and Leonard Grob. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

al-Hibri Aziza. 1992. "Islamic Constitutional and the Concept of Democracy." *Jornal of International Law* 24: 1-27.

-------. 1999. "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or History of Borrowing?" *Journal of Constitutional Law* 24: 1-27.

Hijab, Nadia. 1989. "The Strategy of the Powerless." *Middle East International*, 12 May: 17-18.

Hiltermann, Joost. 1991. *Behind the Intifada: Labor and Women Movements in the Occupied Territories.* Princeton: Princeton University Press.

Hippler, Jochen, ed. 1995. *The Next Threat: Western Perception of Islam.* London: Pluto Press.

Ibn Hisham. 'Abd al-Malik. 1992. *Al-Sirah al-nabawiyah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Hodson, Marshal. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Volume 1, *The Classic Age of Islam.* Chicago: University of Chicago Press.

Homer, Jack. 1968. *World Religion and World Peace.* Boston: Beacon Press.

Hourani, Albert. 1974. *Minorities in the Arab World*. London: Oxford University Press.

Hourani, George. 1985. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. London: Cambridge University Press.

Howeidy, Fahmi. 1993. *Al-Islam wa al-Demugratiah* (Islam and democracy). Kairo: Cairo Center for Translation and Publication.

Hudson, Michael C. 1977. *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven: Yale University Press.

Hurwitz, Deena, dan R. Scott Kennedy. 1988. "Al-'awdah, the Palestinian Ship of Return." Dalam *Resource Center for Nonviolent Struggle in the Middle East*, ed. Ralph Crow, Philip Grant, dan Saad Ibrahim. Boulder: Lynne Rienner.

Ibrahim, Saad Eddin. 1990. "Why Nonviolent Political Struggle in the Middle East?" Pendahuluan dalam *Arab Nonviolent Struggle in the Middle East*, ed. Ralph Crow, Philip Grant, dan Saad Eddin Ibrahim. Boulder: nne Rienner.

-------. 1994a. "Arab Elites and Societies after the Gulf Crisis." Dalam *The Arab World Today*, ed. Dan Tschirgi, 77-91. Boulder: Lynne Rienner.

-------. 1994b. *Radical, Ethnic, and Religious Minorities in the Arab World*. Kairo: Dar al-Amin dan Ibn Khaldun.

-------. 1995. *Egyptian Childhood: Past and Present, and Images and Practices*. Kairo: Ibn Khaldun.

Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in Forty-three Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Iqbal, Muhammad. 1930. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahome: Kapur Art.

Irani, George, dan Nathan Funk. 2000. "Ritual of Reconciliation: Arab-Islamic Perspective." Occasional Paper # 19. Kroc Institute. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press.

Ibn Is'haq, Muhammad. 1978. *Kitab al-siyar wa-al-maghazi*. Beirut: Dar al-Fikr.

Isma'il, Mustafa Faruq. 1986. *Ethnic Groups: A Study in Cultural Adaptation and Representation*. Alexandria: General Egyptian Book Organization.

Jabbour, Elias. 1996. *Sulha: Palestinian Traditional Peacemaking Process*. ed. dan pend. Thomas C. Cook Jr. Montreat, N.C.: House of Hope Publications.

Jaggi, O.P. 1974. *Religion, Practice, and Science of Non-violence*. New Delhi: Munshiran Manoharlal.

Janner, Janice. 1997. "Toward a Christian Understanding of Nonviolence in Islam." Eastern Mennonite University. Makalah yang tak dipublikasikan.

Jansen, G.H. 1992. "Islam and Democracy: Are They Compatible?" *Middle East International.*

Jansen, Johannes. 1986. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assasins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan.

Johansen, Robert. 1997. "Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint among Pashtuns." *Journal of Peace Research* 34.1: 53-71.

Johnson, James. 1987. *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton: Princeton University Press.

-------. 1991. "Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in

Western Culture." Dalam *Just War and Jihad: Historical and Theoritical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, ed. John Kelsay dan James Turner Johnson, 5-30. New York: Greenwood Press.

Juergensmeyer, Mark. 1986. *Fighting Fair: A Nonviolent Strategy for Resolving Everyday Conflicts.* San Francisco: Harper and Row.

Kadi, Wadad. 1998. "Reflecions on Islamic Perspectives on Cultural Divesity." Pidato yang disampaikan pada Islam and Cultural Diversity Conference, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Kaminer, Reuven. 1996. *The Politics of Protest: The Israeli Peace Movement and the Palestinian Intifada.* Brighton, Inggris: Sussex Academic Press.

Ibnu Katsir, Abi al-Fida ' Ismail. 1983. *Mukhtassar Tafsir Ibn Katsir*. Beirut: Dar al-Ma'rifah (Muhammad Kurayyim Rajih).

Kelman, Herbert. 1990. "Interactive Problem-Solving: A Social-Psychological Approach to Conflict Resolution." Dalam *Conflict: Readings in Management and Resolution,* ed. John Burton dan Frank Dukes. New York: St. Martin's Press.

Kelsay, John. 1993. *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

Kennedy, R. Scott. 1984. "The Druze of the Golan: A Case of Nonviolent Resistance." *Journal of Palestine Studies* 13.4: 22-36.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Khadduri, Majid. 1955. *War and Peace in the Law of Islam*. London: Oxford University Press.

-------. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. New York: John Hopkins University Press.

Khalidi, Rashid. 1988. "The Uprising and the Palestinian Question." *World Policy Journal* 5.3: 497-518.

Khan, Abdul Ghaffar. 1969. *My Life and Struggle*. Delhi: Hind Pocket Books.

Khan, Mohammed Muqtedar. 1997. "Peace and Change in the Islamic World." Makalah disampaikan dalam Forum on Islam and Peace in the Twenty-First Century, Washington, D.C., Februari.

Khoury, Philip, dan Joseph Kostiner, ed. 1990. *Tribes and State Formation in*

the Middle East. Berkeley: University of California Press.

Khuri, Fuad. 1997. "The Ascent to Top Office in Arab-Islamic Culture." Dalam *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays*, ed. Paul Salem, 121-140. Beirut: American University of Beirut.

King, Martin Luther, Jr. 1957. "Nonviolence and Racial Justice." *Christian Century*, 6 February, 165-167.

Kishtainy, Khalid. 1990. "Violent and Nonviolent Struggle in Arab History." Dalam *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, ed. Ralph Crow, Philip Grant, dan Saad Ibrahim. Boulder: Lynne Rienner.

-------. 1998. *Dalil al-Muwatin Lil Jihad al-Madaui* (Panduan jihad sipil untuk warga). London: Al-Radid.

Korany, Bahgat, Rex Brynen, dan Paul Noble, ed. 1998. *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Vol. 2, *Comparative Experiences*. Boulder: Lynne Rienner.

Korejo, Muhammad Soaleh. 1993. *The Frontier Gandhi: His Place in History.* Karachi: Oxford University Press.

Kramer, Martin. 1993. "Islam vs. Democracy." *Contemporary* 95.1: 2-35.

Kriesberg, Louis. 1991. "Conflict Resolution Applications to Peace Studies." *Peace and Change* 16.4: 400-417.

-------. 1998. *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Lanham, Md.: Rowman dan Littlefield.

Kuttab, Daoud. 1988. "The Struggle to Build a Nation." *The Nation*, 17 Oktober, 336–40.

Kuttab, Jonathan. 1988a. "Nonviolence in the Palestinian Struggle." *Fellowship*, Oktober–November, 7-8.

-------. 1988b. "The Children's Revolt." *Journal of Palestine Studies* 17.4: 35.

Laue, James. 1991. "Contributions of the Emerging Field of Conflict Resolution." Dalam *Approaches to Peace: An Intellectual Map*, ed. W. Scott Thompson dan Kenneth Jensen, 299-332. Washington, D.C. United States Institute of Peace Press.

Laue, James, dan Gerald Cormick. 1978. "The Ethics of Intervention in Community Disputes." Dalam *The Ethics of Social Intervention*, ed. Gordon Bermant, Herbert Kelman, dan Donald Warwick. New York: Halsted Press.

Law in the Service of Man. 1988. *Punishing a Nation: Human Rights Violations during the Palestinian Uprising, December 1987-Desember 1988*. Jerusalem: al-Haq/Law in the Service of Man.

Lawrence, Bruce. 1986. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age.* New York: Harper and Row.

Lederach, J. Paul. 1995. *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse: Syracuse University Press.

-------. 1997. *Peace Building in Divided Societies*. Syracuse: Syracuse University Press.

Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

-------. 1993. "Islam and Liberal Democracy." *Atlantic Monthly* 271.2: 89-98.

Lockman, Zachary, dan Joel Beinin, ed. 1989. *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation*. Boston: South End Press.

Luego, Andrea. 1995. "The Perceptions of Islam in Western Debate." Dalam *The Next Threat: Western Perceptions of Islam*, ed. Jochen Hippler. London: Pluto Press.

Ibn-Majah, Muhammad ibn Yazid. t.t. Jil. 2. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah.

Martin, Richard. 1991. "The Religious Foundation of War, Peace, and Statecraft in Islam." Dalam *Just War and Jihad: Historical and Theoritical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, ed. John Kelsay dan James Turner Johnson, 93-117. New York: Greenwood Press.

Marty, Martin E., dan R. Scott Appleby, ed. 1993. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago: University of Chicago Press.

Mayer, Elizabeth Ann. 1991. *Islam and Human Rights*. Boulder: Westview Press.

McDonald, John W., dan Diane B. Bendahmane, ed. 1987. *Conflict Resolution: Track Two Diplomacy*. Washington, D.C.: Institute for Multi-Track Diplomacy.

McDonough, Sheila. 1994. *Gandhi's Responses to Islam*. New Delhi: D.K. Printworld.

McDowall, David. 1989. *Palestine and Israel: The Uprising and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

-------. 1994. *The Palestinians: The Road to Nationhood.* London: Minority Rights Publications.

McLaurin, R.D., ed. 1979. *The Political Role of Minorities in the Middle East*. New York; Praeger.

McReynolds, David. 1988. "Report on the Ship of Return." *Nonviolent Activist*, 11-12 Juni.

Mehdi, Syed Sikandar. 1994. "Islam and Nonviolence." Dalam *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges*, ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

Melman, Yossi, dan Dan Raviv. 1989. *Behind the Uprising: Israelis, Jordanians, and Palestinians*. New York: Greenwood Press.

Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass: Schenkman.

-------. 1992. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Reading, Mass.: Addision-Wesley.

Merton, Thomas, ed. 1965. *Ghandi on Nonviolence*. New York: New Directions.

Migdal, Joel, dan Baruch Kimmerling. 1993. *Palestinian: The Making of People*. New York: Free Press.

Miller, Judith. 1993. "The Challenge of Radical Islam." *Foreign Affairs* 72.2: 43-56.

Moaddel, Mansoor, dan Kamran Talattof., ed. 2000. *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*. New York: St. Martin's Press.

Moghadam, Valentine. 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.

Mursi, Fuad. 1989. *Nazarah thaniyah ila al-quwmiyah al-Arabiyah* (Tinjauan kedua terhadap nasionalisme Arab). Cairo: al-Ahli Publications.

Musa, Muhammad. 1967. *Nizam al-hukum fi al-Islam* (Sistem pemerintahan dalam Islam). Kairo: t.p.

Musa, Sulayman. 1984. *Rihlat fi al-Urdun wa Filastin* (Perjalanan di Palestina dan Yordania). Amman: Dar Ibn Rusyd.

Nagler, Michael. 1996. "Is There a Tradition of Nonviolence in Islam?" Dalam *War and Its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions*, ed. J. Partout Burns. Washington, D.C.: Georgetown

University Press.

Naqvi, Syed Nawab Haider. 1994. *Islam, Economics, and Society*. New York: Kegan Paul International.

Nardin, Terry, ed. 1996. *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives.* Princeton: Princeton University Press.

Nasr, Sayyed Hussein. 1998. Pidato pengantar dalam Conference on Islam and Cultural Diversity, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

-------. 2000. *Ideals and Realities of Islam*. Edisi ke-4. Chicago: ABC International Group.

Niebuhr, Reinhold. 1960. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Scribner's.

Nisan, Mordechai. 1991. *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*. Jefferson, N.C.: McFarland.

Nojeim, Michael. 1993. "Planting Olive Trees: Palestinian Nonviolent Resistance." Disertasi Ph.D., American University, Washington, D.C.

Nonini, Don. 1988. "Everyday Forms of Popular Resistance." *Monthly Review*, 7, no. 6: 25-36.

Norman, Daniel. 1993. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld.

Norton, August Richard. 1993. "Inclusion Can Deflate Islamic Populism." *New Perspectives Quarterly* 10.3: 50-51.

Nurbakhsh, Javad. 1983. *Tradition of the Prophet*. 2 jilid. New York: Khaniqahi-Ni'matullahi Publications.

Nusseibeh, Sari. 1989. "The Uprising: A Critical Appraisal." *Arab Affairs* 6:31.

Owadi, Ahmad. 1982. *Al-Qanun al-Qabadi Fi al-Urdan* (Undang-undang suku Yordania). Amman: Penerbit Bashir. (Bahasa Arab).

Paige, Glenn, Chaiwat Satha-Anand, dan Sarah Gilliatt, ed. 1993. *Islam and Nonviolence*. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

Pasha, Sabri. 1983. *Mira'at al-Jazira Al-Arabiyah* (Cermin semenanjung Arabia). Pent. Mitwali Ahmad dan Safafi al-Mursi. Riyadh: Penerbit al-Riyadh.

Peretz, Don. 1994. *The Middle East Today*. Westport, Conn.: Praeger.

Peteet, Julie. 1987. "Socio-Political Integration and Conflict Resolution in the Palestinian Camps in Lebanon." *Journal of Palestine Studies* 16.2: 29-44.

Pipes, Daniel. 1992. "Fundamental Questions about Islam." *Wall Street Journal*, 30 Oktober.

Pruitt, Dean, dan Jeffery Rubin. 1986. *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement.* New York: McGraw-Hill.

Pryce-Jones, David. 1992. *At War with Modernity: Islam's Challenge to the West*. London: Alliance Publishers for the Institute for European Defense and Strategic Studies.

Pyarelal, Nayar. 1966. *Thrown to the Wolves: Abdul Ghaffar Khan.* Kalkutta: Eastlight Book House.

Qleibo, Ali. 1990. "Tribal Methods of Conflict Resolution: The Palestinian Model: Atwa or Sulh Asha'iry." Makalah tidak dipublikasikan. Bethlehem, Palestina.

Rahman, Fazlur. 1996. "Islam's Origin and Ideals." Dalam *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, ed. Nimat Barazangi, M. Raquibuz Zaman, dan Omar Afzal. Gainesville: University Press of Florida.

Robinson, Glenn. 1997. "The Logic of Palestinian State-Building after Oslo." Dalam *Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution*. Bloominton: Indiana university Press.

Rosen, Lawrence. 1984 *Bargainaing for Reality: The Construction of Social Relation in a Muslim Community*. Chicago: University of Chicago Press.

Rothenberger, John. 1978. "The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon." Dalam *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, ed. Laura Nader dan Harry Todd, 152-81. New York: Columbia University Press.

Rubenstein, Richard. 1992. "Dispute Resolution on the Eastern Frontier: Some Questions for Modern Missionaries." *Negotiation Journal* 8.3: 205-13.

Sachedina, Abdulaziz. 1996. "The Justification for Violence in Islam." Dalam *War and Its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions*, ed. J. Patout Burns. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

-------. 2000. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.

Ibn Sa'd, Muhammad. 1957. *Al-Tabaqat al-kubra*. 9 jilid. Beirut: t.p.

el-Sa'dawi, Nawal. 1982. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Boston: Beacon Press.

Said, Abdul Aziz. 1994. "Cultural Context of Conflict Resolution: With Reference to an Arab-Islamic Perspective." Makalah tidak dipublikasikan, American University.

Said, Edward. 1981. *Covering Islam*. New York: Pantheon Books.

Sai'd, Jawdat. 1997. "Peace — Or Nonviolence — in History and with the Prophets." Makalah disampaikan dalam Forum on Islam and Peace in the Twenty-First Century, American University.

Saiyidain, Khwaga Ghulam. 1976. *Islam, the Religion of Peace*. New Delhi: Islam and Modern Age of Society.

-------. 1994. *Islam, the Religion of Peace.* Edisi kedua. New Delhi: Har-Anand.

Salameh, Noh. 1994. "Nonviolence in the Intifada." George Mason University, makalah tidak dipublikasikan.

Salem, Paul. 1994. *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World.* Syracuse: Syracuse University Press.

-------. Ed. 1997. *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays.* Beirut: American University of Beirut.

Sandole, Dennis, dan Hugo van der Merwe. 1993. *Conflict Resolution Theory and Practice: Integration and Application*. Manchester, England: Manchester University Press.

Satha-Anand, Chaiwat. 1987. *Islam and Violence: A Case Study of Violent Events in the Four Southern Provinces, Thailand, 1976*-1981. Tampa: University of South Florida.

-------. 1993a. "Core Values for Peacemaking in Islam: The Prophet's Practice as Paradigm." Dalam *Building Peace in the Middle East: Challenge for States and Civil Society*, ed. Elise Boulding. Boulder: Lynne Rienner.

-------. 1993b. "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions. Dalam *Islam and Nonviolence*, ed. Glenn Paige, Chaiwat Satha-Anand, dan Sarah Gilliant, 7-26. Honolulu: Centre for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

-------. 1994. "The Islamic Tunes of Gandhi's Ahimsa." Dalam *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges,* ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

-------. 1998. "Muslim Communal Nonviolence Actions: Examples of Minorities' Coexistence in a Non-Muslim Society." Makalah disampaikan pada Islam and Cultural Diversity Conference, Centre for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Sayigh, Yezid. 1989. "The Intifada Continues: Legacy, Dynamics, and Challenges." *Third World Quarterly* 11.3: 35.

Schiff, Ze'ev, dan Ehud Ya'ari. 1989. *Intifada: The Palestinian Uprising — Israel's Third Front*. New York: Simon and Schuster.

Schulze, Kirsten E., Martin Stokes, and Colm Campbell, ed. 1996. *Nationalism, Minorities, and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East.* London: Tauris Academic Studies.

Scimecca, Joseph. 1991. "Conflict Resolution in the United States: The Emergence of a Profession?" Dalam *Conflict Resolution: Cross-Cultural Perspectives*, ed. Kevin Avruch, Peter Black, dan Joseph Scimecca. New York: Greenwood Press.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University.

Segal, Jerome. 1989. *Creating the Palestinian State: A Strategy for Peace*. Chicago: Lawrence Hill Books.

Shadid, Mohammed K. 1988. "The Muslim Brotherhood Movement in the West Bank and Gaza." *Third World Quarterly* 10.2: 658-688.

Shaheen, Jack. 1985. "Coverage of the Middle East: Perception and Foreign Policy." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 482:160-75.

Shahih, Muslim Ibi-Sharh al-Nawawi. 1972. *Jami al-Sharih*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Shalaby, Ibrahim M. 1978. "Islam and Peace." *Journal of Religious Thought* 44:42-49.

Sharabi, Hisham. 1988. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society.* Oxford: Oxford University Press.

Al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn. 1978. *Nahj al-balaghah*. Beirut: Mu'assasat al-A'alami lil-Matbu'at. (Ditinjau dan diklasifikasi oleh Muhammad Baqir al-Mahmudi.)

Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action.* 3 jilid. Boston: P. Sargent.

-------. 1987. "Nonviolent Struggle." *Journal of Palestine Studies* 17.1: 37-55.

-------. 1989. "The Intifada and Nonviolent Struggle." *Journal of Palestine Studies* 19.1: 3-13.

al-Shawi, Tawfiq. 1992. *Figh al-shura wa-al-istishara*. Al-mansura: Dar al-wafaa.

Shaybani, Muhammad ibn al-Hasan, dan Majid Khadduri. 1966. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar.* New York: John Hopkins University Press.

Shayegan, Daryush. 1992. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Trans. John Howe. Syracuse: Syracuse University Press.

Shehadeh, Raja. 1982. "The Land Law o Palestine." *Journal of Palestine Studies* 11.2: 82–99.

-------. 1985. "Some Legal Aspects of Israeli Land Policy in the Occupied Territories." *Arab Studies Quarterly* 7.2-3: 42-61.

-------. 1988a. *Occupier's Law: Israel and the West Bank*. Rev. ed. Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.

-------. 1988b. "Occupier's Law and the Uprising." *Journal of Palestine Studies* 17.3: 24-37.

Sibley, Mulford. 1944. *The Political Theories of Modern Pacifism: An Analysis and Criticism*. Philadelphia: American Friends Service Committee.

Siniora, Hanna. 1988. "An Analysis of the Current Revolt." *Journal of Palestine Studies* 17.3: 3-13.

Sisk, Timothy. 1992. *Islam and Democracy: Religion, Politics, and Power in the Middle East*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Sivan, Emmanuel. 1990. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Daniel. 1989. "The Rewards of Allah." *Journal of Peace Research* 26.4: 385-398.

Sonn, Tamara. 1996. *Islam and the Question of Minorities*. Atlanta: Scholars Press.

Strum, Philippa. 1992. *The Women Are Marching: The Second Sex and the Palestinian Resolution*. Chicago: Lawrence Hill Books.

Al-Suwaidi, Jamal. 1995. "Arab and Western Conceptions of Democracy."

Dalam *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, ed. David Garnham dan Mark Tessler, 82-115. Bloomington: Indiana University Press.

Al-Tabari, Mohammad B. Jarir. 1969. *Kitab al-umam wa-al-muluk.* Kairo: Dar-ul-Ma'arif.

Tabarsi, al-Fadl ibn al-Hasan. 1958. *Majma' al-bayan li-'ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Taqrib bayna al-Madhahib al-Islamiyah.

Taraki, Lisa. 1989a. "The Islamic Resistance Movement in the Palestinian Uprising." *Middle East Report* 156:30-32.

-------. 1989b. "Mass Organization in the West Bank." Dalam *Occupation: Israel over Palestine*, ed. Nasser Aruri, 431-463. Belmont, Mass.: Association of Arab-american University Graduates.

Ibn Taymiyya. 1949. "Qa'da fi qital al-kuffar" (Kaidah untuk memerangi kaum ingkar). Dalam *Mujmu'at rasail* (Kumpulan surat), ed. Hamid al-Faqqi, 115-146. Kairo: t.p.

Tendulkar, Dinanath. 1967. *Abdul Ghaffar Khan: Faith Is a Battle*. Bombay: Times of India Press.

Tessler, Mark, dan Marlyn Grobschmidt. 1995. "Democracy in the Arab World and the Arab-Israeli Conflict." Dalam *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, ed. David Garnham dan Mark Tessler, 135-170. Bloomington: Indiana University Press.

Thompson, Henry. 1988. *World Religion in War and Peace*. Jefferson, N.C.: McFarland.

Tibi, Bassam. 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press.

-------. 1990. "Old Tribes and imposed Nation-States." Dalam *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip Khoury dan Joseph Kostiner, 127-153. Berkeley: University of California Press.

-------. 1994. "Redefining the Arab and Arabism in the Aftermath of the Gulf Crisis." Dalam *The Arab World Today*, ed. Dan Tschirgi. Boulder: Lynne Rienner.

-------. 1996. "War and Peace in Islam." Dalam *The Ethics of War and Peace*, ed. Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press.

Al-Tirmidhi, Muhammad ibn Isa. 1965. *Jam'I al-Tirmidhi*. Beirut: t.p.

Tschirgi, Dan. 1994. *The Arab World Today*. Boulder: Lynne Rienner.

Turki, Fawaz. 1981. "Meaning in Palestinian History: Text and Context." *Arab Studies Quarterly* 3.4: 371-383.

Turpin, Jennifer, dan Lester Kurtz, ed. 1997. *Web of Violence: From Interpersonal to Global*. Urbana: University of Illinois Press.

Voll, John. 1994. "Islam as a Special World System." *Journal of World History* 5.2: 213-226.

Voll, John, dan John Esposito. 1994. "Islam's Democratic Essence." *Middle East Quarterly* 1.3: 3-19.

Wahid, Abdurrahman. 1993. "Islam and Nonviolence: National Transformation." Dalam *Islam and Nonviolence*, ed. Glenn Paige, Chaiwat Satha-Anand dan Sarah Gilliatt, 53-59. Honolulu: Centre for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

Wahiduddin Khan, Maulana. 1998. "Nonviolence and Islam." Makalah disampaikan dalam Forum on Islam and Peace in the Twenty-First Century, American University, Washington, D.C.

Wehr, Paul, Heidi Burgess, dan Guy Burgess, ed. 1994. *Justice without Violence*. Boulder: Lynne Rienner.

Weigel, George. 1992. "Religion and Peace: An Argument Complexified." Dalam *Resolving Third World Conflict: Challenges for a New Era*, ed. Sheryl Brown dan Kimber Schraub, 172-192. Washington D.C.: United States Institute of Peace Press.

Wilsnack, Dorie. 1986. "Mubarak Awad: Nonviolence in the Middle East." *Non-violent Activist*, Oktober-November, 91-101.

Witty, Cathy. 1980. *Mediation and Society: Conflict Management in Lebanon*. New York: Academic Press.

Wolfe, Alvin, dan Honggang Yang. ed. 1996. *Anthropological Contributions to Conflict Resolution*. Athens: University of Georgia Press.

Wright, Robin. 1985. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. New York: Simon dan Schuster.

-------. 1988. "The New Dimension of Palestinian Politics." *Middle East Insight* 5.6: 20-29.

-------. 1991. "Islam's New Political Face." *Current Hsitory* 90.552: 6-25.

-------. 1992. "Islam, Democracy, and the West." *Foreign Affairs* 71: 131-145.

Yoder, J. Howard. 1992. *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of*

Religious Pacifism. Rev. ed. Scottdale, Pa.: Herald Press.

Zaman, Raquibuz M. 1996. "Economic Justice in Islam, Ideals and Reality: The Cases of Malaysia, Pakistan, and Saudi Arabia." Dalam *Islamic Identitiy and the Struggle for Justice*, ed. Nimat Barazangi, M. Raquibuz Zaman, dan Omar Afzal, 47-58. Gainesville: University Press of Florida.

Zartman, William. 1992. "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic." *Annals of the Academy of Political and Social Science* 524:223-242.

Zinati, Mahmud. 1992. *Nuzum al-Arab al-qabaliyah al-mu'sirah* (Undang-undang kesukuan Arab masa kini). Kairo: Penerbit Madbouli.

Zubaida, Sami. 1992a. *Islam, the People, and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*. New York: I. B. Tauris.

-------. 1992b. "Islam, the State, and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypts." *Middle East Report* 22.6: 2-10.

Biografi Penulis

Mohammed Abu-Nimer adalah guru besar tamu pada International Peace and Conflict Resolution Program, American University, Washington, D.C. Dia adalah penulis Dialogue, Conflict Resolution, and Change: Arab-Jewish Encounters in Israel (1999) dan editor Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice (2001). Sebagai praktisi bina-damai, Abu-Nimer telah menyelenggarakan lokakarya-lokakarya dan pelatihan resolusi konflik dan keberagaman sejak 1982 di Amerika Serikat, Israel, Palestina, Yordania, Mesir, Turki, Irlandia, Sri Lanka, dan Filipina.

INDEKS

A
Adam
Afghanistan
Afrika; sub-Shara
Afrika-Amerika
Ahlul kitab
Al-Da'wah (seruan islam)
Aljazair
Amerika Serikat
Arab; di Galilee
Arab-Muslim: budaya; orang, otoritas politik; hubungannya dengan Barat; negara.
Arafat, Yaser
arbitrase
Asia
Awad, Mubarak
Awlad Ali
ayat-ayat Al-Qur'an
B
Barat
Batu Hitam
Badui; di Sinai
Beit Sahour
Beita
Bethlehem
bijaksana (*hikmah*)
Bukhori, Muhammad ibn Ismail
C
Catholic Relief Services
China
D
Dar al-Harb (Wilayah Musuh)
Dar al-Islam (Wilayah Islam)
demokrasi
demonstrasi
E
Esack, Farid
Esposito, John
F
Fasisme; lihat juga pemberontakan sipil; perlawanan nirkekerasan
Fatwa
Front Bersama untuk Pembebasan Palestina [Popular Front for Liberation of Palestina (PFLP)]
Front Demokratik untuk Pembebasan Palestina [Democratic Front for Liberation of Palestina (DFLP)]
Fundamentalisme
G
Galilee
Gandhi, Mohandas K.
Gaza
Gender, dan kesetaraan
Gerakan Hak-hak Sipil (AS)
H
Hadis
Hak asasi manusia
hakim (*qadi*)
Hamas
Hari Negeri (Land Day)
Hari Pembalasan
Hashmi, Sohail
Hebron
Al-Hibri, Aziza
Hizbullah
hukum adat (*urf*)
Hussein, Saddam
I
Ibn Khaldun
Ibn Maszur
Ibn Taymiyya
Ibn Umar

Ibrahim
ijtihad
imam
Imam Ali, Khalifah
imperialisme
Indonesia
Inggris Raya
inklusivitas
Institute for Multi Track Diplomacy (IMTD)
Intifada; dan pra-Intifada; dan militer; dan aktivis perdamaian
Irak
Iran
Islam: dan demokrasi
Israel; Badui; pemerintahan sipil
J
Jerussalem
jihad
Jihad Islam
K
kafir
kaki-tangan (kolaborator)
kamp pengungsi
keadilan (*adl*); keadilan sosial
kebenaran (*haq*)
kedermawanan
kesetaraan
ketabahan (*sumud*)
Khadduri, Majid
King, Martin Luther
Kishtainy, Khalid
L
kolonialisme; kebijakan tentang; neokolonialisme; poskolonialisme
komite masyarakat
kompensasi (*atwa*)
kompensasi (*diyah*)
konflik Arab-Israel
konsiliasi (*musalahah*)
Kristen
Kuwait
L
layanan kesehatan
Lebanon
lembaga Swadaya Masyarakat
Madina
masjid
masyarakat pra-Islam
Matruh, Marsa
mediator dan mediasi
Mekkah; dan warga Mekkah
Mesir
minoritas
modernisasi
musyawarah (*mutual consultation*)
Muhammad, Nabi
M
Nablus
nasionalisme
negara Yahudi
negosiasi
non-muslim
N
organisasi Islam
Organisasi Pembebasan Palestina [Palestinian Liberation Organization (PLO)]
otoritarianisme
O
Pakistan
Palestina
Palestinian Center for the Study of Nonviolence (Pusat Studi Nirkekerasan Palestina)
Pashtun
patriarki
pembangkangan sipil; *lihat juga* perlawanan nirkekerasan; fasisme
Pemuda Palestina (*Shabab*)
pendekatan *emik* dan *etik*

pendidikan; dan penutupan sekolah (school closing)
pengadilan kesukuan
pengampunan
penjara
penyelesaian masalah; Penyelesaian Masalah Alternatif (*Alternative Dispute Resolution* (ADR)); Barat;
penyelesaian sengketa tradional; nilai-nilai dan norma-norma; lihat juga penyelesaian masalah
perang-adil
Perang Padang Pasir
perdamaian
perhimpunan Desa
perlawanan nirkekerasan; boikot; dan graffiti; pamflet dalam; barisan dan; protes dan; stiker dan; dan perang pajak; lihat juga pemberontakan sipil; fasisme
permaafan
Persatuan Bangsa-Bangsa
Persatuan Pimpinan Pemberontakan Nasional [Unified National Leadership of the Uprising (UNLU)]
pluralisme
puasa
Q
Qatar
Al-Qur'an
R
Ramadhan
Ramallah
reformisme Islam
rekonsiliasi (*sulh/sulhah*)
Revolusi Aljazair
Revolusi Iran
ritual
S
Saad ibn abi Waqqas
sabar (*sabr*)
Sahih Muslim
Saudi Arabia
Search for Commond Ground
Serikat Komite Pertolongan Medis Palestina [Union of Palestinien Medical Relief Committees (UPMRC)]
solidaritas
stereotipe
studi-studi Islam
studi-studi perdamaian
Sub-Sahara
Sudan
Sunnah
Sunni
syahid
Syariah
Syiah
T
tafsir; komunitas para penafsir
tanggung jawab individu
Tepi Barat
toleransi
Turki
U
ulama
Umar bin al-Khattab
umat
utusan (*jaha*)
W
workshop, tentang resolusi konflik dan pelatihan bina-damai
Y
Yahudi; di Amerika Serikat
Yaman
Yordania
Z
Zionisme

Credit:
Edisi cetak buku terjemahan ini diterbitkan pertama kali oleh Pustaka Alvabet bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina,Oktober 2010.
ISBN:978-979-3064-92-5

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan **"Edisi Digital"** dan atau menuliskan link-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

Mohammed Abu-Nimer

NIRKEKERASAN DAN BINA-DAMAI DALAM ISLAM

Teori dan Praktik

DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik, melalui publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu tersebut. Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga concern terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga berupaya mendorong pengembangan penguatan kapasitas kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com
redaksi@abad-demokrasi.com