

Buku.pdf

by

FILE	BUKU.PDF (808.12K)	WORD COUNT	28827
TIME SUBMITTED	01-APR-2020 10:18PM (UTC+0800)	CHARACTER COUNT	181329
SUBMISSION ID	1286964181		

**ISLAM NUSANTARA DALAM PRAKTEK BUDAYA LOKAL DI
INDONESIA: STUDI TENTANG TEOLOGI ISLAM DALAM
MEMBANGUN KERUKUNAN ANTAR UMAT BERAGAMA
DI MALUKU**

Abdul manaf tubaka
Nur hasanah

LP2M IAIN AMBON 2019

**ISLAM NUSANTARA DALAM PRAKTEK BUDAYA LOKAL DI
INDONESIA: STUDI TENTANG TEOLOGI ISLAM DALAM
MEMBANGUN KERUKUNAN ANTAR UMAT BERAGAMA DI
MALUKU**

Penulis :

Abdul manaf tubaka
Nur hasanah

ISBN: 978-602-5501-74-6

Editor: Manaf

Penyunting: Tim LP2M IAIN Ambon
Desain Sampul dan Tata Letak: Bojan Bunglon

Diterbitkan oleh:

LP2M IAIN Ambon

Jl. H. Tarmidzi Taher Kebun Cengkeh Batumerah Atas Ambon 97128

Telp. (0911) 344816

Handpone 08131111529

Faks. (0911) 344315

e-mail: lp2m@iainambon.ac.id

www.lp2miainambon.id

Cetakan Pertama, November, 2019

45

Hak cipta yang dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Puji syukur atas ⁴⁵kehidiran Allah SWT, atas segala nikmatnya sehingga penulisan buku ini dapat terselesaikan.

Dalam buku ini menuliskan bahwa Realitas masyarakat Maluku dengan segregasi pemukiman yang cukup memprihatinkan dapat memberikan dampak yang buruk bagi upaya membangun tatanan sosial, ekonomi, dan politik yang kurang baik di antara sesama orang beragama. Apalagi berbagai peristiwa kekerasan yang melibatkan agama dan tentu saja orang beragama yang dipertontonkan oleh media massa akan memberikan stigmatisasi yang membelokan pemahaman keagamaan yang lebih buruk lagi. Padahal, agama apapun, tentu saja mengajarkan keluhuran hidup. Untuk itu, dalam kesempatan ini, hemat saya, upaya mensosialisasikan pemikiran Islam yang lebih sejuk dan relevan bagi tatanan sosial, ekonomi, politik dan budaya terus digalakan pada level yang lebih menyentuh masyarakat bawah.

Akhirnya penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang terlibat dalam penyelesaian buku ini, sekaligus menyampaikan permohonan maaf bilamana terdapat kekeliruan dalam penulisan buku ini.

27

Penulis

DAFTAR ISI

SAMPUL-i

KDT-ii

KATA PENGANTAR-iii

DAFTAR ISI-iv

BAB I PENDAHULUAN-1

A. LATAR BELAKANG-1

B. RUMUSAN MASALAH-3

C. TUJUAN PENELITIAN-3

D. KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU-3

BAB II KERANGKA KONSEPTUAL-6

A. Sinergitas Teologi Islam dengan Budaya Lokal-6

B. Teologi Islam dan Budaya Lokal: Implikasi bagi-10

C. Konsep Islam Nusantara-14

D. Islam Nusantara dan Budaya Lokal-27

E. Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam-31

F. Pendekatan Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam-35

G. Hubungan antara Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam-39

H. Sinergitas Teologi Islam dengan Budaya Lokal Maluku-41

I. Teologi Islam dan Budaya Lokal: Implikasi bagi Hubungan antar Umat Beragama di Maluku-47

BAB III METODE PENELITIAN-51

BAB IV ISLAM NUSANTARA DI MALUKU-54

A. Pola Masyarakat Islam di Maluku-57

B. Identitas Islam Maluku-61

C. Perjumpaan Islam dan Penjajah-66

D. Islam dan Multikultural di Maluku: Antara Kearifan Lokal dan Ideologi Agama-86

E. Islam Maluku: antara Identitas Lokal dan Ideologisasi Agama-95

F. Perspektif Sejarah-Politik "Islam Lokal" Maluku -98

G. Kesadaran Sejarah Filosofis-100

H. Teologi Koeksistensi: Keluar dari Jebakan Kolonial-102

BAB IV PRAKTEK ISLAM NUSANTARA DI MALUKU-106

BAB V ANALISIS PRAKTEK ISLAM NUSANTARA DI MALUKU-107

34 B VII PENUTUP-113

DAFTAR PUSTAKA-119

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Kajian mengenai tema ini dirasakan sangat mendesak karena memiliki relevansi dengan situasi masyarakat Indonesia pada umumnya dan Maluku pada khususnya dalam upaya membangun kerukunan antar umat beragama dengan memberikan penekanan pada dua aspek, yaitu aspek Teologi (Islam) dan Budaya Lokal. Hemat saya, ada dua alasan mendasar yang dapat dikemukakan untuk menjelaskan relevansi dari pentingnya penelitian ini.

Pertama, hubungan antar umat beragama akan baik jika pemahaman teologi di antara berbagai agama dapat saling terbuka menerima satu sama lain dalam relasi sosial. Pemahaman teologi oleh orang beragama sering memberikan kerangka acuan yang eksklusif dan terkadang ekstrem dalam memandang rumah tangga agama lain. Padahal, teologi sebetulnya hanyalah konstruksi pemikiran yang dibangun berdasarkan respon manusia terhadap perintah Tuhan. Untuk itu, teologi sangat bersifat budayawi sekaligus juga bermakna ilahi, tetapi teologi bukan Tuhan. Kebanyakan pemahaman teologi yang dibangun memiliki semangat skolastik yang penuh dengan intrik politik. Teologi Islam juga terkait dengan situasi sosial yang mengitarinya. Karena itu, rekonstruksi teologi Islam secara lebih budayawi sangat diperlukan.

Kedua, manusia sebagai pemilik agama dalam memahami perintah agamanya sangat terkait dengan pemahaman budaya. Dalam konteks ini, budaya dan agama sama-sama terkait dengan bahasa budaya dari manusia itu sendiri. Untuk itu, mempertentangkan kedua aspek tersebut adalah sangat keliru dan pada akhirnya membangun pengkotakan di antara umat beragama.

Dengan mempertimbangkan aspek budaya, maka dasar pemahaman keagamaan tidak mesti melulu teologis-normatif tetapi juga harus berkaitan dengan aspek empiris historis. Agama datang di saat manusia telah memiliki seperangkat aturan atau tradisi yang menjadi pola anutan bagi masyarakat. Karena itu, umat beragama harus melihatnya sebagai sesuatu yang baik dan bukan sebaliknya. Agama datang kepada orang Seram, Kei, Saparua, Salahutu, Leihitu, dan lain-lain yang setiap entitas etnis memiliki tradisi yang berbeda-beda dan pada akhirnya agama dan budaya berada dalam rumah bersama.

Dengan demikian, dasar pijakan pemikiran tersebut di atas, aspek teologi dan budaya menjadi ukuran bagaimana hubungan antar umat beragama di Maluku dapat disinergikan. Sebab dasar berfikir yang demikian akan menuntun orang beragama untuk menyadari, betapa partikularitas dari setiap agama dengan dasar teologisnya harus mempertimbangkan kemaslahatan atau kemanusiaan universal.

Realitas masyarakat Maluku dengan segregasi pemukiman yang cukup memprihatinkan dapat memberikan dampak yang buruk bagi upaya membangun tatanan sosial, ekonomi, dan politik yang kurang baik di antara sesama orang beragama. Apalagi berbagai peristiwa kekerasan yang melibatkan agama dan tentu saja orang beragama yang dipertontonkan oleh media massa akan memberikan stigmatisasi yang membelokan pemahaman keagamaan yang lebih buruk lagi. Padahal, agama apapun, tentu saja mengajarkan keluhuran hidup. Untuk itu, dalam kesempatan ini, hemat saya, upaya mensosialisasikan pemikiran Islam yang lebih sejuk dan relevan bagi tatanan sosial, ekonomi, politik dan budaya terus digalakan pada level yang lebih menyentuh masyarakat bawah.

B. RUMUSAN MASALAH

Dari uraian di atas dan gambaran sementara yang saya miliki tentang Islam Nusantara dalam praktek budaya lokal di Indonesia, dapat saya ringkas beberapa pertanyaan penelitian di bawah ini:

1. Bagaimana wajah Islam Nusantara dalam praktek budaya lokal?
2. Bagaimana aspek sejarah perjumpaan agama dan budaya lokal di Maluku?
3. Bagaimana praktek religiusitas masyarakat dalam membangun kerukunan antar umat beragama di Maluku?

Masalah inilah yang menjadi pokok pembahasan dalam kajian ini. Usaha menjawab pertanyaan ini adalah usaha untuk memahami pikiran-pikiran atau gagasan-gagasan orang Maluku tentang teologi kerukunan antar umat beragama sepanjang sejarah kehidupan yang mereka jalani.

C. TUJUAN PENELITIAN

1. Mengkaji bentuk-bentuk wacana Islam Nusantara dalam praktek budaya lokal di Indonesia.
2. Menganalisis sisi sejarah akulturasi Islam dengan budaya lokal di Maluku.
3. Menganalisis dasar pemikiran pertentangan antara Islam dan budaya lokal dan bagaimana dasar penerimaannya.
4. Merumuskan model praktek religiusitas masyarakat Maluku dalam membangun kerukunan antar umat beragama melalui rumusan teologi Islam kontekstual.

D. KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU

Penelitian tentang Islam Nusantara sebetulnya telah banyak dilakukan. Hanya saja, Istilah Islam Nusantara belum begitu populer di telinga bangsa Indonesia. Kajian dalam penelitian ini

sebetulnya sama dengan bagaimana Islam didekati secara Sosiologi-Antropologi di mana nilai-nilai Islam mencoba memengaruhi pemikiran masyarakat dan pada saat yang sama masyarakat dengan kebudayaannya, mengkonstruksi nilai-nilai Islam ke dalam tradisi-tradisi yang telah lama hidup bersama masyarakat. Karena itu, sejarah peradaban Islam di Nusantara adalah secara tentang kemenangan Islam atas tradisi atau praktek-praktek kepercayaan lokal. Carool Kersten (2018) dalam bukunya “Mengislamkan Indonesia: Sejarah Peradaban Islam di Nusantara” menjelaskan secara jelas bagaimana Islam mendapati tempatnya di Nusantara. Selain Carool, banyak sekali kajian yang bertemakan Islam Nusantara, seperti Islam Pesisir yang ditulis oleh Nur Syam. Hanya saja, semua kajian tersebut belum merepresentasikan masalah Islam di Maluku. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi unik dan baru, sehingga dapat saling melengkapi dan memperkaya horizon pemahaman tentang Islam Nusantara sebagai dasar rujukan membangun Teologi Islam Konstektual bagi bangsa Indonesia.

Selain itu, sudah banyak tema yang membahas mengenai akulturasi Islam dengan budaya lokal, sinkretisme ajaran Islam dan di masa Gus Dur dipopulerkan dengan istilah pribumisasi Islam. Semua peristilahan itu hanya sebagai kategori semata, sebab secara substansial, Islam mau diperkenalkan sebagai Islam yang membumi dengan kebudayaan suatu masyarakat, termasuk di Indonesia. Penelitian Geertz (1999) tentang Islam di Maroko dan Indonesia memperlihatkan bagaimana Islam dipraktikkan sesuai dengan diskursus wacana yang berkembang pada masyarakat setempat. Dan karena itu, lahirlah praktek-praktek keagamaan yang berbeda antara satu negara dengan negara lainnya. Indonesia memiliki keunikan tersendiri, sebab Nusantara yang begitu luas dengan varian ajaran Islam yang banyak tentu terjadi kontestasi di dalamnya. Selain kemesraan yang ditunjukkan, tidak jarang

menyimpan konflik laten akibat ada upaya-upaya saling memengaruhi satu sama lain. Kontestasi semacam ini tidak hanya berkaitan dengan inti ajaran, tetapi juga dalam hal metode dakwah yang pada akhirnya saling merebut kapling umat. Dalam konteks semacam itu, Islam Indonesia sepintas terlihat berwajah tunggal, tetapi pada saat yang sama, sesungguhnya berwajah jamak.

BAB II KERANGKA KONSEPTUAL

A. Sinergitas Teologi Islam dengan Budaya Lokal

Sebelum membahas sinergitas Teologi Islam dengan Budaya Lokal, saya ingin menjelaskan apa itu teologi Islam. Teologi artinya pemahaman atau pemikiran tentang ketuhanan. Teologi Islam juga berarti partikularitas dari pemahaman agama dengan dasar pijakannya ada pada al-Qur'an dan Sunnah nabi atau sejarah hidup nabi Muhammad SAW. Dalam khazanah Islam, teologi lazim dikenal dengan berbagai istilah, antara lain ilmu Ushuluddin, ilmu tauhid, ilmu kalam. Disebut Ilmu Ushuluddin karena itu ilmu itu membahas tentang ajaran dasar agama Islam. Ajaran dasar agama Islam lazim disebut dengan *'aqa'id* atau system keyakinan Islam. Oleh karena itu, teologi dalam pengertian ushuluddin dimaksudkan ilmu yang membahas sistem keyakinan dasar Islam yang didasarkan pada wahyu Allah. Teologi juga lazim dikenal dengan ilmu tauhid, karena ilmu tersebut membahas tentang keyakinan bahwa Tuhan itu Maha Esa. Sebab keesaan Tuhan merupakan salah satu sifat terpenting dalam sistem keyakinan Islam sebagai agama monotheisme. Teologi juga sering disebut dengan ilmu kalam. Karena ilmu ini membahas tentang firman Tuhan yang mengkristal dalam kitab suci al-Qur'an (Mujiono, 2001:21).

Secara historis, problem teologis dalam agama Islam muncul berkaitan dengan permasalahan politik yang terjadi pasca nabi Muhammad wafat. Berkaitan dengan itu, Islam mengenal lima macam aliran besar teologi yaitu teologi Khawariz, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariah dan Maturidiyah. Dua teologi yang terakhir muncul sebagai respons atas teologi Mu'tazilah. Kelompok khawariz memandang orang yang melakukan dosa besar sebagai kafir karena itu harus dibunuh. Kelompok Murji'ah memandang orang yang

melakukan dosa bukan kafir tetapi dosanya terserah kepada Allah yang memutuskannya. Sedangkan kelompok mu'tazilah memandang bahwa orang yang berbuat dosa besar bukan kafir dan juga bukan mukmin. Mereka berada di antara bukan kafir dan bukan pula mukmin. (*Almanzilah bain al-manzilatain*). Teologi Mu'tazilah berkembang di masa khalifah al-Ma'mun, tetapi mengalami kemunduran ketika kekuasaan khalifah al-Ma'mun berakhir. Teologi Mu'tazilah kemudian mendapati dua rivalitasnya yaitu teologi Asy'ariyah dan teologi Maturidiyah. Di samping itu, Islam juga mengenal dua aliran teologi yaitu, jabariyah dan qadariyah. Jabariyah memahami bahwa segala tindakan manusia adalah kehendak dari Allah sehingga manusia tidak memiliki kehendak atau kebebasan. Sementara qadariyah memahami bahwa manusia memiliki kehendak bebas untuk menentukan apa yang benar dan yang salah. Pemahaman qadariyah inilah yang dianut oleh teologi Mu'tazilah. Teologi Mu'tazilah merupakan aliran pemikiran Islam yang menggabungkan doktrin agama dan akal manusia untuk memahami kebenaran Allah. Jadi, aliran ini lebih mengena pada kaum intelektualis (Nasution, 2006).

Dalam konteks itu, saya mengkategorikan pembahasan tentang teologi Islam dalam dua perkataan yang selalu menjadi rujukan dalam memahami perintah Allah SWT dalam al-Qur'an dan Sunnah. Pertama, kelompok literal tradisional yang memahami perintah tuhan sesuai dengan apa yang di tuliskan dalam al-Qur'an dan Sunnah nabi dengan kecenderungan mengabaikan aspek historisitasnya. Misalnya, ayat-ayat tentang kebencian kepada ahlul kitab (yahudi dan Kristen) yang diyakininya secara literal sehingga berdampak buruk pada relasi sosial. Umat agama lain dimusuhi sebagai yang tidak selamat karena tidak meyakini ajaran yang sesuai dengan ajaran Islam. Kedua, kelompok kontekstualis yang melihat perintah tuhan sesuai dengan semangat zaman. Ayat-ayat Allah dipahami sebagai sesuatu yang harus dilihat dalam

konteks ayat itu diturunkan. Jadi, semangatnya ada pada upaya menghadirkan tujuan dari ajaran Islam yaitu untuk menjadi rahmat bagi alam semesta (*Rahmatan lil alamin*).

Untuk itu, pendekatan kedua menjadi penting untuk dielaborasi dalam upaya menghadirkan Islam sebagai sahabat bagi yang lain. Sebetulnya semangat pemikiran ini merupakan semangat jaman (perubahan) yang jika tidak dilakukan, maka Islam akan mengalami stagnasi atas arus perubahan yang begitu cepat. Artinya Islam harus bisa hidup berdampingan dengan agama-agama yang lain dalam membangun kehidupan sosial, budaya, ekonomi, maupun politik. Orang beragama harus mendayagunakan agamanya sesuai dengan semangat kemanusiaan sebab Islam datang untuk memperbaiki martabat kemanusiaan. Hal ini perlu kita renungkan perkataan imam Ali ibn Abi Thalib bahwa “Al-Qur’an itu ada di dalam mushaf. Ia tidak berbicara. Yang berbicara atas nama al-Qur’an adalah orang-orangnya” (Shofan, 2006: 29). Sikap seperti itu juga dikatakan oleh Hasan Askari (1991) sebagaimana dikutip oleh Hasbollah, bahwa betapa pun terpencarnya, kita adalah satu dalam pikiran Tuhan “ (2010:47).

Dalam konteks itu, Islam sebetulnya adalah agama yang sangat paripurna. Berkaitan dengan budaya, Islam memandang budaya lokal sebagai lahan pencarian kebenaran Allah. Budaya lokal dalam derivasinya terbentuk melalui berbagai tradisi lokal yang memiliki nilai kebaikan. Dalam sejarahnya, nabi Muhammad tidak datang untuk melakukan revolusi atas berbagai tradisi masyarakat setempat, kecuali berkaitan dengan aspek tauhid yakni keesaan Allah (Tauhid). Inilah aspek fundamental dalam ajaran Islam. Sehingga tradisi lokal yang sepanjang itu tidak melanggar prinsip-prinsip fundamental ajaran Islam, maka tradisi itu menjadi ajang kebaikan dan kebenaran yang terintegrasi dengan ajaran Islam. Untuk itu, Islam dan budaya lokal tidak berada dalam hubungan konfrontatif, sehingga Islam bisa memandang budaya

lokal sebagai bagian dari upaya membangun tatanan sosio-religious²⁰ dalam masyarakat.

Dalam pandangan Schacht, bahwa nabi memang tidak punya alasan yang kuat untuk mengubah hukum adat yang ada dalam masyarakat karena ia sendiri bertujuan tidak untuk menciptakan sistem hukum yang secara total baru akan tetapi lebih bertujuan “untuk mengajarkan manusia bagaimana cara bertingkh laku, apa yang harus dilakukan dan apa yang harus dihindari, dalam rangka menyelamatkan diri dari pengadilan akhirat dan supaya masuk surga (Lukito, 1998:7).

Penjelasan di atas ini bertujuan untuk melihat bagaimana Budaya Lokal Maluku dimana terdapat budaya pela dan Gandong dan makan *patita* untuk Maluku Tengah, kita semua bersaudara berasal dari satu: Islam dan Kristen (*Ai ni Ain*) untuk budaya lokal Maluku Tenggara. Tradisi persaudaraan yang secara sosio antropologis, sangat menjunjung tinggi aspek kemanusiaan universal tanpa membedakan agama dan golongan. Tatanan sosial dalam bingkai tradisi lokal ini memiliki nilai-nilai universal yang terkandung nilai kebaikan dan karena itu sangat tidak mungkin ditolak oleh ajaran Islam.

³³ Dalam perspektif teori hukum Islam (*Usul al-fiqh*), adat atau tradisi (*urf* atau *adah*) bisa diterima sebagai salah satu sumber hukum Islam yang dikembangkan dari akal pikiran (*ra'y*) disamping *qiyas*, *Istihsan*, dan *istislah*. Dalam beberapa kaidah teori hukum Islam, bahwa “adat adalah sumber pengambilan hukum”. Disamping itu, dalam teori hukum Islam yang lain juga disebutkan bahwa kita harus “menghindari kemudharatan dan mengusahakan kebaikan. Dengan demikian, budaya lokal memiliki dasar teologis dalam ajaran Islam yang tentu saja dapat diadaptasikan. Jadi dasar ajarannya tergantung bagaimana aspek manfaat bagi kepentingan hidup manusia. Sekali lagi bahwa teologi itu bukan Tuhan. Bahkan W. C. Smith sebagaimana dikutip

Amin Abdullah bahwa “*Teology is part of the tradition, is part this world*” (2004:13). Artinya bahwa teologi itu adalah bagian dari tradisi dimana campur tangan manusia dalam menyusun, membangun, dan merumuskan sistematikanya.

Dari aspek hukum Islam, kita dengan mudah mengatakan bahwa Islam dan budaya lokal telah menyatu dalam relasi sosial budaya dimana ajaran Islam menempati ruang-ruang budaya dengan berbagai tradisi yang dipunyai masyarakat. Dengan demikian, sinergitas teologi Islam dan budaya lokal bukan sesuatu yang bersifat konfrontatif, justru sebaliknya, saling mengisi satu sama lain dalam kerangka kebaikan dan kemaslahan bersama sebagaimana tujuan beragama itu sendiri (*Maqasyidus syariah*). Untuk alasan itulah kita dapat melihat betapa Islam mengalami berbagai bentuk dalam budaya masyarakat yang berbeda. Misalnya Islam Jawa berbeda dengan Islam Maluku, Islam Indonesia berbeda dengan Islam Maroko sebagaimana dijelaskan oleh Clifford Geertz (1996).

B. 17 Teologi Islam dan Budaya Lokal: Implikasi bagi Hubungan antar Umat Beragama di Maluku

Hubungan antar umat beragama di Maluku memiliki keunikan tersendiri. Kalau kita bicara hubungan secara budaya, orang Maluku menyatu secara total dalam kemanusiaanya sebagai orang basudara Salam dan Sarane. Tatanana sosial budaya ini bisa dimungkinkan untuk dikembangkan sebagai bukan saja perkara budaya lokal semata, tetapi bisa menjadi kesadaran sosio religius jika dibingkai dalam kesadaran ilahiyah-transenden. Hal ini sebetulnya adalah modal sosial bagi masyarakat Maluku Setiap negeri Salam maupun Sarane memiliki hubungan Pela dan gandong yang memungkinkan relasi sosial terbangun secara intens dan tanpa sungkan ketika mereka saling meminta pertolongan. Hal

ini terlihat dalam sikap gotong royong kedua belah pihak dalam membangun mesjid atau gereja. ²²

Disamping itu, orang Islam dalam menghadapi dunia yang semakin plural, yang dibutuhkan bukan bagaimana menjauhkan diri dari adanya pluralitas, melainkan bagaimana cara atau mekanisme untuk menyikapi pluralitas itu. Dalam hal ini, Islam mengajarkan pentingnya kerukunan dan toleransi, menolak kekerasan dan diskriminasi. Al-Qur'an mengakui adanya keberagaman jenis komponen dalam masyarakat, termasuk soal agama. *Bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kalian (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kalian berada pasti Allah akan mengumpulkan kalian (pada harian kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu* (Q.S. al-Baqarah:2)

Dalam ayat yang lain, Allah SWT dengan tegas mengatakan “*Hai umat manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kalian. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui*” (Q.S. al-Hujarat(49):13).

⁴⁸ Menurut Ibnu Arabi dalam Abdul Muqsit (2009:13) bahwa satu-satunya agama yang ada adalah agama universal yang mencakup semua agama yang identik dengan Islam. Kalau pikiran-pikiran teologis Islam yang damai dan sejuk dalam menghadirkan kasih sayang Allah bagi siapa saja, maka hubungan antar umat beragama akan sangat berguna bagi kelangsungan hidup di Maluku.

Untuk itu, kita harus menghidari diri dari struktur fundamental bangunan teologi dalam kerangka hubungan antar umat beragama, biasanya, terkait erat dengan karakteristik sebagai

berikut: Pertama, kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri sangat kuat. Kedua, adanya keterlibatan pribadi (*involvement*) dan penghayatan yang begitu kental dan pekat kepada ajaran-ajaran teologi yang diyakini kebenarannya. Ketiga, mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa *actor* (pelaku) dan bukannya bahasa seorang pengamat (*spectator*). Menyatunya ketiga karakteristik dalam diri seseorang atau dalam kelompok tertentu memberi andil yang cukup besar bagi terciptanya enclave-enclave komunitas teologi yang cenderung bersifat eksklusif, emosional, dan kaku. Lebih dari itu, mengumpulnya ketiga sifat dasar pemikiran teologi dalam diri seseorang atau kelompok menggoda para pemiliknya untuk mendahulukan 'truth claim', dari pada dialog yang jujur dan argumentatif (Amin, 2004:14).

Dalam konteks itu, John L. Elposito (2010) dalam bukunya *Masa Depan Islam Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan Dengan Barat* dapat dimaknai bahwa Islam sebetulnya disalah pahami akibat ketidaktahuan masyarakat Barat terhadap Islam. Padahal Islam memiliki sudut pandang yang sangat bersahabat dengan agama yang lain terutama Yahudi dan Kristen yang lahir dari agama Ibrahim.

Pada ranah ini, hubungan antar umat beragama di Maluku harus diupayakan oleh setiap orang beragama untuk terlibat aktif dalam mengembangkan pemahaman yang inklusif transformatif yang melibatkan semua pemangku kepentingan baik itu pemerintah, tokoh agama, tokoh adat, maupun gereja dan MUI untuk memikirkan permasalahan ini secara *58*ens. Operasionalisasi dari itu semua harus diwujudkan dalam kurikulum pendidikan mulai dari tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi di Maluku. Dengan begitu, hubungan antar umat beragama dapat memberikan kontribusi positif bagi pembangunan di Maluku.

Pembahasan ini tentu bukan dimaksudkan sebagai obat mujarab yang bisa menyelesaikan masalah secara tuntas. Tetapi sebagai sebuah alternative pemecahan masalah hubungan antar umat beragama, kiranya ide-ide dasar dari pemikiran ini dapat menjadi solusi ditengah kecenderungan orang beragama yang selalu mengendepankan sikap menganggap kebenaran hanya ada pada dirinya sendiri (*truth calim*). Untuk itu, sikap keterbukaan dan kesadaran bahwa begitu banyak pengetahuan dalam ajaran Islam yang belum diangkat sebagai upaya membangun hubungan antar umat beragama secara jujur dan terbuka menerima kebenaran agama masing-masing. Adalah kurang bijak, jika mengurung kasih sayang Allah hanya ada pada umat agama tertentu.

Disamping itu, tradisi lokal kita sebagai orang Maluku harus dilihat sebagai modal sosial di mana saling membangun kepercayaan antara umat beragama secara total menjadi penting tidak hanya sebagai aspek budaya, tetapi juga harus menjadi kesadaran sosio religious sebab tatananan sosial yang demikian menghadirkan keadilan Allah di muka bumi.

Sebagaimana yang telah saya singgung di depan, bahwa memiliki agama sama dengan berada pada posisi manusia dengan berbagai latar belakang sosial budayanya. Sama-sama sebagai agama yang membawa manusia kepada jalan yang benar dan sebagai manusia, sama-sama memiliki nilai budaya yang menuntun orang atau masyarakat kepada hal yang baik pula. Tidak boleh ada anggapan bahwa agama sayalah yang paling benar dan yang lain salah, etnis sayalah yang paling unggul dari etnis lain. Sikap-sikap yang demikian akan merusak hubungan antar umat beragama dan juga tatanan sosial. Untuk itu, etika hidup orang beragama harus memiliki prinsip kemanusiaan dimana, jika tidak ingin agama dan orang beragama disakiti, jangan menyakiti orang lain.

C. Konsep Islam Nusantara

Nusantara dalam kaitannya dengan Islamisasi tidak direduksi pada batas negara Indonesia hari ini, melainkan merujuk pada pengaruh imperium kerajaan-kerajaan maritim yang pernah berkuasa dan berpusat di daerah-daerah yang saat ini telah masuk dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), yakni kerajaan Sriwijaya dan kerajaan Majapahit. Sriwijaya mulai berdiri sebagai kerajaan Maritim sejak abad ke-6 M, kemudian mengalami kemunduran pada abad ke-13 M. Hingga pada sekitar tahun 1325 M, peranan Sriwijaya sebagai suatu kerajaan internasional berakhir karena ditaklukkan oleh kerajaan Jawa.¹ Selanjutnya pengaruh Sriwijaya digantikan oleh kerajaan Majapahit yang berdiri dari sekitar tahun 1293 Masehi hingga 1500 Masehi. Puncak kejayaannya menjadi kemahajaraan raya yang menguasai wilayah yang luas di nusantara pada masa kekuasaan Hayam Wuruk dari tahun 1350 Masehi hingga 1389 Masehi, meski para ahli sejarah masih memperdebatkan batas kekuasaan yang jelas dari imperium Majapahit.

Pada kurun waktu dimana kerajaan-kerajaan yang bercorak Hindu-Budha tersebut masih berdiri, Islam telah masuk ke wilayah nusantara. Setidaknya ada empat teori yang muncul dalam khasanah ilmu sejarah tentang Islam masuk di Nusantara, dan satu teori yang tidak mengacu pada kaidah keilmiah. *Pertama*, teori Makkah yang dipelopori oleh Buya Hamka bahwa Islam masuk ke Indonesia sejak abad ke-7 M. Hamka meyakini bahwa Islam dibawa ke nusantara bukan semata motif perdagangan melainkan spirit penyebaran Islam.; *Kedua*, teori Gujarat dari Snouck Hurgronje yang digagas lebih dulu oleh J.P Moquette tentang

¹ Sartika Intaning Pradhani, “Sejarah Hukum Maritim kerajaan Sriwijaya dan Majapahit dalam Hukum Indonesia Kini”. Jurnal Lembaran Sejarah, Vol. 13, No. 2, Oktober 2017, hal. 186-203.

masuknya Islam di nusantara dimulai pada abad ke-13 M. Islam datang bukan dari orang Arab langsung, melainkan penduduk Gujarat yang telah memeluk Islam dan berdagang ke dunia timur, termasuk Indonesia.; *Ketiga*, teori Persia yang dicetuskan oleh sejarawan asal Banten yakni Hoesein Djajadiningrat bahwa Islam masuk ke nusantara dibawa dari Persia (kini masuk wilayah Iran) dikarenakan beberapa hal termasuk kesamaan tradisi tentang peringatan Asyura, mistik antara Syekh Siti Jenar di Jawa dan Mansur Al-Hallaj dari Persia, dan seni pahatan di batu nisan yang sejalan dengan pandangan Moquetta.; *Keempat*, teori Cina yang dikemukakan oleh Selamte Muljana, menyatakan bahwa sultan-sultan Demak adalah peranakan Cina. Demikian pula penjelasannya bahwa Wali Sanga adalah peranakan Cina, pendapat Muljana ini didasarkan dari sebuah kronik Klenteng Sam Poo Kong.² Teori lain yang dianggap kecil memberi sumbangsih pada kaidah keilmuan sejarah Islam yang masuk ke nusantara adalah teori Otoktoni atau disebut teori Pengarusutamaan (*mainstreaming*). Teori ini digunakan oleh sejarawan Malaysia Syed Muhammad Naquid Al-Attas untuk mengkritik teori Gujarat.³

Berdasarkan uraian di atas, Keempat teori menunjukkan bahwa Islam masuk di nusantara dilatarbelakangi oleh beberapa motif yakni motif Spirit Keislaman, motif Perdagangan, motif Perluasan Kekuasaan. Sementara motif lainnya lebih dititikberatkan pada ego sektoral, dimana Islam diyakini telah ada di Nusantara pada saat yang sama dengan Islam itu lahir di Arab, motif ini mewakili teori otoktoni tersebut. Di Maluku sendiri, lazim

² Abd. Gofur, "Telaah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara". Jurnal Ushuluddin, Vol. XVII, No. 2, Juli 2011, hal. 159-169.

³ Muhamad Rais, "Wajah Islam di Bandar Jalur Sutera (Kajian Sejarah Sosial pada Kesultanan Tidore-Maluku Utara)". Jurnal Al-Qalam, Vol. 16, No. 26, hal. Juli-Desember 2010, hal, 195.

ditemukan ungkapan semacam “Islam di Maluku ini ke luar, bukan masuk”. Hal ini kemungkinan ditengarai oleh sulitnya menerima keempat teori tersebut. Atau boleh jadi kekaburan garis keturunan genetik yang pendek, dibarengi dengan keyakinan luas mayoritas penduduk Islam yang berasal dari keturunan penjiar Islam zaman dulu bahwa nenek moyang mereka berasal dari jazirah Arab, menyebabkan keberatan untuk menerima pandangan bahwa mereka diislamkan. Dalam ungkapan lainnya yang senada, misalnya “Islam jadi, Negeri kita jadi”.

Dari keempat teori masuknya Islam di nusantara di atas, teori Persia dan teori Gujarat yang lebih dominan memberi petunjuk tentang kehadiran awal ulama Tasawuf atau Tarekat atau Kaum Sufi yang turut mewarnai proses perkembangan Islam di nusantara. Di antara para pedagang, mubaligh, atau pengajar agama khusus, ada juga sejumlah Sufi yang mengajarkan Islam lewat Sufisme. Dalam hal ini, Tjandrasasmita menyitir A.H. Johns yang berpendapat bahwa Sufisme merupakan kategori fungsional dan perlambang dalam kesusasteraan Indonesia abad ke-13 dan abad ke-18. Tjandarasasmita melanjutkan, Sufi dilibatkan secara langsung dalam proses penyebaran Islam ke Indonesia dan juga bagian-bagian lain di dunia Melayu. Sufi memainkan bagian penting dalam organisasi sosial kota-kota pelabuhan Indonesia. Sifat khusus Sufisme adalah memfasilitasi penyerapan komunitas non-muslim ke dalam ikatan Islam. A.H. Johns lewat hipotesisnya menekankan kepentingan dan keunikan pengajar Sufi dalam penyebaran Islam ke Indonesia.⁴

Sementara teori Cina dan teori Gujarat tentang keadaan awal kedatangan Islam di Nusantara belum memperlihatkan adanya kehadiran ulama Tasawuf, belakangan dalam

⁴ Uka Tjandrasasmita, “Arkeologi Islam Nusantara” (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), hal. 28.

perkembangannya kemudian di era *Wali Songo* (Wali Sembilan) baru tampak jelas memainkan warna Sufisme yang kental, misalnya strategi dakwah melalui seni Wayang yang dipelopori oleh Sultan Bonang.

Agama Islam dipercaya sudah tiba ke bumi Nusantara sejak era awal Islam, abad ke-7 M. Bukti-bukti arkeologis ditemukan pada makam Fatimah binti Maimun di Loran, Gresik (1082 M), Sultan Malik Shalih di Aceh Utara (1297 M), Syaikh Maulana Malik Ibrahim di Gresik (1419 M). Namun demikian, dari catatan tersebut, Islam belum dianut secara luas oleh penduduk Nusantara, baru pada era dakwah Islam yang dipelopori oleh jaringan tokoh-tokoh sufi yang dikenal dengan *Wali Songo* Islam mampu tersebar khususnya di tanah Jawa pada masa-masa kejayaan Majapahit. Setelah Kerajaan Majapahit runtuh, muncul Kerajaan-kerajaan Islam di belahan lain Nusantara, mulai dari bagian Demak, Cirebon di Jawa; Kutai Kartanegara di Kalimantan; Gowa dan Buton di Sulawesi; Ternate dan Tidore di Maluku dan lain-lainnya.⁵

Kesuksesan diterimanya dakwah Islam tersebut terletak pada strategi *Wali Songo* yang menekankan pada kesinambungan antara ajaran Islam dengan ajaran dan tradisi sebelumnya, sehingga ajaran Islam tidak terlihat asing. Hal tersebut memungkinkan, karena ajaran Islam yang dianut oleh *Wali Songo* adalah Islam Sufistik yang lebih mementingkan ajaran esoteris (hakikat, ruh dan substansi) daripada ajaran eksoteris (simbolis, lahir dan artifisial).⁶

Pengaruh Sufisme sesuai teori Persia dapat ditemukan di Kerajaan Pasai, dimana elemen sufistik sudah ada pada awal abad ke-9. Peran Sufi yang menggunakan jalur Tasawuf dalam proses islamisasi sangat besar, Dalam sejarah sufisme terkadang seorang

⁵ M. Guntur Romli, "Islam Kita, Islam Nusantara: Lima Nilai Dasar Islam Nusantara" (Tangerang Selatan: Ciputat School, 2016), hal. 29.

⁶ *Ibid*, hal. 41.

Sufi tergantung pada dukungan raja-raja dalam mengajarkan ajaran mereka.⁷ Latar belakang sejarah Islam Nusantara tidak seturut sejarah awal masuknya Islam di Nusantara, melainkan tergantung pada latar belakang tokoh penyebar atau penyiar Islam yang memiliki garis keturunan spiritual berciri Tarekat.

Meskipun demikian, dalam perkembangannya terdapat fakta yang memperlihatkan telah terjadi berbagai kontak antara tokoh Sufi baik di Arab, India, Cina, dan Nusantara yang termanifestasi melalui Hikayat dan Syair. Seperti penjelasan Laffan (2015) menggambarkan situasi pada abad ke-14, dimana para penguasa Samudra Pasai bersaing, atau sebaliknya bersekongkol, dengan para penguasa Benggala memperebutkan hak agar nama mereka disebut dalam khotbah-khotbah Jumat di Calicut, tempat orang-orang Jawi (demikian bangsa-bangsa Asia Tenggara dikenal oleh para penutur bahasa Arab) kerap berjumpa dengan sesama muslim berkebangsaan India, Persia, dan Arab.⁸

Selanjutnya Laffan (2015) juga menjelaskan tentang sosok Sufi Abdallah bin As'ad al-Yafi'i (1298–136) seorang mistikus Islam kelahiran Aden-Yaman yang mengabdikan hidupnya untuk mencatat pelbagai keajaiban Abd al-Qadir al-Jilani (1077–1166). Tulisan al-Yafi'i ini sekaligus menjadi petunjuk mengenai Islam di Jawa. Menulis pada abad ke-14, al-Yafi'i mengenang bahwa sebagai seorang pemuda di Aden dia mengenal seorang lelaki yang sangat cakap dalam komunikasi mistis. Lelaki ini bahkan membaiat al-Yafi'i ke dalam persaudaraan Qadiriyyah. Lelaki ini dikenal sebagai Mas'ud al-Jawi; Mas'ud si orang Jawi. Di sini kita tampaknya memiliki bukti bagi teori A.H. Johns yang terkenal

⁷ Uka Tjandrasasmita, *Op.cit.*, 30.

⁸ Michael Laffan. "Sejarah Islam di Nusantara", Terj. Indi Aunullah dan Rini Nurul Badriah (Yogyakarta: Bentang, 2015), hal. 5.

mengenai adanya hubungan antara perdagangan dan penyebaran Islam ke Nusantara di tangan para syekh tarekat.⁹

Sehingga sejarah Islam Nusantara tidak dapat disempitkan menjadi sejarah awal masuknya Islam di nusantara, namun lebih pada proses pelebagaan Islam dengan interval waktu yang cukup panjang melalui Islamisasi tradisi lokal setelah Islam dibawa oleh penyiari Sufi ke wilayah nusantara yang saat ini juga meliputi Indonesia, Thailand Selatan, Malaysia, Brunei Darusalam, dan juga Philipina Selatan.

C.1. Defisini Islam Nusantara

Istilah ‘Islam Nusantara’ pada dasarnya tidaklah baru. Istilah ini mengacu pada Islam di gugusan kepulauan atau benua maritim (nusantara) yang mencakup tidak hanya kawasan yang sekarang menjadi negara Indonesia. Tetapi juga wilayah Muslim Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina Selatan (Moro), dan juga Champa (Kampuchea). Dengan cakupan seperti itu, ‘Islam Nusantara’ sebangun dengan ‘Islam Asia Tenggara’ (Southeast Asian Islam). Secara Akademik, Islam istilah terakhir ini sering digunakan secara bergantian dengan ‘Islam Melayu-Indonesia’.¹⁰

Maka istilah Islam Nusantara bukanlah istilah baru, melainkan telah dikenal cukup lama, termasuk yang diperkenalkan kedua penulis tersebut. Hanya saja, kedua penulis ini menjelaskan Islam Nusantara ini dari segi tinjauan historis, belum banyak menyentuh tinjauan metodologis. Ada beberapa definisi tentang Islam Nusantara yang dikemukakan oleh pemikir-pemikir Islam, antara lain dari Muhajir dalam Sahal & Aziz, (2015): “Islam

⁹ *Ibid*, hal. 4.

¹⁰ Azyumardi Azra, “Islam Nusantara” (www.republika.co.id, 18 Juni 2015).

Nusantara ialah paham dan praktek keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat.”. Pemaknaan senada, “Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air”. Definisi pertama ini menunjukkan bahwa secara substantif, Islam Nusantara merupakan paham Islam dan implementasinya yang berlangsung di kawasan Nusantara sebagai akibat sintesis antara wahyu dan budaya lokal, sehingga memiliki kandungan nuansa kearifan lokal (*local wisdom*).¹¹

Sedangkan definisi kedua merupakan Islam yang berkarakter Indonesia, tetapi juga sebagai hasil dari sintesis antara nilai-nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal. Hanya saja, wilayah geraknya dibatasi pada wilayah Indonesia, sehingga lebih sempit daripada wilayah gerak dalam pengertian yang pertama yang menyebut bumi Nusantara. Sayangnya, dalam sumber-sumber tersebut bumi Nusantara tidak dijelaskan wilayah jangkauannya.¹²

Selanjutnya, terdapat pemaknaan Islam Nusantara yang ditekankan sebagai metodologi dakwah yang berbeda dengan pemaknaan yang pertama maupun kedua. Islam Nusantara adalah metodologi dakwah untuk memahami dan menerapkan universalitas (*syumuliyah*) ajaran Islam sesuai prinsip-prinsip Ahlussunnah waljama’ah, dalam suatu model yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik (*‘urf shahih*) di Nusantara, dalam hal ini wilayah Indonesia, atau merupakan tradisi tidak baik (*‘urf fasid*) namun sedang dan/atau telah mengalami proses dakwah amputasi, asimilasi, atau minimalisasi, sehingga

¹¹ Mujamil Qomar. “Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman dan Pengamalan Islam”. *Jurnal el-Harakah*, Vol. 17, No. 2, 2015, hal. 200.

¹² *Ibid*, hal. 201.

2 tidak bertentangan dengan diktum-diktum *syari'ah*". Mujamil merujuk 2 dari Faris Khoirul Anam (2015) dalam tulisannya yang berjudul *Mabadi 'Asyrah Islam Nusantara: Memahami Sepuluh Prinsip Tema Peradaban Indonesia dan Dunia*", diterbitkan oleh penerbit 2 Darkah Media asal Bandung.¹³

Definisi tersebut, dari segi skala berlakunya memiliki kesamaan seperti definisi kedua. Namun, definisi ini mengandung penekanan, di samping pada metodologi dakwah, juga pada universalitas ajaran Islam, prinsip-prinsip *ahlussunnah waljama'ah*, dan proses dakwah amputasi, asimilasi, atau minimalisasi untuk mensterilkan metodologi dakwah itu dari tradisi-tradisi lokal yang menyesatkan. Alur berpikir yang tercermin dalam definisi ketiga itu juga kurang jelas, untuk tidak dikatakan kacau, sehingga tidak mudah dipahami kecuali dilakukan telaah secara cermat dan teliti, karena alur berpikirnya yang berkelok-kelok.

Belakang 12 Al-Zastrouw dalam tulisannya Tahun 2017 juga mendefinisikan Islam Nusantara sebagai cara memahami dan menjalankan Islam yang dilakukan oleh bangsa nusantara sehingga 12 menjadi sistem nilai, tradisi dan budaya Islami yang khas Nusantara. Islam Nusantara bukanlah aliran Islam baru, apalagi agama baru. Bukan pula faham atau sekte baru dalam Islam yang mengubah atau mempersempit ajaran Islam yang sakral dan universal.¹⁴

Sementara 40 menurut Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), KH Said Aqil Siradj saat pembukaan acara *Istighotsah Menyambut Ramadhan dan Pembukaan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama (NU)* mengungkapkan bahwa Islam

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ngatawi Al-Zastrouw. "Mengenal Sepintas Islam Nusantara". Jurnal Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies, Vol. 1, No. 1, Januari 2017, hal. 3.

6

Nusantara bukan istilah yang baru, namun kembali populer setelah dilemparkan ke publik.¹⁵ Lebih lanjut, KH Said Aqil Siradj menegaskan bahwa Istilah Islam Nusantara yang ia maksud merujuk pada fakta sejarah penyebaran Islam di wilayah Nusantara yang disebutnya “dengan cara pendekatan budaya, tidak dengan doktrin yang kaku dan keras, Islam Nusantara ini didakwahkan merangkul budaya, melestarikan budaya, menghormati budaya, bukan malah memberangus budaya”. KH Said Aqil Siradj juga menambahkan, Islam Nusantara memiliki karakter “Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran, Islam Nusantara berbeda dari apa yang disebutnya sebagai Islam Arab yang selalu konflik dengan sesama Islam dan perang saudara”. Hal ini kontras dengan yang terjadi di beberapa negara Arab saat ini, seperti Libya, Suriah, Iraq, Mesir, Yaman yang tidak sepi dari kekerasan dan konflik bersaudara.¹⁶

Romli (2016) di dalam buku elektroniknya dengan judul *Islam Kita, Islam Nusantara: Lima Nilai Dasar Islam Nusantara* menjelaskan bahwa dikalau “Nusantara” dalam Islam Nusantara yang dimaksud ialah bukan menunjuk pada satu model, corak, budaya, namun lebih kepada keragaman yang ada di pulau-pulau Nusantara. Karena Nusantara merupakan kumpulan dari pulau-pulau, yang tidak kurang dari 17.000 pulau. Lebih lanjut, Romli menambahkan bahwa Nusantara adalah nama yang pernah diajukan oleh Ki Hajar Dewantara untuk menyebut wilayah Indonesia masa kini. Nusantara yang disebut Mpu Prapanca dalam Kakawin Nagarakretagama sebagai wilayah kekuasaan Kerajaan Majapahit meliputi Jawa, Sumatra, Semenanjung Malaya, Borneo, Sulawesi, kepulauan Nusa Tenggara, Maluku, Papua, dan sebagian

¹⁵ M. Guntur Romli, *Op.cit.*, hal. 17

¹⁶ *Ibid*, hal 18.

kepulauan Filipina.¹⁷ Lebih lanjut, Ulil Abshar Abdalla menegaskan bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang menjaga kontinuitas, Islam yang mampu berdamai dengan budaya-budaya lokal, bentuk Negara bangsa sekaligus bisa bersenyawa dengan konteks global dalam bentuk nilai-nilai universal semisal demokrasi, HAM, dan hak-hak sipil. Dengan demikian, Islam Nusantara adalah Islam yang dihidupi oleh tiga konteks utama yakni konteks lokal, konteks nasional, dan konteks global.¹⁸

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Islam Nusantara yakni Islam yang mampu berjalan berdampingan seiring dengan budaya lokal. Islam Nusantara tidak kaku terhadap budaya lokal di nusantara pada saat itu yang masih erat dengan hal-hal mistis, justru kemudian Islam Nusantara mampu membawa masyarakat pada ajaran Islam yang sesuai dengan syariat tanpa harus menghilangkan secara keseluruhan budaya lokal tersebut.

C.2. Karakter Islam Nusantara

Secara normatif doktrinal, 'Islam Nusantara' menganut Rukun Iman dan Rukun Islam yang sama dengan Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah (Sunnah atau Sunni) lain di bagian dunia Islam manapun seperti disepakati jumbuh (mayoritas) ulama otoritatif. Kenyataan ini bisa dilihat dari, misalnya ortodoksi Islam Nusantara yang terbentuk mapan, khususnya abad ke-17. Ortodoksi Islam Nusantara sederhananya memiliki tiga unsur utama, pertama kalam (teologi) Asy'ariyah; kedua, fiqh Syafi'i (meskipun juga menerima tiga mazhab fiqh Sunni lain; ketiga, tasawuf al-Ghazali, baik yang dipraktikkan secara individual atau komunal maupun melalui

¹⁷ *Ibid*, hal 24.

¹⁸ *Ibid*, hal. 153.

tarekat Sufi yang lebih terorganisir lengkap dengan Mursyid, Khalifah, dan Murid, dan tata cara zikir tertentu.¹⁹

Islam Nusantara yang dimaksudkan di sini adalah merupakan model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang dikemas melalui budaya maupun tradisi yang berkembang di wilayah Asia Tenggara. Adapun dari segi komponen keislamannya, “Ortodoksi Islam Nusantara adalah *kalam* (teologi) Asy’ariah, *fiqh* Syafi’i, dan tasawuf al Ghazali” (Azra dalam Sahal dan Aziz, 2015). Disamping tiga komponen ini, dapat ditambah tiga komponen lagi untuk memperkokoh konsep Islam Nusantara, yaitu komponen politik, pendidikan, dan budaya. Maka objek kajian Islam Nusantara itu setidaknya harus meliputi enam komponen, yaitu *kalam* (teologi), *fiqh*, tasawuf, politik, pendidikan, dan budaya (tradisi).²⁰

Sebagai perbandingan, ortodoksi Islam Nusantara ini berbeda dengan ortodoksi Islam Arab Saudi. Azra (2015) mengacu pada konferensi yang dilaksanakan oleh kalangan ulama dan intelektual Arab Saudi di Riyadh dan Wadi sekitar 300 kilometer dari Riyadh (3-7/1), dimana seorang penulis “Resonansi” menyatakan bahwa ortodoksi Islam Arab Saudi mengandung hanya dua unsur, yaitu pertama, *kalam* (teologi) Salafi-Wahabi dengan pemahaman Islam literal dan penekanan pada Islam yang ‘murni’. Azra (2015) selanjutnya menegaskan bahwa karena anggapan inilah, penganut Ortodoksi semacam itu menganggap banyak muslim lain Bid’ah dhalalah, termasuk menganggap pengikut Tasawuf sebagai bid’ah, mereka menolak Tasawuf.

Sementara kelompok yang pro menyambut gagasan Islam Nusantara secara positif, mereka berasumsi bahwa Islam Nusantara merupakan arus baru atas pemikiran Islam yang cenderung keras

¹⁹ Azyumardi Azra, *Op.cit.*

²⁰ Mujamil Qomar. *Op.cit.*, hal. 202.

dan intoleran serta menjadi alternatif atas wajah Islam yang terkesan garang dan penuh konflik menjadi sejuk dan ramah.²¹

Zastrouw merujuk pada: Pokok-pokok pikiran seminar Islam Nusantara di Pesantren Tambak beras, Jombang 5 Agustus 2015.

Islam Nusantara mampu diterima di masyarakat tanpa melalui jalan kekerasan. Islam Nusantara mengedepankan dakwah melalui layanan pendidikan (pesantren), kesenian dan budaya, pelayanan-pelayanan social. Islam Nusantara mempunyai karakter Islam yang moderat, mampu melakukan pembaruan dengan cara kompromi (mencari jalan tengah), tidak radikal dan toleran. Islam Nusantara melandaskan pada 3 (tiga) model persaudaraan (*ukhuwah*) di dalam implementasinya yang merujuk pada pendapat KH. Ahmad Shiddiq (*Rais 'Aam PBNU*)²², yakni persaudaraan keIslaman (*al-ukhuwah al-Islamiyah*), persaudaraan kebangsaan (*al-ukhuwah al-wathaniyah*) dan persaudaraan kemanusiaan (*al-ukhuwah al-wathaniyah*). Hal tersebut yang mendasari kuatnya rasa Nasionalisme pada setiap pemeluk agama Islam di Indonesia pada umumnya. Khususnya pada awal masa kemerdekaan Indonesia, rasa senasib dan sepenanggungan sebagai manusia Indonesia yang telah sekian lama dibelenggu oleh Penjajah.

Islam Nusantara merupakan Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah bangsa dan negara (Bizawie dalam Sahal dan Aziz, 2015). Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub kultur, dan agama yang beragam. Islam bukan hanya dapat diterima masyarakat Nusantara, tetapi juga layak mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya, yakni *rahmatan li al-'alamin*. Pesan *rahmatan li al-'alamin* ini menjiwai karakteristik Islam Nusantara, sebuah wajah yang moderat, toleran,

²¹ Ngatawi Al-Zastrouw. *Op.cit.*, hal. 3.

²² M. Guntur Romli. *Op.cit.*, hal. 71.

2

cinta damai, dan menghargai keberagaman (Bizawie dalam Sahal dan Aziz, 2015). Islam yang merangkul bukan memukul; Islam yang membina, bukan menghina; Islam yang memakai hati, bukan memaki-maki; Islam yang mengajak tobat, bukan menghujat; dan Islam yang memberi pemahaman, bukan memaksakan.²³

Kamarudin Amin (2018) dalam pengantar buku Ensiklopedi Islam Nusantara Edisi Budaya menyatakan bahwa Sebagai agama mayoritas, Islam yang hadir di Indonesia merupakan Islam yang damai, Islam yang *rahmatan lill'alamin*. Islam lahir dan berkembang selaras dengan kondisi budaya dan tradisi Indonesia, yang biasa kita kenal dengan Islam Nusantara telah memberikan warna dan corak keberagaman masyarakat Indonesia yang khas. Islam Nusantara yang mengidentikkan diri sebagai praktik dan sikap keberagaman yang linier dengan karakter keindonesiaan menjadikan Islam mudah dipahami dan dapat diterima oleh masyarakat Indonesia secara masif. Prinsip-prinsip *tawasuth* (moderat), *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (tenggang rasa) dengan tanpa mencerabut kultur dan fakta sosial keindonesiaan, menjadikan Islam tampil dengan wajah yang damai, santun, dan toleran. Islam Nusantara dengan prinsip-prinsipnya itu sesungguhnya ingin menyampaikan pesan bahwa Islam yang dekat masyarakat secara sosio-kultur tidak selalu harus identik atau sama persis dengan Islam di mana ia dilahirkan.²⁴ Pada pengantar selanjutnya, di buku tersebut, Arskal Salim (2018) menegaskan Islam Nusantara merupakan sebuah identitas nilai-nilai Islam yang diimplementasikan di bumi Nusantara yang telah lama dipraktekkan oleh pendahulu kita. Salah satu ciri Islam Nusantara adalah kesantunan dalam menyebarkan ajaran agama.

²³ Mujamil Qomar. *Op.cit.*, hal. 200

²⁴ Suwendi, dkk, "Ensiklopedi Islam Nusantara Edisi Budaya" (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI, 2018), hal. v.

6
Islam Nusantara mengedepankan ajaran-ajaran Islam yang moderat yang penuh toleransi, Islam yang hidup dalam keragaman, Islam yang menjunjung tinggi hak-hak perempuan, hak azasi manusia, dan sebagainya.²⁵

Jelas, di sini Islam Nusantara bukan ingin mengubah ajaran Islam supaya sesuai dengan kebudayaan atau tradisi bangsa nusantara, sebaliknya Islam Nusantara justru berusaha menjaga prinsip-prinsip dasar ajaran Islam dan berusaha mengamalkannya dalam laku hidup sehari-hari. Pendeknya, Islam Nusantara merupakan strategi aktualisasi ajaran Islam di kalangan bangsa Nusantara dengan tetap menjaga prinsip-prinsip dasar dari ajaran Islam, sebagaimana yang ada dalam Alquran dan hadis.²⁶

D. Islam Nusantara dan Budaya 7 Lokal

Islam Nusantara adalah Islam sinkretik yang merupakan gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal (non teologis), budaya, dan adat istiadat di Tanah Air. Selama ini banyak para aktivis, lembaga kajian, pakar bahkan sampai lingkungan akademisi sedang hangat membicarakan tentang Islam Nusantara. Namun dalam ranah diskusi dan sebagainya belum banyak menempatkan konteks sejarah dalam pembahasannya. Islam Nusantara merupakan akulturasi budaya-budaya Nusantara yang di-Islamkan dengan tujuan memberikan dakwah islam yang rahmatan lil alamin. Banyak sekali literatur bahkan fakta sejarah yang memberikan gambaran bahkan kajian ilmiah mengenai proses masuknya Islam di Indonesia.²⁷

²⁵ *Ibid*, hal. iii.

²⁶ Ngatawi Al-Zastrouw. *Op.cit.*, hal. 3.

²⁷ Imron Arifin. "Islam Nusantara: Sejarah, Perkembangan dan Kontroversinya". Prosiding Seminar Nasional dan *Call for Paper* Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam

Menurut Arifin Imron (1993) bahwa Islam Nusantara sangat terpengaruh oleh sejumlah tokoh pemikir Islam abad pertengahan. Seperti pemikiran kalam (teologi) Asy'ariyah dan al-Maturidy, fiqh empat madzab seperti madzab Maliki, Syafi'i, Hambali, dan Hanafi dengan pengaruh kuat madzab Syafi'i, tasawuf sunni al-Ghazali, Syaikh Junaid al-Baghdadi dan praktek tokoh sufi seperti Syaikh Ahmad Rifa'i, Syaikh Naqshabandy, dan Syaikh Abdul Qodir Jailani, dimana nilai-nilai ini bersenyawa dengan paham kebudayaan telah memberi sentuhan luwes dan mesra terhadap nilai-nilai budaya lokal. Dengan sendirinya, ini menunjukkan Islam sebagai realitas budaya telah menampilkan dirinya. Istilah ini disebut Wahid (1995 dalam Arifin, 2012) sebagai pribumisasi Islam yang secara substantif tidak mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam. Selain itu, pribumisasi Islam tidak lantas menempatkan Islam dalam subordinasi budaya dan tradisi, tidak pula melakukan Jawanisasi atau sinkretisme. Tujuannya agar Islam dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya, dan bagaimana agar kebutuhan-kebutuhan lokal dipertimbangkan dalam merumuskan hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.²⁸

Tingkat penerimaan Islam pada satu bagian atau bagian lainnya, menurut Azra (2015), tergantung tidak hanya pada waktu pengenalannya melainkan juga pada watak budaya lokal yang dihadapi Islam itu. Dari situ lahirlah ekspresi keberislaman yang plural. Ada Islam Jawa, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Bugis yang menunjukkan kebhinekaan Islam Nusantara. Perkembangan Islam di Nusantara pun berbeda. Taufik Abdullah (1987) mencatat

Kehidupan Beragama. Aula Rektorat Universitas Negeri Malang. 13 Februari 2016, hal. 238.

²⁸ *Ibid*, hal. 228.

26

sekurangnya ada empat macam model pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia, yaitu model Aceh, model Minang, model Goa, dan Model Jawa.²⁹

Dalam buku Ensiklopedi Islam Nusantara: Edisi Budaya yang dikeluarkan Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, A. Ginanjar Sya'ban (2018) menggolongkan berbagai tradisi yang berkembang di dalam masyarakat Indonesia sebagai bagian dari Islam Nusantara, di antaranya: Ela-ela dan Kolano Uci Sabea, Hadrah, L⁶aran, Syawalan, Syair, Tahlil, Tarekat, Sarung, Zapin, Ziarah. Ela-ela adalah sebuah festival memeriahkan dan menyemarakkan malam *Lailatul Qadar* pada tanggal 27 Ramadhan. "Kolano Uci Sabea" dalam bahasa Tern⁶e berarti Sultan (Kolano) Turun Shalat (Uci Sabea), maksudnya Sultan Ternate akan keluar dari istana untuk shalat berjamaah dengan masyarakat pada malam 27 Ramadhan.³⁰

15

Pada tradisi Syawalan, menurut M. Idris Mas'udi (2018), hubungan antara agama dan budaya sangat tampak jelas. Syawalan yang pada mulanya ditunjukkan sebagai media silaturahmi ini pada gilirannya memiliki cakupan makna yang lebih luas di antaranya adalah mewujudkan kerukunan umat manusia. Tradisi ini terjadi di berbagai daerah di Nusantara dengan sebutan bermacam-macam; *Syawalan, Kupatan, Bakda, Kutupat*, dan lain sebagainya. Semuanya memiliki kesamaan, yaitu perayaan umat Islam di hari ketujuh setelah idul fitri dengan berbagai macam bentuknya. Di Cirebon, misalnya, tradisi Syawalan ini juga merupakan bagian dari kegiatan yang dilakukan oleh keraton yang melibatkan masyarakat dalam perayaannya. Tradisi Syawalan di Cirebon dilaksanakan pada hari kedelapan di bulan Syawwal dengan

²⁹ Abd. Moqsith Ghazali. "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara hingga Metodologi Islam Nusantara)". Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. 15., No. 2, Mei-Agustus 2016, hal. 17.

³⁰ Suwendi, dkk. *Op.cit.*, hal. 93-94.

mengunjungi *Astana Guung Jati* (Makam Sunan Gunung Jati) untuk melakukan Ziarah. Pada hari syawalan ini, makam Sunan Gunung Jati dibuka untuk memberi jalan bagi tiga Sultan dari Kesepuhan, Kanoman, dan Kecirebonan beserta keluarga untuk melakukan ziarah ke makam Sunan Gunung Jati.³¹

Dalam buku tersebut hanya Ternate yang diulas mempunyai tradisi yang mencerminkan Islam Nusantara, padahal jika ditelusuri lebih jauh di kepulauan Maluku masih terdapat banyak tradisi Islam Nusantara yang dilakukan untuk memperingati berbagai momen besar Islam. Misalnya Syawalan di Maluku juga yang dirayakan di Negeri (Desa Induk) Morela dengan tradisi “Pukul Sapu” saat memperingati 7 Syawal. Pada saat lebaran Idul Adha di Maluku juga dirayakan di Negeri Tulehu dengan tradisi Abdau. Sementara di Tual sebelum calon jemaah Haji berangkat dilakukan tradisi “Bib Maaf” (Kambing Maaf), maksudnya calon jemaah Haji bersilaturahmi dan meminta maaf kepada keluarga dan kerabat sebelum ke Tanah Suci.

Lainnya Hadrah yang di angkat dalam ensiklopedi tersebut, Maluku juga mempunyai “Hadrat”, yakni kidung sholawat yang diiringi rebana tetapi ada kelompok yang melakukan gerakan tarian dalam barisan dan shaf yang rapih, biasanya untuk menyambut tamu undangan atau memeriahkan suatu festival besar. Akar dari “Hadarat” ini memang dari Hadrah dalam ciri khas Tarekat, yaitu zikir dengan gerakan seperti tarekat Maulawiyah (pengikut Maulana Jalaluddin al-Rumi) yang memiliki Hadrah Sema atau lebih dikenal dengan tarian Sema (*Whirling Dervishes*). Selain itu, Dabus atau “Badabus” atau “Taji Besi” yang dilaksanakan memeriahkan acara-acara bernuansa Islam di Maluku, tidak lain adalah Hadrah dari Tarekat Rifa’iyah (pengikut Ahmad bin Ali ar-Rifa’i).

³¹ *Ibid*, h. 524.

Selain itu juga terdapat tradisi “Pemasangan Tiang Alif” di atas Kuba Masjid, diketahui Maluku pada setiap Negeri tidak sembarangan memasang Kuba tanpa prosesi “Pemasangan Tiang Alif” yang dilaksanakan dengan memperhatikan setiap tahapan dengan saksama. Di beberapa Negeri, pada malam-malam menjelang “Pemasangan Tiang Alif” juga dilantunkan Kapata (Syair) baik dalam bahasa Lokal, juga pantun bahasa Indonesia. Disertai Zapin (musik Gambus), Syair-syair yang dilantunkan berisi nasehat tentang kehidupan yang diridhai Allah SWT.

E. Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam

Pada bagian ini, penulis berupaya untuk memperjelas kerangka teori terkait ajaran Islam dilihat dari perspektif normatif dan perspektif historis. Sebelum membahas teori perspektif tersebut, penulis lebih dulu memaparkan pokok-pokok ajaran Islam seperti yang dijelaskan sebagai berikut.

Pokok-pokok Ajaran Islam

Agama Islam di dalam pelaksanaannya, berlandaskan pada pokok-pokok aturan dan kaidah yang senantiasa mengikat pemeluknya. Bagi setiap pemeluknya (Muslim), ajaran Islam dijalankan dengan 3 (tiga) pokok ajaran yakni Akidah, Syariah, dan Akhlak. Ketiganya dapat dijelaskan secara lebih rinci sebagai berikut:

a. Akidah

Akidah berakar dari kata dalam bahasa Arab yaitu ³ *‘aqada-ya’qidu-‘aqdan* berarti simpul, ikatan, dan perjanjian yang kokoh dan kuat. Abu Bakar al Jazairi dalam kitab Aqidah al-Mukmin mengemukakan bahwa “Akidah adalah sejumlah kebenaran yang dapat diterima secara mudah oleh manusia berdasarkan akal, wahyu, (yang didengar) dan fitrah. Kebenaran itu dipatrikan dalam

hati, dan ditolak segala sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran itu”.³²

Merujuk pendapat dari Muhammad Syahrur mengenai akidah, bahwa akidah dalam hal ini yakni akidah *Islamiyah*, dibangun di atas enam dasar keimanan yang disebutkan melalui irman Allah dalam Al-Quran Surat An-Nisa ayat 136.³³

“Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barang siapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya”.³⁴

3 Lebih lanjut Muhammad Syahrur menyimpulkan bahwa, Akidah *Islamiyah* berisikan ajaran tentang keseluruhan hal-hal yang harus dipercayai, diyakini dan diimani oleh setiap orang Islam. Karena agama Islam bersumber kepada kepercayaan,

dan keimanan kepada Tuhan, maka akidah merupakan sistem kepercayaan yang mengikat manusia kepada Islam. Seorang manusia disebut Muslim jika dengan penuh kesadaran dan ketulusan bersedia terikat dengan sistem kepercayaan Islam karena itu aqidah merupakan ikatan dan simpul dasar Islam yang pertama dan utama.³⁵

³² Tim Departemen Agama RI, *Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Depag RI, 2010), hal. 102.

³³ Muhammad Syahrur, *Islam dan Iman; Aturan-aturan Pokok*, (Yogyakarta: Indela, 2002), hal. 26.

³⁴ DEPAG RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1971), hal. 145.

³⁵ Muhammad Syahrur, *loc. cit.*

b. Syariah ³

Syariah menurut asal katanya berarti jalan menuju mata air. Syariat Islam berarti jalan yang harus ditempuh seorang Muslim. Lebih lanjut, menurut istilah, Syariah berarti aturan atau undang-undang yang diturunkan Allah untuk mengatur hubungan manusia dengan alam semesta. Dengan demikian, Syariah adalah suatu tatacara pengaturan tentang perilaku hidup manusia untuk mencapai keridhaan Allah SWT seperti yang telah difirman-kan di dalam Alquran Surat Al-Maidah ayat 48 sebagai berikut.

“Dan kami telah turunkan kepadamu Alquran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.”³⁶

³ Merujuk pada ayat di atas, secara ruang lingkupnya Syariah mencakup seluruh aspek kehidupan manusia sebagai individu, masyarakat, dan sebagai subyek alam semesta. Syariah Islam mengatur pula tata hubungan seseorang dengan dirinya sendiri untuk mewujudkan sosok individu yang shaleh. Islam mengakui manusia sebagai makhluk sosial, sehingga syariah mengatur tata

³⁶ DEPAG RI, *op.cit.*, hal. 168.

3

hubungan antara manusia dengan manusia dalam bentuk muamalah, sehingga terwujud kesalehan sosial. Kesalehan sosial merupakan bentuk hubungan yang harmonis antara individu dengan lingkungan social, sehingga dapat dilahirkan bentuk masyarakat yang saling memberikan perhatian dan kepedulian yang dilandasi oleh rasa kasih sayang. Dalam hubungan dengan alam, Syariah Islam meliputi aturan dalam mewujudkan hubungan yang harmonis antara manusia.

c. Akhlak

3

Sudirman dalam bukunya yang berjudul pilar-pilar Islam: menuju kesempurnaan sumber daya Muslim, Akhlak adalah kondisi mental, hati, batin seseorang yang mempengaruhi perbuatan dan perilaku lahiriyah. Apabila kondisi batin seseorang baik dan teraktualisasikan dalam ucapan, perbuatan, dan perilaku yang baik dengan mudah, maka hal ini disebut dengan akhlakul karimah atau akhlak yang terpuji (*akhlakul mahmudah*). Jika kondisi batin itu jelek yang teraktualisasikan dalam perkataan, perbuatan, dan tingkah laku yang jelek pula, maka dinamakan akhlak yang tercela (*akhlakul madzmumah*).³⁷

Merujuk pada penjelasan di atas, penulis menggambarkan bahwa orang yang tidak berakhlakul karimah adalah laksana jasmani tanpa rohani atau sama dengan orang yang sudah mati (mayat), sedangkan mayat (bangkai) lambat laun akan menimbulkan bau yang busuk serta dapat menularkan penyakit. Dengan demikian, orang yang tidak berakhlakul karimah, lambat laun akan merusak dirinya sendiri dan juga merusak lingkungan sekitarnya.

³⁷ Sudirman, *Pilar-pilar Islam: Menuju Kesempurnaan Sumber Daya Muslim*, (Malang: UIN Maliki Press, 2012), hal. 245.

3

Dalam pandangan Islam, akhlak merupakan cermin dari jiwa seseorang, karena itu akhlak yang baik merupakan dorongan dari keimanan seseorang. Sebab keimanan harus ditampilkan dalam perilaku nyata sehari-hari. Bahwasanya, Nabi diutus oleh Allah SWT semata-mata untuk menyempurnakan akhlak.

Berdasarkan beberapa ulasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa Pokok-pokok ajaran Islam ada tiga, yang pertama iman atau akidah yaitu keyakinan atau percaya, yang kedua Syariah adalah suatu tatacara pengaturan atau undang-undang tentang perilaku hidup manusia untuk mencapai keridhaan Allah SWT, yang ketiga akhlak kondisi mental, hati, batin seseorang yang mempengaruhi perbuatan dan perilaku lahiriyah, jika kondisi batin yang baik maka akan teraktualisasikan menjadi *akhlak mahmudah*, jika kondisi mental yang buruk maka akan raktualisasikan menjadi akhlak yang *mazmumah*. Bahwasanya akhlak yang baik pada dasarnya adalah akumulasi dari akidah dan Syariah yang bersatu secara utuh dalam diri seseorang. Apabila akidah telah memotivasi implementasi Syariah *Islamiyah* akan lahir *akhlakul karimah*, maksudnya adalah akhlak merupakan perilaku yang tampak apabila Syariah *Islamiyah* telah diaplikasikan bertendensi akidah.

F. Pendekatan Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam

Islam merupakan agama besar dunia yang mendapat sorotan dari berbagai kalangan, baik dari kalangan pemeluk agama Islam itu sendiri maupun dari kalangan luar Islam. Perkembangan teknologi digital atau yang biasa dikenal dengan Revolusi Industri 4.0 sekarang ini, menyebabkan bebas terbuka dan cepatnya akses informasi apapun, termasuk isu-isu yang terkait dengan problematika dunia internasional, khususnya mengenai pembahasan agama Islam yang saat ini banyak dikaitkan dengan kelompok fundamentalis, dan radikal.

Sebagai langkah untuk menyeimbangkan antara derasnya arus informasi mengenai isunya agama Islam yang terkadang menyebabkan pemahaman-pemahaman yang berbeda-beda (cenderung ekstrem dan radikal), maka langkah yang sangat bijak adalah bagaimana para pemeluk agama Islam terlebih bagi kalangan ilmuwan Islam sendiri untuk dapat menjelaskan segi-segi Islam yang dapat mencerahkan pemahaman tentang apa dan bagaimana Islam itu. Hal ini sangat signifikan untuk ditelaah lebih dalam dan komprehensif, karena ternyata kekeliruan pemahaman tentang Islam tidak hanya terjadi bagi masyarakat luar Islam, namun juga di kalangan umat Islam sendiri.

Pemahaman yang holistik (menyeluruh) terhadap Ajaran Islam, antara aspek Islam yang bersifat normatif dan aspek Islam yang bersifat historis, merupakan salah satu langkah yang dirasa sangat penting untuk dapat memberikan penjelasan terhadap Islam sebagai agama yang patut untuk didalami secara objektif dan benar.

51

F.1. Normativitas Ajaran Islam

Kata normatif berasal dari bahasa Inggris yang berarti norma, ajaran, acuan, ketentuan tentang masalah yang baik dan buruk, yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan.³⁸ Merujuk pada penjelasan itu, Abdullah mendefinisikan Studi Islam dengan pendekatan normatif sebagai suatu pendekatan yang memandang agama dari segi ajarannya yang pokok dan asli dari Tuhan yang di dalamnya belum terdapat penalaran pemikiran manusia.³⁹

Lebih lanjut, Islam normatif juga dapat diartikan Islam yang berada pada dimensi sakral, yang diakui adanya realitas

56

³⁸ M. Amin Abdullah, dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 2003), hal. 24.

³⁹ *Ibid.*

1
transendental, yang bersifat mutlak dan universal, melampaui ruang dan waktu, atau sering disebut sebagai realita ketuhanan. Dengan demikian, Islam normatif merupakan Islam ideal atau Islam yang seharusnya. Bentuknya berupa aspek tekstual Islam, yaitu aturan-aturan Islam secara normatif yang termuat dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits yang kebenarannya abso

lut dan tidak dapat dipersoalkan lagi.

Selaras dengan 1 pendapat di atas, Abuddin Nata menjelaskan bahwa pemahaman Islam secara normatif ialah bersifat doktriner. Agama Islam sebagai objek studi diyakini sebagai sesuatu yang suci dan merupakan doktrin-doktrin yang berasal dari Ilahi yang mempunyai nilai (kebenaran) absolut, mutlak, dan universal. Pendekatan doktriner tersebut juga berasumsi bahwa ajaran Islam yang sebenarnya adalah ajaran Islam yang berkembang pada masa salaf, yang menimbulkan berbagai mazhab keagamaan, baik teologis maupun hukum-hukum atau fikih, yang tetap dan baku. Sesudah masa itu, studi Islam berlangsung secara doktriner. Sehingga ajaran Islam menjadi bersifat permanen, yang pada akhirnya menjadi tampak sebagai ketinggalan zaman.⁴⁰

Pendekatan normatif terhadap ajaran Islam dalam pelaksanaannya sebagai acuan hidup pemeluknya, mampu berjalan dengan baik. Namun demikian, ketika dihadapkan pada realita dalam al-quran dan diamalkan oleh komunitas tertentu di nusantara dan kemudian berkaitan dengan budaya atau tradisi yang sudah turun temurun (misalnya, Tahlilan, Selamatan dll) terjadi kesulitan dan kerumitan.

1
Penulis menyimpulkan bahwa pendekatan normatif dalam memahami agama, lebih kepada penggunaan cara berpikir

1
⁴⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Depok: PT. Rajagrafindo Putra Utama Offset, 2012), hal. 56.

deduktif. Hal ini dapat diartikan bahwa ¹ cara berpikir tersebut berawal dari keyakinan yang diyakini benar dan mutlak sehingga tidak perlu dipertanyakan lebih dulu melainkan dimulai dari keyakinan yang selanjutnya diperkuat dengan dalil-dalil dan argumentasi.

F.2. Historisitas Ajaran Islam

Jazirah Arab sebagai wilayah⁵ diutusnya para nabi, ialah wilayah yang kita kenal sebagai wilayah yang sarat akan budaya. Dalam perjalanan sejarah, agama Islam diturunkan dan dibawa⁵ oleh nabi-nabi sebelum nabi Muhammad SAW. Agama Islam senantiasa terlibat langsung pada pergumulan; selalu berdialog dengan dinamika kehidupan masyarakatnya. Karenanya dalam sejarah tradisi pemikiran Islam selalu diwarnai oleh berbagai usaha pembaruan (*renewal*) dan penyegaran (*refreshment*) secara terus menerus.⁴¹

Hal tersebut didasarkan pada persoalan ruang (*space*) dan waktu (*time*) hingga muncul keragaman kognisi, aktualisasi dan praksis sosial adalah sebagai konsekuensi ketika Islam telah mengalami proses dialogis dengan masyarakat yang menjadi *settingnya*. Logika dan pemahaman agama, menurut Amin Abdullah, memerlukan sebuah *continuous process* untuk menjawab realitas perkembangan sejarah yang berbeda-beda agar nilai-nilai agama dapat mendorong perkembangan proses dan memperkaya konsep pembentukan peradaban manusia.⁴²

Hal ini menyebabkan perkembangan dan ekspresi keberagaman pada masyarakat bersifat plural dan distingtif yang berbeda satu sama lain. Dalam artian ketika Islam normatif

⁴¹ Nasitotul Janah, "Pendekatan Normativitas dan⁵ Historisitas Serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam". Jurnal Cakrawala: Jurnal Studi Islam, Vol. 13 No. 2, 2018, hal. 112.

⁴² *Ibid.*

5

memasuki wilayah konteks sosio historis/kesejarahan manusia, maka satu dan lainnya beragam ekspresinya. Maka tidak mengherankan jika wajah Islam di Timur Tengah tentu saja akan beda dengan wajah Islam Indonesia, dan juga karakteristik Islam abad pertengahan tentu juga beda dengan abad kemodernan. Islam dilihat dari segi perspektif historis dapat dijelaskan bahwa akan selalu ada paradigma baru yang mengadaptasi dimensi ruang waktu serta lokalitas seiring berjalannya sejarah. Dengan kata lain, Islam bersifat dinamis dan tidak statis. Maka dari itu, pendekatan historis dalam kajian Islam adalah sebuah keniscayaan guna menghadapi kecanggihan problematika kemanusiaan.

1

G. Hubungan antara Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam

Pendekatan normativitas dan historisitas di dalam implementasinya bagaikan dua sisi mata uang yang berbeda, namun keduanya tidak dapat dipisahkan. Hubungan keduanya tidak berdiri sendiri-sendiri dan berhadap-hadapan, tetapi keduanya terjalin dan terajut, menyebabkan keduanya menyatu dalam satu keutuhan yang kokoh dan kompak.

Peradaban Islam sesungguhnya tidak lain adalah suatu hasil akumulasi perjalanan pergumulan umat Islam ketika berhadapan dengan proses dialektika antara “normativitas” ajaran wahyu yang permanen dan “historisitas” kesejarahan pengalaman manusia di bumi yang selalu berubah secara dinamis. Norma bersifat transenden sedangkan manusia adalah imanen. Relasi tarik menarik terkadang saling afirmasi namun juga terkadang bahkan saling menegasikan, mengetepikan, saling mencoba mendominasi

eksistensi yang lain; antara kedua dimensi tersebut selalu ada dalam perjalanan pemikiran Islam sepanjang sejarah.⁴³

Dikatakan lebih lanjut oleh Abdullah bahwa, fakta sejarah membuktikan bahwa tidak mudah untuk memetakan domain keduanya. Nyatanya relasi dan dialektika keduanya sering diwarnai ketegangan bahkan “anomaly”. Terkadang historisitas Islam yang bersifat imanen dan profan dipaksa untuk diperlakukan secara absolut dan permanen dan bahkan disakralkan akibatnya terjadi *taqdis al-afkar al-diny* (pensakralan pemikiran keagamaan) atau ortodoksi menurut Fazlurrahman yang menyebabkan keajegan dan bahkan kemandegan Islam di wilayah historis, sementara dinamika historisitas menuntut perjalanan, kemajuan, bahkan lari menghadapi problematika kehidupan manusia.⁴⁴

Menurut Syarif Hidayatullah dalam bukunya tentang Studi Agama menjelaskan bahwa, pendekatan normatif di satu sisi merupakan pendekatan yang selalu berpijak pada teks yang tertulis dalam kitab suci masing-masing agama sehingga pendekatan ini cenderung bercorak literalis, tekstualis, atau skriptualis. Sementara di sisi lain, pendekatan kedua, historitas, melihat kitab suci dan fenomena keagamaan tidak melalui cara tekstualitas, namun dengan sudut pandang keilmuan sosial keagamaan yang bersifat multi dimensional, baik secara sosiologis, filosofis, psikologis, historis-kultur, maupun antropologis.⁴⁵

Untuk meredakan ketegangan antara dua faksi pendekatan normativitas dan historisitas, Abdullah menawarkan paradigma “interkoneksi” dan “integrasi” yang lebih mampu mengukur kemampuan diri sendiri, huily (rendah hati) dan humanis

⁴³ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Cet. v. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hal. 26.

⁴⁴ 34/.

⁴⁵ Syarif Hidayatullah, *Studi Agama: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2011, hal. 62

1 (manusiawi). Berangkat dari paradigma “interkoneksi” yang berasumsi memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi manusia, maka setiap bangunan keilmuan apa pun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun sains tidak dapat berdiri sendiri dalam menyatukan, saling menyapa antara satu bangunan ilmu dengan lainnya, terutama sains dan agama.⁴⁶

Keberagamaan dapat diibaratkan “sinar”. Sinar tidak dapat dinikmati secara konkret oleh manusia melainkan jika sinar tersebut telah termanifestasikan dalam warna-warna tertentu (merah, jingga, kuning, hijau, biru, ungu, dsb). Walaupun begitu, warna-warna sinar yang beraneka ragam tersebut hanya bisa dinikmati secara partikulistik. Salah satu warna yang bersifat partikulistik tidak dapat mengklaim bahwa warna merah sajalah yang paling unggul, apalagi jika klaim tersebut diikuti dengan keinginan dan tindakan ingin memerahkan seluruh yang ada.

Hal ini memiliki arti bahwa kedua pemahaman atas keberagamaan bisa bersanding dan beriringan, jika pemahaman agama yang bersifat normativitas mau membuka diri atas pemahaman yang berkembang sesuai kondisi keadaan yang sebenarnya. Begitu juga pemahaman agama yang bersifat historisitas diharapkan mampu menahan diri dan tidak memaksakan untuk memberikan pemahaman akan keberagamaan berdasarkan riil kehidupan bermasyarakat dan mengenyampingkan dasar agama.

H. Sinergitas Teologi Islam dengan Budaya Lokal Maluku

Sebelum membahas sinergitas Teologi Islam dengan Budaya Lokal, saya ingin menjelaskan apa itu teologi Islam. Teologi artinya pemahaman atau pemikiran tentang ketuhanan.

⁴⁶ M. Amin Abdullah, dkk, *Op.cit.*, Hal. 64.

Teologi Islam juga berarti adalah partikularitas dari pemahaman agama dengan dasar pijakannya ada pada al-Qur'an dan Sunnah nabi atau sejarah hidup nabi Muhammad SAW. Dalam khasazanah Islam, teologi lazim dikenal dengan berbagai istilah, antara lain ilmu Ushuluddin, ilmu tauhid, ilmu kalam. Disebut Ilmu Ushuluddin karena itu ilmu itu membahas tentang ajaran dasar agama Islam. Ajaran dasar agama Islam lazim disebut dengan 'aqa'id atau sistem keyakinan Islam. Oleh karenan itu, teologi dalam pengertian ushuluddin dimaksudkan ilmu yang membahas system keyakinan dasar Islam yang didasarkan pada wahyu Allah. Teologi juga lazim dikenal dengan ilmu tauhid, karena ilmu tersebut membahas tentang keyakinan bahwa Tuhan itu Maha Esa. Sebab keesaan Tuhan merupakan salah satu sifat terpenting dalam sistem keyakinan Islam sebagai agama monotheisme. Teologi juga sering disebut dengan ilmu kalam. Karena ilmu ini membahas tentang firman Tuhan yang mengkristal dalam kitab suci al-Qur'an.⁴⁷

Secara historis, problem teologis dalam agama Islam muncul berkaitan dengan permasalahan politik yang terjadi pasca nabi Muhammad meninggal. Berkaitan dengan itu, Islam mengenal tiga macam aliran-aliran besar teologi yaitu teologi Khawariz, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariah dan Maturidiyah. Dua teologi yang terakhir muncul sebagai respon atas teologi Mu'tazilah. Kelompok khawariz memandang orang yang melakukan dosa besar sebagai kafir karena itu harus dibunuh. Kelompok Murji'ah memandang orang yang melakukan dosa bukan kafir tetapi dosanya diserahkan kepada Allah yang memutuskannya. Sedangkan kelompok mu'tazilah memandang bahwa orang yang berbuat dosa besar bukan kafir dan juga bukan mukmin. Mereka berada di antara

⁴⁷ Muljiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2011), hal. 21.

bukan kafir dan bukan pula mukmin. (*Almanzilah bain al-manzilatain*). Teologi Mu'tazilah berkembang dimasa khalifah al-Ma'mun, tetapi mengalami kemunduran ketika kekuasaan khalifah al-Ma'mun berakhir. Teologi Mu'tazilah kemudian mendapati dua rivalitasnya yaitu teologi Asy'ariyah dan teologi Maturidiyah. Di samping itu, Islam juga mengenal dua aliran teologi yaitu, jabariyah dan qadariyah. Jabariyah memahami bahwa segala tindakan manusia adalah kehendak dari Allah sehingga manusia tidak memiliki kehendak atau kebebasan. Sementara qadariyah memahami bahwa manusia memiliki kehendak bebas untuk menentukan apa yang benar dan yang salah. Pemahaman qadariyah inilah yang dianut oleh teologi Mu'tazilah. Teologi Mu'tazilah merupakan aliran pemikiran Islam yang menggabungkan doktrin agama dan akal manusia untuk memahami kebenaran Allah. Jadi, aliran ini lebih mengena pada kaum intelektualis.⁴⁸

Dalam konteks itu, saya mengkategorikan pembahasan tentang teologi Islam dalam dua perkembangan yang selalu menjadi rujukan dalam memahami perintah Allah SWT dalam al-Qur'an dan Sunnah. Pertama, kelompok literal tradisional yang memahami perintah tuhan sesuai dengan apa yang di tuliskan dalam al-Qur'an dan Sunnah nabi dengan kecenderungan mengabaikan aspek historisitasnya. Misalnya, ayat-ayat tentang kebencian kepada ahlul kitab (yahudi dan Kristen) yang diyakininya secara literal sehingga berdampak buruk pada relasi sosial. Umat agama lain dimusuhi sebagai yang tidak selamat karena tidak meyakini ajaran yang sesuai dengan ajaran Islam. Kedua, kelompok kontekstualis yang melihat perintah tuhan sesuai dengan semangat zaman. Ayat-ayat Allah dipahami sebagai sesuatu yang harus dilihat dalam konteks ayat itu diturunkan. Jadi, semangatnya ada pada upaya

⁴⁸ Harun Nasution, *Sejarah Teologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 2006), hal. 82

menghadirkan tujuan dari ajaran Islam yaitu untuk menjadi rahmat bagi alam semesta (*Rahmatan lil alamin*).

Untuk itu, pendekatan kedua menjadi penting untuk dielaborasi dalam upaya menghadirkan Islam sebagai sahabat bagi yang lain. Sebetulnya semangat pemikiran ini merupakan semangat jaman (perubahan) yang jika tidak dilakukan, maka Islam akan mengalami stagnasi atas arus perubahan yang begitu cepat. Artinya Islam harus bisa hidup berdampingan dengan agama-agama yang lain dalam membangun kehidupan sosial, budaya, ekonomi, maupun politik. Orang beragama harus mendayagunakan agamanya sesuai dengan semangat kemanusiaan sebab Islam datang untuk memperbaiki martabat kemanusiaan. Hal ini perlu kita renungkan perkataan imam Ali ibn Abi Thalib bahwa “Al-Qur’an itu ada di dalam mushaf. Ia tidak berbicara. Yang berbicara atas nama al-Qur’an adalah orang-orangnya”.⁴⁹ Sikap seperti itu juga dikatakan oleh Hasan Askari (1991) sebagaimana dikutip oleh Hasbollah, bahwa “betapa pun terpencarnya, kita adalah satu dalam pikiran Tuhan”.⁵⁰

Dalam konteks itu, Islam sebetulnya adalah agama yang sangat paripurna. Berkaitan dengan budaya, Islam memandang budaya lokal sebagai lahan pencarian kebenaran Allah. Budaya lokal dalam derivasinya terbentuk melalui berbagai tradisi lokal yang memiliki nilai kebaikan. Dalam sejarahnya, nabi Muhammad tidak datang untuk melakukan revolusi atas berbagai tradisi masyarakat setempat, kecuali berkaitan dengan aspek tauhid yakni keesaan Allah (Tauhid). Inilah aspek fundamental dalam ajaran Islam. Sehingga tradisi lokal yang sepanjang itu tidak melanggar prinsip-prinsip fundamental ajaran Islam, maka tradisi itu menjadi

⁴⁹ Moh. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hal. 2

⁵⁰ Hasbollah Toisutta, *Robohnya Baileo Kami*, (Yogyakarta: Idea Press, 2010). hal. 47

ajang kebaikan dan kebenaran yang terintegrasi dengan ajaran Islam. Untuk itu, Islam dan budaya lokal tidak berada dalam hubungan konfrontatif, sehingga Islam bisa memandang budaya lokal sebagai bagian dari upaya membangun tatanan sosio-religious²⁰ dalam masyarakat.

Dalam pandangan Schacht, bahwa nabi memang tidak punya alasan yang kuat untuk mengubah hukum adat yang ada dalam masyarakat karena ia sendiri bertujuan tidak untuk menciptakan sistem hukum yang secara total baru akan tetapi lebih bertujuan “untuk mengajarkan manusia bagaimana cara bertingkah laku, apa yang harus dilakukan dan apa yang harus dihindari, dalam rangka menyelamatkan diri dari pengadilan akhirat dan supaya masuk surga.”⁵¹

Penjelasan di atas ini bertujuan untuk melihat bagaimana Budaya Lokal Maluku dimana terdapat budaya *pela* dan *Gandong* dan makan *patita* untuk Maluku Tengah, kita semua bersaudara berasal dari satu: Islam dan Kristen (*Ai ni Ain*) untuk budaya lokal Maluku Tenggara. Tradisi persaudaraan yang secara sosio antropologis, sangat menjunjung tinggi aspek kemanusiaan universal tanpa membedakan agama dan golongan. Tatanan sosial dalam bingkai tradisi lokal ini memiliki nilai-nilai universal yang terkandung nilai kebaikan dan karena itu sangat tidak mungkin ditolak oleh ajaran Islam.

³³
Dalam perspektif teori hukum Islam (*Usul al-fiqh*), adat atau tradisi (*urf* atau *adah*) bisa diterima sebagai salah satu sumber hukum Islam yang dikembangkan dari akal pikiran (*ra'y*) disamping *qiyas*, *Istihsan*, dan *istislah*. Dalam beberapa kaidah teori hukum Islam, bahwa “adat adalah sumber pengambilan

⁵¹ Ratna Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), hal. 7.

hukum”. Disamping itu, dalam teori hukum Islam yang lain juga disebutkan bahwa kita harus “menghindari kemudharatan dan mengusahakan kebaikan. Dengan demikian, budaya lokal memiliki dasar teologis dalam ajaran Islam yang tentu saja dapat diadaptasikan. Jadi dasar ajarannya tergantung bagaimana aspek manfaat bagi kepentingan hidup manusia. Sekali lagi bahwa teologi itu bukan Tuhan. Bahkan W. C. Smith sebagaimana dikutip Amin Abdullah (2011) bahwa “*Teology is part of the tradition, is part this world*”.⁵² Artinya bahwa teologi itu adalah bagian dari tradisi dimana campur tangan manusia dalam menyusun, membangun, dan merumuskan sistematikanya.

Dari aspek hukum Islam, kita dengan mudah mengatakan bahwa Islam dan budaya lokal telah menyatu dalam relasi sosial budaya dimana ajaran Islam menempati ruang-ruang budaya dengan berbagai tradisi yang dipunyai masyarakat. Dengan demikian, sinergitas teologi Islam dan budaya lokal bukan sesuatu yang bersifat konfrontatif, justru sebaliknya, saling mengisi satu sama lain dalam kerangka kebaikan dan kemaslahan bersama sebagaimana tujuan beragama itu sendiri (*Maqasyidus syariah*). Untuk alasan itulah kita dapat melihat betapa Islam mengalami berbagai bentuk dalam budaya masyarakat yang berbeda. Misalnya Islam Jawa berbeda dengan Islam Maluku, Islam Indonesia berbeda dengan Islam Maroko sebagaimana dijelaskan oleh Clifford Geertz (1996) dalam .⁵³

⁵² M. Amin Abdullah, 2011. *Studi Agama: Normativitas atau Historisita*.⁵⁴ *Op.cit.*, hal. 13.

⁵³ Clifford Geertz, *After The Fact*, Terjemahan Landung Simatupang, (Yogyakarta: LKiS, 2017), cet. II, h. 69

I. **17**ologi Islam dan Budaya Lokal: Implikasi bagi Hubungan antar Umat Beragama di Maluku

Hubungan antar umat beragama di Maluku memiliki keunikan tersendiri. Kalau kita bicara hubungan secara budaya, orang Maluku menyatu secara total dalam kemanusiaanya sebagai orang basudara Salam dan Sarane. Tatanana sosial budaya ini bisa dimungkinkan untuk dikembangkan sebagai bukan saja perkara budaya lokal semata, tetapi bisa menjadi kesadaran sosio religius jika dibingkai dalam kesadaran ilahiyah-transenden. Hal ini sebetulnya adalah modal sosial bagi masyarakat Maluku Setiap negeri Salam maupun Sarane memiliki hubungan Pela dan gandong yang memungkinkan relasi sosial terbangun secara intens dan tanpa sungkan ketika mereka saling meminta pertolongan. Hal ini terlihat dalam sikap gotong royong kedua belah pihak dalam membangun mesjid atau gereja.

22

Disamping itu, orang Islam dalam menghadapi dunia yang semakin plural, yang dibutuhkan bukan bagaimana menjauhkan diri dari adanya pluralitas, melainkan bagaimana cara atau mekanisme untuk menyikapi pluralitas itu. Dalam hal ini, Islam mengajarkan pentingnya kerukunan dan toleransi, menolak kekerasan dan diskriminasi. Al-Qur'an mengakui adanya keberagaman jenis komponen dalam masyarakat, termasuk soal agama (Q.S. Al-Baqarah: 2).

“Bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kalian (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kalian berada pasti Allah akan mengumpulkan kalian (pada harian kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.⁵⁴

⁵⁴ DEPAG RI, *op.cit.*, hal. 8

Dalam ayat yang lain (Q.S. Al-Hujarat: 13) Allah SWT dengan tegas mengatakan,

“Hai umat manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kalian. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui”.⁵⁵

48 Menurut Ibnu Arabi dalam Abdul Muqit (2009) bahwa satu-satunya agama yang ada adalah agama universal yang mencakup agama yang identik dengan Islam⁵⁶. Kalau pikiran-pikiran teologis Islam yang damai dan sejuk dalam menghadirkan kasih sayang Allah bagi siapa saja, maka hubungan antar umat beragama akan sangat berguna bagi kelangsungan hidup di Maluku.

Untuk itu, kita harus menghindari diri dari struktur fundamental ba¹⁹unan teologi dalam kerangka hubungan antar umat beragama, biasanya, terkait erat dengan karakteristik sebagai berikut: Pertama, kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri sangat kuat. Kedua, adanya keterlibatan pribadi (*involvement*) dan penghayatan yang begitu kental dan pekat kepada ajaran-ajaran teologi yang diyakini kebenarannya. Ketiga, mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa *actor* (pelaku) dan bukannya bahasa seorang pengamat (*spectator*). Menyatunya ketiga karakteristik dalam diri

⁵⁵ *Ibid*, hal. 847

⁵⁶ Abd. Moqith Ghazali, “Saatnya Umat Islam Lebih Perhatikan Ayat-ayat Universal” (www.republika.co.id, 1 April 2009).

seseorang atau dalam kelompok tertentu memberi andil yang cukup besar bagi terciptanya enccleve-enccleve komunitas teologi yang cenderung bersifat eksklusif, emosional, dan kaku. Lebih dari itu, mengumpulnya ketiga sifat dasar pemikiran teologi dalam diri seseorang atau kelompok menggoda para pemiliknya untuk mendahulukan ‘*truth claim*’, dari pada dialog yang jujur dan argumentatif.⁵⁷

Dalam konteks itu, John L. Elposito⁵⁸ dalam bukunya *Masa Depan Islam Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan Dengan Barat* dapat dimaknai bahwa Islam sebetulnya disalah pahami akibat ketidaktahuan masyarakat Barat terhadap Islam. Padahal Islam memiliki sudut pandang yang sangat bersahabat dengan agama yang lain terutama Yahudi dan Kristen yang lahir dari agama Ibrahim.

Pada ranah ini, hubungan antar umat beragama di Maluku harus diupayakan oleh setiap orang beragama untuk terlibat aktif dalam mengembangkan pemahaman yang inklusif transformatif yang melibatkan semua pemangku kepentingan baik itu pemerintah, tokoh agama, tokoh adat, maupun gereja dan MUI untuk memikirkan permasalahan ini secara⁵⁸ ens. Operasionalisasi dari itu semua harus diwujudkan dalam kurikulum pendidikan mulai dari tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi di Maluku. Dengan begitu, hubungan antar umat beragama dapat memberikan kontribusi positif bagi pembangunan di Maluku.

Pembahasan ini tentu bukan dimaksudkan sebagai obat mujarab yang bisa menyelesaikan masalah secara tuntas. Tetapi sebagai sebuah alternative pemecahan masalah hubungan antar umat beragama, kiranya ide-ide dasar dari pemikiran ini dapat

⁵⁷ M. Amin Abdullah., 2011. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?.*, *Op.cit.*, Hal. 37

⁵⁸ Elposito, Jhon L. 2010. *Masa Depan Islam: Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan dengan Barat*, Bandung: Mizan. Hal.

menjadi solusi ditengah kecenderungan orang beragama yang selalu mengendepankan sikap menganggap kebenaran hanya ada pada dirinya sendiri (*truth calim*). Untuk itu, sikap keterbukaan dan kesadaran bahwa begitu banyak pengetahuan dalam ajaran Islam yang belum diangkat sebagai upaya membangun hubungan antar umat beragama secara jujur dan terbuka menerima kebenaran agama masing-masing. Adalah kurang bijak, jika mengurung kasih sayang Allah hanya ada pada umat agama tertentu.

Di samping itu, tradisi lokal kita sebagai orang Maluku harus dilihat sebagai modal sosial di mana saling membangun kepercayaan antara umat beragama secara total menjadi penting tidak hanya sebagai aspek budaya, tetapi juga harus menjadi kesadaran sosio religious sebab tatananan sosial yang demikian menghadirkan keadilan Allah di muka bumi.

Sebagaimana yang telah saya singgung di depan, bahwa memiliki agama sama dengan berada pada posisi manusia dengan berbagai latar belakang sosial budayanya. Sama-sama sebagai agama yang membawa manusia kepada jalan yang benar dan sebagai manusia, sama-sama memiliki nilai budaya yang menuntun orang atau masyarakat kepada hal yang baik pula. Tidak boleh ada anggapan bahwa agama sayalah yang paling benar dan yang lain salah, etnis sayalah yang paling unggul dari etnis lain. Sikap-sikap yang demikian akan merusak hubungan antar umat beragama dan juga tatanan sosial. Untuk itu, etika hidup orang beragama harus memiliki prinsip kemanusiaan dimana, jika tidak ingin agama dan orang beragama disakiti, jangan menyakiti orang lain.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif, yakni mendeskripsikan atau menggambarkan fenomena sosiologi tentang agama yang akan diteliti. Sebagaimana diketahui bahwa penelitian kualitatif dengan latar belakang teoritisnya memiliki paradigma interpretatif yang tentu berbeda dengan penelitian Kuantitatif. Penelitian Kualitatif juga berkaitan dengan upaya mendalami permasalahan subjektif dari realitas yang ada, dimana peneliti mencoba untuk menangkap apa yang terkandung di dalam perilaku masyarakat (Emy Susanti, 2005:166-168). Penelitian ini menggunakan metode pengumpulan data kualitatif. Menggambarkan fenomena religiusitas masyarakat Maluku. Untuk mendapatkan data sesuai dengan persoalan penelitian, maka pengumpulan data dilakukan dengan menentukan informan kunci. Data diperoleh dari pengamatan (observasi) di lapangan dan wawancara mendalam (indepth interview). menggali data mengenai realitas keagamaan masyarakat Maluku dengan budaya lokal dalam upaya membangun kerukunan. Untuk membantu wawancara, disusun sejumlah pertanyaan sebagai pedoman wawancara, kemudian menggunakan tape recorder untuk merekam setiap pembicaraan, disamping itu membuat catatan harian (self Monitory) dan pengambilan dokumentasi yang dianggap penting untuk mendukung hasil penelitian.

A. Fokus Penelitian

Fokus Penelitian ini adalah upaya memahami praktek Islam Nusantara dalam praktek budaya lokal dalam upaya membangun teologi Islam yang bertujuan membangun pola relasi yang rukun di antara umat beragama di Maluku.

B. Lokasi Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang hendak dikaji dan diteliti, maka lokasi penelitian adalah Masyarakat Maluku dengan mengambil data yang dilakukan dengan metode acak (random). Pemilihan lokasi karena masalah ini belum begitu banyak diangkat

35 Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Sumber dan teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, disesuaikan dengan fokus dan tujuan penelitian. Dalam penelitian kualitatif, sampel sumber data dipilih dan mengutamakan perspektif emic, artinya mementingkan pandangan informan, yakni bagaimana mereka memandang dan menafsirkan dunia dari pendiriannya. Peneliti tidak bisa memaksakan kehendaknya untuk mendapatkan data yang diinginkan (Sugiono, 2007:181). Dengan demikian, untuk mendapatkan data sesuai dengan persoalan penelitian, maka pengumpulan data dilakukan dengan menentukan informan kunci.

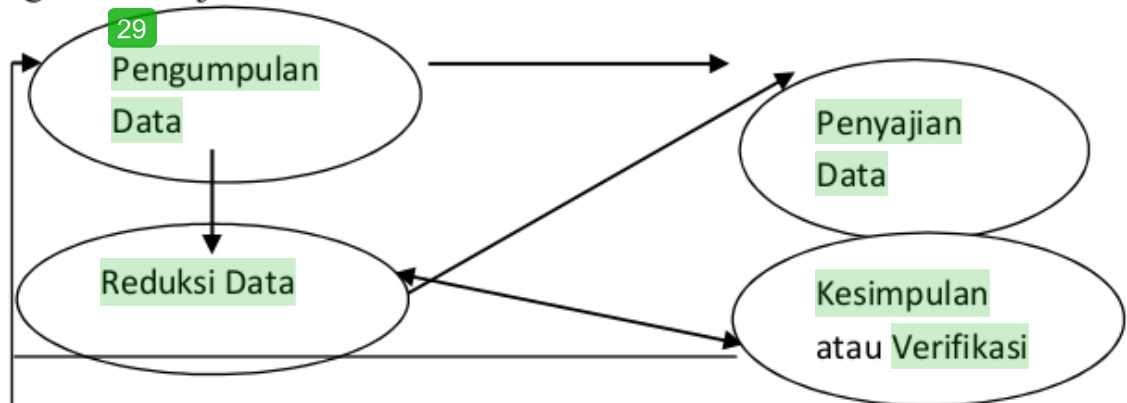
36 D. Instrumen Penelitian

Dalam penelitian ini instrumen penelitian yang utama adalah peneliti sendiri, namun setelah fokus penelitian menjadi jelas maka dikembangkan instrumen penelitian sederhana, yang diharapkan dapat digunakan untuk menjangkau data pada sumber data yang lebih luas, dan mempertajam serta melengkapi data hasil pengamatan dan observasi.

E. Teknik 29 Analisa Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis data kualitatif, mengikuti konsep yang diberikan Miles dan Huberman. Proses dalam analisis data, setelah tahapan pengumpulan data selesai, kegiatan dilanjutkan dengan analisa data yang dilakukan dengan menggunakan model interaktif. Dalam penjelasan Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, analisis data dalam penelitian kualitatif merupakan sebuah proses yang berlangsung selama proses penelitian tersebut, baik sebelum, pada

saat dan sesudah penelitian lapangan selesai. Jadi ada empat tahap yang harus dilakukan dalam melakukan penelitian Kualitatif, yaitu: Pengumpulan Data, Reduksi Data, Penyajian Data (Interpretasi) dan Kesimpulan atau Verifikasi (Miles dan Huberman, 1992:20). Hal ini dapat kita lihat dalam diagram teknik analisis data sebagaimana dijelaskan di atas.



Sumber: Mathew B. Miles dan A. Michael Huberman (1992:20)

F. RENCANA PEMBAHASAN

Pembahasan dalam penelitian ini akan disusun dalam 6 bab. Pertama, bab yang berkaitan dengan Pendahuluan. Kedua, bab yang berisikan Kerangka Konseptual. Ketiga, bab metode penelitian. Keempat, bab yang memuat seluruh deskripsi temuan penelitian. Kelima, bab tentang Analisis atas seluruh temuan atau data-data dalam bab empat dan kemudian disintesakan sebagai satu kesatuan konstruksi makna yang memudahkan untuk menarik kesimpulan. Keenam, bab yang memuat kesimpulan, saran, dan implikasi teoritis dan praktis.

BAB IV ISLAM NUSANTARA DI MALUKU

Sebelum membahas bagaimana islamisasi terjadi di Maluku dan bagaimana awal prosesnya, baiknya kita lihat bagaimana proses islamisasi yang terjadi di Indonesia yang juga akan berimplikasi terhadap daerah-daerah termasuk di Maluku. Sebab sejarah awal islamisasi di Maluku khususnya Ambon, Maluku Tengah, Maluku Tenggara, Seram, dan Banda belum bisa dipastikan secara tepat. Penuturan sejarah kapan masuknya Islam di Maluku dari berbagai sumber memiliki versinya masing-masing. Hal ini akan saya jelaskan setelah membahas bagaimana dinamika islamisasi di nusantara untuk melihat benang merah dari implikasi sosial budaya masyarakat secara umum dari proses penjajahan itu sendiri.

Penjelasan mengenai Islam nusantara, telah diuraikan oleh berbagai peneliti di Indonesia. Salah satu peneliti yang mewakili penjelasan ini adalah Azyumardi Azra, tetapi tidak lantas menafikan sumbangan pemikiran peneliti lainnya. ³⁰ Dalam konteks Islam Asia Tenggara, Azra menjelaskan mengenai subjek tentang asal-usul, kedatangan, dan penyebaran Islam pada masa awal di Indonesia dan Nusantara (Asia Tenggara secara keseluruhan) sebagai pembahasan klasik yang terus berlanjut sampai sekarang ini. Berbagai preposisi, argumen, dan teori yang diajukan para ahli di seputar tema ini bisa dipastikan akan terus menjadi pembahasan para pe²⁵nti khususnya, mengingat temuan berbagai penelitian.⁵⁹

Terlepas dari perdebatan yang terus berlangsung itu, satu argumen penting dikemukakan bahwa proses islamisasi di indonesia mestilah dilihat dari perspektif global dan lokal

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, (Bandung, Mizan:2002). h. 15

sekaligus. Dari perspektif global, islamisasi di Indonesia harus dipahami sebagai bagian dari yang tidak terpisahkan dari dinamika dan perubahan yang terjadi dalam dunia Islam secara global, dan bahkan dengan dunia Eropa. Dalam konteks itu, teori Schrieke tentang “balapan antara Islam dan Kristen”, dan juga hubungan antara Kesultanan Aceh dengan Dinasti Turki Utsmaniyyah patut dipertimbangkan sebagai faktor-faktor yang mempercepat islamisasi dan sekaligus pembentukan tradisi Islam di Nusantara.

Untuk itu, proses islamisasi dan intensifikasi pembentukan identitas dan tradisi Islam di Nusantara mestilah memperhitungkan historiografi lokal. Hal ini karena masyarakat muslim lokal juga memiliki “Jaringan Kesadaran kolektif” (*networks of collective memory*) tentang proses islamisasi yang berlangsung dalam masyarakat mereka yang kemudian terekam dalam berbagai historiografi lokal. Hasilnya, dengan perspektif global dan lokal, kita akan dapat memiliki pemahaman yang lebih akurat tentang islamisasi dan pembentukan identitas Islam di Indonesia.

Dengan demikian, dinamika pembentukan masyarakat Islam Nusantara adalah proses yang dialektis sekaligus hibridasi mutualistik. Masyarakat Islam Nusantara mengalami perjumpaan budaya Islam dalam jaringan global sebagai bentuk kesadaran kolektif. Eksistensi Islam Nusantara yang demikian melahirkan dinamika yang terus menerus menemukan bentuknya dalam rentang waktu yang panjang. Dampaknya adalah pembentukan Islam lokal yang tidak murni sebagai varian Islam yang lahir dari kecerdasan lokal an sich, tetapi Islam lokal telah mengalami mimikri dalam bahasa Hommi K. Bhabha sebagai model Islam hibridit⁸.

Awal sejarah Islam di kepulauan Melayu-Indonesia tampak sangat problematis dan rumit. Banyak masalah yang muncul meliputi asal-usul dan perkembangan awal Islam di kawasan ini. Masalah-masalah itu muncul tidak hanya karena perbedaan-

8

perbedaan tentang apa yang dimaksud dengan “Islam” itu sendiri oleh sarjana yang berbeda, tetapi yang lebih penting karena sedikitnya data yang memungkinkan kita merekonstruksi suatu sejarah yang bisa dipercaya (*reliable*) terdapat banyak ketidaksepakatan diantara para sarjana dan peneliti mengenai makna “Islam” yang sesungguhnya, maka sebagai konsekuensinya juga tidak ada kesepakatan tentang penetrasinya ke nusantara. Berbagai sarjana dan peneliti tertentu mendefinisikan “Islam” dengan menggunakan kriteria formal yang sederhana seperti penyebutan syahadat atau pemakaian nama islam, sedangkan yang lain mendefinisikan islam dengan cara yang lebih sosiologis. Satu masyarakat akan dianggap Islam jika Islam telah aktual bagi segenap lembaga sosial, budaya dan politik. Dalam pandangan ini semata-mata membaca syahadat tidak dapat dijadikan indikasi yang sebenarnya mengenai penetrasi Islam dalam suatu masyarakat.⁶⁰

Masalah itu menjadi semakin rumit karena kerangka acuan tertentu digunakan secara sadar ataupun tidak sadar, terutama oleh para sarjana dan peneliti Barat terhadap kajian Islam di kepulauan Melayu-Indonesia. Roff menegaskan bahwa ada keinginan yang besar dikalangan pengkaji Barat semenjak masa penjajahan sampai saat ini untuk mengurangi secara konseptual tempat dan peran Islam bersama-sama dengan manifestasi sosial budayanya di kalangan masyarakat Muslim Kepulauan Melayu Indonesia. Akibatnya mereka cenderung memandang Islam hanya sebagai suatu fenomena yang pariferal atau yang tidak mengakar secara sempurna dikawasan itu.

Kerangka masalah tersebut di atas, menjadi catatan bagi kita untuk melihat secara jelas bagaimana kerumitan dari proses islamisasi awal yang terjadi di Maluku. Problem krusial itu

⁶⁰ *Ibid.* h. 2

meliputi dua kategori yakni soal apakah Islam hadir di masyarakat setelah masyarakat telah bisa mengucapkan dua kalimat syahadat atau soal apakah Islam sudah terlembagakan di dalam struktur sosial budaya masyarakat Maluku. Problem pendefinsian Islam menjadi suatu kerumitan tersendiri mengenai bagaimana kita mendudukan kapan Islam itu hadir di Maluku. Sebab problem ini, secara sosiologis, belum dapat melakukan penetrasi secara baik dalam sistem sosial, budaya, dan politik.⁶¹ Terlepas dari perdebatan para ahli tersebut, Islam sebagaimana dua penjelasan tadi telah menjadi rujukan tentang Islam di Maluku.

A. Pola Masuknya Islam di Maluku

Dalam catatan para peneliti Maluku, Islam dalam konteks masyarakat Maluku telah terinternalisasi ke dalam berbagai pranata sosial budaya. Sehingga Islam menjadi kekuatan yang mampu memberikan penilaian secara sah bagi keberlakuan suatu tatanan sosial dalam kehidupan sosial, budaya, dan politik masyarakat. Islam dan budaya saling berinteraksi secara dialektis untuk melakukan transformasi⁴¹ kebudayaan Maluku. Menurut Saleh Putuhena,⁶² bahwa masuknya Islam ke Maluku berpengaruh atas transformasi masyarakat dan budaya local setempat. Perkembangan kebudayaan Maluku sudah tentu melalui dua prinsip pokok, yaitu *invention*, pengembangan unsur-unsur budaya lokal dan *accommodation*, penerimaan kebudayaan dari luar. Prinsip kedua terjadi karena adanya interaksi antara budaya local

⁶¹ Problem ini akan melahirkan kategorisasi Islam yang dipraktikkan oleh masyarakat Islam Maluku sebagaimana kategori Islam oleh Geertz (Abangan dan Santri) yakni apakah Islam Maluku itu telah terpurifikasi secara baik, atau Islam dan kearifan lokal Maluku saling mengikat menjadi pola keagamaan⁴³ yang terepresentasi sebagai Identitas Islam Maluku.

⁶² M. Saleh Putuhena, *Interaksi Islam dan Budaya di Maluku*, dalam Kamarudin (ed) *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung, Mizan: 2006). 337

dengan budaya Islam. Dari sisi lain interaksi itu telah menimbulkan perkembangan kebudayaan Islam yang telah mengakomodasi sebagian unsur kebudayaan lokal. Hal semacam ini menjadi konsentrasi studi antropologi agama sebagaimana juga di jelaskan oleh Bambang Pranowo⁶³ tentang bagaimana memahami Islam Jawa dimana Islam dan budaya saling berdialektika dalam proses panjang menemukan keserasian bagi kepentingan hidup masyarakat dengan identitas yang terintegrasi secara ajeg antara Islam, dan budaya.

Transformasi masyarakat Islam Maluku melalui islamisasi menuai bentuk pola relasi yang dingin antara masyarakat Islam Maluku dengan masyarakat Kristen Maluku. Identitas Islam (baca: Agama) mengambil ruang negosiasi yang dingin dengan memori poskolonial. Ada juga yang berpendapat bahwa doktrin agama yang terlampau radikal fundamentalis itulah yang menarik garis keras hubungan Islam Maluku dengan Kristen Maluku. Ketegangan relasi yang dipenuhi perasaan curiga tersebut akan mencair ketiga identitas Adat ke-Maluku-an menjadi dasar kesadaran dalam hubungan-hubungan sosial budaya. Adat menjadi semacam tata nilai dan norma bagi terciptanya kesadaran identitas etnis.

Dalam konteks itu, kita melihat bagaimana islamisasi lokal bertemu dengan para penjajah di Maluku. Secara historis, Islam lebih awal berlabuh dihati masyarakat Maluku jauh sebelum agama kristen. Selain dari gresik, agama ini juga disebar dari Ternate dan Tidore. Dalam ketentuan-ketentuan sejak masa VOC sangat diusahakan agar kedua golongan agama ini tidak berbaur. Sebab itu terdapat larangan keras untuk berpindah agama. Berbeda dengan agama Kristen, hubungan keluar dari agama Islam sangat

⁶³ M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta, IKAPI: 2009), 10

dibatasi. Terutama karena kegiatan keagamaan ini sebelumnya sangat berkaitan dengan kegiatan perdagangan maka pembatasan perdagangan (monopoli) juga terasa di sini. Dalam “Arsip Ambon” kita lihat bahwa masalah naik haji atau pemotongan sapi untuk Idul Kurban harus mendapat ijin dari pemerintah. Selain itu para haji senantiasa diawasi sesuai dengan instruksi dari Batavia.

Yang menarik adalah bahwa surat-surat yang dibuat oleh para raja, pati, orang kaya maupun penduduk negeri-negeri Islam selalu menggunakan bahasa Melayu dengan aksara Arab Jawi. Sebab itu pemerintah juga menggaji seorang *Maleische translateur* (juga dinamakan *Arabische translateur*). Mula-mula pejabat ini diambil dari kalangan penduduk asing seperti pemimpin dari golongan penduduk makassar di Ambon. Salah satunya bernama ‘Goeroew Primo’ sangat terkenal dalam “Arsip Ambon”. Kemudian dalam kalangan Belanda sendiri muncul orang-orang yang memahami tulisan ini sehingga selanjutnya jabatan *Translateur* menjadi jabatan resmi dan dijabat oleh orang Belanda.

Selain Agama Islam dan Kristen, di Maluku Tengah abad ke-19 nampak pula “Agama suku Alifuru” yang dianut penduduk di Seram dan Buruh. Seperti halnya dengan Agama Kristen maupun Agama Islam, ciri-ciri agama ini pun tidak nampak secara gambalang dalam “Arsip Ambon”. Hanya tindakan-tindakan pemerintah yang berhubungan dengan upacara-upacra agama-agama tersebutlah yang tertulis. Suatu hal yang menarik adalah bahwa penduduk Ambon Uliase menamaka Agama suku tersebut sebagai “Agama Hindu”. Juga pihak Belanda secara resmi menggunakan istilah itu dalam laporan ataupun proses verbal mereka.⁶⁴

⁶⁴ R.Z Leirissa dkk, *Maluku Tengah di Masa Lampau, Gambaran Sekilas Lewat Arsip Abad Sembilan Belas* (Jakarta, Penerbitan Sumber-Sumber Sejarah no.13:1982). h. 246-247

Di Maluku Tengah, Islam mulai diterima di Hitu dan Banda. Pada abad XVI seiring dengan mulai berdatangan pedagang Jawa dan Melayu serta Arab dan Cina, Hitu kedatangan Agama Islam. Hitu terletak di kawasan Leihitu, Pulau Ambon itu, terkenal sebagai Pelabuhan perdagangan rempah terutama cengkeh dari Huamual dan Pala dari Banda dan sebagai *supply station* untuk Ternate. Huamual daerah yang terletak di Seram Barat yang mengakui Ternate menjadi penghasil cengkeh utama setelah Maluku Utara. Perluasan penanaman cengkeh di Huamual atas permintaan Raja Ternate. Lesiela suatu Negeri di Huamual dan Manipa suatu pulau yang masuk kawasan Huamual, raja Ternate menempatkan masing-masing seorang *Kimelaha*, wakil raja di daerah yang mengakui hegemoni Ternate. Diperkirakan orang-orang luar yang datang ke Hitu telah menganut Agama Islam dan atas perintah Sultan, orang-orang Hitu dan Huamual yang termasuk daerah pinggiran Ternate itupun menganut Agama Islam. Dengan begitu pada paruh kedua abad XV telah ditemukan komunitas Muslim di Hitu dan Huamual.

Rekonstruksi pembentukan komunitas Muslim di Banda agak sulit karena ketiadaan sumber sejarah yang dapat dipertanggungjawabkan meskipun demikian dijumpai suatu sumber sejarah lisan yang diketahui secara umum tentang masuknya Islam di kepulauan penghasil pala ini. Sumber yang berbaur mitologi dapat digunakan tetapi tentu dengan hati-hati.

Cerita itu mengisahkan tentang lima orang bersaudara, Lakile, Sidelai, Langlear, Andon Kakiyai, dan Iak yang meninggalkan Salamun untuk mencari Islam. Dalam pencarian dengan menggunakan kora-kora (Perahu Tradisional) itu mereka akhirnya tiba di Makkah. Si bungsu Andon Kakiyai tinggal menjaga Perahu, sedangkan empat saudaranya melanjutkan perjalanan mencari Islam itu. Tetapi justru si bungsu lebih dahulu mendapatkan Islam dari seorang penganjur Agama. Setelah

keempat saudaranya itu kembali dengan membawa Islam, kelima bersaudara itu pulang ke kampung halamannya di Banda. Dalam perjalanan pulang itu Andon Kakiyai meninggal. Jenazahnya dibuang ke laut. Tetapi ternyata ia, masih hidup dan dengan pertolongan ikan Hitu ia malah lebih dahulu tiba di Banda dan mengajarkan Islam kepada penduduk kepulauan itu. Setelah Islam, mereka berganti nama. Saudara tertua, Lakile menjadi Abu Bakar, kedua Sidali menjadi Umar, langea anak ketiga menjadi Usman, lak anak keempat menjadi Ali, dan yang bungsu Andon Kakiyai menjadi Zainal Abidin.

Dari sumber lisan ini dapat diketahui bahwa berita tentang islam itu telah diketahui mungkin dari mereka yang datang ke Banda untuk membeli pala atau dari daerah orang Banda menjual palanya seperti Hitu dan Ternate

Sejarah Islam Banda sebagaimana dijelaskan, dengan tokoh sentralnya Zainal Abidin merupakan simbol yang hampir diklaim sebagai seorang penyiar untuk masyarakat Maluku. Maluku Tengah, Maluku Tenggara, Seram dan Buru juga mengenal seorang tokoh bernama Zainal Abidin sebagai sosok yang membawa ajaran Islam. Tetapi Syekh Zainal Abidin tidak dianggap sebagai orang pertama yang datang membawa ajaran Islam, sebab menurut penuturan masyarakat, bahwa sebelum datangnya Zainal Abidin, masyarakat sudah menganut agama Islam. Hanya saja, Zainal Abidin dijadikan sebagai sentral di mana makan Zainal Abidin dijadikan sebagai tempat untuk melakukan acara ritual ketika masyarakat mau berangkat ke tanah suci.

B. Identitas Islam Maluku

Identitas Islam Lokal di Maluku menjadi kata kunci untuk memahami bagaimana orang Islam merepresentasikan identitas etnisnya yang lebih kepada aspek budaya local yang kemudian secara nasional membentuk varian Islam Nusantara dengan ciri dan karakter yang sama yakni sama-sama bertumpu pada adaptasi

budaya local yang kompleks. Keislaman seseorang sudah menjadi turun temurun dari leluhur mereka dan dianggap sebagai ajaran yang lebih membatin bagi kehidupan sosial budaya mereka. Keunikan Islam lokal di Maluku terepresentasi dari basis keislamannya berelasi secara kultural dengan negeri-negerinya masing-masing. Bahkan pada aras tertentu, identifikasi keislaman berada pada ketegangan identitas kampung-kampung.⁶⁵ Jadi identitas agama sudah dibangun dengan narasi Islam yang di bawah dari kampung-kampung (baca: negeri).

Uniknya, keberislaman orang Maluku pada aras tertentu mengalami ketegangan yang sewaktu-waktu diaktifkan. Jadi Islam Lokal dalam aras tertentu adalah Islam yang berdiri pada referensi Islam leluhur yang tipologinya sama dengan Islam abang yang sufistik tradisional. Pengetahuan seperti ini dapat kita pahami dalam tiga kategori perkembangan manusia dari tahap theologis, tahap mistisisme, dan tahap positivisme. Islam Lokal dibangun di atas kesadaran masyarakat yang masih dalam tahap theologis dan mistik, sehingga tipologis Islam abangan yang mistik dan magis menemukan bentuknya.

Identitas Islam Lokal tidak serta merta berada dalam lokus homogenisasi varian keagamaan. Pada konteks etnisitas, masyarakat Maluku nampak seperti identitas etnis yang homogen, tetapi sebetulnya berada dalam pluralitas yang cukup kuat antara Islam lokal yang disebut anak negeri dan pendatang (orang dagang).

Pluralitas identitas varian keagamaan dan juga etnis di Maluku seringkali menimbulkan ketegangan. Tepatnya, kecurigaan antara satu sama lain menjadi penanda relasi konfliktual yang terus terawat sebagai bawaan poskolonial. Semua

⁶⁵ Istilah Identitas kampung-kampung digunakan sebagai istilah yang dianggap lebih mewakili sosiologi pengetahuan masyarakat Maluku.

orang Maluku ketika ditanya tentang budaya Pela Gandong, mereka sangat kenal dan senang untuk menonjolkan cerita bagaimana hubungan pela gandong itu terjadi. Identitas budaya telah menjadi kesadaran kolektif masyarakat Maluku yang memiliki jaringan historis yang ³²terjalin secara persekutuan, sehingga rasa saling membantu satu sama lain, rasa saling menyayangi satu sama lain tertanam kuat dalam kesadaran identitas diri orang Maluku. Hanya saja, perjumpaan-perjumpaan Pela Gandong tidak terlalu intens dilakukan. Hal ini sebagaimana diutarakan oleh Mahdi Malawat dosen IAIN Ambon bahwa “*Dulu hubungan Islam dan Kristen dalam ikatan Pela Gandong tidak terlalu kuat, sekarang paska konflik ikatan itu semakin kuat lagi*”⁶⁶

Sementara pluralisme agama di Maluku tidak lantas meneguhkan kesadaran identitas diri orang Maluku dalam jaringan Islam radikal yang menjadi ciri dari jaringan Islam transnasional. Islam Maluku selalu tampil sebagai Islam yang moderat yang bertumpu pada kearifan lokalnya. Pendapat semacam ini dijelaskan oleh salah seorang informan yang menyebutkan bahwa bahwa :

“Ciri Islam Maluku ini adalah Islam yang bercampur dengan budaya local. Jadi praktek-praktek budaya local yang berciri religus menjadi kuat dalam kehidupan masyarakat Maluku.

Dengan demikian, Islam Ambon Maluku masih mempertahankan identitas diri yang bertumpu pada hasnah pengetahuan local. Pluralitas pemahaman agama dengan berbagai karakter tidak hanya menjadi penanda bagi dinamika perubahan masyarakat, tetapi juga sekaligus sebagai proses dialektis yang melibatkan pola adaptif dari berbagai jaringan, maupun aktor yang terlibat di dalamnya. Hal tersebut juga dialami oleh Islam sehingga

⁶⁶ Wawancara pada tanggal 29 September 2014

memberikan ruang bagi komunikasi rasional untuk menemukan kesepakatan di dalamnya, tetapi sekaligus memaksa diri untuk terbuka terhadap pengaruh dari luar. Disinilah identitas Islam maupun Identitas lokal saling berdialog.

Secara geografis, Maluku merupakan daerah Timur Indonesia dengan pola perkembangan keberagamaan yang hampir mirip dengan yang ada di daerah lain di Indonesia. Proses integrasi agama tidak serta merta menghilangkan identitas budaya masyarakat lokal, sehingga ortodoksi ajaran mengalami asimilasi ketimbang revolusioner. Sebagai konsekuensinya, banyak hal yang menjadi keyakinan terhadap ajaran agama diwarnai atau bercampur dengan kosmologi masyarakat lokal.

Model integrasi agama dengan adat istiadat setempat dilakukan dengan proses seleksi yang berbeda antara adat yang berlaku pada setiap desa yang ada di Maluku. Sehingga kita bisa melihat bagaimana Islam di Aceh diterapkan berbeda dengan di Jawa. Atau Kristen di Jawa berbeda dengan Kristen yang ada di Maluku. Ini menunjukkan bahwa kehidupan masyarakat masih tertutup yang sarat dengan adat istiadat, sebagai suatu kekuatan sosial yang menurut para sarjana Belanda cukup pengaruhnya dan dianggap sebagai hukum lisan yang mengatur semua warganya selaku anggota masyarakat. Integrasi agama Islam dan budaya lokal di Maluku juga menunjukkan pola yang sama.

Interaksi sosial yang terbangun biasanya berdasarkan pola anutan nilai yang dipegang oleh orang-orang Ambon Maluku berdasar nilai kultural. Nilai kultur dimaksudkan disini adalah nilai yang menjadi anutan dan memiliki ikatan yang kuat bagi orang Ambon. Jargon-jargon budaya memiliki nilai integrasi yang kuat seperti hidup ade kaka (adik dan Kaka), potong dikuku rasa di

daging, sagu salempeng dipata dua⁶⁷. Hanya saja, nilai budaya itu bisa mengalami pengikisan jika agama dengan nilai doktrin yang ada di kepala orang-orang Ambon memainkan irama sentimen keagamaan sebagai pemicu bagi pengikisan nilai hidup orang basudara.

Budaya dan agama adalah sama-sama menjadi institusi budaya sekaligus juga menjadi institusi ilahi. Kedua hal itu saling berdialektika untuk proses transformasi masyarakat kearah yang lebih baik. Dalam konteks demikian, biasanya konflik antara agama dan budaya selalu menjadi proses penting bagi penemuan nilai hidup masyarakat.

Menurut Saleh Putuhena,⁶⁸ bahwa masuknya Islam ke Maluku berpengaruh atas transformasi masyarakat dan budaya local setempat. Perkembangan kebudayaan Maluku sudah tentu melalui dua prinsip pokok, yaitu *invention*, pengembangan unsur-unsur budaya lokal dan *accommodation*, penerimaan kebudayaan dari luar. Prinsip kedua terjadi karena adanya interaksi antara budaya local dengan budaya Islam. Dari sisi lain interaksi itu telah menimbulkan perkembangan kebudayaan Islam yang telah mengakomodasi sebagian unsur kebudayaan lokal. Hal semacam ini menjadi konsentrasi studi antropologi agama sebagaimana juga

⁶⁷Jargon-jargon orang Maluku tersebut selalu termanifestasi dalam kesadaran orang Maluku di Ambon dalam peristiwa budaya, seperti Upacara Panas Pela, Panas Gandong, Masohi bangun mesjid dan bangun Gereja antara orang Islam dan Kristen di Maluku. Jargon-jargon tersebut menjadi nilai dan norma bagi harmoni orang basudara di Maluku yang melampaui dinding-dinding teologis agama. Hal itu menjadi modal sosial yang menjadi basis kajian Sosiologi Agama yang sudah sejak lama dilakukan oleh Emile Durkheim, Marx, dan Weber. Tetapi memang, harus disadari selalu ada gangguan manakala, kesadaran teologis e⁴³usif diaktifkan, tetapi itu tidak berlaku secara massif.

⁶⁸ M. Salah Putuhena, *Interaksi Islam dan Budaya di Maluku*, dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung, Mizan: 2006). 337

di jelaskan oleh Bambang Pranowo⁶⁹ tentang bagaimana memahami Islam Jawa dimana Islam dan budaya saling berdialektika dalam proses panjang menemukan keserasian bagi kepentingan hidup masyarakat dengan identitas yang terintegrasi secara ajeg antara Islam, dan budaya.

Islam dan budaya orang Ambon juga tidak terlepas dari dialektika seperti itu. Orang Islam Ambon adalah masyarakat yang berada dalam proses yang terus menerus menemukan titik temu yang baik dimana kearifan lokal dan Islam bisa menjadi pemersatu bagi kehidupan dikemudian hari. Sebab proses poskolonial yang menyisahkan beban konflik juga turut membentuk watak pengadaptasian terhadap nilai budaya dan Islam. Hal ini penting untuk diteliti secara mendalam sebagai upaya untuk menemukan suatu pola peradaban masyarakat Maluku dalam kaitan dengan Dialektika antara Islam dan Kearifan Lokal.

C. Perjumpaan Islam dan Penjajah

Proses sosial, budaya, politik, ekonomi dan agama mengalami dinamika yang cukup intens sejak datangnya bangsa Eropa di tanah Maluku sejak abad XVI. Dinamika itu kemudian membentuk struktur sosial keagamaan masyarakat di Maluku hingga saat ini. Protestantisme dimaknai sebagai suatu gerakan protes keagamaan atas Vatikan di Jerman tahun 1517 sebagai simbol kebenaran agama Kristen yang kemudian melahirkan Kristen Protestan dengan model konstruksi teologi baru. Protestantisme hadir di Maluku, bertumbuh dalam benteng Victoria, pada 27 Februari 1605. Sementara Arus Islam di Maluku telah dulu ada bersama jejak perdagangan yang cukup ramai terjadi di nusantara. Jaringan perdagangan rempah-rempah yang melibatkan pedagang-pedagang Melayu, Jawa, Makasar, dan juga

⁶⁹ M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta, IKAPI: 2009), 10

pedagang Arab dan Cina telah memperkenalkan ajaran Islam secara intens ke masyarakat di Maluku. Bangsa Eropa datang kemudian menjadikan dinamika perdagangan menjadi bukan saja ramai, tetapi juga ketegangan secara terbuka dengan kompleksitas permasalahan di dalamnya.

Denys Lombard (1994) sebagaimana dikutip oleh Yudi Latif mengungkapkan bahwa pengaruh Islamisasi mulai dirasakan secara kuat pada abad ke-13, dengan kemunculan kerajaan-kerajaan Islam awal seperti kerajaan Samudera Pasai di sekitar Aceh. Dari ujung Barat Nusantara, pengaruh Islam secara cepat meluas ke bagian Timur meresapi wilayah-wilayah yang sebelumnya dipengaruhi Hindu-Budha, yang akselarasinya dipercepat justru oleh penetrasi kekuatan-kekuatan Eropa di Nusantara sejak abad ke-16. Kehadiran Islam membawa perubahan penting dalam pandangan dunia (*world view*) dan etos masyarakat Nusantara, terutama, pada mulanya, bagi masyarakat wilayah pesisir. Islam meratakan jalan bagi modernitas dengan memunculkan masyarakat perkotaan dengan konsepsi “kesetaraan” dalam hubungan antara manusia. Konsepsi “pribadi” (*nafs, personne*) yang mengarah pada pertanggung jawaban individu, serta konsepsi waktu (sejarah) yang “linier”, menggantikan konsepsi sejarah yang melingkar⁷⁰

Pengaruh Tionghoa hampir bersamaan dan saling meresapi (*osmosis*) dengan pengaruh Islam, yang mulai dirasakan setidaknya sejak abad ke-14 (zaman Dinasti Ming di Tiongkok), ketika imigran-imigran baru dari Fujian dan Guangdong tiba di Nusantara, dan segera membaaur ke dalam struktur sosial-budaya yang ada tanpa hambatan berarti (Coppel, 1983). Kehadiran anasir

⁷⁰ Yudi Latif, *Urgensi Nilai Budaya dan Silang Budaya bagi Kemajuan Bangsa.*, dalam *Penyerbukan Silang Antarbudaya Membangun Manusia Indonesia*, (Jakarta. Gramedia:2015).h. 86

Tionghoa berperan penting dalam memperkenalkan dan mengembangkan teknik produksi berbagai komoditi (gula, arak, dan lain-lain), pemanfaatan laut untuk perikanan, pembudidayaan tiram dan udang, dan pembuatan garam, pengadopsian teknik serta perlengkapan perdagangan, gaya hidup (arsitektur, perhiasan, hiburan, tontonan, beladiri, dan romannya), peran sosial-budaya kelenteng serta keterlibatan ulama keturunan Tionghoa dalam Islamisasi⁷¹

Dengan demikian, sejak awal lalu lintas perdagangan itu muncul disertai pula dengan penyebaran agama Islam di Nusantara melalui para pedagang itu sendiri. Islam telah berlabuh di hati masyarakat Nusantara bersamaan dengan berlabuhnya kapal-kapal perdagangan dari Arab, Gujarat dan juga Tionghoa. Perdagangan rempah kemudian mengalami intensitas dengan perluasan yang dikuasi oleh para pedagang Islam hingga sampai ke Timur Tengah sebagai pusat ajaran Islam.

Realitas semacam itu bukan tanpa resiko, dimana dunia sedang diliputi oleh keinginan Eropa yang diwakili oleh Spanyol dan Portugis, di mana dunia lain dilihat sebagai aras penguasaan dengan misi penyelamatan dari ketertinggalan dan juga kekafiran. Misi ini kemudian membuat bangsa Eropa membuat strategi pelayaran untuk menaklukkan dunia lain, sekaligus juga menyiarkan agama, termasuk di Maluku. Salah satu masalah krusial perjumpaan muslim dan umat kristiani oleh bangsa Eropa adalah tradisi panjang permusuhan melawan Islam.⁷²

Selain Islamisasi yang diwakili oleh Melayu dan Arab, rakyat Maluku juga mengalami pengaruh pembaratan

⁷¹ Ibid. h. 87

⁷² Untuk penjelasan ini bisa dilihat pada buku Leonard Andaya, *Dunia Maluku: Indonesia Timur Pada Zaman Modern Awal*, (Yogyakarta, Bambu: 2015).h. 156

4

diperkenalkan oleh kehadiran Portugis pada abad ke-16, disusul oleh Belanda dan Inggris. Tetapi aktor utamanya, tak pelak lagi adalah Belanda. Sejak kedatangan armada pertama Belanda di bawah pimpinan Cornelis de Houtman pada tahun 1596, yang disusul oleh operasi ‘Serikat Perseroan Hindia Belanda’ (VOC) sejak 1602, secara berangsur proses pembaratan mulai dirasakan.

4

Bahkan dalam catatan kakinya, Yudi Latif menguraikan bahwa sebagian besar dari teritori Indonesia saat ini ialah wilayah-wilayah yang pernah ditaklukan oleh Belanda pada paruh kedua abad ke-19. Beberapa kerajaan bahkan tidak berhasil ditaklukan sampai dekade pertama abad ke-20. Untuk menguasai Aceh, dibutuhkan peperangan habis-habisan selama 30 tahun (1873-1904), sementara kerajaan-kerajaan yang lain seperti Bali Selatan dan Bone (Sulawesi Selatan), baru ditaklukan pada tahun 1906. Dan patut dicatat bahwa beberapa dari pulau yang ditaklukan itu ada yang diperintah secara langsung, dan ada pula yang diperintah secara tidak langsung.⁷³

4

Intensifikasi pembaratan terjadi selama masa rezim ‘liberal’ pada paruh kedua abad ke-19 yang dilanjutkan oleh rezim “Politik Etis” pada awal ke-20. Pengaruh pembaratan membawa mentalitas modern yang telah dibuka oleh pengaruh Islam menuju perkembangan yang lebih luas dan dalam. Pada bidang sosial ekonomi, pengaruh Barat memunculkan sistem perkebunan, perusahaan dan perbankan modern, pemakaian besi, perkembangan angkutan, khususnya kereta api, dan pengobatan modern. Pada bidang sosial-politik, pengaruhnya dirasakan pada modernisasi tata kelola negara dan masyarakat, klub sosial, organisasi, dan bahasa politik modern. Pada bidang sosial-budaya, pengaruhnya tampak pada kehadiran lembaga pendidikan dan

⁷³ Ibid.

penelitian modern, perkembangan tulisan latin, percetakan dan pers, dan gaya hidup.⁷⁴

Islamisasi maupun Kristenisasi dalam proses historisitasnya telah mengalami persilangan atau penyerbukan budaya dengan berbagai unsur budaya lain yang datang dari luar. Sejak ekspansi Hindu-Budha yang berarti Indianisasi di Nusantara, Islam dengan strategi adaptasi budaya lokal, dan Kristen melalui kolonialisme bangsa Eropa, baik itu Portugis, Spanyol, Inggris dan Belanda, terutama Belanda telah membentuk realitas historis masyarakat baik Islam dan Kristen di Maluku. Perjumpaan-perjumpaan itu selain membentuk memori kelam dari cara-cara kekerasan dari bangsa kolonial, tetapi sekaligus juga memberikan dampak mentalitas modern yang menjadi mesin gerak perubahan masyarakat di Maluku.

Perjumpaan secara keras, dimana agama memakai pakaian politik atau politik memakai pakaian agama oleh kelompok Islam maupun Kristen (Protestan) yang penuh dengan pergumulan, persaingan, konflik, bahkan kekerasan komunal telah menjadi memori kelam yang juga menjadi salah satu mentalitas bawaan dari proses panjang kolonisasi. Hal ini tentu bisa menjadi hambatan bagi relasi sosial budaya masyarakat Islam dan Kristen (Protestan) di Maluku. Tetapi ini bukan satu-satunya dampak kolonial yang dirasakan, sebab pada ranah sosial budaya, aspek pendidikan, seni, dan penerbitan, serta tata kelola pemerintahan yang diperkenalkan oleh kolonial, telah memberikan dampak positif bagi munculnya mentalis modern. Dengan demikian, aspek sosial-budaya memainkan peran penting dalam merumuskan konstruksi teologis bagi relasi Islam dan Kristen (Protestan) di Maluku. Ini semacam dialektika yang tiada akhir di mana masalah krusial dari perdebatan selama ini adalah apakah agama mengandung masalah doktrin

⁷⁴ Ibid.h. 88

teologisnya atau orang beragama yang salah dalam merumuskan konstruksi teologisnya.

Sejalan dengan itu, seperti ditegaskan oleh Kimball sebagai mana dikutip Azra ketika memberikan kata pengantar pada buku Jan. S. Aritonang tentang '*Perjumpaan Islam dan Kristen di Indonesia*', argumen bahwa orang atau penganut agama-bukan agama itu sendiri sebagai masalah mengandung kekuatan dan kebenarannya sendiri, karena pada akhirnya memang sikap dan tindakan manusialah yang menjadi persoalan dan menimbulkan masalah. Tetapi penting juga diingat, agama bukanlah entitas abstrak, yang tidak secara bebas mengambang (*free-floating*) begitu saja. Agama hidup sebagai tradisi yang dipeluk dan menjadi hidup di tangan masyarakat manusia. Agama yang kemudian menjadi tradisi mempengaruhi perjalanan manusia. Sebaliknya, manusia juga mempengaruhi agama. Karena itulah ajaran-ajaran dan struktur-struktur agama tertentu dapan digunakan siapa saja untuk kepentingan sendiri, hampir sama dengan pistol atau senjata apa saja yang dapat digunakan untuk menghabisi riwayat orang lain.⁷⁵

Tulisan ini hendak mengelaborasi pemaknaan ulang atas eksistensi misi keagamaan, terutama gerakan Protestantisme dan bagaimana kaitannya dengan arus Islam di Maluku. Tentu kedua arus utama ini memiliki pengaruh cukup signifikan dalam membentuk struktur sosial masyarakat Maluku, terutama dalam mengkonstruksi bangunan teologis yang harmonis, egaliter dalam kerangka kearifan lokal sebagai pakaian kebudayaan masyarakat Maluku sepanjang eksistensi mereka. Historisitas sebagai *subjek matter* bagi bangunan relasi sosial-budaya masyarakat Maluku

yang bisa menjadi diskursus pemikiran dalam merumuskan teologi orang basudara di Maluku.

C.1. Arus Islam di Maluku: Tiga Fase Perjumpaan Islam dengan Penjajah.

Kesadaran sejarah menjadi starting point menemukan titik temu bagi relasi Islam dan Kristen di Maluku. Membedah dua entitas ini mengandalkan perspektif historisitas dimana selalu ada makna yang berubah, stagnan, dan juga bertransformasi sepanjang berlalunya ruang dan waktu. Untuk itu, sejarah selalu ditulis berdasarkan selera kekuasaan dan juga sejarah yang ditulis sejarah kritis. Masyarakat Maluku sejak awal penjajahan, belum memiliki tradisi menulis dengan baik, sebab bahasa yang diperkenalkan waktu itu adalah bahasa Melayu Arab yang digunakan oleh para Sultan dan raja terutama di Maluku Tengah. Karena itu, hampir semua dokumen sejarah harus kita temukan dalam bahasa asing, terutama Belanda, Portugis, dan Spanyol.

Bahasa sebagai penanda konstruksi identitas telah melewati sesi sejarah yang penuh dinamika di Maluku. Negeri-negeri Islam di Maluku memiliki bahasa daerahnya, tetapi untuk negeri-negeri basudara Sarane mereka mengenal bahasa Ambon Melayu⁷⁶. Dalam perspektif postkolonial, bahasa Melayu menjadi perekat

⁷⁶ Penyebutan bahasa Ambon Melayu untuk basudara Sarane oleh karena mereka setelah mengalami pembaratan, terutama konversi agama, baik itu negeri yang tadinya Islam menjadi Kristen maupun agama-agama lokal yang belum memeluk agama Islam dan Kristen, bahasa lokal mereka menjadi hilang atau dihilangkan. Oleh karena itu, bahasa perantara yang dipakai adalah bahasa Ambon Melayu tersebut dengan dialeknya yang khas. Terkadang memiliki kesamaan dialek dan ada juga yang tidak sama sekali. Bahkan dari dialek bahasa di Maluku menjadi penanda untuk mengenali secara jelas mana basudara Salam dan mana basudara Sarane. Hal ini berbeda dengan masyarakat di Maluku Tenggara, di mana negeri-negeri Sarane (Katolik) tetap dapat berbahasa key dengan baik.

bangunan kebangsaan masyarakat di Maluku untuk Indonesia. Selain jejak kolonial yang keras, aspek bahasa menjadi penanda identitas orang Maluku. Kehadiran bangsa Eropa dengan misi agamanya, telah membentuk habitus keberagamaan yang saling menegasikan sejak awal, tetapi pada saat yang sama, juga membawa kesamaan pada pengadopsiaan mentalitas modern bagi perubahan sosial-budaya masyarakat di Maluku.

Dalam konteks itu, saya ingin mengetengahkan tiga fase perjumpaan masyarakat Maluku dalam perjumpaan dengan bangsa Eropa. Pertama, Portugis dengan misi Katoliknya, telah memberikan dampak memori sejarah yang kelam pada relasi sosial keagamaan basudara Salam dan Sarane di Maluku. Relasi yang penuh dengan pertentangan, eksploitasi, penghianatan, dan juga pembunuhan. Perjumpaan dengan bangsa Eropa telah disadari melalui mimpi-mimpi yang dipercayai oleh masyarakat di Maluku Utara. Mimpi-mimpi ini boleh dikatakan sebagai suatu tradisi budaya dari bangsa Austronesia dalam mengkonstruksi kosmologinya. Dalam konteks itu, Portugis pada awalnya diterima dengan hormat oleh Sultan Ternate demi kepentingan perdagangan. Tetapi seiring waktu, keramahan itu dimanfaatkan oleh Portugis demi mengejar ambisi kekuasaan. Tentu saja, perjumpaan ini mempertemukan dua karakter kebudayaan, di mana kesultanan dengan gaya hukum Islam sebagai petunjuk bagi pola kelakuan (*pattern for behavior*) dan bangsa Portugis dengan prinsip kebebasan, seks bebas, serta tradisi minuman keras yang secara pulgar di pertontonkan. Berbagai permasalahan yang ditimbulkan dari hal-hal semacam ini juga memicu peperangan antara masyarakat Islam dengan penjajah. Hal ini bisa dilihat pada kasus pertempuran antara Hitu dan Portugis ketika Portugis secara terbuka menurunkan ratusan gardus berisi minuman keras dan diminum di tengah kampung Hitu.

Kedua, Spanyol merupakan bangsa Eropa pertama yang mengumandangkan permusuhan dengan Islam dan juga Yahudi ketika masyarakatnya diwajibkan menjadi Katolik pada tahun 1492⁷⁷. Kemudian atas nama Niaga, pengabaran Injil digunakan untuk menguasai belahan dunia lain di Asia, termasuk Indonesia. Spanyol lebih ramah pada masyarakat di Maluku, terutama kerajaan Tidore, namun tidak terlalu lama. Perjumpaan Spanyol dengan masyarakat di Maluku Utara melalui ekspedisi Magellan 1512 sebagai ekspedisi pertama orang Eropa ke Maluku Utara Ternate.

Dalam catatan sejarah, Spanyol justru lebih memilih berkoalisi dengan Tidore sebagai rival dari Ternate. Akibat dari kemesraan itu, Portugis lalu menyerang Tidore dan membakar pemukiman masyarakat di Tidore. Tentu saja ini terkait dengan relasi kuasa yang berhubungan dengan monopoli perdagangan dan legitimasi kekuasaan Portugis dan Sultan. Baik Spanyol maupun Portugis atas nama cengkeh dan pala sama-sama mempergunakan misi Katolik untuk masyarakat di Maluku. Lebih keras lagi, agama diperalat demi memuluskan usaha dagang dari para penjajah untuk meneguhkan kekuasaan mereka. Lalu kemudian pertanyaannya adalah apakah Sultan Ternate dan Tidore tidak memeralat agama untuk peneguhan eksistensi kekuasaannya? Pertanyaan ini menjadi penting bagi upaya membangun konstruksi teologis dengan melihat perspektif historisitas itu sendiri. Sebab, agama dan orang beragama berada dalam tawanan situasional yang sama.

Ketiga, Belanda dengan sistem monopoli dagang telah membentuk struktur sosial masyarakat dari mulai para raja, orang

⁷⁷ Untuk hal ini bisa dilihat pada tulisan Kees De Jong, *Dari Perpisahan Kolonial ke Perjuangan Nasionalisme Bersama. Sejarah Singkat Hubungan Islam Kristen di Indonesia (±1520-1949)*, Gema Teologi Vol. 36, No. 2, Oktober 2012.

kaya dan golongan bawah. Akhir abad ke-16, Belanda mengambil alih perdagangan. Kebijakan Belanda dengan membagi wilayah jajahannya menjadi model administratif pemerintahan hingga sekarang. Belanda juga membagi kelompok masyarakat menjadi tiga golongan, yakni golongan bangsa Eropa, golongan Timur Asing (Arab dan Cina), dan golongan Pribumi. Pembagian tiga kategori penduduk Hindia Belanda tersebut menjadi akar permasalahan dalam proses perumusan identitas sosial-budaya dan politik di Indonesia.

Monopoli perdagangan demi mengejar keuntungan ekonomi dan kekuasaan, Belanda kemudian mendesak seluruh kepentingannya pada masyarakat di Maluku, mulai dari Ambon sebagai pusat administrasi perdagangan, hingga ke pulau Seram tepatnya di daerah Huamual. Dalam ketentuan-ketentuan sejak masa VOC sangat diusahakan agar kedua golongan agama ini tidak berbaur. Sebab itu terdapat larangan keras untuk berpindah agama. Berbeda dengan agama Kristen, hubungan keluar dari agama Islam sangat dibatasi. Terutama karena kegiatan keagamaan ini sebelumnya sangat berkaitan dengan kegiatan perdagangan maka pembatasan perdagangan (monopoli) juga terasa di sini. Dalam “Arsip Ambon” kita lihat bahwa masalah naik haji atau pemotongan sapi untuk Idul Kurban harus mendapat ijin dari pemerintah Hindia Belanda. Selain itu para haji senantiasa diawasi sesuai dengan instruksi dari Batavia. Hal ini dirasakan cukup berat bagi basudara Salam di Maluku yang kemudian membentuk kesadaran antipati bagi masyarakat Maluku yang berafiliasi dengan Belanda. Basudara Sarane kemudian menjadi sasaran bagi penanda afiliasi tersebut. Walaupun, disadari bahwa sebagian negeri-negeri Salam di Maluku juga ada yang berpihak pada Belanda demi kepentingan perdagangan dan kebutuhan akses kekuasaan.

C.2. Perang Penjajah dengan Kelompok Islam di Maluku

Setelah masyarakat Maluku memeluk Islam, struktur sosial pun dibangun berdasarkan pada ajaran Islam dan tidak secara otomatis mereduksi tatanan nilai adat yang sudah dianut oleh masyarakat Maluku sejak awal. Oleh karena itu, praktek keagamaan pun selalu diwarnai dengan unsur-unsur adat masyarakat lokal. Proses islamisasi di Maluku, secara faktual menimbulkan berbagai kesan antagonistik dan terefleksi dalam memori kolektif masyarakat Islam Maluku. Hal ini dapat kita amati melalui berbagai larangan yang dialamatkan kepadanya. Misalnya larangan memainkan gitar, sebab gitar adalah mainan kaum kafir. Tidak boleh mengikuti acara-acara dangsa, pesta joget dan minuman keras yang secara faktual itu dilakukan oleh kelompok penjajah. Untuk itu, dangsa tidak menjadi budaya Islam Maluku, tetapi pesta joget dan alat-alat musik yang dikafirkan sudah menjadi budaya Islam Maluku. Tetapi untuk beberapa negeri Islam tidak dikenal budaya pesta joget untuk acara-acara adat dan perkawinan. Negeri-negeri Islam di Maluku mulai menerapkan Islam sebagai landasan berperilaku dalam kehidupan sosial budaya.

Perjumpaan Islam dengan masyarakat Maluku dilakukan dengan jalur perdagangan dan tidak melalui jalan konfrontasi, sehingga Islam kemudian dapat diterima. Tetapi proses penjajahan yang berambisi menguasai seluruh hajat hidup masyarakat Maluku, maka perjumpaan itu kemudian menuai peperangan antara penjajah dengan masyarakat Islam di Maluku. Hal ini disebabkan oleh sifat penjajah yang merampas seluruh sumber daya alam masyarakat Maluku. Bukan hanya sumber daya alam, tetapi juga manusia Maluku dengan dianggap terbelakang, bodoh, tidak berbudaya, sehingga ketundukan terhadap penjajah dianggap sebagai “misi suci” dan karena itu masyarakat Maluku wajib menaati seluruh perintah penjajah.

Misi suci penjajah ini merupakan refleksi dari dikotomi Barat dan Timur dalam relasi kuasa di mana barat adalah simbol kejayaan dan kemakmuran, sedangkan Timur adalah simbol keterbelakangan dan kebodohan. Barat dengan penggunaan teknologi yang canggih, kecerdasan yang sistematis, serta peradaban yang terlampau duluan maju, membuat seluruh tindakan itu menjadi sah untuk menundukan masyarakat terjajah.

Dalam konteks itu, seluruh kebijakan Penjajah (Portugis dan Belanda) yang membatasi produksi cengkeh dan pala serta memonopoli seluruh produksi perdagangan menjadi bagian dari upaya meneguhkan misi suci tersebut. Masyarakat Maluku yang berangkat ke haji dibatasi jatah hewan kurban dan lain-lain. Seluruh perintah yang diabaikan, akan menuai hukuman dan secara sah dan meyakinkan, penjajah bisa menghukum, membunuh, dan mengasingkan masyarakat penjajah kemana saja mereka suka. Fakta historis inilah yang kemudian menjadi memori kelam bagi masyarakat Islam Maluku. Islam Maluku dalam memori faktual semacam itu, terinternalisasi ke dalam kesadaran melalui struktur sosial, politik dan budaya. Sehingga secara sosiologis, hal ini akan mencederai kehidupan sosial budaya masyarakat Maluku. Kehidupan yang secara ideologis tersegregasi, sampai pada segregasi ruang tempat tinggal di Maluku sebagai penanda “kamong dan katong” (*Kami dan Mereka*).

Untuk itu, sejak abad ke enam belas terjadi peperangan yang terus menerus antara penjajah dan masyarakat Islam Maluku di sepanjang abad itu. Perang-perang itu terdiri dari Perang Rakyat Hitu (1520-1605) melawan Portugis di bawah pimpinan Empat Perdana. Sejarah Singkat kejadian Empat perdana Menurut H Ibrahim Pellu raja (hitumesseng) dalam keterangannya tentang kejadian Empat Perdana, dikatakan bahwa kejadian Empat Perdana diawali dengan kehadiran seorang Ulama Besar yang digelar Raja

Salawat Nabi di puncak gunung Ulakulu (di belakang Negeri Hitu) pada akhir abad ke-14.

Dikatakan pada saat duduk berdoa sesuai sholat subuh, Ulama tadi ditutupi berganti-ganti oleh awan-awan berwarna hitam, merah, kuning dan biru. Setelah awan-awan itu hilang, Ulama tadi pun hilang lalu muncul empat orang laki-laki yang bakal menjadi asal-usul Empat Perdana. Warna-warna tadi kemudian hari menjadi warna pakaian adat kebesaran masing-masing Perdana. Selanjutnya dikatakan bahwa disaat Empat orang tadi mulai mengajarkan agama islam dikalangan penduduk, mereka diberi gelar penghormatan “UPU HATA” (Empat Tuan Besar).⁷⁸

Oleh Perdana Yamilu sebutan itu diganti dengan nama “Empat Perdana” mungkin karena stelsel pemerintahannya yang harus terdiri dari Empat orang, sesuai asal kejadiannya. Gelar ini digunakan sejak pemerintahan Upu Hata IV. Menurut Hi Ibrahim Pelu ke-4 perdan itu masing-masing antara lain pertama, Perdana Tanihitumesseng, dianggap yang tertua dengan pakaian kebesaran berwarna hitam (gelap) diumpamakan lahir diwaktu malam disaat hari masih gelap. Kedua, Perdana Nusatapi, pakaian kebesarannya berwarna merah, diumpamakan lahir diwaktu fajar. Ketiga, Perdana Totohatu, memakai warna kuning, diumpamakan lahirnya disaat matahari sedang terbit. Keempat, Perdana Patti Tuban, pakaina kebesarannya berwarna biru, diumpamakan lahirnya diwaktu siang.

Sebab-sebab terjadinya perang antara masyarakat Islam Hitu dengan Portugis adalah soal prinsip-prinsip aqidah yang dianggap oleh empat perdana telah melampau batas toleransi. Padahal, sebelumnya Hitu dan Portugis mempunyai hubungan

⁷⁸ Untuk bahan sejarah ini lihat Maryam Lestalu, *Sejarah Perlawanan Masyarakat Islam terhadap Imperialisme di daerah Maluku*, (Bandung, Al-Ma'ruf:1988).h.34

yang baik, tetapi itu tidak bertahan lama. Hubungan yang sementara itu digambarkan dalam pepatah “*disangka panas sampai petang, kiranya Hujan tengah hari*”. Disamping itu, empat perdana menganggap sikap baik hati dari mereka telah disalahgunakan oleh Portugis. Masyarakat Islam Hitu adalah masyarakat yang menjunjung tinggi norma-norma agama. Portugis dengan tanpa merasa bersalah menurunkan minuman keras dalam jumlah yang banyak dari kapal mereka. Dalam keadaan mabuk seperti, Portugis membuat gaduh dan kekacauan. Hal ini ditanggapi oleh masyarakat Islam Hitu sebagai perbuatan yang melanggar norma-norma Islam. Selain itu misi penginjilan Portugis secara sistematis telah diketahui oleh empat perdanannya sehingga perasaan antipati itu semakin tinggi.

Kemudian Perang Banda (1609-1622) yang meninggalkan preseden buruk dalam memori masyarakat Islam Banda. Penyebab peperangan masyarakat Islam Banda dengan Belanda adalah keinginan Belanda untuk memonopoli perdagangan di Banda. Dalam konteks itu, Belanda merasa berjasa karena telah membantu umat Islam dalam mengusir Portugis. Sehingga pendaratan Belanda ke Banda setelah mendapat ijin dari empat perdana di Hitu. Tetapi situasi menjadi tegang, sebab Belanda memperbesar Lojinya supaya menjadi benteng pertahanan. Tindakan membangun Benteng ini ditentang oleh Orang Kaya di Banda baik itu di Naera maupun di Pulau Ai dan Pulau Run. Setting sosial politik ekonomi waktu adalah bukan hanya Belanda yang ada di Banda, tetapi Inggris dan pedagang-pedangan lokal lainnya. Dalam kompetisi perdagangan pala dan cengkeh semacam itu, kedatangan Belanda menjadi ancaman tersebrir. Masyarakat Islam Banda kemudian memilih untuk berpihak kepada Inggris sebagai strategi bertahan dari penindasan dan perampasan hak-hak orang-orang Kaya dan masyarakat Banda dari Belanda. Strategi ini dapat disebut sebagai strategi persekutuan. Masyarakat Banda

mengambil Inggris sebagai sekutu untuk bisa melawan kekuasaan Belanda. Politik persekutuan ini selalu dilakukan oleh masyarakat Islam Maluku dalam setiap seting sosial budaya dan politiknya di masa kolonialisme. Tetapi, hal ini perlu diberi catatan kaki, bahwa strategi ini tidak selalu menguntungkan masyarakat Islam Maluku, sebab watak imperialisme sebetulnya sama saja yakni ingin memonopoli seluruh hasil produksi masyarakat dan menguhkan kekuasaan dengan misi suci yang di bawa oleh penjajah.

Perang Hoamual (1625-1656) merupakan rangkaian ketagangan yang telah terjadi di beberapa negeri-negeri Islam lainnya. Bermula dari persahabatan kemudian berakhir dengan peperangan. Masyarakat Islam Lokal sebetulnya sangat ramah dengan siap saja yang datang ke daerahnya dengan tidak melanggar norma-norma adat dan agama. Perang demi perang yang terjadi mengisahkan suatu lokus cerita di mana relasi kuasa antara penjajah dan terjajah dalam aras masalah yang sangat kompleks. Dan antara satu dengan lainnya saling berhubungan satu sama lain. Penjajah merasa berhak atas monopoli dagang dan sekaligus mendisiplin pikiran dan tubuh masyarakat Islam Hoamual antara mana yang boleh dan tidak boleh dilakukan. Urusan rumah tangga masyarakat Islam Hoamual terampas secara hakiki di atas tanah ulayat mereka.

Hoamual merupakan sebuah jazirah di bahagian barat Pulau Seram yang terkenal sebagai daerah penghasil cengkeh di Maluku. Cengkeh sebagai *comodity eksport* yang sangat digemari di dunia Barat, telah memperkenalkan Hoamual dalam dunia niaga nasional maupun internasional sebelum bangsa Belanda tiba di Maluku. Keberadaan tanaman cengkih di Hoamual tidak terlepas dari usaha Laksamana Robohongi yang ditempatkan sebagai Gimelaha (Wakil Sultan) di sana oleh Sultan Babullah dan berkedudukan di

Gamusungi dekat negeri Luhu sekarang.⁷⁹ Negeri-negeri seperti Luhu, Lesidi, dan Kambelo berkembang menjadi kota pelabuhan yang sering disinggahi kapal-kapal dagang dari berbagai bangsa yang datang ke sana untuk membeli cengkih dari penduduk setempat. Sebelum kedatangan bangsa Belanda, pedagang-pedagang nusantara seperti Minangkabau, Jawa, Bugis, dan Makasar serta pedagang-pedagang Asia dan Eropah diantaranya Jepang dan Inggris telah sering datang ke Hoamual membeli atau menukarkan cengkih dan barang-barang kebutuhan sehari-hari.⁸⁰

Sebagaimana dijelaskan oleh Maryam,⁸¹ bahwa rakyat Hoamual yang fanatik terhadap agama Islam, sebenarnya tidak ingin berdagang dengan orang Belanda karena pengalamannya tentang kekejaman orang Portugis dengan penginjilannya di masa lampau. Tetapi kepintaran Belanda meyakinkan Gimelaha dan para Sangaji bahwa mereka adalah pedagang yang ramah dan musuh bagi bangsa Portugis.

Penerimaan masyarakat Hoamual dengan Belanda tersebut diikat dalam suatu perjanjian yang ditandatangani pada tahun 1609 oleh Laksamana Wittererd yang bertindak selaku utusan VOC yang ditugaskan untuk mencari daerah-daerah penghasil cengkih dan pala. Isi perjanjian itu adalah pertama, antara umat Islam dan Kristen harus ada perdamaian. Kedua, masing-masing menguasai rakyatnya. Ketiga, Belanda tidak diijinkan membuat benteng selama ada perdamaian. Keempat, pengembalian pelarian dari daerah-daerah itu atau sebaliknya. Kelima, Semua cengkih harus dijual pada Belanda, tetapi penetapan harga menunggu keputusan Sultan Ternate.

⁷⁹ Maryam Lestaluhu, *Sejarah Perlawanan Masyarakat Islam terhadap Imperialisme di daerah Maluku*, (Bandung, Al-Ma'ruf: 1988).h. 106.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.h. 113

Perjanjian yang dimuat ini kemudian menjadi cikal bakal dari ketegangan Belanda dengan masyarakat Islam di Hoamual. Poin kelima menjadi dasar monopoli Belanda dianggap oleh masyarakat Islam Hoamual sebagai ancaman nyata. Sehingga pergolakan pun tidak terelakan lagi. Faktor-Faktor yang digariskan sebagai penyebab utama ketegangan-ketegangan itu antara lain faktor ekonomi, faktor monopoli, salah penafsiran terhadap isi perjanjian, dan faktor paksaan mendirikan benteng. Kisah peperangan Huamoal juga memiliki kesamaan dengan Perang Wawane (1633-1643) dan perang Kapahaha (1636-1646). Dalam perang Kapahaha, umat Islam Kapahaha dibawah Pimpinan kapitan Ahmad Leakawa alias Telukabessy.

Sementara untuk Perang Alaka (1625-1637), ada keunikan tersendiri. Sebab Islam Hatuhaha yang tergabung dalam Uli Hatuhaha yang bermukim di “Amahatua” (negeri-negeri di gunung) disekitar bukit Alaka tersebut mampu mengalahkan Pasukan Belanda di bawah Pimpinan Panglima Perang Wanita Monia Latuwaria Inyai. Seluruh peperangan Islam Maluku melawan Penjajah dapat ditaklukan, kecuali Perang Alaka yang dipimpin oleh seorang Srikandi Monia Latuwaria Inyai. Di sekitar bukit Alaka, terdapat lima buah negeri yaitu Matasiri (Pelau), Mandalise (Ruhumoni), Hatuhutui (Kabau), Hatuamen (Kailolo) dan Hatualasia (Hulaliu).

Proses islamisasi di Uli Hatuhaha sebagaimana hasil penelitian Maryam⁸² yang diperoleh melalui wawancara menyebutkan bahwa Jauh sebelum bangsa Portugis tiba pada permulaan abad ke-15, Uli Hatuhaha telah menerima ajaran agama Islam dari para Muballig yang datang dari Arab, Pasai, Jawa, dan lain-lain. Mereka datang ke sana pada umumnya melalui kepulauan Banda. Di antara para Muballig itu ada seorang berketurunan Cina

⁸² Ibid.h. 181.

yang bernama Ma Hwang. Oleh penduduk setempat disebut Upuka Pandita Mahuang artinya Tuangku Muballig Ma Hwang. Di samping para Muballig yang dari luar, seorang murid Maulana Malik Ibrahim yang berasal dari Hitu dan bernama Maulana Mahdumu sangat besar jasanya dalam penyebaran agama Islam di pulau Ambon dan pulau-pulau sekitarnya termasuk Uli Hatuhaha. Di masyarakat Uli Hatuhaha beliau disebut Upuka Pandita Mahdumu artinya Taungku Muballig Mahdumu.

Masa Penjajahan Portugis dan Belanda berhasil memecah belah negeri-negeri di Maluku yang pro dan kontra. Misi penginjilan ini menjadi awal keterpisahan negeri-negeri yang beragama Islam atau marga-marga yang beragama Islam yang terpaksa harus memilih diantara masuk agama penjajah atau melarikan diri. Belanda berhasil mengkristenkan beberapa negeri yang tadinya beragama Islam. Misalnya negeri Iha di Saparua, dan tiga negeri di kota Ambon yakni Paso Lama, Suli dan Wai. Fakta pengislaman negeri-negeri itu dapat dilihat pada sebuah kapata adat masyarakat Maluku.⁸³

Henama Waia isi Loto Hunimua -o
Isi Uri Tasibeha salane kutika-o
Isi pa-olo-ruma-o rumasinggi sopa-o
Epaune siresi kiberatua irarolo-o
Upu ana-e upu ana-e masu-masu sokia upu -ana-e
Wele-wele uria isi wele-wele
Mai hanu hiti imi oi lotoing sopa-e
Waia isi tatou hitu-e

Di zaman dulu orang Wai tinggal di Hunimua
Setiap saat mereka berdoa memuji nama Tuhan (*bertasbih*)
Mereka juga mendirikan mesjid yang sangat diangungkan

⁸³ Terjemahan ini oleh Maryam Lestaluhi.

Mesjid itu menaungi orang di Waktu Sembahyang
Selalu mereka membangunkan keluarganya bila murai
telah berkicau

Mereka dipanggil untuk pergi sembahyang bila terdengar
azan subuh

Segera mereka bangun dan menuju ke mesjid

Agama mereka seperti orang Hitu (agama Islam)

Sementara sejarah Perang Penjajah Melawan bangsa Key di Maluku Tenggara memiliki pola yang berbeda dengan di Maluku Tengah. Portugis melakukan misi penaklukannya yang dibarengi dengan misi suci terjadi secara gradual dan masal. Sebab itu, kepulauan Maluku Tenggara mayoritasnya beragama Kristen Katolik. Kultur masyarakat Key yang akomodatif terhadap penjajah menjadi faktor adanya konversi agama masyarakat Kei ke dalam agama Katolik. Tetapi konversi itu tidak serta merta membuang tradisi masyarakat Key yang terkenal dengan budaya Larwul Ngabal.

Konversi agama pada masyarakat Kei dilakukan dengan cara balas budi. Praktek konversi agama karena “Balas Budi” terjadi juga di beberapa tempat. Untuk kasus konversi di Kei, diawali dengan pengobatan salah seorang kepala adat masyarakat Kei dari penyakit kusta. Masyarakat dengan pengetahuan yang minim akan sebab-sebab penyakit tersebut, menjadi faktor konversi agama. Pertolongan penjajah tersebut dianggap secara psikologis, maupun secara mistik dan magis, dapat mengatasi hambatan hidup karena perkenaan Tuhan. Kelompok adat Kei yang tertolong menjadi percaya akan agama yang di bawah oleh penjajah tersebut. Menurut tuturan seorang akademisi dari IAIN Ambon,⁸⁴ di bawah ini:

⁸⁴ Wawancara pada tanggal 9 september 2014 dengan Abubakar Kabakoran, Dosen IAIN Ambon

Ada seorang kepala adat dari desa Kolser terkena penyakit kolera, kemudian dapat di obati oleh pendeta dari Portugis. Kejadian ini membuat masyarakat desa Kolser merasa senang sebab secara rasional tindakan-tindakan penjajah dapat mengatasi kemelut hidup pada saat itu. Sehingga konversi agama menjadi sesuatu yang diterima secara sadar dan tanpa paksaan.

Pendekatan semacam itu menjadi strategi yang efektif untuk menundukan masyarakat Key. Tetapi konversi agama tidak membuat retak hubungan-hubungan kekerabatan masyarakat. Budaya LN menjadi perekat kohesi sosial dan budaya masyarakat Key ke dalam suatu ikatan identitas sosio-kultural yang sangat mumpuni dalam sistem sosial budaya sekarang ini. Hal ini dapat terlihat secara nyata ketika konflik kemanusiaan yang terjadi di Maluku, atas nama budaya, seluruh pemangku kepentingan masyarakat Key berinisiatif untuk mendamaikan sendiri konflik yang melibatkan kedua komunitas agama tersebut. Kesadaran semacam itu, berbeda sekali dengan masyarakat di Maluku Tengah yang pola penyelesaiannya sangat tergantung pada peran pemerintah sebagai fasilitatornya melalui perjanjian Malino II. Internalisasi nilai-nilai budaya antara Islam Key dan Kristen Key sangat kuat dalam relasi-relasi sosial budaya dan politik.

Praktek sosial budaya tersebut dapat dijadikan sebagai bahan referensial masyarakat Islam Key dan Kristen Key. Sebab, konstruksi tersebut telah ada sebagai pewarisan praktek budaya yang dapat ditiru oleh generasi selanjutnya. Dengan demikian, masyarakat Kei secara sosio-religius menemukan identitas etnis yang terus menerus hidup tidak hanya dalam pikiran saja, tetapi teraktualisasi ke dalam praktek-praktek budaya.

D. Islam dan Multikultural di Maluku: Antara Kearifan Lokal dan Ideologi Agama

Multikultur bukan sesuatu yang asing bagi masyarakat Maluku. Perjumpaan masyarakat Maluku dengan berbagai kelompok dari luar sudah terjadi sejak dulu. Maluku sejak awal mula islamisasi dengan cara damai oleh para muballig telah memberikan struktur relasi yang baik oleh berbagai kelompok di masa kerajaan-kerajaan Islam. Di Maluku kita mengenal kerajaan Islam Iha, Kerajaan Islam Hitu, Kerajaan Islam Huamual, Kerajaan Islam Banda, dan Kerajaan Islam Sahulau. Gejala multikultur ini terjadi ketika Maluku dikenal sebagai daerah rempah-rempah yang diburu oleh pedagang nusantara, maupun Asia dan Eropa. Kedatangan berbagai macam etnis dari nusantara maupun Asia dan Eropa tersebut terjadi cukup lama hingga masa peperangan, yang menyebabkan banyak etnis dari nusantara maupun Asia dan Eropa yang menikah dan menetap di Maluku.

Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa multikultur Maluku bukan suatu gejala yang muncul belakangan, tetapi telah berkembang sejak Maluku berdiri, tidak saja pada sisi-sisi keagamaan, tetapi juga pada tingkat etnis dan juga identitas yang cukup beragam. Dalam literatur keislaman Maluku misalnya, bahwa pandangan keislaman Maluku juga selain memiliki kesamaan dengan tempat-tempat lain seperti Jawa, tetapi juga dalam sisi tipologis hampir menyerupai varian-varian yang ada di Jawa. Tetapi konteks Islam Lokal di Maluku memiliki keunikan tersendiri dimana Islam yang dipahami dan Islam yang dipraktikkan tidak seiring sejalan.

Penggambaran politik aliran yang ditunjukkan oleh Clifford Geertz⁸⁵ di Jawa melalui tiga tipologi besarnya, yaitu: Santri, Priyayi, dan Abangan adalah merupakan penggambaran pembagian kelompok sosial keagamaan melalui identitas politik aliran. Pola yang demikian ini jika disandingkan dengan konteks Maluku tidak memiliki akar tipologis yang sama, meski kerangka epistemologinya hampir sama. Kelompok keagamaan di Maluku tidak memiliki basis Priyayi yang kuat sehingga afiliasi keagamaan hanya tergolong ke dalam Islam santri dan abangan. Untuk tipologi yang hampir sama dengan Jawa adalah Maluku Utara sebab penetrasi pola keagamaan Priyayi masih terasa pada Kesultanan Ternate. Memang Maluku juga pernah memiliki sebutan kerajaan Islam, tetapi pasca penjajahan, penetrasi kerajaan tidak terlihat dalam struktur sosial budayanya. Untuk itu, dua kelompok yang disebutkan tadi memiliki basis ideologi keagamaan yang didasarkan pada kelompok Santri, dan juga yang didasarkan pada kelompok abangan.

Hanya yang membedakan antara polarisasi keberagaman di Maluku dan Jawa adalah bahwa Islam Maluku adalah Islam yang sangat dinamis dan cair. Tidak seperti Islam di Aceh sebagaimana dijelaskan oleh Mujib⁸⁶ yang dikutip dari Fahri Ali misalnya yang menjadikan Islam sebagai basis ideologis kerakyatan (*populer ideology*) yang belum tertandingi oleh ideologi lain.⁸⁷ Oleh karena itu, polarisasi yang berbasis politik aliran di Maluku tidak terlalu tampak. Representasi keislaman

⁸⁵ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, (Jakarta, Pustaka Utama: 1981).h. 7

⁸⁶ Ibnu Mujib, *Islam Lokal: Perspektif Historis dan Politik Memahami Narasi Islam Aceh dalam Konstruksi Kebudayaan Global*, (Banjarmasin, Laporan ACIS ke 10).h. 177

⁸⁷ Fachri Ali, *Interiorisasi dan Eksteriorisasi: Refleksi Sejarah Sosial Politik Aceh*, (Banda Aceh, Fakultas Hukum Universitas Syah Kuala).h.10

Maluku yang dinamis dan cair itu membuat sedikit kesulitan dalam membuat kategorisasi keagamaan yang menjadi basis ideologi.

Dalam konteks polarisasi berdasarkan ideologi agama belum terlalu kuat di Maluku. Sebagian mengatakan bahwa Islam di Maluku ini terjadi campuran praktek kearifan lokal sehingga kesadaran itu lebih dominan dari pada afiliasi ideologi agama. Agama memang menjadi identitas yang terepresentasi dalam praktek-praktek keagamaan, tetapi hal itu tidak lantas praktek keagamaan mengikuti pola ideologi keagamaan yang menjadi kerangka acuan dari tindakan, sebagaimana dijelaskan oleh seorang tokoh masyarakat akademisi di negeri Tial⁸⁸ :

Saya belum melihat fenomena itu dalam kehidupan keseharian masyarakat Maluku karena Ideologi agama masih dikalahkan oleh dominasi kearifan lokal. Namun demikian, tidak bisa diabaikan bahwa ada gejala gejala kecil yang menunjukkan adanya perubahan dan kecenderungan ke sana utamanya karena pengaruh transnasional yang semakin gencar pascakonflik meskipun skalanya masih kecil. Muhammadiyah dan NU di Maluku tidak menempatkan diri sebagai ideologi dan ini saya kira menarik. Saya adalah MuNU jadi saya selalu hadir pada setiap undangan tahlilan.

Pola keberagaman di Maluku dapat dikategorikan ke dalam Islam Abangan dan Islam Santri yang merujuk pada praktek keagamaan yang dimiliki oleh setiap orang atau kelompok. Islam Abangan di Maluku merupakan penanda bagi mereka yang tidak mengikuti perintah sholat secara baik, zakat, maupun puasa. Kalau kita melihat fenomena keberagaman di setiap negeri-negeri di Maluku, ketaatan beribadah itu didominasi oleh kalangan Tua.

⁸⁸ Wawancara tanggal 28 Juli 2019.

Anak-anak muda yang sampai berusia empat puluh sampai lima puluh tahun kebanyakan dari mereka tidak terlihat di Mesjid. Kesolehan seseorang diukur dengan tingkat beribadahnya yang sesuai dengan perintah Allah dan Rasulnya. Identitas Islam Maluku dalam varian Abangan memiliki keunikan tersendiri dalam konteks penelitian ini. Sebab walaupun tingkat ketaatannya yang demikian rendah, tetapi identitas keislaman tidak perlu diragukan. Relasi keberagamaan keislamannya sering menjadi simbol keMalukuan yang tidak bisa ditawar lagi, hal itu terjadi selain karena Islam telah menjadi bagian integral masyarakat Maluku, Islam juga menjadi dasar keberagamaan yang paling prinsipil (*principle of live*).

Kelompok ini di dalam konteks penelitian Maluku adalah orang Maluku asli yang juga menganut dasar-dasar aqidah dan kepercayaan Islam. Islam bagi kelompok ini juga dimaknai sebagaimana orang Maluku pada umumnya meyakini. Hanya yang membedakan dengan praktik keislaman garis modern (yang menolak takhayul, bid'ah, dan Churafat), selain karena perbedaan prinsip keberagamaan, praktik ritusnya pun juga berbeda.

Dalam literatur kebudayaan, oleh Woodward sebagaimana dikutip oleh Wally dan Usman,⁸⁹ kelompok ini disebut kelompok sinkritis. Praktik ritus kelompok ini memadukan Islam dengan praktik ritus lokal-tradisional yang pernah berkembang sejak masa awal keberagamaan Maluku. Seperti ritual masuk rumah baru, tempat keramat, ritual kematian, dan praktek meminta pertolongan ke dukun.

Selain itu, kelompok ini juga memiliki kepercayaan terhadap hal-hal gaib seperti roh halus, kekuatan alam, bahkan

⁸⁹ Muhammad Rasyidah Waly dan Usman, *Fanatisme Beragama Sebagai Penghambat Kemajuan Masyarakat Aceh*, Laporan Hasil Penelitian, Banda Aceh, The Aceh Institute: 2006).h.26

kekuatan sakti. Mereka percaya bahwa Allah menciptakan makhluk halus yang mendiami alam berzah (alam gaib), seperti pueglah ka'oy (tafaul) pada kuburan-kuburan yang dianggap keramat, dengan kata lain, ada makhluk halus yang mengabdikan kepada Allah dan ada juga yang melakukan kejahatan untuk mengganggu manusia atau hewan lainnya.

Dalam kepercayaan mereka, makhluk halus yang jahat telah mendiami tempat-tempat angker, seperti hutan, laut, pohon besar seperti beringin, dan pohon ketapang. Kelompok ini juga percaya bahwa kuburan ulama yang alim juga memiliki pengaruh bagi hidup mereka. Makam Penziar agama di setiap negeri di Maluku selalu di jadikan sebagai tempat ziarah ketika ingin pergi haji.

Kedua, kelompok santri. Di Maluku, kelompok ini merupakan kelompok yang dalam konteks penelitian ini tidak memiliki kaitan kultural dengan Islam Santri yang ada di Jawa, dimana kesantrian seseorang karena memiliki baisy pesantren yang kuat. Kelompok santri di Maluku memang sejarah historis, memiliki hubungan penziaran Islam dengan ulama di Jawa, tetapi sampai pada penetrasi kultur santri secara kelembagaan tidak terjadi di Maluku. Di Maluku memang ada beberapa pesantren yang didirikan, tetapi digunakan sebagai tempat belajar agama. Tetapi referensi keagamaan tidak terlalu kuat sebagaimana di Jawa. Kesantrian orang Maluku hanyalah upaya memperkenalkan ajaran agama Islam, tetapi relasi keislaman selalu merujuk pada Islam abangan yang tradisional mistik sufistik.

Praktik tersebut dapat dapat ditunjukkan melalui relasi yang terus terjalin dengan ilmu-ilmu tarekat yang di dapatkan dari tuan-tuan guru ngaji yang ada di setiap negeri di Maluku. Banyak anak-anak Maluku yang dimasukan di pesantren di Maluku tidak terlalu membawa dampak referensial ajaran atau praktek keagamaan dari pesantren ke dalam aktivitas sehari-hari.

Ada beberapa Pesantren di Maluku yang didirikan oleh orang luar Maluku maupun yang didirikan oleh orang Maluku sendiri antara lain Pesantren Nurul Tsaqalain di Hila yang praktek keagamaannya cenderung ke ajaran Syiah. Misalnya acara sepuluh Muharam selalu dirayakan. Tetapi tahlilan orang meninggal juga diadakan dan setiap malam jumat diadakan doa kumail secara bersama dengan santri. Malam Rabu Tawasul bersama. Perayaan sepuluh muharan sudah mulai mengundang orang dari luar pesantren. Mesjid selalu dipenuhi oleh orang tua, dan minim anak mudah. Pondok Pesantren ini di pimpin Zamaluddin Bugis seorang ustat asal Hila Maluku. Kemudian pesantren Suffa Hizbullah di dusun Oli negeri Hitu yang juga berada dalam Jazirah Leihitu.⁹⁰

Kemudian Pesantren Nadil Ulumi Diniyah di dusun Ori yang sudah ada sejak dulu dan memiliki alumni yang cukup sukses di luar. Pendiri Pesantren Kiyai H. Husain Tuasikal yang juga adalah orang Ori sendiri. Pesantren ini sekarang dipimpin oleh Kepala Pondok Pesantren Kiyai H. Tahir Tuanaya. Pesantren ini memiliki asrama untuk putra putri. Sistem pendidikan di Pesantren dipadukan antara agama dan umum. Dulunya Tempat Pengajian Al-qur'an (TPA), kemudian berubah nama menjadi Pesantren. Model ajaran yang dijadikan landasan adalah pemikiran modern yang berafiliasi dengan paham Muhammadiyah. Ori terbagi dua paham yang terdiri dari Ori atas Filatanama dan Ori bawah Tunimahu. Konflik perebutan siswa pernah terjadi antara Nadil Ulum dengan Yayasan Al-khairiyah yang memiliki sekolah-sekolah umum.⁹¹ Di dusun Ori juga terdapat Aliran Mawar Merah yang targetnya adalah generasi mudah. Cara beribadah lebih banyak zikir dari pada sholat.

⁹⁰ Wawancara tanggal 25 September 2014 dengan santri Pesantren Sittin Masawoi.

⁹¹ Wawancara tanggal 25 September 2014 dengan santri Pesantren Nadil Ulum

Sementara pesantren Hidayatullah di Liang Salahutu⁹² yang berpusat di Gunung Tembak dan kantor pusatnya di Jakarta yang secara hirarki langsung pesantren di Liang adalah perpanjangan dari Hidayatullah di Bontang Balik Papan yang sekarang di pimpin oleh Ustat. Muhammad Erwin Gatta. Pesantren Hidayatullah di Liang didirikan pada tahun 1993. Kategori keagamaan adalah sistematika Nuzulul Wahyu. Sistem kurikulum pendidikan di Pesantren menggunakan sistem Halokah bertingkat yakni marhalah u'la, marhalah wusto, dan marhalah ulya. untuk membahas suatu temah. Pengajian Mushidayah untuk wanita. Mereka tidak kunut dan tahlilan. Santri berasal dari berbagai daerah di Maluku dan juga luar Maluku yakni dari Seram, dari Batumerah, Orang Buton, dan juga orang Liang. Pesantren pernah melakukan kegiatan Seminar kewirausahaan di Natsepa yang menghadirkan peserta dari Jamaa. Strategi dakwah pesantren Hidayatullah untuk masyarakat di luar pesantren terumutama negeri-negeri di wilayah pesantren tidak terlalu banyak. Hanya secara Internal yakni diadakan pengajian halakoh dan pembinaan Muallaf. Target dakwah hidayatullah lebih dipentingkan bagaimana orang Islam menegakkan sholat. Sekola formal di Pesantren hanya ada Mts (SMP).

Di bagian Seram Utara juga terdapat Pesantren Khoiru Ummah di Kobisonta. Pesantren ini peneliti tidak sempat mewawancarai informan terkait, sehingga belum dapat menggambarkan dan menganalisis pola pemahaman keagamaan di sana. Tetapi sebagaimana di ceritakan bahwa Pesantren Khoira Ummah memiliki ikatan ideologi keagamaan dengan praktek NU.

Maluku pascakonflik juga dibanjiri oleh kelompok-kelompok Islam garis keras di Ambon seperti Jama Tablik, Salafi di kampung kisar, Mujahidin dan LDII di Galunggung dan juga

⁹² Wawancara tanggal 25 September 2014 dengan santri Pesantren Hidayatullah Zulkarnain

jaringan Salafi di Waisala kabupaten Seram Bagian Barat. Salafi di negeri Waisala pengikut tersebar di dusun Hanunu. Raja Waisala ikut belajar di Dusun Hanunu. Waisala mayoritasnya Abangan, sedangkan Hanunu masyarakatnya taat beragama (santri). Pola beragama seperti ini karena ada Jamaah Salafi. Tetapi awalnya mereka juga dapat dikategori sebagai abangan yang sama dengan negeri Waisala. Beberapa keluarga di Waisala punya hubungan keluarga dengan yang ada di Hanunu. Raja dan Sekretaris desa telah ikut melibatkan keluarganya untuk masuk ke dalam jama Salafi. Sistem pengajian adalah mempelajari bahasa arab dan hadis yang berbeda dengan yang diajarkan di TPA-TPA di Waisala. Faktor masuknya orang Waisala adalah karena intensitas hadirnya orang-orang Waisala ke pengajian Salafi. Beberapa dari anggota jama Salafi sudah ada yang menika di Waisala dengan anak Raja (Marga Kasturian).⁹³

Keberadaan berbagai macam aliran keagamaan pascakonflik di Maluku turut mempengaruhi relasi sosial keagamaan antara masyarakat Islam lokal dengan aliran-aliran keagamaan tersebut. Sebagaimana beranggapan bahwa kehadiran aliran-aliran garis keras itu justru akan merusak pola hubungan kultral sebagai orang basudara di Maluku. Sebagian yang lain menanggapi kehadiran aliran ini sebagai tugas amar ma'ruf yang baik di Maluku.

Namun yang menarik adalah bahwa polarisasi ini tidak terlalu menjadi kesadaran umum yang menarik batas identitas keagamaan yang menuai ketegangan yang berarti. Konteks Maluku dalam varian keagamaan yang plural semacam ini memberikan beragam tanggapan terhadap berbagai macam ancaman yang sewaktu-waktu muncul. Misalnya, pemahan keagamaan yang radikal, sehingga anggapan bahwa hanya Islam yang paling benar

⁹³ Wawancara tanggal 27 September 2014

dan yang lain salah adalah satu hal dari dampak pluralitas paham keagamaan di Maluku. Untuk memahami Aliran-aliran keagamaan dalam konteks penelitian Islam di Maluku, perlu mengenal lebih jelas bagaimana Aliran-aliran dalam Islam. Islam mengenal tiga kategori paham keagamaan. Pertama, Islam Formal Fiqh yang seluruh tindakan ritual harus sesuai dengan rumusan hukum Islam (Fiqh). Kedua, Islam Mistik, yakni Islam yang praktek ritualnya dibarengi dengan praktek-praktek lokal yang hidup di tengah masyarakat. Islam ini lebih mendudukan kelompoknya ke dalam Islam Sufi. Ketiga, Islam Puritan, yakni Islam yang seluruh pelaksanaan ritualnya harus berdasarkan pada perintah Al-qur'an dan Sunnah Nabi. Kelompok ini sangat melarang keras praktek ritual yang tidak ada referensinya dengan tindakan Mahammad SAW.

Dalam konteks pluralitas etnis di Maluku yang tersebar dari Pulau Ambon, Seram, Buru, Tenggara, Lease dan Haruku, dominannya menganut varian keagamaan mistik magis yang dalam konteks varian Geertz berada dalam kategori abangan. Tetapi menariknya, identitas ini tidak bersifat statis, sebab kategori santri di Maluku juga memiliki praktek mistik dan magis dalam praktek ritual keagamaan. Persebaran etnis di Maluku yang plural terdiri dari etnis Maluku yakni orang Ambon, Seram, Buru Tenggara, Leasae dan Haruku, juga terdapat non Maluku yakni etnis Jawa, Buton, Bugis, Makasar, Madano dan Sumatra. Dalam konteks varian keagamaan, kategorisasi keagamaan di Maluku menjadi plural dan bisa menjadi basis ketegangan jika tidak dikelola secara baik. Kesadaran Multikultural menjadi penting dimana saling mengharga dan memahami menjadi inti dari semangat multikultural tersebut (*respect and understanding each other culture*). Sebab, tarikan identitas etnis dapat mengalahkan identitas daerah yang di dalamnya terdapat kesamaan agama. Dengan demikian, identitas agama menjadi dapat terkalahkan oleh

kesadaran identitas etnis sebagai orang Maluku yang saling “Baku Sayang” yang termanipulasi dalam kearifan lokal Pela dan Gandong, Bongso Ade Kaka, Larwul Ngabal, dan Aini Ain.

Tetapi identitas kelokalan sebagai etnis Maluku sewaktu-waktu juga digunakan sebagai strategi bertahan ketika identitas agama berada dalam ancaman politik dan budaya. Dalam konteks itu, maka apa yang dijelaskan oleh Bhabha tentang “identitas antara” atau teori liminalitas mampu menjelaskan fenomena tersebut. Identitas bukan bawaan ontologis semata, tetapi terlahir dari hubungan-hubungan yang kompleks yang kemudian melahirkan identitas ganda. Untuk itu, identitas etnis, identitas Islam, dan identitas daerah bisa saja dimiliki oleh seseorang sebagai identitas ganda. Islam lokal adalah varian tersendiri bagi representasi identitas agama, tetapi pada aras yang lain identitas etnis menjadi dominan untuk ditonjolkan dalam medan sosial budaya dan politik.

Oleh karena itu, perdebatan tentang transformasi pada sub identitas Maluku ini bisa dipahami sebagai polarisasi sosial yang akan selalu mengalami redefinisi di setiap perubahan sosial masyarakatnya dengan seperangkat kultur global yang sedang berkembang di Maluku. Sejalan dengan itu, menggali akar keislaman Maluku, selain merupakan tuntutan sejarah juga bagian yang penting untuk menandai sebuah dinamika perubahan Islam Maluku.

E. Islam Maluku: antara Identitas Lokal dan Ideologisasi Agama

Identitas Islam Lokal di Maluku menjadi kata kunci untuk memahami bagaimana orang Islam merepresentasikan identitas etnisnya yang lebih kepada aspek budaya lokal. Keislaman seseorang sudah menjadi turun temurun dari leluhur mereka dan dianggap sebagai ajaran yang lebih membatin bagi kehidupan

sosial budaya mereka. Keunikan Islam lokal di Maluku terepresentasi dari basis keislamannya berelasi secara kultural dengan negeri-negerinya masing-masing. Bahkan pada aras tertentu, identifikasi keislaman berada pada ketegangan identitas kampong-kampong.⁹⁴ Jadi identitas agama sudah dibangun dengan narasi Islam yang di bawah dari kampong-kampong (baca: negeri).

Uniknya, keberislaman orang Maluku pada aras tertentu mengalami ketegangan yang sewaktu-waktu diaktifkan. Jadi Islam Lokal dalam aras tertentu adalah Islam yang berdiri pada referensi Islam leluhur yang tipologinya sama dengan Islam abang yang sufistik tradisional. Pengetahuan seperti ini dapat kita pahami dalam tiga kategori perkembangan manusia dari tahap theologis, tahap mistisisme, dan tahap positivisme. Islam Lokal dibangun di atas kesadaran masyarakat yang masih dalam tahap theologis dan mistik, sehingga tipologis Islam abangan yang mistik dan magis menemukan bentuknya.

Identitas Islam Lokal tidak serta merta berada dalam lokus homogenisasi varian keagamaan. Pada konteks etnisitas, masyarakat Maluku nampak seperti identitas etnis yang homogen, tetapi sebetulnya berada dalam pluralitas yang cukup kuat antara Islam lokal yang disebut anak negeri dan pendatang (orang dagang).

Pluralitas identitas varian keagamaan dan juga etnis di Maluku seringkali menimbulkan ketegangan. Tepatnya, kecurigaan antara satu sama lain menjadi penanda relasi konfliktual yang terus terawat sebagai bawaan poskolonial. Semua orang Maluku ketika ditanya tentang budaya Pela Gandong, meraka sangat kenal dan senang untuk menonjolkan cerita bagaimana hubungan pela gandong itu terjadi. Identitas budaya

⁹⁴ Istilah Identitas kampong-kampong digunakan sebagai istilah yang dianggap lebih mewakili sosiologi pengetahuan masyarakat Maluku.

telah menjadi kesadaran kolektif masyarakat Maluku yang memiliki jaringan historis yang ³²terjalin secara persekutuan, sehingga rasa saling membantu satu sama lain, rasa saling menyayangi satu sama lain tertanam kuat dalam kesadaran identitas diri orang Maluku. Hanya saja, perjumpaan-perjumpaan Pela Gandong tidak terlalu intens dilakukan. Hal ini sebagaimana diutarakan oleh Mahdi Malawat dosen IAIN Ambon bahwa *“Dulu hubungan Islam dan Kristen dalam ikatan Pela Gandong tidak terlalu kuat, sekarang paska konflik ikatan itu semakin kuat lagi”*⁹⁵

Sementara pluralisme agama di Maluku tidak lantas meneguhkan kesadaran identitas diri orang Maluku dalam jaringan Islam radikal yang menjadi ciri dari jaringan Islam transnasional. Islam Maluku selalu tampil sebagai Islam yang moderat yang bertumpu pada kearifan lokalnya. Pendapat semacam ini dijelaskan oleh Husen Maswara salah seorang dosen IAIN Ambon bahwa :

“Ciri Islam Maluku ini adalah Islam moderat, sebab walaupun ada kelompok-kelompok garis keras hadir di Maluku, tetapi itu tidak mempengaruhi tokoh-tokoh Islam di Maluku. Paling hanya mempengaruhi akar rumput yang itu juga kebanyakan bukan dari orang Maluku Asli”

Dengan demikian, Islam Ambon Maluku masih mempertahankan identitas diri yang bertumpu pada konteks kehidupan mereka dengan melihat aspek sosiologis masyarakat. Pluralisme agama dengan berbagai karakter tidak hanya menjadi penanda bagi dinamika perubahan masyarakat, tetapi juga sekaligus sebagai proses dialektis yang melibatkan pola adaptif dari berbagai jaringan, maupun aktor yang terlibat di dalamnya. Pluralitas Islam memberikan ruang bagi komunikasi rasional untuk menemukan kesepahaman di dalamnya, tetapi sekaligus memaksa

⁹⁵ Wawancara pada tanggal 29 September 2014

diri untuk terbuka terhadap pengaruh dari luar. Disinilah identitas Islam maupun Identitas lokal saling berdialog.

F. Perspektif Sejarah-Politik "Islam Lokal" Maluku

Secara historis, sejak akhir abad ke delapan belas, wilayah Maluku masih terbatas pada Maluku Utara, sebab dalam kitab *Negarakertagama* karya Prapanca (1365), Maluku dipisahkan dari Ambon dan Banda. Hal ini juga diperkuat dengan tulisan penulis Barat seperti Antonio Galvao dalam bukunya *Tratado de las yolas de los Malucos* (1544) dan *Gabriel Robelo dalam Historia das ilhas de Malucos*, keduanya menggunakan Maluku untuk kepulauan sebelah utara tersebut.⁹⁶ Untuk itu, hubungan Islam Maluku (Ambon) dengan Maluku Utara terjalin cukup intens. Bahkan, Kekuasaan kerajaan Ternate dan Tidore menjadi pusat dari kerajaan-kerajaan Islam yang ada di Maluku (Ambon).

Maluku pada permulaan abad kelima belas dan abad ketujuh belas adalah masa-masa yang sulit. Masa-masa di mana pendudukan penjajah masih kuat di Maluku. Namun, penting untuk dilihat adalah pendudukan Portugis dan Belanda terhadap Maluku telah memberikan dampak perubahan yang besar dalam struktur sosial budaya dan politik di Maluku. Terutama sekali Portugis dan Belanda yang menancapkan kebudayaannya bagi masyarakat Maluku yang beragama Katolik dan Protestan. Pengaruh kebudayaan Portugis dan Belanda terhadap kebudayaan Maluku menandakan perpaduan dua kebudayaan yakni kebudayaan Barat dan kebudayaan Maluku yang memberikan dampak yang sangat positif.

⁹⁶ Penjelasan lebih luas dijelaskan oleh M. Saleh Putuhena tentang bagaimana secara administratif dalam hubungan kenegaraan nusantara, dan dalam penulisan sejarah dunia, nama Maluku masih terbatas pada Maluku Utara. Lihat: *Interkasi Islam dan Budaya di Maluku Persepektfi Historis dan Religio-Poilitik* dalam Kamarudin Hidayat dan Ahmad Gaus (ed), *Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung, Mizan: 2006).h.336

Tetapi ada persoalan yang menarik untuk dijelaskan mengenai kapan Islam hadir di Maluku dan sejak kapan nama Maluku itu dipakai. Pertanyaan ini memungkinkan kita untuk mengenal lebih dalam lagi bagaimana sebetulnya masyarakat Maluku dan bagaimana pengaruh dari relasi kuasa yang ada pada saat itu. Relasi kuasa tentu saja berkaitan dengan sentra-sentara kekuasaan yang terjadi atau yang di kenal dengan kerajaan pada waktu dulu. Menurut Leirissa dalam pengantarnya sebagaimana dikutip dari Nadia, bahwa pemakaian istilah “Maluku” yang pertama berasal dari kerajaan-kerajaan di Maluku sendiri.⁹⁷ Menurut Kronik Batjan, sebelum kedatangan agama Islam dan sebelum ada kerajaan-kerajaan tersebut di Maluku Utara, daerah ini bernama “Gapi”,⁹⁸ kemudian datang seorang Arab yang bernama Djafarsadak dan menurunkan raja-raja di Maluku yang berjumlah empat orang, masing-masing memerintah di suatu “Boldan”,⁹⁹ yakni “Maloko Batjan”, “Maloko Djailolo”, “Maloko Tidore”, dan “Maloko Ternate”. Nampaklah di sini bahwa istilah “Maluku” dipakai bagi keempat-empat kerajaan tersebut. Sekalipun istilah “Maluku” menunjukkan kerajaan-kerajaan di Maluku, namun tatkala kerajaan-kerajaan ini mengadakan ekspansi ke kepulauan lainnya, istilah ini tidak mencakup daerah-daerah ekspansi tersebut.¹⁰⁰

Dalam penjelasan Kronik Batjan, bahwa keempat boldan itu setelah datangnya agama Islam. Naidah sebagaimana dikutip Leirissa, mengatakan bahwa kerajaan Ternate timbul pada tahun 643 Hidjriah atau 1265 dan sebelumnya telah ada kerajaan Djailolo

⁹⁷ C.P.F. Luhulima (ed), *Bunga Rampai Sedjarah Maluku*, (Jakarta, LIPI:1971).h. 2

⁹⁸ Gapi artinya barang atau dalam logat Melayu-Ambon di sebut “Hal”

⁹⁹ Sekarang di kenal dengan daerah kekuasaan atau kerajaan

¹⁰⁰ R.Z. Leirissa, *Tentang Asal Usul Djangkauan Istilah “Maluku”* dalam *Bunga Rampai Segjarah Maluku*, (Jakarta, LIPI: 1971).h. 3

di Halmahera. Hal ini memperkuat dugaan bawah sebelum abad ke 13 telah ada kerajaan Djailolo sehingga dugaan bahawa Istilah “Maluku” telah lebih tua lagi. Sumber-sumber lain yang berasal dari orang-orang Cina memperkuat dugaan ini. Chau Ju Kua yang menulis tentang perdagangan orang-orang Cina dan Arab dalam abad ke dua belas dan ke tiga belas memberikan suatu peta dengan lokalisasi Djailolo (“Ji-lu-lu”), pulau Ternate (“Tan-ju”) dan pulau Buru (“Hu-lu-man”), tetapi tidak menyebut istilah “Maluku”. Tetapi dalam sejarah Dinasti T’ang pada abad ketujuh sampai dekade pertama abad ke sepuluh ada disebut tentang “Maluku” (Mi-li-ku”).¹⁰¹

G. Kesadaran Sejarah Filosofis

Pengkotak-kotakan masyarakat berdasarkan selera rasisme penjajah, telah menjadi beban sejarah bagi masyarakat orang Basudara di Maluku. Penetrasi kekuasaan Belanda meramba pada segregasi pemukiman yang merupakan imbas dari cara-cara kekerasan dan penghianatan yang dilakukan oleh penjajah. Negeri-negeri yang dulunya bersaudara baik pada rumpun Patasiwa dan Patalima mengalami benturan (dibenturkan) melalui sentimen keagamaan yang kemudian memicu perlawanan di antara negeri-negeri Salam dan Sarane di Maluku. Tentu saja masih banyak persoalan yang belum diungkapkan secara komprehensif faktual dari apa yang saya uraikan ini. Tetapi perumusan relasi Islam dan Kristen dalam kaitan dengan gerakan Protestantisme di Maluku tidak bisa lepas dari situasi sosial politik, sosial keagamaan, dan sosial ekonomi yang terjadi di masa lampau. Saya merumuskan tiga fase perjumpaan yang intens antara masyarakat Salam dan Sarane dengan kelompok kolonial sebagai strating point

¹⁰¹ Ibid.h. 4

menemukan titik ketegangan, sekaligus pencerahan sejarah yang membentuk struktur kesadaran sosial kita hingga saat ini.

Dalam konteks itu, Orang Basudara Salam dan Sarane harus melihat sejarah sebagai rumah bersama yang mendudukan orang basudara sebagai korban dan bukan sebagai terdakwa. Maluku adalah rumah bersama yang memiliki kekayaan Pala dan Cengkeh dengan semerbak bau wangi menggetarkan dunia. Kepulauan Rempah-Rempah sudah menjadi legenda di Eropa sebagai sumber terbesar kekayaan Timur. Cengkeh dan Pala adalah produknya. Cengkeh, kuncup bunga yang dikeringkan dari pohon cengkeh, pertama kali dicatat dalam sastra Barat dalam sebuah laporan Yunani dari abad ketujuh Masehi.¹⁰²

Segera setelah penjajah menggagahi Pala dan Cengkeh, Maluku dan orang Maluku mulai belajar memahami eksistensi diri dalam terang sejarahnya sendiri. Sebagai korban, orang Maluku yang memiliki budaya Pela dan Gandong, Patasiwa dan Patalima, Nunusaku sebagai tempat bernaung dan tempat asal bagi orang Maluku, harus merumuskan kembali bagaimana penjajah atas nama kepentingan dagang dan kekuasaan, memberi warna bagi dinamika kehidupan masyarakat Maluku. Tentu hal ini tidak bisa dilihat secara hitam putih, tetapi pada saat yang sama, juga tidak bisa dilupakan sejarah masalah lalu. Seperti Ariel Heryanto menggambaran mobil dan kaca spion sebagai perspektif dalam melihat sejarah. Sejarah kolonial adalah fakta yang telah terjadi, tetapi tidak selamanya buruk atau juga baik.

Atas dasar itulah, kesadaran sejarah filosofis menjadi penting untuk didesakan agar relasi Islam dan Kristen di Maluku bisa merumuskan paradigma kebudayaannya bagi kemajuan dan kemakmuran rakyat di Maluku. Kesadaran filosofis yang

dirumuskan oleh Kuntowijoyo meniscayakan pemaknaan transformatif atas fakta-fakta sejarah yang telah terjadi. Fakta tentang penolakan terhadap simbol-simbol penjajah oleh basudara Salam di Maluku yakni gitar, kalung yang melingkar di leher dan sekolah-sekolah berbasis umum yang dulu dianggap sebagai entitas penjajah, fakta stereotif negatif bawaan sejarah basudara Salam dan Sarane yang masih aktif, yang dikuatkan oleh segregasi pemukiman yang tajam. Semua itu harus dimaknai sebagai dimensi sejarah yang dinamis dan berkaitan dengan kehendak berkuasa oleh para penjajah.

Basudara Salam maupun Sarane berada dalam objek permainan yang ditundukan oleh kuasa dan uang. Diktum Marx tentang sejarah manusia sebetulnya berbasis pada aspek material, disebabkan oleh awal mula hidup manusia adalah upaya memenuhi kebutuhan makan dan minum. Makan dan minum sebagai penanda dinamika ekonomi yang berbasis pada barang berharga. Jadi hidup manusia sebetulnya berkaitan dengan simbol barang yang berubah-ubah dan membentuk struktur kesadaran kekuasaan. Kekusaan membentuk basis masyarakat di mana ada kelompok yang berkuasa dan dikuasi. Agama kemudian menjadi alat legitimasi untuk memperlancar penetrasi perilaku kolonialisme. Sejarah selalu menghadirkan struktur masyarakat yang berkuasa dan dikuasai yang kemudian melahirkan politik identitas bersama sebagai korban. Untuk itu, perlawanan dalam konteks kesadaran sejarah filosofis adalah ketidakadilan dan dehumanisasi.

H. Teologi Koeksistensi: Keluar dari Jebakan Kolonial

Perwujudan ketidakadilan dan dehumanisasi ini berada pada semua ranah kehidupan masyarakat. Mulai dari kehidupan sosial keagamaan, kehidupan sosial politik, sosial ekonomi, dan pemerintahan. Pada ranah sosial keagamaan, masih tersisah model teologi agama yang menghadirkan perspektif yang eksklusif di

mana agama masih menjadi pemecah belah masyarakat, ketimbang menjadi kekuatan pemersatu masyarakat. Pada hal semua agama tentu saja hadir untuk membela keadilan dan kemanusiaan berdasarkan spirit religius. Tanpa semangat religius, suatu peradaban akan mengalami kepunahan sedari awal. Tetapi menjadi masalah adalah bagaimana agama-agama saling menyapa satu sama lain dalam relasi seimbang dengan semangat keadilan dan kemanusiaan.

Teologi agama-agama harus bisa keluar dari jebakan doktrin yang terlalu memuja paham esensialisme. Misalnya, dalam Islam, “sesungguhnya agama yang paling benar di sisi Allah hanyalah Islam” menjadi rumusan yang menghadirkan masalah bagi relasi antar orang beragama. Islam dengan segala derivasinya dipahami sebagai yang paling benar bagi dirinya dan orang lain tidak bisa masuk ke dalamnya sebelum menjadi Islam. Kebaikan dan kebenaran hanya ada pada Islam dan oleh karena itu, di luar Islam adalah kafir dan tidak masuk surga. Konsekuensinya adalah paradigma misi agama akan menghancurkan dialog yang terbuka dan damai dalam semangat saling belajar satu sama lain. Hal ini tidak bermaksud menghilangkan identitas suatu agama apapun, tetapi identitas agama tidak mesti berada dalam wadah yang tertutup bagi dirinya sendiri.

Dalam konteks itu, agama sejatinya bukanlah atribut tanpa ruang budaya. Agama dengan bahasa langit disapa oleh manusia dengan kebudayaannya sehingga boleh jadi agama menjadi tidak asli pada dirinya sendiri. Oleh karena itu, dalam perilaku setiap orang beragama, sedapat mungkin menghindari sikap merayakan diri sendiri sebagai yang paling benar dan mengabaikan orang lain. Agama-agama harus menerima kenyataan pluralitas dengan tidak melihat agama sebagai entitas yang kaku, sebaliknya agama dilihat sebagai entitas yang dinamis. Oleh karena itu, pandangan salah

seorang pemikir muslim Iran, Abdul Karim Soroush¹⁰³ penting untuk cerna bahwa kita tidak sedang membicarakan soal agama, tetapi kita sedang memperbincangkan tafsiran kita tentang agama.

Sebagai tafsir, tentu unsur-unsur eksterior dari setiap agama mempengaruhi konstruksi teologis. Dalam konteks itu, ruang dan waktu dari perjalanan setiap agama sangat menentukan corak dan tafsiran atas agama itu sendiri. Apakah masa lalu agama yang penuh dengan eksploitasi, kekerasan dan penundukan yang mewarnai tafsiran atas bangunan teologis, sehingga tafsiran teologi rasa curiga, dendam, dan permusuhan yang terpendam itu yang mewarnainya. Ini semacam jebakan kolonialisme yang belum pulih. Pada ruang dan waktu di mana eksistensi agama dan orang beragama itu jauh berbeda. Kemudian, apakah hal-hal semacam ini masih terus ada? Jawabannya tergantung pada sejauh mana ruang publik diisi oleh konstruksi teologis yang melepaskan jebakan kolonialisme tersebut. Kenapa ruang publik, sebab ruang publik adalah jaminan ekspresi yang menjadi representasi konstruksi pemikiran keagamaan itu sendiri. Dari situlah masa depan relasi agama-agama bisa diprediksikan.

Teologi koeksistensi, hemat saya, bertujuan menyadarkan agama-agama bahwa perbedaan dalam memahami “Yang Ilahi” secara subjektif sama dengan yang dipahami oleh agama yang lain. Islam dengan Kristen, Hindu, Budha, Noaulu, Kaharingan, dan yang lain mesti dilihat sama seperti sedang melihat dirinya sendiri dalam memahami ‘Yang lahi’. Dalam hadits kudsi disebutkan

¹⁰³ Abdul Karim Soroush oleh Robin Wright, koresponden *The Los Angeles Time*, menyebutnya sebagai Marthin luther-nya Islam. Dalam hal pembaruan pemikiran keagamaan, pertanyaan utama yang coba dijawab Soroush adalah dapatkan ide tentang “perubahan” didamaikan dengan ide “keabadian” yang diklaim agama- dan jika dapat, seberapa jauhkah itu dimungkinkan. ..Lihat Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, (Bandung, Mizan:2002).

bahwa Allah menginformasikan dirinya “Aku Allah seperti persangkaan hamba-hambaku”. Persangkaan menjadi penanda bangunan konstruksi teologis dari agama-agama itu sendiri. Relasi teologis intersubjektif dalam memahami perbedaan agama. Oleh karena itu, Sorous¹⁰⁴ menggambarkan dengan gurih, bahwa tidak boleh ada pemaksaan dalam agama. Ini bermakna bahwa tangan tirani tidak dapat menebar benih keagamaan di ladang hati. Tidak ada dekrit raja atau fatwa nalar yang dapat melahirkan atau memperbanyak iman dan cinta. Ambang pintu cinta jauh di atas dunia nalar. Pemaksaan tidak mempunyai tempat di sini, ini adalah wilayah pesona gaib.

Kalau dulu, agama hadir melalui sudut pandang subjek-objek, di mana agama yang satu dianggap sebagai musuh, objek penyadaran dan penundukan di dalamnya, dan kemudian memberi warna bagi kehidupan masa itu, sekarang kebutuhan akan hal itu tidak lagi relevan. Agama-agama harus bisa saling belajar, duduk bersama dengan semangat mendesekkan keadilan bagi kemanusiaan dalam semangat religiusitas. Keadilan diwujudkan dalam tata kelola ruang publik ke-Indonesia-an dan juga ke-Maluku-an yang menghadirkan rasa damai dan manusiawi. Sebab, tata kelola ruang publik yang demikian, dapat ditafsirkan sebagai penanda bagi hadirnya keadilan Tuhan yang diinginkan oleh semua agama.

¹⁰⁴ Ibid. H. 204. Dalam pasal tentang Kebebasan yang Tidak Dapat Dicabut untuk Beriman Membutuhkan Kebebasan Agama, dijelaskan bahwa iman adalah masalah pengalaman yang sangat personal dan privat. Kita memeluk suatu agama secara individu sebagaimana kita menghadapi kematian kita secara individu.

BAB IV

PRAKTEK ISLAM NUSANTARA DI MALUKU

1. Ziarah kubur tujuh sawal dan mandi safar di negeri Hitu. Negeri gandong yakni, Hitu, Nusa Niwe, Halong, Hative, Gagala (HINUHAHALA). Hative dan Galala adalah sodara Pela. Mereka terlibat dalam pembangunan rumah ibadah. Desain masjid Hitu orang Kristen dari sodara Pela Galala Kolonel Herman Pieters
2. Ziarah kubur di Hualoy dan tradisi bakar lilin di kuburan dalam satu muharam
3. Tradisi kambing maaf ketika pergi haji oleh masyarakat wandan
4. Tradisi Loyang besar dalam masyarakat Tengah-Tengah pada satu syawal selepas menjalankan ibadah puasa selama sebulan.
5. Tradisi pukul menyapu di negeri MORELLA DAN MAMALA SETIAP LEBARANN 7 HARI
6. Tradisi menaikan kuba masjid di setiap negeri-negeri muslim.
7. Tradisi hadrat setiap lebaran haji dengan memboyong kambing mengelilingi kampung.
8. Tradisi membangun masjid dan gereja di Maluku
9. Tradisi tahlilan

BAB V

ANALISIS PRAKTEK ISLAM NUSANTARA DI MALUKU

Praktek Islam Nusantara dalam pembahasan ini berkaitan dengan deskriptif analisis atas praktek islam nusantara dalam keberagaman yang terjadi di Maluku. Keberagaman yang dimaksud adalah model di mana Islam dipraktikkan ditengah intensitas perjumpaan dengan masyarakat yang berlainan agama maupun budaya. Masyarakat Maluku dengan berbagai varian etnis dan agama saling memberi respon secara koperatif dan saling menghidupi. Islam nusantara juga mesti dipahami sebagai bentuk respon pemahaman agama dari masyarakat yang dimaksudkan sebagai upaya mengharmonikan ajaran agama Islam dengan kebudayaan masyarakat setempat.

Dalam konteks yang lebih luas, Islam Nusantara adalah cara masyarakat mengadaptasikan dirinya melalui serangkaian pemaknaan, konstruksi, dan akomodatif terhadap ajaran Islam dengan pakaian kebudayaan mereka. Sebab Islam datang sebagai nilai transformative, tetapi sekaligus juga sangat fleksibel dalam ruang-ruang negosiasi nilai. Sebab Islam menjadi agama sekaligus sebagai nilai universal yang bertumpu pada kebenaran yang dapat diterima oleh setiap orang. Karena itu, praktek-praktek budaya, tradisi atau urf mendapat tempat yang kuat dan dijadikan rujukan bagi perumusan hukum Islam.

Islam Nusantara di Maluku bermakna Islam dalam tataran lokal yang dikonstruksi oleh masyarakat berdasarkan ruang budaya, seperti halnya Islam Jawa, Islam Bugis, Islam Madura, Islam Kalimantan. Islam Maluku juga merupakan bagian dari praktek keagamaan yang berada pada aras lokal dengan derivasi ajaran yang sesuai dengan keunikan pada dirinya (baca: budaya). Kita mengenal keberagaman masyarakat dalam ruang budaya

masing-masing sebagai identitas agama lokal. Tentu saja, hal ini akan memberikan ruang pemikiran yang luas bagi artikulasi pengetahuan mengenai bagaimana Islam dipahami dan dipraktikkan. Islam sebagaimana dipahami adalah Islam yang memiliki pedoman suci yang diyakini sebagai wahyu. Islam dalam konteks itu adalah Islam yang berwajah tunggal. Semua masyarakat Islam berpedoman pada Al-Qur'an dan Sunnah. Tidak satupun masyarakat Islam dimanapun menafikan akan adanya Al-qur'an dan Sunnah sebagai kitab petunjuk yang datangnya dari Tuhan. Islam dalam konteks ini, oleh Geertz¹⁰⁵ disebut sebagai Islam dengan tradisi besar (*great tradition*) yang disandarkan pada pusat pengambilan ajaran itu sendiri.

Selain Islam tunggal, Islam juga bisa berwajah jamak. Islam dalam konteks ini adalah Islam yang dengan segenap ajaran suci yang datangnya dari Tuhan disapa oleh manusia dengan bahasa budayanya masing-masing. Untuk itu, Islam kemudian diartikulasikan sesuai dengan kepentingan masyarakat dan memunculkan beragam penafsiran yang diperuntukan bagi kemaslahatan masyarakat tersebut. Rasionalitas dari keberagaman tradisi Islam lokal ini dapat dilihat pada ruang budaya ketika Islam hadir. Sebab Islam tidak hadir dalam wilayah kehampaan budaya, Islam hadir ketika manusia telah memiliki kebudayaan sebagai petunjuk bagi kehidupannya. Dalam konteks ini, Islam mengalami apa yang kita sebut sebagai pengkayaan ajaran atau perkembangan agama. Pengkayaan agama dimulai dari ajaran, model kepercayaan, institusi, dan tindakan-tindakan keagamaan.

Dinamika keagamaan menjadi sesuatu yang tidak terelakan lagi dimana masyarakat dengan keunikan budaya dan tradisi melakukan adaptasi dan negasi dengan ajaran Islam itu sendiri. Realitas keberagaman semacam ini membentuk suatu

¹⁰⁵Cliffort Geertz, *Islam Jawa, Santri, Abangan, dan Priyayi*,

keniscayaan bagi ruang artikulasi lokalitas Islam dengan seluruh pengalaman histori yang mengitarinya. Islam lokal hadir dengan pengalaman historis menandakan suatu bentuk nilai identitas keislaman yang unik sebagai penanda bagi politik identitasnya. Politik Identitas meniscayakan artikulasi diri secara lokalitas dimana Islam dengan segenap doktrin memberikan warna bagi kehidupan masyarakat lokal tanpa menghapus secara total unsur-unsur budaya yang terdapat dalam masyarakat lokal tersebut. Dalam konteks demikian, Islam menjadi kesadaran budaya atau menjadi kebudayaan Islam berwajah lokal. Berwajah lokal dimaksudkan sebagai kesadaran kolektif (*collectif Consiuosness*) yang disadari oleh masyarakat lokal melalui proses internalisasi. Islam Maluku dengan segenap baju kebudayaannya tidak terlepas dari unsur-unsur budaya luar (baca: glocalitas kebudayaan). Tetapi pengaruh yang demikian mendudukan kesadaran sebagai milik tanpa disadari atau pun disadari telah menjadi pembeda sekaligus persamaan dari segenap unsur budaya yang mempengaruhi sejarah lokalitas Islam itu sendiri.

Lokalitas Islam dalam konteks Maluku dipenuhi oleh dinamika sejarah yang cukup unik dan menarik. Sebab identitas Islam dan budaya Maluku merupakan identitas yang unik sekaligus mengalami rembesan dari unsur-unsur Islam dan budaya dari luar melalui dinamika sejarah di dalamnya. Dalam konteks Maluku, Islam Maluku di petakan ke dalam Islam Maluku Utara, Islam Maluku Tengah, dan Islam Maluku Tenggara.¹⁰⁶ Tiga Kategori ini

¹⁰⁶Mengkategorikan Islam ke dalam tiga wilayah semacam ini hanyalah upaya untuk menyederhanakan kajian dalam memahami Lokalitas Islam di Maluku. Islam Maluku Utara merupakan unsur pertama bagaimana Islam dan kekuasaan merembeskan nilai dan normanya ke dalam Islam Maluku Tengah dan Maluku Tenggara. Maluku Utara disimbolkan dengan negeri kesultanan, Maluku Tengah disimbolkan dengan negeri Raja-Raja, dan Maluku Tenggara disimbolkan dengan negeri kebangsawanan.

sebetulnya memiliki kesamaan dalam tradisi keagamaan, tetapi sekaligus juga memiliki perbedaan budaya Islam yang menjadi keunikan dari praktek keagamaan masing-masing. Budaya Islam yang dimaksudkan adalah artikulasi ajaran Islam sebagai wahyu yang dikonstruksi oleh masyarakat. Seperti perintah sholat, tetapi cara melakukan sholat menjadi berbeda antara budaya Islam yang satu dengan yang lain.¹⁰⁷

Model keagamaan Islam sebagai identitas yang bertumpu pada kenyataan empiris. Kenyataan empiris ini merupakan dasar bagi identitas suatu masyarakat dengan segenap pengetahuan yang dimiliki. Representasi Islam lokal dalam setiap tindakan menandakan Islam Lokal masih menjadi referensi kesadaran (*frema of reference*) di tengah gempuran nilai-nilai globalisasi yang juga adalah representasi budaya barat.

Dalam melihat strategi imperialisme, Barat selalu melihat dan memandang Islam modern lewat sudut pandang politik saja. Hal ini dibantah oleh Amin Abdullah yang mengatakan bahwa masyarakat Islam secara luas mempunyai pengalaman historis serta sistem kehidupan yang mapan sejak 1400 tahun yang lalu. Dalam goncangan budaya apapun, umat Islam masih mempunyai sistem *way of life* yang secara relatif masih kokoh seperti semula Mereka mempunyai falsafah, seni, ilmu pengetahuan, literatur, syariah, etika, sufisme, yang teratur sistematis dan masih dijalankan secara rutin oleh budaya Islam dari Maroko sampai Merauke.¹⁰⁸ Sejalan dengan itu, Mark R. Woodward sebagaimana dikutip oleh Yudi Latif, berpendapat bahwa Islam Indonesia merupakan sebuah realitas yang tak lagi bisa diabaikan oleh para akademisi. Gelombang kebangkitan kembali Islam telah menerpa

¹⁰⁷ Model ini bisa dilihat pada cara takbiratul ihram dan cara meletakkan tangan.

¹⁰⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar: 2004). h. 208.

negeri itu sepanjang dua dekade terakhir sehingga semakin sulit untuk menyebut Islam sebagai sebuah kekuatan marjinal yang berada di tepi peradaban Indonesia.¹⁰⁹

Pendapat tersebut menyiratkan bahwa kebudayaan Islam harus dilihat secara holistik dan tidak harus direduksi ke dalam simpilikasi budaya Islam itu sendiri. Islam telah menjadi suatu kekuatan baik secara politik maupun kultural. Kesalahan membaca atau lebih tepatnya disebutkan sebagai kecenderungan yang terlampau sempit menyebabkan cara pandang terhadap budaya Islam akhirnya jatuh pada simplikasi sudut pandang. Pola semacam itu boleh jadi terlalu menggunakan nalar sinkronik dalam melihat seting budaya Islam yang terjadi pada saat tertentu saja, tanpa melihat aspek diakroniknya sehingga tidak mampu menangkap secara holistik bagaimana budaya Islam eksis dalam rentang sejarah yang panjang.

Dalam melihat dan memandang Lokalitas Islam dalam konteks Islam Maluku, tidak terlepas dari ruang historisitas yang di dalamnya terdapat ruang dialektika antara unsur budaya lokal dan budaya luar. Penjelasan mengenai unsur dari luar memerlukan sejumlah sudut pandang atau paradigma dalam melihat realitas empirik Lokalitas Islam di Maluku. Islam Maluku sebagaimana tiga kategori yang disebutkan, memiliki persamaan dan keunikan pada dirinya. Untuk tidak menjadi luas bahasannya, kajian ini ingin melihat bagaimana Islam di Maluku Tengah dengan segenap aspek-aspek budaya di dalamnya mengalami konstruksi dalam ruang sejarah poskolonial. Memang harus disadari bahwa Islam Maluku Tengah tidak bisa dilepaskan dari Islam Maluku Utara dan Islam Maluku Tenggara. Sebab ketiga kategori ini memiliki kaitan

sejarah yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Hanya saja, ruang kajiannya menjadi luas.

Islam Nusantara di Maluku sangat berkaitan dengan bagaimana respon

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Islam Nusantara dalam seting sejarah dan politiknya memiliki keterkaitan yang cukup kompleks. Konstruksi Islam Nusantara di Maluku tidak terlepas dari ruang budaya masyarakat lokal di mana mereka hidup. Kelokalan merujuk kepada sesuatu yang berdimensi ruang “setempat” sebagai penanda khusus dan terbatas dalam konstruksi partikularistik. Artinya kelokalan memiliki keunikan tersendiri bagi ruang setempat dan berbeda dengan yang ada di daerah lain atau kelokalan lain. Ketika kelokalan disandingkan dengan Islam, berarti Islam yang bermakna universal mengalami partikularitas makna yang berdimensi lokal. Islam adalah ajaran yang mewartakan kepasrahan diri hanya kepada Tuhan Allah. Tetapi dalam prakteknya, mengalami pembiasaan sebagaimana dipahami. Kelokalan Islam dikonstruksi sehingga venad bagi kehidupan masyarakat setempat. Dengan demikian, pada aras lokal, Islam dipahami berdasarkan pemahaman sosial budayanya sehingga bersinergi bagi kelangsungan nilai-nilai sosial budaya masyarakat setempat.

Dalam teori konstruksi dijelaskan mengenai bagaimana eksternalisasi nilai yang masih dianggap sebagai *liyan* bagi dirinya diterima dan diadaptasikan dalam lingkungannya. Proses ini kemudian terobjektivasi menjadi kesadaran bersama sebagai pemiliki ajaran agama tersebut. Dalam tahapan objektivasi tersebut, Islam diterima sebagai sesuatu yang disepakati bersama dalam ruang budaya masyarakat Maluku. Pada tahap ini, secara kelembagaan, ajaran Islam Lokal dirawat oleh tuan-tuan guru mengaji, tokoh adat, dan Raja. Secara kelembagaan ini pula tahapan objektivasi ini terus disosialisasikan, sehingga kemudian Islam dalam bentuknya yang lokal tersebut diinternalisasi ke dalam kesadaran setiap pribadi yang kemudian dapat memikul tanggung jawab keislamannya secara mandiri. Istilah yang sering diperdengarkan oleh pemangku adat di Maluku adalah jadinya anak yang “tahu diri”. Artinya

setiap individu harus mengenal budayanya sehingga tahu bagaimana bersikap dengan baik dan benar.

Islam lokal dalam bentuknya yang general sebagaimana dijelaskan di atas, lantas tidak bersifat homogen dalam varian keagamaan. Kelokan dalam dimensi yang lain adalah seluruh varian keagamaan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Maluku di waktu lampau, sekarang dan di masa datang sesuai dengan perubahan sosial yang terus terjadi. Dengan demikian, Islam lokal dalam pluralitasnya juga bukan tanpa masalah. Sebab tarikan identitas agama dan etnis bisa menjadi pemicu konflik yang melibat agama dan etnis di dalamnya. Dalam konteks itu, identitas agama, etnis dan identitas daerah menjadi penanda yang berbeda sekaligus juga penanda bagi kesamaan. Identitas daerah bisa mewadahi keseluruhan identitas agama dan etnis di Maluku, tetapi kemudian berhadapan dengan pluralitas etnis dan agama yang masing-masing saling merepresentasikan dirinya.

Begitu pun dengan Islam Lokal yang dalam konteks penelitian ini adalah bagaimana memahami narasi Islam Maluku dalam konstruksi poskolonial. Islam lokal Maluku sebagaimana dijelaskan, memberikan kesimpulan tentang keunikan dari varian keagamaan Islam Lokal di Maluku. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa Islam Lokal terepresentasi ke dalam dua kategori varian keagamaan, yakni Islam abangan dan Islam Santri. Islam abangan dalam seting sosial masyarakat Maluku di dominasi oleh seluruh praktek keagamaan yang ada di setiap negeri-negeri Islam yang ada di Maluku. Bahkan fenomena menarik dan unik dari karakter Islam Maluku adalah penonjolan heroisme berperang atas nama agama yang sangat kuat di Maluku. Islam sebagai identitas tidak dijalankan secara baik sebagaimana diperintahkan dalam Al-qur'an dan Sunnah, tetapi panggilan untuk berperang dengan berbagai mistik dan magis yang dimiliki oleh setiap negeri. Fenomena seperti ini di Maluku bukan sesuatu yang baru dan asing dan boleh jadi fenomena ini tidak di dapat di daerah lain di Indonesia.

Afiliasi Islam lokal dalam kategori abangan ini biasanya terlihat dalam praktek-praktek keagamaan. Misalnya kelompok ini selalu melakukan ziarah ke makam wali yang ada di setiap negeri, ritual kambing maaf, upacara cuci kuburan, dan lain-lain. Praktek keagamaan selalu disertai dengan praktek budaya lokal yang berdimensi sinkretis. Intinya dari semua ritual yang dilakukan adalah upaya memohon perkenaan Tuhan Allah dan Leluhur dan terhindar dari segala musibah.

Sementara varian keagamaan dalam kategori Islam Santri merujuk pada kelompok yang menjalankan perintah Tuhan sebagaimana yang dijabarkan dalam Al-qur'an dan Sunnah. Tetapi dalam kelompok ini terdapat beberapa aliran keagamaan yang dapat dikategori menjadi dua aliran yakni aliran pertama disebut kelompok santri formal yakni kelompok yang menjalankan ajaran Islam sebagaimana referensi hukum-hukum Islam (fiqh). Seluruh ibadah yang dijalankan didasarkan pada rumusan-rumusan hukum Islam yang merupakan ijtihad para ulama. Sedangkan aliran yang kedua adalah kelompok Santri Puritan yang pendekatan ibadahnya berdasarkan apa yang diwahyukan dan dipraktekan oleh Muhammad SAW. Kelompok ini sangat menentang keras praktek ibadah yang tidak sesuai dengan Al-qur'an dan Sunnah, bahkan kadar tertentu, darah halal untuk di bunuh. Kelompok ini dinamakan kelompok fundamentalis.

Sebetulnya penggunaan istilah fundamentalis secara terminologi adalah sesuatu yang baik, sebab fundamentalis merupakan aktivitas yang didasarkan pada dasar-dasar ajaran agama, tetapi cara memahaminya yang terlampau keras dan tidak toleran terhadap yang lain. Kelompok ini bisa jatuh pada kecenderungan klaim kebenaran dan memandang kelompok diluarnya sebagai sesat.

Dalam konteks relasi Islam Lokal dengan agama Kristen di Maluku mengalami kekakuan sebagai akibat dari warisan poskolonial dimana faktor penjajahan di Maluku sangat mempengaruhi karakter orang Islam Maluku dalam membangun

relasi keagamaan. Aspek kecurigaan satu sama lain masih terlihat hidup dalam kesadaran masyarakat Islam lokal. Faktor penjajahan di Maluku juga membawa akibat bagi disintegrasi sosial keagamaan di Maluku di mana segregasi pemukiman menjadi strategi politik penjajah dalam memetakan wilayah yang ditaklukan ke dalam misi suci mereka. Selain untuk kepentingan misi suci penginjilan, segregasi juga tercipta karena apiliasi politik masyarakat Maluku dengan penjajah, sehingga melahirkan dominasi kekuasaan adat terhadap yang lainnya sehingga menjadi bom waktu bagi konflik-konflik sosial di Maluku. Konflik legitimasi kekuasaan atas hak Ulayat di setiap negeri di Maluku. Klaim-klaim atas hak kekuasaan Ulayat sering terjadi di Maluku dan menjadi konflik yang sulit untuk diselesaikan. Sebab konflik tersebut berkaitan dengan nilai hidup dari masyarakat di setiap negeri di Maluku. Bahkan hal tersebut dibuat dalam hukum adat sebagaimana terdapat pada masyarakat Key

B. Rekomendasi

Islam lokal dengan ciri khasnya yang akomodatif terhadap kearifan lokal harus dilihat sebagai modal sosial yang kuat bagi kelangsungan suatu tatanan sosial yang baik. Sebab Islam lokal adalah hasil dari negosiasi kultural yang cerdas dari peradaban suatu masyarakat. Lokalitas tidak bisa bertahan dalam dirinya sendiri, bahkan tidak berkembang jika hanya berkuat dalam kelokalan dirinya sendiri.

Untuk itu, Islam lokal sebagai modal sosial harus dirawat secara holistik. Tuntutan globalisasi meniscayakan perubahan pada struktur sosio-religius sehingga dapat mengikis tatanan sosial budaya yang ada. Pemerintah dan masyarakat di Maluku harus menyadari akan pentingnya berbagai kepentingan di Maluku dalam kerangka Maluku yang lebih baik. Pemerintah daerah baik Kabupaten Kota maupun Provinsi harus mengambil peran dalam

mengelola permasalahan ini secara cerdas. Narasi Islam di Maluku memiliki sejarah sosial budaya dan politik yang memberikan dampak bagi representasi identitas diri yang kuat dari hasil proses panjang kehidupan masa lalu mereka.

Segregasi harus dikelola sehingga menghilangkan imajinasi poskolonial yang penuh kecurigaan. Dengan demikian, logika pembangunan Maluku dengan logo Siwalima menandakan keharmonisan hidup dua kekuatan yang saling merebut dominasi, sehingga menjadi hidup secara harmonis dalam seting kehidupan sosial budaya Maluku. Pembangunan harus merepresentasi narasi kebudayaan orang Maluku, sehingga masyarakat Maluku tidak tergeser dari identitas etnis orang Maluku. Masyarakat Maluku dan Pemerintah harus sama-sama bersinergi membangun Maluku dalam Aras kehidupan keagamaan yang berbudaya orang Maluku.

G. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

- Abdillah, Muljiyono. 2001. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Islam*, Jakarta: Paramadina
- Abdullah, Amin. 2004. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*³⁷, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Elposito, Jhon L. 2010. *Masa Depan Islam: Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan dengan Barat*, Bandung: Mizan
- Emy Susanti. 2005. *Metode Penelitian Sosial*, Bab 15 "Penelitian Kualitatif: Sebuah Pengantar", Jakarta: Kencana
- Geertz, Clifford. 1982. *Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, Jakarta: Yayasan Ilmu-ilmu sosial
- Ghazali, Abdul Muqsih. 2009. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun⁵⁷ Toleransi Berbasis Al-Quran*, Jakarta: Katakita
- Lukito, Ratna. 1998. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS
- Nasution, Harun. 2006. *Sejarah Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press
- Shofan, Moh. 2006. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD
- Toisuta, Hasbollah. 2010. *Robohnya Baileo Kami*, Yogyakarta: Idea Press

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Muljiyono. 2001. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Islam*, Jakarta: Paramadina.
- Abdullah, M. Amin, dkk. 2003. *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.
- Abdullah, M, Amin. 2011. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Zastrouw Ngatawi. 2017. *Mengenal Sepintas Islam Nusantara*. Jurnal Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies, Vol. 1., No. 1. Hal, 1-17. Diunduh dari www.journal.unj.ac.id, Tanggal 12 September 2019.
- Arifin Imron. 2016. *Islam Nusantara: Sejarah, Perkembangan dan Kontroversinya*. Prosiding Seminar Nasional dan *Call for Paper* Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama. Aula Rektorat Universitas Negeri Malang. 13 Februari 2016. Hal. 227-240.
- Azra Azyumardi. 2015. *Islam Nusantara*. Edisi Sabtu, 18 Juni 2015. Diakses dari www.republika.co.id, Tanggal 12 September 2019.
- DEPAG RI. 1971. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Elposito, Jhon L. 2010. *Masa Depan Islam: Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan dengan Barat*, Bandung: Mizan
- Geertz, Clifford. *After The Fact*, Terjemahan Landung Simatupang, Yogyakarta: LkiS
- Ghazali, M, Abd. Saatnya Umat Islam Lebih Perhatikan Ayat-ayat Universal. Edisi Rabu, 1 April 2009. Diakses dari www.republika.co.id.

- Ghazali, M, Abd. 2016. *Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara hingga Metodologi Islam Nusantara)*. Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. 15., No. 2. Hal. 20-32. Diunduh dari www.academia.edu, Tanggal 12 September 2019.
- Gofur, Abd. 2011. *Telaah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara*. Jurnal Ushuluddin Vol. XVII, No. 2. Hal, 159-169. Diunduh dari www.helmisyaprilis.blogspot.com, Tanggal 15 September 2019.
- Hidayatullah, Syarif. 2011. *Studi Agama: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Janah, Nasitotul. 2018. Pendekatan Normativitas dan Historisitas Serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam. *Jurnal Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, hal. 102-119
- Koran Sulindo, 2018. *Mitreka Satata, Cara Majapahit Membentengi Nusantara*. Diakses dari www.koransulindo.com, edisi Sabtu, 9/09/2018.
- Laffan, Michael. 2015. *Sejarah Islam di Nusantara*. Penerjemah Indi Aunillah dan Rini Nurul Badriah. Yogyakarta: Bentang.
- Lukito, Ratna. 1998. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS
- Nasution, Harun. 2006. *Sejarah Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press.
- Nata, Abuddin. 2012. *Metodologi Studi Islam*. Depok: PT. Rajagrafindo Putra Utama Offset.
- NU Online. 2015. *Jokowi: Alhamdulillah Kita Islam Nusantara*. Diakses <https://www.nu.or.id>, edisi Minggu, 14/06/2015.
- Pradhani, I. Sartika. 2017. *Sejarah Hukum Maritim kerajaan Sriwijaya dan Majapahit dalam Hukum Indonesia Kini*. Jurnal Lembaran Sejarah, Vol. 13, No. 2. Hal, 186-203. Diunduh dari www.journal.ugm.ac.id, Tanggal 15/09/2019.

- Qomar Mujamil. 2015. *Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman dan Pengamalan Islam*. Jurnal el-Harakah, Vol. 17., No. 2. Hal, 198-217. Diunduh dari www.ejournal.uin-malang.ac.id, Tanggal 12 September 2019.
- Rais, Muhamad. 2010. *Wajah Islam di Bandar Jalur Sutera (Kajian Sejarah Sosial pada Kesultanan Tidore-Maluku Utara)*. Jurnal Al-Qalam, Vol. 16, No. 26. Hal, 191-198. Diunduh dari www.jurnalalqalam.or.id, Tanggal 15 September 2019.
- Romli, G, Muhammad. 2016. *Islam Kita, Islam Nusantara: Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*. Tangerang Selatan: Ciputat School.
- Shofan, Moh. 2006. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD
- 28 Sudirman. 2012. *Pilar-pilar Islam: Menuju Kesempurnaan Sumber Daya Muslim*. Malang: UIN Maliki Press.
- Syahrur, Muhammad. 2002. *Islam dan Iman; Aturan-aturan Pokok*. Yogyakarta: Jendela.
- Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI. 2018. *Ensiklopedi Islam Nusantara Edisi Budaya*. Suwendi, dkk., editor. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI.
- Tim Depag RI. 2000. *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Depag RI.
- Tjandrasasmita Uka. 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG).
- Toisuta, Hasbollah. 2010. *Robohnya Baileo Kami*, Yogyakarta: Idea Press.

ORIGINALITY REPORT

%**22**

SIMILARITY INDEX

%**20**

INTERNET SOURCES

%**3**

PUBLICATIONS

%**11**

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	aang-zaeni.blogspot.com Internet Source	% 2
2	Submitted to UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Student Paper	% 2
3	docobook.com Internet Source	% 2
4	suluhnuswantara.org Internet Source	% 1
5	Nasitotul Janah. "Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam", Cakrawala: Jurnal Studi Islam, 2018 Publication	% 1
6	es.scribd.com Internet Source	% 1
7	lp3.um.ac.id Internet Source	% 1
8	tarekatsyahid.blogspot.com Internet Source	% 1

9	Submitted to Laureate Higher Education Group Student Paper	% 1
10	repository.uinsu.ac.id Internet Source	% 1
11	nusantaraislam.blogspot.com Internet Source	% 1
12	fin-unusia.ac.id Internet Source	% 1
13	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	% 1
14	Submitted to Queen's University of Belfast Student Paper	% 1
15	islami.co Internet Source	<% 1
16	b-ok.xyz Internet Source	<% 1
17	nurhalizah1908.blogspot.com Internet Source	<% 1
18	www.islampers.com Internet Source	<% 1
19	abdulwahidilyas.wordpress.com Internet Source	<% 1
20	lailysulton.blogspot.com Internet Source	<% 1

21	b-ok.org Internet Source	<% 1
22	media.neliti.com Internet Source	<% 1
23	jurnal.iainambon.ac.id Internet Source	<% 1
24	pt.scribd.com Internet Source	<% 1
25	takdiralisyahbanabcr.blogspot.com Internet Source	<% 1
26	www.baktinusa.id Internet Source	<% 1
27	Submitted to UIN Sunan Ampel Surabaya Student Paper	<% 1
28	etheses.uin-malang.ac.id Internet Source	<% 1
29	www.tlstudies.org Internet Source	<% 1
30	msyahrizarezkianoor.blogspot.com Internet Source	<% 1
31	idhamali.blogspot.com Internet Source	<% 1
32	edoc.pub Internet Source	<% 1

digilib.uin-suka.ac.id

33	Internet Source	<% 1
34	idr.uin-antasari.ac.id Internet Source	<% 1
35	www.coursehero.com Internet Source	<% 1
36	Submitted to Universitas Terbuka Student Paper	<% 1
37	wawasansejarah.com Internet Source	<% 1
38	gadingmahendradata.wordpress.com Internet Source	<% 1
39	rosanakmakassar.blogspot.com Internet Source	<% 1
40	Submitted to Universitas Islam Indonesia Student Paper	<% 1
41	www.suhfimajid.com Internet Source	<% 1
42	anzdoc.com Internet Source	<% 1
43	Rusdiyanto Rusdiyanto. "KESULTANAN TERNATE DAN TIDORE", Aqlam: Journal of Islam and Plurality, 2018 Publication	<% 1
44	Irfan Noor. "SUFISME SEYYED HOSSEIN	<% 1

NASR DAN FORMALISME AGAMA DI INDONESIA", Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu- Ilmu Keislaman, 2015

Publication

-
- 45 Submitted to Universitas 17 Agustus 1945
Surabaya
Student Paper <% 1
-
- 46 repositori.perpustakaan.kemdikbud.go.id
Internet Source <% 1
-
- 47 ardiplolong.blogspot.com
Internet Source <% 1
-
- 48 ejournal.unuja.ac.id
Internet Source <% 1
-
- 49 kapata-arkeologi.kemdikbud.go.id
Internet Source <% 1
-
- 50 ahmadnoormuhammad.blogspot.com
Internet Source <% 1
-
- 51 contoh-makalah2.blogspot.com
Internet Source <% 1
-
- 52 teosofi.uinsby.ac.id
Internet Source <% 1
-
- 53 www.tubanliterasi.com
Internet Source <% 1
-
- 54 repository.uinjkt.ac.id
Internet Source <% 1
-
- 55 www.tboek.nl

Internet Source

<% 1

56

eprints.ums.ac.id

Internet Source

<% 1

57

adoc.tips

Internet Source

<% 1

58

id.123dok.com

Internet Source

<% 1

59

admin-school.blogspot.com

Internet Source

<% 1

60

psiuii.com

Internet Source

<% 1

61

Musawar Musawar. "Pandangan Tuan Guru Lombok terhadap multi akad dalam muamalah maliyah kontemporer", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016

Publication

<% 1

EXCLUDE QUOTES ON

EXCLUDE BIBLIOGRAPHY ON

EXCLUDE MATCHES < 20 WORDS