

Buku ini disusun untuk menjawab beberapa pertanyaan berkaitan dengan akulturasi budaya, agama dan masyarakat yang hidup pada suatu daerah. Setidaknya ketertarikan kami pada pertanyaan tersebut diantaranya terkait dengan apakah ada nilai-nilai universal Islam memiliki relasi fungsional dalam budaya orang Maluku? Sejauh mana relasi agama (Islam) dan budaya berada dalam posisi fungsional? Dapatkah nilai-nilai universal Islam beradaptasi secara simbiosis mutualis dengan budaya masyarakat khususnya masyarakat Adat di Pulau Saparua Maluku Tengah dan berkontribusi bagi realitas masyarakat multikultural dewasa ini? Untuk itu riset mengenai relasi Islam dan budaya lokal dalam membangun integrasi dan interrelasi sosial serta pembangunan perdamaian di kawasan ini menjadi sangat signifikan.

Dalam proses penyusunan sampai selesainya buku ini. Kami mendapatkan banyak sekali bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Untuk itu pada kesempatan ini kami bermaksud menyampaikan terimakasih kepada Bapak Camat Kec. Saparu, Bpk A.S Pattiasina, Bapak Camat Kec. Saparua Timur, Bpk Halid Pattisahusiwa, yang telah memudahkan segala perizinan kepada kami untuk melakukan penelitian di Negeri Siri Sori Islam (Kec. Saparua Timur), Negeri Kulur (Kec. Saparua) dan Negeri Iha (Kec. Saparua Timur).

ISBN 978-623-236-151-5



9 786232 361515



PUSTAKA PELAJAR

Penerbit Pustaka Pelajar
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Faks. (0274) 383083
e-mail: pustakapelajar@yahoo.com



INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
AMBON

Dr. Hasbollah Toisuta, M.Ag
Saddam Husein, M.Pd.I

RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DI PULAU SAPARUA MALUKU TENGAH



Dr. Hasbollah Toisuta, M.Ag
Saddam Husein, M.Pd.I

RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DI PULAU SAPARUA MALUKU TENGAH

*Mengungkap Kontribusi Nilai Nilai Kearifan Lokal
dalam Pembangunan Perdamaian*



PUSTAKA PELAJAR



INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
AMBON

RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DI PULAU SAPARUA MALUKU TENGAH

*Mengungkap Kontribusi Nilai Nilai Kearifan Lokal
dalam Pembangunan Perdamaian*

**Dr. Hasbollah Toisuta, M.Ag
Saddam Husein, M.Pd.I**

RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DI PULAU SAPARUA MALUKU TENGAH

*Mengungkap Kontribusi Nilai Nilai Kearifan Lokal
dalam Pembangunan Perdamaian*

**RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL
DI PULAU SAPARUA MALUKU TENGAH**

Peranan Nilai Nilai Kearifan Lokal Dalam Perspektif
Pembangunan Perdamaian

Penulis

Dr. Hasbollah Toisuta, M.Ag
Saddam Husein, M.Pd.I

Editor:

Zet. A Sandia
Sahrawi Saimima
Penyunting: Tim LP2M IAIN Ambon

Desain Sampul & Tata Letak
Dimaswids

Cetakan Pertama, Desember 2019

Diterbitkan oleh:

PUSTAKA PELAJAR

Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta
Telp. 0274 381542, Faks. 0274 383083
Email: pustakapelajar@yahoo.com

Bekerja sama dengan

Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Ambon
Jl. H. Tarmidzi Taher Kebun Cengkeh Batumerah Atas Ambon 97128

Telp. (0911) 344816, Faks. (0911) 344315

Handpone 081311111529

e-mail: lp2m@iainambon.ac.id

www.lp2miainambon.id

ISBN: 978-623-236-151-5

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah kami panjatkan kehadirat Allah SWT, Tuhan yang Maha Esa, yang telah melimpahkan rahmat dan hidayahNya sehingga kami dapat menyelesaikan buku dengan judul` “Relasi Islam dan Budaya di Pulau Saparua Maluku Tengah; Mengungkap Kontribusi Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam Pembangunan Perdamaian”.

Shalawat serta Salam semoga selalu tercurahkan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi Akhirul Zaman pembawa rahmat bagi seluruh Alam serta keluarga dan para sahabatnya, kepada umatnya hingga akhir zaman.

Buku ini disusun untuk menjawab beberapa pertanyaan berkaitan dengan akulturasi budaya, agama dan masyarakat yang hidup pada suatu daerah. Setidaknya ketertarikan kami pada pertanyaan tersebut diantaranya terkait dengan apakah ada nilai-nilai universal Islam memiliki relasi fungsional dalam budaya orang Maluku? Sejauh mana relasi agama (Islam) dan budaya berada dalam posisi fungsional? Dapatkah nilai-nilai universal Islam beradaptasi secara simbiosis mutualis

dengan budaya masyarakat khususnya masyarakat Adat di Pulau Saparua Maluku Tengah dan berkontribusi bagi realitas masyarakat multikultural dewasa ini? Untuk itu riset mengenai relasi Islam dan budaya lokal dalam membangun integrasi dan interrelasi sosial serta pembangunan perdamaian di kawasan ini menjadi sangat signifikan.

Dalam proses penyusunan sampai selesainya buku ini. Kami mendapatkan banyak sekali bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Untuk itu pada kesempatan ini kami bermaksud menyampaikan terimakasih kepada Bapak Camat Kec. Saparua, Bpk A.S Pattiasina, Bapak Camat Kec. Saparua Timur, Bpk Halid Pattisahusiwa, yang telah memudahkan segala perizinan kepada kami untuk melakukan penelitian di Negeri Siri Sori Islam (Kec. Saparua Timur), Negeri Kulur (Kec. Saparua) dan Negeri Iha (Kec. Saparua Timur).

Terimakasih juga disampaikan kepada Bapak Raja Negeri Siri Sori Islam, Bpk Hi. Eddy Pattisahusiwa, Bapak Pejabat Negeri Kulur, Bpk. Abd. Basir Tuahuns, Bapak Raja Negeri Iha, Bpk Moh. Zain Amahoru, telah mengizinkan dan memudahkan kami untuk menemui tokoh-tokoh masyarakat yang dianggap sebagai sumber-sumber pemberi informasi yang relevan bagi kegiatan penelitian kami.

Para Tokoh Agama, Masyarakat, Adat, Pemuda yang tidak sempat kami sebutkan satu persatu dalam tulisan ini, yang telah membantu memberikan informasi dalam upaya menjawab beberapa pertanyaan yang menjadi fokus dalam penelitian kami.

Bapak Z.A. Sandia yang telah berkenan memberikan banyak perhatian serta waktunya dalam membantu kami untuk menyelesaikan penyusunan buku ini. Serta pihak-pihak lain yang berjasa membantu penyelesaian penelitian kami yang tidak sempat kami sebutkan satu persatu.

Kami berharap dengan hadirnya buku ini dapat memberikan kontribusi penambah informasi dan pengetahuan kepada para pembaca. Akhir kata, selaku insan yang tidak luput dari segala

khilaf dan salah, kami membuka ruang kepada para pembaca untuk memberikan saran ataupun kritik demi perbaikan buku ini di kemudian hari.

Ambon, 30 Oktober 2019

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR — v

DAFTAR ISI — ix

BAB I

PENDAHULUAN — 1

- A. Latar Belakang — 1
- B. Signifikansi — 8
- C. Kajian Riset Sebelumnya — 8
- D. Kerangka Teori Membaca Relasi Agama dan Budaya — 10

BAB II 15

NEGERI MUSLIM DI PULAU SAPARUA — 15

- A. Menenal Saparua — 15
- B. Letak Geografis dan Kondisi Demografis — 16
- C. Sejarah Masyarakat — 22
- D. Pembentukan Sistem Pemerintahan — 35

BAB III

NILAI-NILAI KEARIFAN LOKAL DALAM MASYARAKAT ISLAM DI SIRI SORI ISLAM, IHA DAN KULUR — 49

- A. Bentuk-bentuk Kerja Sama, Tolong-menolong dan Persaudaraan — 49
- B. Nilai Penghormatan Kepada Sesama Manusia — 65
- C. Nilai Penghormatan kepada Rumah Ibadah — 69

BAB IV

RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL SERTA KONTRIBUSINYA BAGI PEMBANGUNAN PERDAMAIAN — 73

- A. Universalitas Islam — 73
- B. Islam di Saparua — 76
- C. Relasi pada Nilai Tolong-menolong, Kerja Sama dan Persaudaraan — 96
- D. Relasi Islam Pada Nilai Penghormatan — 101
- E. Tantangan Revitalisasi dan Rekontekstualisasi Budaya Lokal — 110

BAB V

PENUTUP — 117

- A. Kesimpulan — 117
- B. Saran — 118

DAFTAR KEPUSTAKAAN — 121

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Secara umum studi yang berhubungan dengan riset-riset keagamaan dalam perspektif budaya biasanya terfokus pada tiga tema utama; yang *pertama* berhubungan dengan keyakinan religi atau emosi keagamaan, yang *kedua* berhubungan dengan sikap manusia terhadap alam gaib, dan yang *ketiga* berhubungan dengan upacara keagamaan.¹ Ketiga aspek ini saling berhubungan ketika dikaitkan dengan masalah kebudayaan.

Agama dan budaya memiliki relasi yang tak terpisahkan, dalam Islam misalnya terkandung nilai universal dan absolut sepanjang zaman. Nilai-nilai tersebut teraktualisasi dalam pola tingkah laku manusia yang berkebudayaan, Islam selalu memunculkan dirinya dalam bentuk yang luwes, ketika menghadapi masyarakat yang dijumpainya dengan beraneka ragam budaya, adat kebiasaan atau tradisi. Sebagai sebuah kenyataan

¹ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I dan II*, (Jakarta, UI Press, 1990), hlm. 58.

sejarah, agama dan kebudayaan dapat saling memengaruhi karena keduanya terdapat nilai dan simbol.²

Hingga saat ini perbincangan mengenai relasi agama (Islam) dan budaya (lokal) merupakan suatu diskursus menarik dalam kajian-kajian sosiologi dan antropologi. Studi monumental Clifford Geertz yang mencoba memotret hubungan Islam dan masyarakat Jawa (Mojokuto) yang kemudian melahirkan karya penting *The Religion of Java*,³ adalah merupakan salah satu bentuk kajian mengenai relasi Islam dan budaya. Demikian pula Durkheim,⁴ yang memandang agama memiliki kontribusi penting bagi proses intergasi sosial dan dengannya kebudayaan dan peradaban manusia bisa dibangun.

Agama dan budaya adalah dua entitas yang berbeda namun keduanya saling melengkapi. Agama diyakini sebagai wahyu yang bersumber dari Tuhan untuk menjadi panduan moral bagi kehidupan manusia, sementara budaya dipersepsikan sebagai hasil dari akal budi manusia dalam upaya penyempurnaan kehidupan. Agama dihadirkan oleh sang Pencipta alam ini adalah untuk masyarakat manusia yang berbudaya. Tanpa masyarakat agama tidak mungkin hadir. Agama hadir untuk menjadi panduan moral, yang oleh Durkheim disebutnya sebagai pembawa misi integrasi sosial.

Agama – dalam hal ini Islam – tidak hadir dalam masyarakat yang hampa budaya. Agama hadir untuk merespon dinamika masyarakat yang sejak awal telah mewarisi nilai-nilai budaya tertentu. Proses asimilasi budaya bahkan inkulturasi agama (Islam) dengan kebudayaan menjadi sebuah keniscayaan

² Kastolani dan Abdullah Yusuf, *Relasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Tentang Tradisi Nyadran di Desa Sumpgawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang*, dalam, *Kontemplasi*, (Vol. 4. No. 1, 2016), hlm. 52.

³ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, terjemahan oleh Aswab Mahasin dengan judul; *Abangan Santri, Priyai dalam Masyarakat Jawa*. (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981).

⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, (New York, Free Press, 1992).

dalam usaha menjadikan kehidupan lebih baik dan sempurna. Karenanya antara Islam dan kebudayaan setempat terbangun suatu relasi yang saling melengkapi.

Islam yang masuk ke Maluku sejak abad ke XV, diketahui telah banyak memperkaya khazanah kebudayaan di daerah ini. Agama Islam memperkenalkan unsur-unsur budaya baru dan mempengaruhi budaya yang sudah ada.⁵ Pengaruh Islam terhadap kebudayaan di daerah ini misalnya terlihat pada bahasa dan aksara (Arab-Melayu) yang mana bahasa setempat kemudian menyerap berbagai istilah dari bahasa Arab yang dibawa oleh para pendakwah Islam.⁶

Pada sisi yang lain relasi Islam dan budaya lokal di Maluku juga dapat dilihat misalnya dalam tradisi upacara-upacara “lingkar hidup” (*cyrcle ceremonies*), sejak seseorang bayi dilahirkan, diberi nama, bertumbuh menjadi dewasa, menikah, bersosialisasi dengan masyarakat sekitar, hingga meninggal dunia, selalu dalam lingkaran hubungan agama (Islam) dan budaya setempat.

Dalam perspektif yang berbeda, sejak terbentuknya masyarakat Muslim di Maluku sejak abad XV, sejak itulah terjadi interaksi dan interrelasi antara Islam dan kebudayaan lokal. Pada nilai-nilai kearifan lokal yang ada dalam budaya Maluku umumnya, seperti *pela*, *gandong*, *larvul ngabal*, *baku bae*, *ma’anu*, *masohi dll*--merupakan modal sosial kultural yang sangat penting peranannya di dalam reintegrasi sosial masyarakat Maluku, dipandang memiliki korelasi yang erat dengan nilai-nilai yang menjadi spirit agama (Islam). Khususnya untuk upaya-upaya rekonsiliasi dan *recovery* pasca konflik.

Nilai-nilai keraifan lokal seperti tersebut telah menjadi budaya orang Maluku secara turun temurun sejak beratus-

⁵ Saleh Putuhena, *Penyebaran Agama Islam di Maluku*, Balai Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat, (IAIN Ujung Pandang, 1995), hlm. 85.

⁶ Menurut Shaleh Putuhena, pengaruh Islam terhadap kebudayaan di Daerah Maluku tidak hanya meluti bahasa tapi juga kesenian, seperti **gambus**, **tari samra**, dan **debus**, hlm. 87.

ratus tahun yang lalu. Secara ekstrinsik kearifan-kearifan lokal Maluku menggunakan idiom-idiom partikular dan mekanisme lokal yang berbeda dengan daerah-daerah lain, namun secara intrinsik ia mengandung nilai-nilai universal - yang relevan dengan semangat universalisme Islam. Di dalam kearifan-kearifan lokal tersebut mengajarkan budaya damai, rukun, gotong royong, kasih sayang, kesetaraan, penghargaan dan sebagainya - sebagaimana pesan perofetik Islam atau bahkan agama-agama lain umumnya.

Realisme-historis menunjukkan bahwa dengan kearifan-kearifan lokal yang ada dalam budaya Maluku ini mampu membangun solidaritas sosial yang melampaui sekat-sekat agama, etnik, sub-etnik, ideologi, bahasa, dan golongan, yang berpangkal pada kosmologi orang Maluku yaitu *Siwa Lima* yang bersifat monodualistik. Hal ini menjadi keunikan tersendiri dalam pola relasi Islam dan budaya lokal di Maluku Tengah. Dengan modal sosial-kultural seperti ini orang Maluku membangun sebuah tata kehidupan yang sangat damai dan rukun dalam semangat orang basudara.⁷

Pertanyaan mendasar sekarang adalah bagaimana merekonstruksi hubungan Islam dan budaya dalam rangka membangun intergasi sosial masyarakat. Beberapa faktor mendasar yang mengakibatkan melemahnya spirit universal kearifan-kearifan lokal dalam budaya Maluku tersebut, antara lain: *Pertama*; bentuk-bentuk kearifan lokal seperti *pela dangandong* telah lama mengalami proses penghilangan spirit dan penghancuran oleh kekuasaan Orde Baru yang ditandai dengan proyek desaisasi dan penghancuran negeri-negeri adat melalui UU No. 5 tahun 1979. Padahal *pela* dan *dangandong* selama ini eksis bukan pada desa atau lurah, tetapi pada aman, hena atau negeri. Pada kategori-kategori seperti inilah sebenarnya *pela* dan

⁷ Saleh Putuhena, "Interaksi Islam dan Budaya Lokal di Maluku", dalam, *Menjadi Indonesia : 13 Abad Islam di Bumi Nunsantara*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 349.

gandong menemukan spirit dan konteksnya. *Kedua*; tantangan kapitalisme, individualisme dan hedonisme yang ditandai dengan cara berpikir yang cenderung berorientasi pada pragmatisme dan oportunistik diyakini telah menyebabkan tata relasi sosial yang bersifat organik terpinggirkan dan kemudian tergantikan dengan tata relasi sosial yang bersifat mekanistik. Agresi kapitalisme, individualisme dan hedonisme pada kenyataannya tidak saja demikian mendominasi bidang ekonomi, hukum dan politik, tetapi juga secara dialektis mendekonstruksi dan merekonstruksi cara pandang dan perilaku kehidupan, budaya dan identitas masyarakat. Masyarakat Maluku Tengah misalnya, hari ini dihadapkan pada ancaman serius kapitalisme, individualisme dan hedonisme tersebut. Atas nama modernisasi dan pembangunan, khazanah kearifan, *local wisdom* seperti *Pela*, *Gandong*, *Masohi*, *Ma'anau*, dan *Badati* dalam kehidupan orang basudara mengalami disfungsi dan disorientasi di dalam kehidupan bermasyarakat. *Ketiga*; adanya fenomena sosial dalam bentuk gerakan purifikasi (pemurnian) dengan dalil dan dalih pembersih ajaran agama dari semua unsur dipandang tidak menjadi bagian dari ajaran agama. Gerakan ini secara apriori dan sporadis telah menghancurkan khazanah kearifan lokal yang telah bertumbuh, berkembang dan menjadi bagian signifikan dalam hidup dan kehidupan masyarakat. Dan sebagai efeknya kemudian, agama dan budaya akhirnya terposisikan secara *vis-à-vis*. Dalam konteks Maluku Tengah, fenomena gerakan purifikasi agama ini turut berkontribusi sebagai penyebab nilai-nilai universalisme dalam budaya kehilangan spirit dan konteksnya. Kalaupun perekat-perekat sosial seperti ini ada dan dilaksanakan oleh masyarakat, maka ia dianggap bukan lagi menjadi urusan iman atau agama, baik Islam maupun Kristen, melainkan sudah menjadi urusan budaya yang bersifat budaya *an sich* dan duniawi semata. Padahal fungsi dan peran perekat-perekat sosial tersebut secara substansial memiliki relevansi dan signifikansi dengan pesan-pesan universalitas

semua ajaran agama-agama.

Dalam konteks itulah, maka usaha merehabilitasi dan menjaga keberlanjutan perdamaian di Maluku pasca konflik dibutuhkan. Tidak saja karena secara sosiologis-antropologis kearifan-kearifan lokal dalam budaya Maluku memiliki nilai-nilai universal yang relevan dengan ajaran Islam, akan tetapi usaha ini juga merupakan bagian sangat penting melakukan transformasi agar nilai-nilai tersebut dapat kontekstual merespon setiap dinamika dan kompleksitas problematika kehidupan yang dihadapi oleh masyarakat Maluku. *Pertama*; melakukan pengkajian dan penerapan kebijakan pembangunan yang berbasis pada wawasan antropologis dan budaya orang Maluku (masyarakat lokal). Selama ini proses pembangunan telah menyebabkan masyarakat Maluku teralienasi dan tercabut dari akar identitas kulturalnya. Masyarakat dibangun menurut wawasan antropologi dan budaya masyarakat lain. Takaran baik dan tidak baik atau etis dan tidak etis yang digunakan adalah kekuasaan negara yang sangat *power full* dalam mengatur berbagai urusan kepentingan politik. Padahal identitas cultural dalam kesejatiannya adalah hak primordial, hak asasi manusia, yang harus dihormati (*to respect*), dilindung (*to protect*) dan dipenuhi (*to fulfill*). Pembangunan dan *recovery* yang berbasis wawasan antropologi dan budaya akan membawa orang Maluku menemukan konteks imajinasi dan spiritnya.

Kedua; perekat-perekat sosial tersebut mesti dikontekstualisasi seiring tantangan masyarakat yang semakin plural dan multikultural dalam tata relasi sosial yang lebih luas atau mondial. Tantang-tantangan tersebut membutuhkan sebuah usaha integrasi yang lebih holistik dan konprehensif. Sebab kearifan-kearifan lokal yang merupakan imajinasi para leluhur orang Maluku saat itu, memiliki keterbatasan dalam merespon tantangan dan kebutuhan masyarakat yang homogen hari ini atau dan terbatas mampu menjawab tantangan dan kebutuhan yang melingkupi beberapa negeri adat saja. Keberadaannya

tidak mengikat etnis-etnis lain dalam cakupan yang lebih luas. Oleh karena itu, sebagai sebuah identitas kultural yang telah eksis beratus-ratus tahun, maka kearifan lokal Maluku tersebut dipandang sangat penting untuk dikontektualisasi dan ditransformasi supaya tetap mampu memainkan fungsi dan peran dalam kehidupan masyarakat Maluku secara berkelanjutan.

Ketiga; ajaran Islam mesti dipahami sebagai kekuatan etik-profetik, yaitu rahmat bagi semesta alam (*rahmatan lil'alam*in), berkat bagi bumi, langit dan seluruh isi yang ada di dalam dan di antara keduanya. Beragama dalam konteks ini mampu memberi respons dan mengakomodasi dinamika dan kompleksitas problematika kehidupan umat manusia yang demikian plural dan multikultur. Oleh karena, konsep agama sebagai rahmat bagi semesta alam mengakui pluralitas dan multikulturalitas sebagai realitas dari desain Tuhan, sesuatu yang “*given*” atau bukan pilihan manusia. Beragama dengan mengakui, menerima, menghormati dan menghargai realitas plural dan multikultural kehidupan akan mampu menumbuhkan, menciptakan dan mengembangkan sebuah tata harmoni kehidupan yang ideal. Sebaliknya, menolaknya hanya akan menciptakan ketidakseimbangan, mengundang malapetaka dan menyebabkan kehancuran bagi kehidupan.

Pengakuan, penerimaan, penghormatan dan penghargaan terhadap kenyataan pluralitas dan multikulturalitas kehidupan sesungguhnya tidak pantas dibatasi cakupannya pada etnis dan agama tertentu saja (eksklusif). Akan tetapi, harus dalam konteks yang lebih luas, yaitu mengakui, menerima, menghormati dan menghargai identitas-identitas berbeda yang lain atau di luar yang sudah ada (inklusif). Apabila agama mampu ditransformasikan pada level aksi yang mengakui, menerima, menghormati dan menghargai kenyataan pluralitas dan multikulturalitas, maka nilai-nilai kearifan lokal dalam budaya orang Maluku akan menemukan spirit yang memiliki relevansi dan signifikansi dari

ajaran agama-agama. Pada titik inilah, agama dan budaya tidak lagi menjadi dua kekuatan yang berposisi secara *vis-a-vis*, tetapi menjadi sebuah kekuatan integratif dan sinergis untuk kebutuhan transformasi masyarakat yang plural dan multi-kultural secara berkelanjutan.

B. SIGNIFIKANSI

Sebagai salah satu karya ilmiah, maka kajian dalam buku ini diharapkan memiliki signifikansi tersendiri, tidak saja pada substansi, tapi juga pada ranah praksisnya. Penelitian ini memiliki signifikansi sebagai berikut:

1. Meneliti nilai-nilai universal dalam integrasi Islam dan budaya lokal pada masyarakat adat muslim di pulau Saparua, Maluku Tengah
2. Mengeksplorasi fungsi dan peranan nilai-nilai universal dalam integrasi Islam dan budaya lokal sebagai modal sosial kultural dalam membangun persaudaraan dan perdamaian masyarakat lintas agama dan etnis di Maluku Tengah.
3. Membuka jalan baru hubungan Islam dan budaya lokal di Pulau Saparua dan Maluku Tengah yang lebih dinamis, saling menyapa dan akomodatif
4. Membangun pola relasi keberagamaan yang lebih kontekstual dan akomodatif terhadap budaya lokal.

C. KAJIAN RISET SEBELUMNYA

Penelitian tentang nilai-nilai universal dalam budaya masyarakat Maluku Bagian Tengah merupakan suatu penelitian baru yang belum pernah dilakukan. Walaupun begitu terdapat beberapa penelitian dan buku yang telah mengangkat sejarah dan budaya Maluku, antara lain:

Buku Sejarah dan Kearifan Hidup Masyarakat Maluku Bagian Tengah, oleh H.M. Saleh Putuhena, dkk. Ambon: PTD-PS2BM Maluku, 2009. Buku ini mengeksplorasi sejarah dan kearifan lokal pada masyarakat Maluku Bagian

Tengah. Selain menelusuri bentuk-bentuk kearifan hidup untuk membangun dan mengembangkan persaudaraan sejati, perdamaian, kerja sama, tolong menolong, seperti Masohi, Badati dan Ma'anun, buku ini juga menjelaskan sejarah dan asal usul orang Maluku. Namun buku ini tidak menjelaskan fenomena inkulturasi agama dan budaya, terutama terkait nilai-nilai universal yang terdapat di dalam keduanya. Penjelasan yang kurang lebih sama juga dikemukakan oleh Aholiab Watloly dalam bukunya yang berjudul, *Maluku Baru: Bangkitnya Mesin Eksistensi Anak Negeri*, Yogyakarta: Kanisius, 2005. Walaupun buku ini secara spesifik tidak menyinggung bagaimana inkulturasi agama dan budaya, akan tetapi sangat kaya dengan falsafah masyarakat Maluku, nilai-nilai kearifan lokal serta transformasinya dalam menghadapi Maluku Baru pasca konflik. Selain itu terdapat pula buku hasil penelitian tentang kearifan lokal di Maluku, dalam buku: *Revitalisasi Kearifan Lokal Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku, dan Poso*, Jakarta: ICIP, 2007, oleh Hasbollah Toisuta dkk. Buku ini mencoba merevitalisasi nilai-nilai kearifan lokal dalam masyarakat Maluku, sebagai modal sosial kultural dalam rangka rekonsiliasi dan *recovery* Maluku melalui pendekatan kultural, namun buku ini tidak menyinggung nilai-nilai universal yang ada dalam konteks integrasi antara Islam dan budaya lokal di Maluku Bagian Tengah. Disamping pembahasannya yang lebih gamblang tentang bentuk-bentuk budaya lokal di Maluku, sebagaimana dijelaskan oleh Effendi, Ziwar, *Hukum-hukum Adat Ambon-Lease*, Cet. I, Surabaya: Pradnya Paramita, 1987.

Untuk melihat ketegangan agama dan budaya di Maluku, serta pergeseran solidaritas sebagai orang Maluku dalam semangat Siwalima kepada solidaritas agama secara eksklusif, buku Cooley, F.L., *Mimbar dan Tahta: Hubungan Lembaga-lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*, terj. Satya Karya, Jakarta: Sinar Harapan, 1987 adalah salah

satunya. Meski demikian, buku Cooley ini tidak menjelaskan tentang integrasi agama dan budaya di Maluku.

Terkait gerakan purifikasi agama terhadap budaya lokal, yang berakibat hancurnya budaya lokal, terdapat buku karya Enklaar dan Joseph Kam, *Rasul Maluku*, terj. P.S. Naipos-pos, dkk., Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980. Walau buku ini tidak membahas tentang hubungan Islam dan Budaya lokal di Maluku Bagian Tengah, tetapi gambaran tentang ketegangan Kristen dan budaya lokal di Maluku, sangat berharga untuk memahami integrasi Islam dan budaya lokal di Maluku Bagian Tengah.

Selain itu, J. Aritonang, yang menulis tentang Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2004. Meski bukunya tidak secara spesifik membahas tentang integrasi agama dan budaya di Maluku Bagian Tengah, tetapi beberapa penjelasannya cukup memberikan gambaran yang berarti tentang perjumpaan agama-agama di Maluku dan bagaimana interaksinya dengan kebudayaan Maluku.

Demikian juga dengan Abidin Wakano, dalam disertasinya yang berjudul Islam dan Kristen di Maluku Tengah: Studi Tentang Akar-akar Konflik dalam Masyarakat, Yogyakarta, 2011, dia menjelaskan secara panjang lebar tentang proses penghancuran akar budaya Maluku oleh agama sebagai salah satu faktor konflik di Maluku Tengah.

D. KERANGKA TEORI MEMBACA RELASI AGAMA DAN BUDAYA

Pada dasarnya setiap masyarakat memiliki nilai-nilai kehidupan. Baik nilai-nilai agama maupun nilai budaya yang menjadi pandangan hidup (*way of life*) dan membentuk sikapnya dalam menghadapi dinamika kehidupan mereka yang kompleks.⁸ Nilai budaya seperti dimaksud selamanya dinamis seiring dengan

⁸ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, (Boston: Mass, 1934).

dinamisnya konsep dan makna kebudayaan itu sendiri. Kebudayaan secara sederhana dimaknai dengan “seluruh totalitas dari pikiran, karya dan hasil karya manusia yang tidak berakar pada nalurinya, dan yang karena itu hanya bisa dicetuskan manusia sesudah proses belajar”,⁹ maka setiap kebudayaan mengandung nilai-nilai dasar yang kemudian mengilhami sikap dan perilaku masyarakat tersebut.

Karena itu tidak ada kebudayaan yang tunggal, karena realitas kebudayaan akan selalu terus berproses dan saling menyapa dengan kebudayaan lain, termasuk ajaran agama. Demikian halnya dengan agama, ia akan berarti bagi manusia dan kemanusiaan ketika masuk ke dalam ruang kebudayaan. Dalam khazanah pemikiran Islam dikenal sebuah postulat yang menerangkan bahwa Islam sejatinya selalu dapat beradaptasi dengan setiap zaman dan tempat (*al-Islam shalih li kulli al-zaman wa al-makan*).

Dalam konteks itulah, untuk membaca secara kritis proses inkulturasi Islam dan budaya lokal pada masyarakat Maluku Bagian Tengah, penelitian menggunakan teori tentang adaptasi cultural yang diperkenalkan Anthony Giddens dan beberapa

⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi* (Jakarta: UI Press), hlm.1. Istilah kebudayaan mempunyai pengertian yang sangat luas. Para ahli mendefinisikan istilah ini dalam berbagai perspektif. Dalam arti luas, kebudayaan diartikan dengan pandangan hidup yang telah tertanam yang menjadi dasar perilaku bagi sekelompok orang dalam wujud nilai-nilai atau simbol-simbol yang diwarisi secara turun temurun melalui proses *social learning* (pembelajaran sosial). Menurut Nat J. Colletta King dan Umar Kayam, Kebudayaan diartikan dengan upaya masyarakat untuk terus menerus secara dialektis menjawab setiap tantangan yang dihadapkan kepadanya dengan menciptakan berbagai prasarana dan sarana, pada intinya adalah proses terus menerus menyimak kadar dinamika dari sistem nilai dan sistem kepercayaan yang mapan dalam masyarakat. Lihat Nat J. Coletta King dan Umar Kayam, *Kebudayaan dan Pembangunan. Sebuah Pendekatan terhadap Antropologi Terapan di Indonesia*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987), hlm. 303. Bandingkan dengan Peter Burke, *History and Social Theory*, terj., Mustika Zed dan Zulfahmi dengan judul, *Sejarah dan Teori Sosial*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 176-178. Lihat juga Alfian (eds.), *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1986).

teori penopang lainnya.

“Adaptasi dengan alam akan membentuk teknologi budaya dan secara derivatif juga menciptakan komponen sosial berikut perangkat idiologisnya. Tetapi adaptasi dengan budaya-budaya lain bisa membentuk masyarakat dan idiologi, yang pada gilirannya bertindak berdasarkan teknologi dan menentukan masa depannya. Keseluruhan akibat proses adaptif tersebut adalah produksi suatu keutuhan budaya yang terorganisir, suatu teknologi terpadu, masyarakat dan idiologi, yang berhadapan dengan pengaruh selektif ganda alam di satu pihak dan di pihak lain dampak budaya-budaya luar”.¹⁰

Lebih lanjut, menurut Rappaport seperti yang dikutip oleh Gidens, bahwasanya adaptasi merupakan proses dimana organisme atau kelompok-kelompok organisme, melalui perubahan-perubahan responsif dalam keadaan, struktur atau komposisinya, sanggup mempertahankan homeostasis di dalam dan di antara mereka sendiri untuk menghadapi fluktuasi lingkungan jangka pendek atau perubahan-perubahan jangka panjang pada komposisi atau struktur lingkungannya.¹¹

Dalam studi kebudayaan lokal, inkulturasi mengandaikan sebuah proses internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam konteks akomodasi atau adaptasi. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid, sebagai Pribumisasi Islam:

“...antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekuensi logis dari keterbukaan seperti itu adalah keharusan untuk menundukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dan melayani

¹⁰ Anthony, Gidens, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, (Pasuruan: Pedati, 2003), hlm. 283.

¹¹ Anthony, Gidens, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*,,,,hlm. 283.

semua budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercerabut dari akar kesejarahan masing-masing”.¹²

¹² Abdurrahman, Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Depok: Desantara, 2001).

BAB II

NEGERI MUSLIM DI PULAU SAPARUA

A. MENGENAL SAPARUA

Kabupaten Maluku Tengah memiliki 18 kecamatan yang tersebar di beberapa pulau seperti di Pulau Ambon, Pulau Haruku, Pulau Seram dan Pulau Banda misalnya.¹ Pulau Saparua adalah salah satu pulau di antaranya. Luas Pulau Saparua adalah 175 km².² Sementara, luas wilayahnya adalah 79,90 km² atau 0,69% dari total wilayah Kabupaten Maluku Tengah, 11.595,57 km².³

Pada November 2015 Kecamatan Saparua dimekarkan

¹ Sebaran kecamatan di Kabupaten Maluku Tengah berdasarkan pulau. Di Pulau Seram: Kec. Amahai, Kota Masohi, Kec. Teluk Elpaputih, Kec. Teon Nila Sarua, Kec. Tehoru, Kec. Telutih, Kec. Seram Utara, Kec. Seram Utara Barat, Kec. Seram Utara Timur Kobi, dan Kec. Seram Utara Timur Seti. Di Pulau Saparua: Kec. Saparua dan Kec. Saparua Timur. Di Pulau Nusalaut: Kec. Nusalaut. Di Pulau Ambon: Kec. Salahutu, Kec. Leihitu dan Kec. Leihitu Barat. Dan di Pulau Banda: Kec. Banda.

² Maluku Tengah Dalam Angka (BPS, 2019), hlm. 10.

³ Maluku Tengah Dalam Angka,,,,, hlm. 7.

menjadi 2 kecamatan, yaitu Kecamatan Saparua dan Kecamatan Saparua Timur.⁴ Kecamatan Saparua terdiri dari 7 negeri/desa, yaitu Saparua, Tiouw, Paperu, Booi, Haria, Porto dan Kulur.⁵ Dari 7 desa tersebut Kulur adalah satu-satunya negeri yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Sementara, Kecamatan Saparua Timur terdiri dari 10 negeri/desa, yaitu Ouw, Ulath, Siri Sori, Siri Sori Amalatu, Tuhaha, Ihamahu, Iha, Noloth, Itawaka dan Mahu.⁶ Terdapat 2 negeri yang mayoritas penduduknya beragama Islam di kecamatan ini, yaitu negeri Siri Sori Islam⁷ dan negeri Iha.

Pasca pemekaran, komposisi jumlah penduduk berubah. Jumlah penduduk Kecamatan Saparua 18.004 jiwa dan Saparua Timur 17.544 jiwa dari total penduduk 424.952 jiwa.⁸ Jumlah penganut agama di Kecamatan Saparua Islam 1.107 jiwa, Protestan 16.885 jiwa dan Katolik 10 jiwa. Sementara di Saparua Timur jumlah pemeluk agama Islam 2.379 jiwa, Protestan 15.159 jiwa dan Katolik 5 jiwa.⁹ Jumlah mayoritas penganut agama Islam mendiami negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur ketiga negeri dan selebihnya mendiami beberapa dusun di negeri-negeri yang mayoritas penduduknya memeluk agama Kristen.

B. LETAK GEOGRAFIS DAN KONDISI DEMOGRAFIS

Luas wilayah Negeri Siri Sori Islam adalah 8,20 km² (4,9%).¹⁰ Di sebelah utara berbatasan dengan Desa Tuhaha, Sebelah

⁴ Wawancara dengan Camat Saparua Timur, Halid Pattisahusiwa, S.Sos., di rumahnya di Siri Sori Islam pada 25 Juli 2019, pukul 19.15-21.05 WIT.

⁵ Saparua Dalam Angka (BPS, 2019), hlm. 6.

⁶ Saparua Timur Dalam Angka (BPS, 2018), hlm. 4.

⁷ BPS menggunakan nama negeri Siri Sori untuk Siri Sori Islam dan Siri Sori Amalatu untuk Siri Sori Kristen. Dalam kehidupan dan komunikasi publik keseharian masyarakat kedua negeri istilah nama negeri yang digunakan adalah Siri Sori Islam dan Siri Sori Kristen.

⁸ Maluku Tengah Dalam Angka,,,,,hlm, 69.

⁹ Maluku Tengah Dalam Angka,,,,,hlm,153.

¹⁰ Saparua Timur Dalam Angka,,,,,hlm. 29.

selatan dengan laut, di sebelah timur berbatasan dengan negeri Ouw dan di sebelah barat berbatasan dengan negeri Kulur. Negeri Siri Sori Islam ini memiliki batas wilayah diantaranya sebelah utara berbatasan dengan Negeri/Desa Tuhaha, sebelah selatan berbatasan dengan Laut, sebelah timur berbatasan dengan dengan Negeri Ouw dan sebelah barat berbatasan dengan negeri Kulur.¹¹

Akses ke pusat pemerintahan, baik kota Provinsi maupun kota Kabupaten, hanya dapat dicapai dengan menggunakan moda transportasi laut, yaitu kapal cepat, ferry dan *speed boat*. Dengan menggunakan kapal cepat atau *speed boat* ke kota provinsi membutuhkan waktu sekitar 2 jam, sementara dengan menggunakan ferry waktu yang dibutuhkan sekitar 3 jam. Adapun waktu yang dibutuhkan untuk mencapai kota kabupaten dengan menggunakan kapal cepat atau *speed boat* waktu yang dibutuhkan sekitar 1.30 menit. Dan jika menggunakan ferry, waktu yang dibutuhkan sekitar 2.30 menit. Adapun akses ke Kantor Kecamatan Saparua Timur, dengan menggunakan moda transportasi dari motor atau mobil, hanya membutuhkan waktu antara 10-15 menit.

Jumlah penduduk negeri Siri Sori Islam adalah 606 Kepala Keluarga (KK) atau 2.527 jiwa, terdiri dari 1.300 jiwa perempuan dan 1.227 jiwa laki-laki. Dari jumlah ini jenis pekerjaan yang menjadi sumber pencaharian pokok yang paling besar jumlahnya adalah petani 430 orang, kemudian PNS/ASN 70 orang, peternak 55 orang, Polisi 15 orang, TNI 10 orang, nelayan 40 orang dan swasta 6 orang.

Seluruh penduduk menganut agama Islam. Kehidupan keagamaan di Siri Sori Islam sangat terasa dengan keaktifan taman-taman pengajian anak-anak di beberapa sudut negeri, kelompok-kelompok pengajian, barzanji yang digerakkan oleh ibu-ibu dan juga perayaan-perayaan hari-hari besar keagamaan.

¹¹ Profil Negeri Siri Sori Tahun 2019, hlm. 2.

Meski seluruh warganya beragama Islam, akan tetapi secara geografis dan sosiologis masyarakat Siri Sori Islam sangat terbuka. Negeri-negeri tetangga Siri Sori Islam yang Kristen setiap hari lalu-lalang, melewati satu-satunya akses jalan darat yang berada di dalam Siri Sori Islam jika akan ke Kota Kecamatan Saparua Timur, Ke Pasar Saparua, ke Bank maupun ke Rumah Sakit yang berada di Kota Saparua.

Selanjutnya, negeri Iha, juga merupakan salah satu negeri di Kecamatan Saparua Timur. Luas wilayah negeri Iha sangat kecil, yaitu 0,72 km² (0,78%).¹² Negeri Iha sebelah selatan berbatasan dengan negeri Ihamahu, di bagian utara berbatasan dengan negeri Noloth dan di bagian timur berbatasan dengan negeri Itawaka. Sedangkan di bagian barat berbatasan langsung dengan laut.

Akibat konflik Maluku (1999-2002), penduduk Iha meninggalkan negerinya, Iha, di Pulau saparua dan mengungsi ke dua lokasi berbeda, yaitu ke Dusun Lohi, Negeri Sepa, Kecamatan Amahai Kabupaten Maluku Tengah di Pulau Seram dan Dusun Lengkong di Negeri Liang, Kecamatan Salahutu, Kabupaten Maluku Tengah di Pulau Ambon. Sampai saat ini, warga negeri Iha masih tetap berada di lokasi pengungsian mereka. Meski demikian, roda pemerintahan negeri Iha, dengan segala keterbatasan dan kompleksitasnya, masih terus berjalan dan digerakkan di dan dari Lohi, Sepa.

¹² Saparua Timur Dalam Angka,,,,, hlm. 29.



Masjid Negari Iha yang hancur akibat konflik Maluku (1999-2003)

Jumlah penduduk negeri Iha berjumlah 593 jiwa (135 KK), terdiri dari 298 jiwa perempuan dan 295 jiwa laki-laki. Sekitar 40 KK tinggal di Lohi, Sepa¹³ dan selebihnya berada di Lengkong, Negeri Liang.¹⁴ Pekerjaan pokok yang menjadi sumber pendapatan masyarakat negeri Iha di Lohi, Sepa, umumnya adalah penempa besi dan nelayan. Kedua profesi ini dijalani sebab penempa besi memang sudah menjadi sumber mata pencaharian yang diwariskan secara turun-temurun dan dibawa dari negeri asal mereka Iha dan pilihan menjadi nelayan karena mereka tidak memiliki sumber daya tanah yang cukup untuk melakukan aktivitas pertanian. Di lokasi pengungsian mereka

¹³ Wawancara dengan Hamid Laetemia, KAUR Pemerintahan Negeri Iha, di Kator Negeri Iha, Lohi, Sepa, pada tanggal Juli 2019, pukul 12.05 – 12.40 WIT.

¹⁴ Wawancara dengan Hasan Haulussy, tokoh masyarakat Iha, di rumahnya di Lengkong, Negeri Liang, pada tanggal 30 Juli 2019, pukul 16.10 – 17.40 WIT.

hanya diberi tanah secukupnya dan terbatas untuk mendirikan rumah.¹⁵

Dengan kondisi berada di luar Pulau Saparua, akses warga Iha, yang mengasingkan diri di Iha di Lohi, negeri Sepa maupun di Lengkong, negeri Liang, menjadi lebih jauh, menghabiskan banyak waktu dan membutuhkan pengeluaran biaya yang tidak murah jika akan mengurus suatu keperluan di Kantor Kecamatan Saparua Timur di Pulau Saparua. Padahal, jarak dari negeri Iha ke kantor kecamatan Saparua Timur hanya butuh waktu 30 menit dengan menggunakan moda transportasi darat, motor atau mobil.

Seluruh penduduk Iha beragama Islam. Dengan posisinya diapit oleh negeri-negeri Kristen, seperti Ihamahu dan Noloth misalnya, maka negeri ini secara geografis dan sosiologis juga negeri Iha dan warganya menjadi terbuka. Tidak saja karena di tengah-tengah negeri ini terbentang satu-satunya jalur transportasi yang menghubungkan negeri-negeri dengan pusat pelayanan publik seperti pasar, pelabuhan, bank dan rumah sakit di Saparua. Disamping, bahwa negeri-negeri ini memiliki hubungan persaudaraan, kaka-adik (*wari wa*). Negeri Iha disebut kaka, sedangkan Ihamahu adalah Adik. Sebutan ini terkait dengan faktor sejarah dimana Ihamahu sebagai bagian dari Iha, penduduknya dulu penganut agama Islam yang kemudian menjadi pemeluk Kristen setelah datang Belanda.¹⁶

¹⁵ Wawancara dengan Hasan Haulussy.,,., 30 Juli 2019.

¹⁶ Upu latu, raja Iha, Moh. Zein Amahoru, diwawancarai pada 7 Juli di Lohi, Sepa dan tokoh masyarakat Hasan Haulussy, mengungkap hubungan anatanegeri negeri Iha dengan negeri-negeri tetangganya yang Kristen. Camat Saparua Timur, pada saat diwawancarai, juga menceritakan bahwa negeri-negeri Kristen sesungguhnya memiliki pengetahuan bahwa negeri Iha adalah negeri tua. Maksudnya, kaka. Negeri-negeri adik (Kristen), tetangga negeri Iha, telah menyatakan kesiapan untuk menerima kembali secara terbuka saudara (kaka) mereka yang keluar meninggalkan negeri Iha akibat konflik Maluku (1999-2002). Hal senada dengan Camat saparua Timur juga disamakan leh Camat Saparua, A.S. Pattiasina, BA., saat diwawancarai di kantornya pada tanggal, 24 Juni 2019, pukul 08.45-09.10 wit.

Berbeda dengan negeri Siri Sori Islam dan negeri Iha, seperti sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa negeri Kulur adalah satu-satunya negeri dengan mayoritas penduduk yang secara geografis berada di wilayah kecamatan Saparua. Luas wilayah negeri Kulur adalah yang terkecil, yaitu 6,50 km² (8,14%) dari total luas wilayah kecamatan Saparua, 79,90 km².¹⁷ Di Sebelah Barat negeri Kulur berbatasan dengan negeri Siri Sori Islam, di sebelah Utara berbatasan dengan negeri Porto, di sebelah Selatan berbatasan dengan laut dan di sebelah timur berbatasan dengan Mahu.

Jumlah penduduk negeri Kulur adalah 1.023 jiwa, terdiri dari 5348 jiwa perempuan dan 496 jiwa laki-laki.¹⁸ Komposisi penduduk berdasarkan agama di negeri Kulur: Islam 1.022 jiwa dan Protestan 1 jiwa.¹⁹ Seperti halnya di negeri Siri Sori Islam, di negeri Kulur juga semarak keberagaman tampak pada aktifitas pengajian anak-anak di beberapa Taman Pengajian al-Quran, aktifitas kelompok pengajian dan barzanji anak muda dan kelompok ibu-ibu.²⁰

Dibandingkan dengan negeri-negeri lain, Kulur adalah negeri yang memiliki akses terjauh ke pusat pelayanan publik seperti administrasi dan kependudukan, pasar, bank, rumah sakit dan pelabuhan (kapal cepat) yang terkonsentrasi di kecamatan Saparua. Dibutuhkan waktu sekitar 1.30 menit dengan menggunakan moda transportasi motor atau mobil untuk mencapai pusat pelayanan publik ini. Untuk akses ke kabupaten dan provinsi, moda transportasi yang digunakan adalah kapal cepat, ferry atau *speed boat*. Ke kabupaten dengan menggunakan

¹⁷ Saparua Dalam Angka.,, hlm. 6.

¹⁸ Saparua Dalam Angka.,, hlm. 36.

¹⁹ Saparua Dalam Angka.,, hlm. 69.

²⁰ Wawancara dengan pejabat negeri Kulur, dan Idris Tutupoho, tokoh agama Udin Litolily di Kantor Negeri Kulur pada tanggal, 25 Juni 2019, pukul 13.50-16.30 wit. Dan wawancara dengan tokoh masyarakat Habibollah Luhulima di rumahnya di negeri Kulur, pada tanggal 1 Juli 2019, pukul 10.15-12.15 WIT.

speed boat atau kapal cepat dibutuhkan waktu kurang lebih 45 menit – 1 jam. Dan jika menggunakan ferry dibutuhkan waktu antara 2 jam. Sementara untuk akses ke Kota Provinsi, dengan menggunakan moda transportasi kapal cepat atau *speed boat* dibutuhkan waktu antara 1.30 – 1.45 menit. Lebih lama 1 jam atau sekitar 2.30 -3 jam, jika menggunakan ferry.

Sumber mata pencaharian pokok dan dominan masyarakat negeri Kulur adalah petani dan nelayan. Meski demikian, hampir setiap keluarga di negeri ini memiliki anak yang berprofesi sebagai tentara. Pilihan profesi ini berkaitan dengan sejarah kelam negeri Kulur yang pernah di berhangus oleh RMS dan selalu berkonflik dengan Porto.²¹

C. SEJARAH MASYARAKAT

Tanyakan kepada semua orang di Maluku Tengah, terutama di gugusan pulau-pulau Lease (Ambon, Haruku, Saparua, Nusalaut), tentang asal-usul semua hukum adat, maka mereka akan dengan penuh hormat menyebut Seram sebagai 'Nusa Ina (Pulau Ibu, pulau sumber dan asal mereka). Kemudian, tanyakanlah kepada semua orang asli Seram tentang dari mana asal-muasal mereka, maka mereka akan menyebut dengan khidmat suatu tempat bernama 'Nunusaku' yang, ternyata, terletak di suatu kampung kecil di bagian utara tengah pulau terbesar di Maluku itu, yakni kampung Sekenima, tepat di garis perbatasan atau, lebih tepatnya, di titik sumbu garis-batas antara tiga wilayah rumpun adat besar Seram yang disebut sebagai Patasiwa, Patalima dan Patasela.²²

Beberapa tokoh kunci dari negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur menuturkan dengan spontan dan percaya diri

²¹ Wawancara dengan Habibollah dan Idris Tutupoho.,, 25 Juni 2019.

²² Roem Topatimasang, *Orang-orang Kalah Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku* (Yogyakarta: insist, Cet. II, 2016), hlm. 136-137. Buku ini dibuat berdasarkan laporan hasil kajian awal (*preliminary survey*) yang dilakukan oleh Yayasan Sejati pada tahun 1993.

bahwa nenek moyang mereka berasal dari Nusa Ina (*mother of land*), Pulau Seram. Kepercayaan bahwa mereka berasal dari Nusa Ina bersumber dari cerita orang tua-tua yang diwariskan secara lisan dan turun-temurun. Kesadaran dan pengakuan mengidentifikasi diri sebagai bagian dari atau dengan identitas *Alifuru* misalnya adalah salah satu bentuk ekspresi klaim ekspresi yang tampak. Putuhena, salah seorang intelektual Maluku, mantan Rektor IAIN Alauddin Ujung Pandang, juga melihat dan memiliki klaim yang sama. Menurutrtnya, Maluku bukan nama sebuah etnis. Sebab di Maluku terdapat etnis banyak dan mereka adalah pribumi Maluku atau tepatnya etnis-etnis yang mendiami Maluku. Meski demikian, mereka bertumbuh dan berkembang dari akar budaya yang sama, karena mempunyai asal keturunan nenek moyang yang sama pula.²³

Lebih jauh, mendasar pada temuan sebagian kapata oleh tim peneliti Sejarah Daerah Maluku (1977), Putuhena menulis, kehidupan orang *Alifuru* berpindah-pindah (nomaden) di tanah pegunungan Nunusaku, karena jumlah yang terus bertambah sebagian dari mereka kemudian turun ke dataran rendah dengan menyusuri sungai Sapalewa (*Alune*) dan sungai Tala (*Wemale*). Ada dugaan bahwa kelompok *Alune* berasal dari utara (Sulawesi Utara atau Halmahera Utara) dan kelompok *Wemale* diperkirakan dari Melanesia. Kelompok *Alune* bergerak ke Timur dan kemudian menyebar di sekitar Seram bagian timur, kepulauan sekitarnya hingga Key di Maluku Tenggara. Dan ke arah barat, melalui sungai Eti mereka bergerak hingga ke Huamual, Pulau Ambon dan Pulau Haruku. Sementara kelompok *Wemale* sebagian dari mereka menyeberang ke dan mendiami Pulau Saparua dan Nusalaut.²⁴

²³ M. Saleh Puttuhena, *Interaksi Islam dan Budaya di Maluku Perspektif Historis dan Religio Politik dalam Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, Cet. I, 2006), hlm. 337.

²⁴ M. Saleh Puttuhena, *Interaksi Islam dan Budaya di Maluku*.,, hlm. 341.

Hampir sepandangan dengan Putuhena, sumber lain juga menyebutkan, bahwa menurut legenda tradisional Seram, orang *Wemale* termasuk dalam rumpun Patasiwa yang karena perpecahan yang terjadi di daerah asal mereka Nunusaku, akhirnya menyebar, berpindah atau bermigrasi dari wilayah utara tengah hingga ke barat tengah dan selatan Seram, bahkan ada yang menyeberang laut sampai ke pulau-pulau Lease (Ambon, Haruku, Saparua, Nusalaut).²⁵ Penyeberangan dilakukan dari Pulau Seram dengan menggunakan *gusepa* (rakit) dan bukan perahu. Petanda bahwa mereka berasal dari pedalaman dan tidak memiliki keterampilan membuat perahu.²⁶

Salah satu poin yang penting untuk dilihat dari sumber-sumber di atas adalah tentang sebab terjadinya penyebaran, perpindahan atau migrasi orang-orang *Alifuru*. Dari sumber tersebut diketahui bahwa penyebabnya adalah penambahan jumlah warga yang terus meningkat dan perpecahan, atau peperangan dalam istilah Bartels. Kedua sebab ini bisa saja merupakan dua hal yang tidak saling terkait, tapi bisa juga saling berkaitan satu sama lainnya. Hal ini dimungkinkan jika merujuk pada realitas sosiologis komunitas *Alifuru* yang sifat kehidupannya nomaden, berpindah-pindah tempat.

Orang-orang *Alifuru* menggantungkan sumber makanan (tanaman, sayuran, umbi-umbian dan hewan buruan misalnya) yang disediakan alam atau tersedia di sekitar lingkungan tempat mereka tinggal. Mereka belum mengenal atau memiliki pengetahuan dan keterampilan untuk bercocok tanam atau beternak hewan. Dan karena itu, manakala sumber makanan di lingkungan tempat mereka tinggal dinilai sudah tidak mampu

²⁵ Roem Topatimasang, *Orang-orang Kalah Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku.,,* hlm. 154-156.

²⁶ Dieter Bartels, *In the Shadow of Mount Nunusaku: A Socio-Cultural History of the Central Moluccas*, diterjemahkan oleh Frans Rijoly dengan judul *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah Jilid II: Sejarah*, (Jakarta: KPG, Cet. I, 2017), hlm.463.

mendukung untuk mempertahankan hidup dan menjamin keberlangsungan kehidupan, mereka pasti berpindah lagi dan mencari tempat lain yang dapat memberi jaminan bagi kelangsungan hidup dan kehidupan mereka (*survive*) secara berkelanjutan.

Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa salah satu penyebab terjadinya penyebaran, perpindahan atau migrasi orang-orang *Alifuru* adalah ketersediaan sumber daya makanan atau ekonomi. Dan kemungkinan juga memicu terjadinya konflik berikut perpecahan atau peperangan antara komunitas *Alifuru* yang nomaden karena terbuka ruang yang memungkinkan terjadinya perjumpaan dan perebutan terhadap akses potensi dan sumber daya makanan atau ekonomi.

Penyebab lain adalah mitos Hainuwale yang diyakini oleh orang-orang Wemale, bahwa kematian melahirkan kehidupan, sehingga membunuh diperlukan untuk menjamin kepastian terjadinya kemakmuran, kesehatan dan kesuburan secara berkelanjutan bagi keturunan manusia pertama, Hainuwale, sosok perempuan pahlawan budaya, yang tubuhnya bertransformasi dalam bentuk berbagai umbi-umbian. Membunuh musuh berarti mengambil daya hidup atau substansi jiwa musuh untuk menjamin kemakmuran dan kesuburan manusia, hewan dan tumbuhan. Dipercaya bahwa rambut tubuh manusia, terutama rambut kepala, menunjukkan daya hidup seseorang. Mengayau kepala²⁷ dengan demikian menjadi sarana untuk memperoleh kekuatan hidup bagi masyarakat. Kepala *kapitan* dianggap lebih memiliki kemanjuran dan penuh daya.²⁸

²⁷ Apakah ada hubungan antara pengayau kepala dengan kekehan, informasi tentang ini belum memiliki kejelasan. Untuk sementara, yang dapat dipercayai adalah bahwa ada keharusan untuk mengayau kepala untuk ditanam di bawah tiang pamali (tiang tengah di serambi depan) ketika rumah kekehan dibangun. Lihat, Frank L. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society*, diterjemahkan oleh Tim Setya Karya dengan judul *Mimbar dan Tahta* (Jakarta: CV. Muliastari, Cet. I, 1987), hlm. 332.

²⁸ Dieter Bartels, *In the Shadow of Mount Nunusaku: A Socio-Cultural History of the Central Moluccas*, diterjemahkan oleh Frans Rijoly dengan

Mitos ini secara eskplisit menunjukkan bahwa sebuah keyakinan atau kepercayaan dapat menjadi sebab terjadinya konflik dan peperangan, sebagaimana keyakinan atau kepercayaan orang-orang Alifuru terhadap mitos Hainuwale, yang menggariskan membunuh berarti mempertahankan keberlangsungan daya hidup, kematian musuh berarti jaminan bagi terciptanya kesuburan manusia, hewan dan tumbuhan dan mengayau kepala musuh juga berarti memastikan keberlangsungan hidup dan kehidupan keturunan secara regenerasi. Membunuh, dalam konteks ini, adalah sebuah kebutuhan yang harus dipenuhi dan tradisi yang harus dilakukan.²⁹

Selain kedua penyebab migrasi atau penyebaran orang-orang *Alifuru* di atas, Bartels juga mengidentifikasi bencana alam³⁰ sebagai penyebab lain terjadinya migrasi, sebagaimana contoh kasus mata rumah Tuanaya di Kailolo, Pulau Haruku, yang sebelumnya tinggal di Ahiolo, pedalaman Pulau Seram. Tidak menutup kemungkinan bahwa telah terjadi juga bencana-bencana alam lainnya yang belum terungkap dan kemudian memicu terjadinya migrasi.

Sebab bencana alam berikut reaksi atau respon atasnya seperti melakukan perpidahan atau bermigrasi pada tempat-tempat baru yang dipandang aman adalah sesuatu yang alami, sebuah kecenderungan bawaan yang dimiliki oleh tiap orang atau manusiawi. Manusia, di satu sisi, memiliki kecenderungan untuk mempertahankan hidup dan kehidupannya secara berkelanjutan, sehingga ia akan selalu berusaha untuk menghindari segala kemungkinan sebab yang dapat mengancam dan

judul *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah Jilid I: Kebudayaan* (Jakarta: KPG, Cet. I, 2017), hlm. 44 - 47.

²⁹ Samapi saat ini masih beredar cerita di dalam masyarakat bahwa dalam pembangunan jembatan misalnya kepala manusia digunakan untuk membuat bangunan jembatan menjadi kuat. Barangkali, cerita ini terhubung dengan tradisi kekehan, yaitu penanaman kepala manusia pada tiang pamali rumah kekehan.

³⁰ Dieter Bartels, *Jilid II: Sejarah...*, hlm. 461-463.

menghancurkan hidup dan kehidupannya. Di sisi lain, manusia juga memiliki potensi rasa takut ketika berhadapan dengan sebuah kekuatan yang lebih besar di luar atau dari dirinya seperti bencana alam misalnya.

Dari penjelasan di atas tergambar jelas bahwa faktor penyebab yang mengakibatkan orang-orang *Alifuru* menyebar, berpindah tempat atau migrasi diantaranya adalah faktor akses atas kuasa, yaitu pertama, kuasa ekonomi dalam makna sempit atau sumber daya pangan. Kedua, kuasa politik dalam makna terbatas pada sumber daya teritorial atau wilayah. Ketiga, kuasa keyakinan atau kepercayaan dalam makna *doxa*, yaitu mitos. Dan keempat, kuasa alam atau bencana alam.

Penyebaran, perpindahan atau migrasi yang dilakukan oleh orang-orang *Alifuru* adalah sebuah pergerakan sosial yang terjadi dengan melibatkan semesta cara pandang, *world view* atau *wetlancshauung* mereka terhadap realitas sebagai unsur penting, berpengaruh dan dominan dalam menciptakan tatanan hidup dan kehidupan mereka. Apalagi, proses penyebaran, perpindahan atau migrasi itu terjadi dalam konteks kehidupan orang-orang *Alifuru* yang masih berada dalam fase kehidupan paleoteknik³¹ atau agraris (bergantung pada sumber tenaga manusia dan daya dukung lingkungan yang terbatas). Kondisi dimana pengetahuan dan keterampilan dalam banyak hal tentang hidup dan kehidupan relatif masih sangat terbatas. Dan sebab itu, gambaran perbandingan tentang hidup dan kehidupan orang-orang *Alifuru* di tempat semula, dulu atau lama dan tempat baru yang relatif memiliki kemiripan atau bahkan kesamaan.

Menurut Puttuhena, masyarakat Maluku memiliki pandangan dunia (*world view*) monodualisme, bahwa dunia ini

³¹ Lawan kata dari neoteknik, dimana masyarakat sudah memiliki sumber-sumber energi baru (dan sebagaiannya terbarukan), yang bukan lagi berasal dari tenaga manusia, tapi dari energi listrik, minyak, batu bara, tenaga matahari, panas bumi, gelombang laut dan lain sebagainya.

terbagi dua, yaitu dunia atas dan dunia bawah. Ada daratan dan ada lautan. Meski demikian, kedua dunia ini tidak bisa dipisahkan. Tidak ada dunia atas tanpa dunia bawah. Tidak ada daratan tanpa lautan. Pun sebaliknya.³² Keyakinan terhadap mitos Hainuwale, dalam konteks ini juga (monodualisme), dapat dicandra sebagai relasi antara dunia atas dalam pengertian spiritual atau metafisik dengan dunia bawah atau dunia material atau fisik. Oleh Aholiab realitas ini disebut sebagai sebuah konstruksi sosial yang biner, yaitu sebuah realitas yang tampil utuh berpasangan dari lembaran-lembaran kehidupan masyarakat kepulauan.³³ Sementara Bartels menyebutnya dengan *moieties system* (sistem "paro masyarakat") yang meski memiliki karakteristik khusus yang berlawanan, tapi saling melengkapi,³⁴ misalnya kiri kanan, muka belakang, hidup mati, siang malam dan seterusnya.

Dengan demikian, orang-orang *Alifuru*, baik secara genetik, sosiologi, geografis maupun spiritual, dalam konteks penyebaran, perpindahan tempat atau migrasi terhubung dalam cara pandang monodualisme atau berada dalam konstruksi sosial yang biner. Artinya, mereka yang berada di wilayah dataran, pesisir dan pulau-pulau sebelumnya berasal dari wilayah pegunungan, yaitu *Nunusaku* di *Nusa Ina*. Selain, Penyebaran kelompok *Alune* dan *Wemale* yang kemudian melembaga dalam sistem sosial atau kekerabatan *ulilima/patalima* dan *ulisiwa/patasiwa*. Di pulau Saparua, jazira Hatawano adalah bagian dari *ulilima/patalima*.³⁵ Ciri *ulilima* antara lain adalah bangunan *baileo* dibangun di atas lantai tanah dengan *batu pamali* menghadap ke laut dan posisi *baileo* dan rumah ibadah (mesjid) saling berhadapan atau

³² M. Saleh Putuhena, *Menjadi...*, hlm. 340-341.

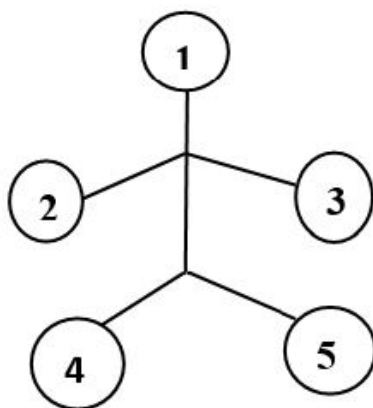
³³ Aholiab Watloly, *Cermin Eksistensi Masyarakat Kepulauan Dalam Perspektif Pembangunan Bangsa Perspektif Indigenous Orang Mauku* (Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, Cet. I, 2015), hlm. 8.

³⁴ Dieter Bartels, *Jilid II: Serarah...*, hlm. 523.

³⁵ M. Saleh Putuhena, *Menjadi...*, hlm. 341.

berdekatan di alun-alun kampung.³⁶ Kondisi ini masih tampak jelas di negeri Siri Sori Islam dan negeri Kulur. Ciri *patasima* antara alain adalah bangunan *baileo* dibangun di atas tiang seperti yang tampak di Siri Sori Kristen dan Ulath. Sementara, rumah ibadah (gereja) berada di sebelah kiri atau kanan *baileo*, membentuk sudut 90 derajat bila dilihat dari alun-alun.³⁷

Ulima/patalima adalah satu kesatuan tunggal dengan metafor tubuh manusia (adrogini); kepala, dua tangan dan dua kaki. Metafor manusia dipilih karena manusia dipandang sebagai bentuk paling sempurna di jagat alam semesta. Kepala dan empat anggota tubuh merupakan representasi dari sekutu antarkampung. Kampung disebut dengan istilah *aman*, yaitu suatu kesatuan masyarakat berunsurkan teritorial.³⁸ Pemimpin sebuah *aman* yang dipilih dan terpilih melalui proses pemilihan oleh rakyat dinamakan *upu aman* atau *amanpunyo* dengan status sama, setara atau sejajar.³⁹



Bagan 2.1 metafor manusia

³⁶ Dieter Bartels, *Jilid I: Kebudayaan...*, hlm. 164-165.

³⁷ Dieter Bartels, *Jilid I: Kebudayaan...*, hlm. 165.

³⁸ Ziwar Effendi, *Hukum Adat Ambon Lease*, (Jakarta: PT. Pradnya Paramita, Cet. I, 1987), hlm. 30. Saparua menyebut *aman* dengan *amano*, Nusalaut (*amanyo*), Hila (*amanoi* dan *amane*), Asilulu (*hena*) dan di Pulau Buru (*fenna*).

³⁹ Dieter Bartels, *Jilid II: Sejarah...*, hlm. 526.

Di dalam *aman* terdapat terdapat satuan-satuan kekerabatan yang disebut dengan istilah *soa*, yang di dalamnya terdapat juga sejumlah *mataruma* (sub-klan).⁴⁰ Dengan kata lain, *soa* adalah kesatuan teritorial geneologis.⁴¹ Satu *soa* terdiri dari beberapa *mataruma* atau *rumatau* dan jumlahnya berbeda-beda. Satu *soa* bisa hanya memiliki satu, dua sampai tiga *mataruma/rumatau*. Dalam perjalanannya *soa-soa* juga memiliki dinamikan dan mengalami perkembangan yang berbeda. Ada *soa* yang punah⁴² karena *klannya*⁴³ habis samasekali,⁴⁴ ada yang karena *soanya* mengecil dan bergabung kemudian dengan *soa* lain atau juga terbentuk *soa-soa* baru yang diperuntukan khusus bagi *mataruma/rumatau* pendatang. Di negeri Siri Sori Islam, *soa* bagi *mataruma/rumatau* pendatang adalah *soa Namaulu*.⁴⁵ Sedangkan di negeri Kulur dan negeri Iha misalnya, *soa* bagi *mataruma/rumatau* pendatang dinamakan *soa pia*.⁴⁶

⁴⁰ Frank F. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society*, diterjemahkan oleh Tim Setya Karya dengan judul *Mimbar dan Tahta* (Jakarta: CV. Muliasari, Cet. I, 1987), hlm. 57.

⁴¹ Ziwari Effendi, *Hukum Adat Ambon Lease.*, hlm. 29. Secara umum istilah yang paling dikenal adalah *soa*, tapi ada istilah lain yang realtif mirip dengan *soa*, yaitu *uku*. Hanya saja, istilah *uku* lebih dominan geneologis.

⁴² Peperangan yang terjadi antara tahun 1480-1660 telah mengakibatkan perubahan tempat pemukiman, bahkan ada *mataruma/rumatau* dan *soa* dalam sebuah *aman* dibuang ke tempat lain sebagai hukuman (*hong-tochten*). Lihat, Cooley, hlm. 224.

⁴³ Klan adalah kelompok keturunan bersifat unilineal dengan prinsip eksogami, berasal dari satu nenek moyang dan menurut garis keturunan laki-laki. Pecahan dari klan atau sub-klan sama dengan *mataruma* atau *fam*. Lihat, Bartels, *Jilid I: Kebudayaan*, hlm. 4.

⁴⁴ Di negeri Iha sebelumnya terdapat tujuh *soa* dan sekarang tinggal tiga *soa*. *Soa-soa* yang sudah tidak ada lagi dimaksud di antaranya adalah *soa mahunaela* dan *soa matalete* misalnya. Wawancara dengan Upu Latu Iha, Zain Amahoru.

⁴⁵ Wawancara dengan kalapa adata negeri Siri Sori Islam, Nadar saimima, di rumahnya pada tanggal 23 Juni 2019, pukul 12.20 – 15.30 WIT.

⁴⁶ Wawancara dengan Habibollah Luhilima dan Upu Latu Iha, Moh. Zain Amahoru. Nama *soa* yang diperuntukan bagi *rumatau/mataruma* pendatang di kedua negeri ini sama, yaitu *soa Pia*.

Berikut di bawah ini adalah daftar *soa* dan *mataruma/rumatau* yang masih ada di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur.⁴⁷

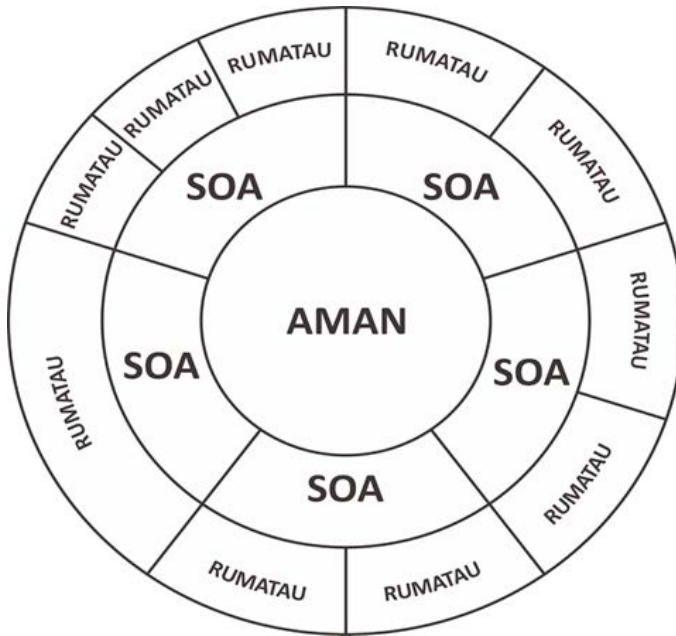
Tabel 2.1
Pemetaansoa dan *mataruma/rumatau*

No.	Negeri	Soa	Sub-klan/matarumah/fam
1.	Siri Sori Islam	Seilehu	1. Salatalohy
		Titasomi	1. Saimima 2. Kaplale 3. Hehakaya 4. Masahelupical 5. Paria 6. Papulwa 7. Poulhaupessy
		Hauwoni	1. Pelupessy 2. Toisutta 3. Tuhepaly
		Samasuru	1. Holle 2. Sopaheluwakan 3. Sopamena 4. Wattiheluw
		Namaulu	1. Patiisahusiwa 2. Assagaf 3. Can 4. Lauw 5. Masahelupikal 6. Matahelumual 7. Patty 8. Riupassa 9. Sanaky 10. Satri

⁴⁷ Data diperoleh berdasarkan wawancara dengan beberapa tokoh masyarakat, tokoh adat, saniri negeri dan tokoh pemuda di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur. Disamping, sumber penelitian lain. Lihat, Tim Peneliti, *Sasahil dan Nekora Tradisi Tutup Rumah Di Maluku* (Ambon: Balai Pelestarian Nilai Budaya Ambon, 2012), hlm. 38.

No.	Negeri	Soa	Sub-klan/matarumah/fam
2.	Iha	Iha	<ol style="list-style-type: none"> 1. Amahoru 2. Haulussy 3. Patti Iha 4. Tutupho 5. Saramat
		Kulur	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tukan 2. Tuahuns 3. Litololy
		Pia	<ol style="list-style-type: none"> 1. Hatala 2. Leitemia 3. Ehakaya
3.	Kulur	Purwatan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tutupoho 2. Litololy
		Tuhulele	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tuhulele 2. Tuhulaha 3. Sahupala
		Pia	<ol style="list-style-type: none"> 1. Luhulima 2. Pupun 3. Siauta 4. Saihitu 5. Patina 6. Bartun

Seperti halnya *aman*, tiap *soa* juga memiliki pemimpin atau dipimpin oleh seseorang yang dinamakan *kapala soa*. Proses menjadi *kapala soa* dilakukan melalui jalan musyawarah antara *mataruma/rumatau* di dalamnya. Terkecuali, pada *soa* yang hanya memiliki satu *mataruma*, maka secara otomatis dari *mataruma/rumatau* itu juga dipilih dan terpilih menjadi *kapala soa*, misalnya di Siri Sori Islam terdapat *soa* Seilehu yang hanya memiliki satu *mataruma/rumatau*, yaitu Salatalohy.



Bagan 2.2
mataruma/rumatau

Secara terminologi *rumatau* terbangun dari dua suku kata, yaitu *ruma* berarti rumah dan *tau* berarti isi. Jadi *rumatau* berarti rumah yang dihuni orang-orang menurut garis keturunan bapak. *Mataruma* juga tersusun dari dua suku kata, yaitu *mata* yang berarti asal atau induk dan *ruma* yang berarti rumah. Dengan demikian, *mataruma* berarti rumah asal atau rumah induk. Dengan kata lain, *mataruma/rumatau* adalah sel induk dalam proses pembentukan masyarakat di daerah Ambon Lease.⁴⁸ Proses pembentukan sebuah masyarakat dalam konteks ini dimulai dari perkawinan, mempertemukan dua hal berbeda, memiliki karakteristik khusus yang berlawanan, tetapi saling melengkapi, yaitu lewat pertukaran saudara perempuan. Tiap bagian mengawinkan perempuan mereka dengan laki-

⁴⁸ Tim Peneliti, *Sasahil dan Nekora Tradisi Tutup Rumah Di Maluku.,,* hlm. 26.

laki dari bagian lain sebagai manifestasi proses menjamin keberlangsungan kohesi sosial dan tatanan dunia.⁴⁹

Perubahan signifikan terjadi pada perbedaan ideologi dan aspek strukturalnya sebagai pembeda antara *ulilima/patalima* dan *ulisiwa/patalima* seperti di Pulau Seram tampak sudah tidak ada lagi di Ambon-Lease, setelah kedatangan bangsa-bangsa Eropa, terutama Belanda. Lebih jauh, budaya *Alifuru* kemudian secara besar-besaran dihancurkan oleh Belanda dan terlebih oleh para misionaris yang menganggap kebiasaan dan lembaga adat yang sakral sebagai kafir dan tidak beradab.⁵⁰ Penilaian yang diskriminatis dan mendiskreditkan ini kemudian berkembang lebih jauh menjadi sebuah *stigma* (pemberian cap atau stempel dalam makna destruktif) yang dialamatkan kepada orang-orang *Alifuru* sebagai komunitas terasing, dinilai

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 524. Terkait proses kawin mawin ini membutuhkan sebuah studi khusus, yaitu antropologis. Studi-studi seputar ini sudan dilakukah oleh banyak antropolog seperti J. Lubbock, J.F. McLennan, G.A. Wilken dan banyak lagi. Menurut mereka pada tingkat pertama proses perkembangan masyarakat dan kebudayaannya seperti hewan. Belum ada keluarga inti. Anak lebih mengenal ibunya daripada ayahnya, sehingga ibu menjadi kepala keluarga (*matriarkhat*). Terjadi perkawinana antara ibu dan anaknya (eksogami). Perkembangan berikutnya, laki-laki kemudian mengambil istri dari kelompok lain dan menjadikannya bagian dari kelompoknya. Laki-laki kemudian mnejadi kepala keluarga (*patriarkhat*), bersamaan dengan itu muncul perkawinana dalam barat kelompok (endrogami). Dalm perkembangan sela njutnya muncul susunan kekerabatan parental. Lihat, Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi Pokok-Pokok Etnografi II* (Jakarta: Rineka Cipta, III, 2005), hlm. 85-142.

⁵⁰ Dieter Bartels, *Jilid I: Kebudayaan...*, hlm. 32. Pada pertengahan abad ke-17 Gubernur Gerrit Dammer dan Arnold de Vlamingh van Oudshoorn melakukan deportasi penduduk. Akibatnya kompoisi *aman* dan *soa* kemudian mengkali perubahan signifikan. Lihat juga, Ziwar..., hlm. 29. Lihat juga, Frank F. Cooley..., hlm. 57. Berbeda dengan Kristen, proses penerimaan Islam dan kebudayaan Islam di Maluku terjadi melalui jalan akomodasi. Kebudayaan lokal Maluku diakomodasi sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam itu sendiri. Misalnya, Islam jelas tidak menerima unsur-unsur kepercayaan lokal seperti animisme, dinamisme dan roh nenek moyang yang mempengaruhi keturunan mereka. Demikian pula halnya dengan sistem ritual mereka. Lihat, Putuhena, *Menjadi...*, hlm. 352.

terbelakang, dianggap tradisional, disejajarkan dengan budaya⁵¹ dan bahkan dikategorisasi sebagai orang-orang yang belum beragama⁵² atau setidaknya diidentifikasi dan dikelompokkan sebagai penganut aliran kepercayaan.

Belakangan perkembangan signifikan terjadi dalam wacana *Alifuru* sebagai sebuah identitas. Hal ini mengemuka dan terus mengalami penguatan sebagai akibat dari derasny arus keterbukaan sebagai sebuah keniscayaan yang membawa isu demokrasi, hak asasi manusia dan keadilan sosial sebagai trisulanya.⁵³ Terutama di kalangan anak-anak muda, menyebut diri *Alifuru* adalah sebuah kebanggaan beridentitas.

D. PEMBENTUKAN SISTEM PEMERINTAHAN

Cooley memperkirakan, sebelum tahun 1450 telah terbentuk persekutuan-persekutuan hidup sederhana yang menetap di suatu tempat. Tiap pemukiman dikepalai oleh seorang *upu* yang adalah keturunan pimpinan suatu *soa*. *Upu* memiliki tanggung jawab atas semua urusan dunia. Untuk urusan perang *upu*

⁵¹ Pada tahun 1953, Depag membentuk Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) dengan kewenang untuk mengawasi eksistensi dan kehidupan kelompok kebatinan. Pada tahun 1961, dikeluarkan Surat Edaran Departemen Kejaksaan Biro PAKEM Pusat No. 34/ Pakem/S.E./61 tanggal 7 April 1961, untuk pendirian PAKEM di setiap provinsi dan kabupaten. Selanjutnya, pada tahun 1978, melalui TAP MPR IV/1978 tentang GBHN, kepercayaan sebagai nama untuk agama leluhur di-budaya-kan dan efektif hingga akhir rezim Orde Baru.

⁵² Istilah “belum” punya makna ganda. Di satu sisi, dapat bermakna bahwa agama-agama lokal dikeluarkan dari cakupan agama. Akan tetapi, di sisi lain, tersirat makna bahwa mereka belum menjadi penganut salah satu dari enam agama yang diakui oleh negara.

⁵³ Pemberian ruang dan jeminan perlindungan terhadap masyarakat adat secara konstitusional lewat UUD 1945 pasal 18B (ayat 2): negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat serta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang. Di dalam Undang-undang nomor 6 tahun 2014 tentang Desa, pasal 6 (ayat 1), pengakuan atas desa adat juga diakui sebagai jenis desa. Keputusan MK juga membolehkan penulisan kepercayaan selain 6 agama pada KTP.

dibantu oleh seorang *malessi*. Adapun untuk urusan agama dan hubungan dengan “dunai seberang” *upu* dibantu juga oleh *mauweng* dan pembantunya, *malimu* ata *maitale*. Ini adalah bentuk satuan politik yang paling dini. Dalam perkembangannya kemudian, seiring dengan pertambahannya jumlah *soa*, maka muncul pemimpin baru yang bergelar *latu* dari antara para *upu*. Terjadi perkembangan hirarki kepemimpinan. *Upu* dalam posisi ini adalah sosok yang dipandang memiliki kemampuan dan kekuatan di atas rata-rata, sehingga mampu menjalankan fungsi sebagai raja (semua urusan dunia), iman (*mauweng*) dan panglima perang (*malessi*). *Mataruma/rumatau* yang datang pertama dan mendiami suatu pemukiman disebut *tuan tana*.⁵⁴ Dalam kasus Siri Sori Islam, *mataruma/rumatau* Salatalohy adalah *tuan tana*. Meski menjadi *tuan tanah*, akan tapi posisi *upu latu*, raja, di negeri Siri Sori Islam diserahkan ke *mataruma/rumatau* Pattisahusiwa.⁵⁵

Kian meluasnya cakupan wilayah, terus bertambah dan berkembangnya kelompok-kelompok sosial (*mataruma/rumatau* dan *soa*), menyebabkan ruang kekuasaan, kewenangan dan tanggungjawab secara perlahan mulai menunjukkan kecenderungan untuk tidak bisa tidak didistribusikan, didelegasikan atau diwakilkan kepada sumber daya selain *latu* semata. Maka, seperti didata oleh Cooley, muncullah jabatan-jabata baru. Ada jabatan fungsional administratif yang terdiri dari *latu*, *kapala soa*, *marinyo* dan *alamanan*; jabatan fungsional keagamaan, terdiri dari *tuan tana*, *mauweng* dan *matoke*; jabatan bidang keamanan, yaitu *malessi* dan jabatan dalam bidang pertanahan, yang terdiri dari *kapala dati* dan *kewang*.⁵⁶

Dari pembagian kekuasaan, kewenangan dan tanggung jawab itu dapat dilihat bahwa masih terdapat posisi jabatan-

⁵⁴ Frank F. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society...*, hlm. 222.

⁵⁵ Wawancara dengan tokoh adat negeri Siri Sori Islam, Nadar Saimima.

⁵⁶ Frank F. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society...*, hlm. 223.

jabatan belum terdistribusi secara proporsional. Misalnya urusan keagamaan yang menggabungkan *tuan tana* dan *mauweng*. Mungkin lebih cocok jika *tuan tana* dikelompokkan dengan *kapala dati* dan *kewang*, karena sama-sama mengurus permasalahan pertanahan, batas wilayah dan pengelolaan sumber daya alam (darat dan laut). Demikian juga dengan memasukkan *marinyo* sebagai bagian dari jabatan fungsional administratif. Padahal *marinyo* adalah jabatan yang berhubungan dengan komunikasi publik. Walau demikian, bentuk dengan pembagian kekuasaan, kewenangan dan tanggung jawab seperti ini adalah sebuah perubahan signifikan dari bentuk sebelumnya. Paling tidak, dari perubahan tersebut dapat terpotret dinamika perkembangan dan kemajuan dalam tata kelola kehidupan sosial bermasyarakat.

Pada masa penjajahan Belanda, bentuk tata kelola kehidupan bermasyarakat di atas, dirubah dengan membentuk tiga tingkatan jabatan. Tingkatan jabatan tertinggi atau pertama diduduki oleh *raja*, jabatan tingkatan kedua oleh *patih* dan jabatan tingkatan terakhir atau ketiga oleh *orang kaya*. Pada periode ini gelar raja hanya sebuah simbol *an sich*, oleh karena raja dalam konteks ini sudah tidak lagi memiliki kekuasaan hukum (juridiksi) atas wilayah tertentu. Meskipun pada saat yang bersamaan gelar *raja* masih terus digunakan oleh masyarakat dengan sebutan *bapa raja*. Ini berarti Belanda benar-benar menguasai dan mengendalikan wilayah-wilayah yang sebelumnya menjadi kekuasaan, kewenangan, dan tanggung jawab raja-raja. Penguasaan dan pengendalian Belanda kian menjadi dengan diberikannya lambang pengukuhan dan kekuasaan politik kepada *raja*, *patih* dan *orang kaya* diberikan “kepala rotan perak”. Bahkan, raja kemudian juga diberikan “tongkat emas”. Pengakuan dan apresiasi yang diberikan Belanda, ternyata tidak serta merta merubah status antara *raja* dan *orang kaya* misalnya. Bahwa, keduanya sama kedudukannya, dihormati,

disegani dan paling berkuasa di desanya.⁵⁷

Selanjutnya, pada masa Orde Baru mengeluarkan Undang-undang Pokok Otonomi Nomor 5 Tahun 1969 dan Undang-undang Pemerintahan Desa Nomor 5 Tahun 1979, yang kian memandulkan semua fungsi otonomi pemerintahan dan lembaga adat pada tingkat desa, sehingga lembaga-lembaga tersebut hanya berfungsi sebagai pelaksana ritus seremonial belaka. Demikian juga dengan Undang-undang Pokok Agraria Nomor 5 Tahun 1960 yang tidak mengeluarkan peraturan pelaksana yang jelas dan tegas tentang pengakuan hak-hak ulayat komunal atas tanah.⁵⁸

Di dalam undang-undang yang mengatur pemerintah desa tersebut disebutkan bahwa pemerintahan desa terdiri dari kepala desa dan lembaga permusyawaratan desa,⁵⁹ yang dalam pelaksanaan tugasnya dibantu oleh perangkat desa terdiri atas sekretaris desa dan kepala-kepala dusun.⁶⁰ Sementara itu, proses menjadi kepala desa ditempuh melalui mekanisme pengangkatan oleh Bupati/Walikota madya Kepala Daerah Tingkat II atas nama Gubernur Kepala Daerah Tingkat I dari calon yang terpilih.⁶¹ Ini berarti aspirasi masyarakat ditentukan oleh kepentingan struktur di atasnya. Dengan kata lain, ruang intervensi dan kendali struktur yang lebih tinggi sangat kuat, berpengaruh dan menentukan sosok kepala desa.

Dalam undang-undang ini, istilah-istilah lokal seperti *raja* dan *saniri*, dua terminologi penting yang memiliki basis cara pandang kosmologi atau ideologi berkebudayaan tidak memiliki ruang sama sekali. Bersamaan dengan itu, sistem pemerintahan desa secara langsung dijadikan sebagai “bolduser” yang ruang

⁵⁷ Frank F. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society...*, hlm. 225.

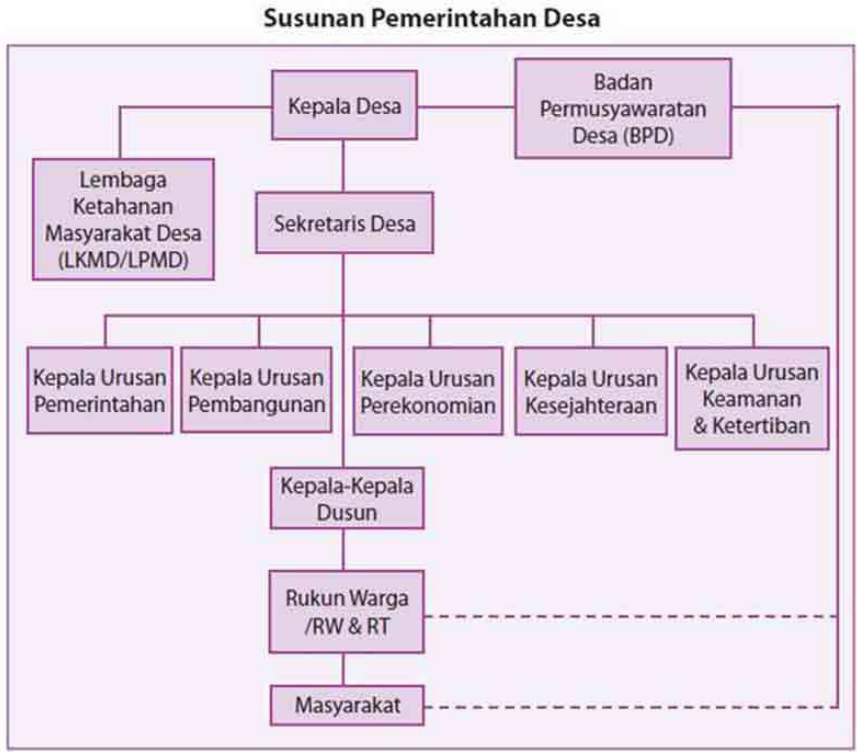
⁵⁸ Frank F. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society...*, hlm. 225.

⁵⁹ Undang-undang Nomor. 5 Tahun 1979, pasal 3 (ayat 1).

⁶⁰ Undang-undang Nomor. 5 Tahun 1979, pasal 3 (ayat 2).

⁶¹ Undang-undang Nomor. 5 Tahun 1979, Pasal 6.

hunian baru atau membuka jalan baru yang benar-benar asing bagi masyarakat lokal, atau komunitas-komunitas adat.



Bagan 2.3 Susunan Pemerintahan Desa

Belakangan perkembangan signifikan terjadi dalam wacana tentang komunitas dan atau negeri adat sebagai sebuah identitas lokal. Hal ini mengemuka dan terus mengalami penguatan sebagai akibat dari derasnya arus keterbukaan sebagai sebuah keniscayaan yang membawa isu demokrasi, hak asasi manusia dan keadilan sosial sebagai trisulanya. Keterbukaan ini telah mengakibatkan negara melakukan adaptasi dan adoptasi terhadap dinamika perkembangan dan perubahan sosial yang terjadi, baik dalam konteks lokal, nasional maupun internasional, yang hasilnya tampak pada dilakukannya amandemen atas UUD 1945 berikut peraturan dan perundang-undangan turunannya.

Misalnya, dalam pasal 18B (ayat 2) UUD 1945, tertulis:

Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat serta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang.

Sejalan dengan hasil amandemen dimaksud, langkah adaptasi dan adoptasi terhadap khazanah kearifan lokal juga tampak dengan dikeluarkannya Undang-undang Nomor 6 Tahun 2014 yang mengatur tentang desa. Di dalam Bab II pasal 6 (ayat 1) dari undang-undang ini misalnya, secara jelas tertulis: desa terdiri atas desa dan desa adat. Status lembaga-lembaga adat juga diberi ruang dan dilindungi oleh undang-undang ini. Pada Bab XII pasal 95, tertulis:

1. Pemerintah Desa dan masyarakat Desa dapat membentuk lembaga adat Desa.
2. Lembaga adat Desa sebagaimana dimaksud pada ayat (1) merupakan lembaga yang menyelenggarakan fungsi adat istiadat dan menjadi bagian dari susunan asli Desa yang tumbuh dan berkembang atas prakarsa masyarakat Desa.

Merespon perkembangan tersebut, Pemerintah Daerah Kabupaten Maluku tengah kemudian mengeluarkan Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006 adalah pelaksanaan dari Peraturan Daerah Provinsi Maluku Nomor 32 Tahun 2004 tentang Penetapan Kembali Kesatuan Masyarakat Hukum Adat Dalam Wilayah Pemerintahan Provinsi Maluku. Menurut Perda Kab. Maluku Tengah tersebut, pemerintah desa dibagi menjadi dua macam, yaitu Pemerintah Negeri dan Pemerintah Negeri Administratif. Negeri dalam Perda ini didefinisikan sebagai kesatuan masyarakat hukum adat yang bersifat geneologis teritorial yang memiliki batas wilayah, berwenang mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat berdasarkan asal-usul dan adat-istiadat

setempat berada di Kabupaten Maluku Tengah, yang diakui dan dihormati dalam sistem Pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia.⁶² Sedangkan yang dimaksud dengan Negeri Administratif adalah kesatuan masyarakat hukum di luar negeri geneologis yang memiliki wewenang melaksanakan urusan pemerintahan Desa sebagaimana diatur dalam ketentuan undang-undang yang berlaku.⁶³

Negeri dipimpin oleh seorang Kepala Pemerintah Negeri yang disebut juga ‘raja’ (kepala desa dan kepala adat sekaligus). Kepala Pemerintah Negeri ditetapkan melalui pengangkatan atau pemilihan. Masa jabatan Kepala Pemerintah Negeri ditetapkan sesuai adat-istiadat, hukum adat dan budaya setempat.⁶⁴ Sedangkan masa jabatan Kepala Pemerintah Negeri Administratif adalah enam tahun dan sesudahnya dapat dicalonkan/dipilih kembali untuk satu masa jabatan berikutnya.⁶⁵

Pemerintahan negeri terdiri dari pemerintah negeri (raja) dan saniri negeri. Saniri negeri adalah lembaga/badan yang merupakan perwujudan demokrasi dalam penyelenggaraan pemerintahan Negeri dan sebagai unsur badan legislatif yang bersama-sama kepala pemerintah negeri membentuk peraturan negeri, mengawasi pelaksanaan tugas dari kepala pemerintah negeri serta merupakan badan yang mendampingi kepala pemerintah negeri dalam memimpin negeri, sesuai dengan tugas dan kewenangan yang dimilikinya.⁶⁶

Terkait laporan pertanggungjawaban pemerintah negeri, di dalam Perda tertulis: kepala pemerintah negeri/negeri ad-

⁶² Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006, Bab 1 Pasal 1 angka 14.

⁶³ Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006, Bab I pasal 1 angka 17.

⁶⁴ Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006, Pasal 7 ayat (1).

⁶⁵ Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006, Pasal 7 ayat (2).

⁶⁶ Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006, Pasal 1 angka 21.

ministratif mempunyai kewajiban untuk memberikan laporan penyelenggaraan pemerintahan negeri/negeri administratif kepada Bupati, memberikan laporan keterangan pertanggungjawaban kepada saniri dan atau Badan Perwakilan Negeri serta menginformasikan laporan penyelenggaraan pemerintah negeri/negeri administratif kepada masyarakat.⁶⁷

Hanya saja, usaha-usaha yang dilakukan oleh negara dan pemerintah daerah tersebut di atas, dapat dikatakan sudah terlambat. Lamanya waktu pemerintahan dan lembaga adat terpasung dalam kekangan penjajah Belanda dan disusul kemudian dengan kebijakan pemerintahan Orde Baru yang memberhancurkan sistem pemerintahan adat, menyebabkan proses pewarisannya sangat bermasalah. Bentuk-bentuk pemerintahan yang dibuat oleh Belanda dan Orde Baru telah menghilangkan rekam jejak kemurnian khazanah kearifan tata kelola pemerintahan adat di Maluku, tak terkecuali di Saparua.

Pemerintahan berbasis khazanah kearifan lokal atau lembaga-lembaga adat seolah telah mati suri. Di satu sisi kesadaran untuk melakukan revitalisasi dan kontekstualisasi tampak demikian menggema, paling tidak, hal itu tampak pada kemunculan berbagai lembaga-lembaga yang menaruh *concern* pada usaha-usaha ini seperti Aliansi Masyarakat Adat Nasional (AMAN) dan Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI) misalnya, akan tetapi pada saat yang beriringan keterbukaan dengan trisulanya (hak asasi manusia, demokrasi dan keadilan sosial) justru dalam batas-batas tertentu menjadi ancaman tersendiri. Disamping, tentu saja, kecenderungan pragmatisme dan oportunistik yang menjadi ancaman yang tak kalah serius dalam konteks dinamika kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara dalam semesta sektor pembangunannya.

Usaha-usaha untuk melakukan revitalisasi dan kontekstualisasi terhadap pemerintahan dan lembaga adat itu juga

⁶⁷ Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Maluku Tengah Nomor 1 Tahun 2006, Pasal 21 ayat (2).

tampak di Saparua. Di negeri Siri Sori Islam, sistem pemerintahan adatnya mengakomodasi sistem pemerintahan Indonesia. *Upu latu*, Raja, adalah manifestasi tiga kepribadian,⁶⁸ yaitu sebagai kepala pemerintahan, pimpinan adat dan pimpinan agama. Dalam istilah lain, sosok dengan tiga kepribadian ini disimbolkan dengan tiga tungku. Namun demikian, secara teknis operasional, terjadi pendelegasian kewenangan dan tanggung jawab. Kewenangan adat diberikan kepada *mataruma/rumatau* Saimima. Sedangkan, kewenangan dan tanggungjawab keagamaan diberikan kepada *mataruma/rumatau* Kaplale. *Upu latu* mengambil kewenangan dan tanggung jawab sebagai kepala pemerintahan negeri.

Dalam menjalankan roda pemerintahan negeri, *upu latu* bekerjasama dengan sebuah lembaga yang dinamakan *saniri*. Lembaga ini adalah sebuah badan perwakilan masyarakat, seperti legislatif (DPR) di tingkat negeri. *Saniri* terbentuk melalui proses musyawarah yang dilakukan oleh *soa-soa*. Dengan sebutan lain, *saniri* adalah representasi atau perwakilan *soa-soa* di pemerintahan. *Saniri* di negeri Siri Sori Islam berjumlah sebelas orang. Komposisinya: *soa Seilehu* (tuan tana) dua orang, *soa Titasomi* dua orang, *soa Hauwoni* dua orang, *soa Samasuru* dua orang dan *soa Namaulu* (pendatang) tiga orang.⁶⁹

Kapala adat di negeri Siri Sori Islam masih ada dan aktif. Demikian juga dengan mahkama syari'ah dan *kewang*. Mahkamah syari'at adalah sebuah lembaga negeri yang diberi kewenangan untuk mengelola urusan keagamaan. Lembaga terdiri dari imam, modim dan khatib dan berpusat di mesjid negeri, *Baiturrahman*. Dalam menjalankan aktifitasnya lembaga ini bertanggung jawab kepada *upu latu*, sebab lembaga ini

⁶⁸ Wawancara dengan *Upu Latu* negeri Siri Sori Islam di rumah Raja pada tanggal 2 Juli 2019.

⁶⁹ Wawancara dengan Ketua *Saniri* negeri Siri Sori Islam, Abdul Rahman Sopamena, di rumahnya di Siri Sori Islam, tanggal 24 Juni 2019, pukul 10.15 – 12.10 WIT.

dilantik oleh *upu latu*.⁷⁰ Seperti sudah dipaparkan di atas bahwa dalam hal urusan agama diserahkan kepada *mataruma/rumatau* tertentu, yaitu *mataruma/rumatau* Kaplale. Oleh sebab imam negeri yang sekaligus juga adalah kepala mahkamah syari'ah berasal dari *mataruma/rumatau* Kaplale.⁷¹ Imam negeri di sini disebut juga dengan imam adat.⁷² Menurut H. Ismail: dulu kalau tiba musim cengke, masyarakat negeri Siri Sori Islam memberikan jatah kepada imam, modim dan marbot mesjid.⁷³ Ini adalah sebentuk sedekah yang dimaksudkan membantu kehidupan keluarga imam, modim dan marbot yang meluangkan waktu dan tenaganya untuk mengurus persoalan keagamaan di negeri Siri Sori Islam.

Kewang adalah salah satu lembaga dalam tata kelola pemerintahan adat yang diberi mandat untuk menjaga kelestarian dan melindungi potensi sumber daya lingkungan negeri, baik darat maupun laut, agar tetap produktif dan dapat dinikmati oleh masyarakat negeri secara berkelanjutan. *Kewang* dipilih berbasis *soa* dan dikukuhkan oleh *upu latu* lewat prosesi upacara adat di *rumah adat*. Meski dikukuhkan oleh *upu latu*, tapi aturan adat yang dijalankan diberlakukan sama untuk semua orang, termasuk juga untuk *upu latu*. Dengan kata lain, di mata aturan adat *kewang*, semua warga negeri Siri Sori Islam adalah setara atau sejajar. Aturan adat yang ditegakkan oleh lembaga *kewang* juga berlaku kepada orang di luar atau tetangga

⁷⁰ Wawancara dengan Sekretaris *Saniri* negeri Siri Sori Islam, Abubakar Sahupala, di rumahnya di Siri Sori Islam pada tanggal 23 Juni 2019, pukul 20.20-22.50 WIT.

⁷¹ Wawancara dengan tokoh pemuda Negeri Siri Sori Islam, Abdulbasir Kaplale, di rumahnya di Siri Sori Islam pada tanggal 3 Juli 2019, pukul 16.05-17.40 WIT.

⁷² Wawancara dengan Imam Mejid Baiturrahman negeri Siri Sori Islam, H. Ismail Polhaupessy di rumahnya pada tanggal 5 Juli 2019, pukul 20.15-21.55 wit. Sampai penelitian ini dilakukan, Imam negeri atau Imam adat negeri Siri Sori Islam belum ada atau belum dipilih.

⁷³ Wawancara dengan Imam Mejid Baiturrahman negeri Siri Sori Islam, H. Ismail Polhaupessy di rumahnya pada tanggal 5 Juli 2019, pukul 20.15-21.55 WIT.

negeri Siri Sori Islam. Ini dibuat karena disamping negeri-negeri tersebut berbatasan secara geografis dengan negeri Siri Sori Islam, tapi juga untuk membangun rasa saling menghargai dan menghormati adat yang berlaku di negeri Siri Sori Islam terkait kebutuhan pelestarian dan perlindungan potensi sumber daya alam secara berkelanjutan.⁷⁴



Wawancara dengan Upu Latu Negeri Iha (Bpk. Drs. H. M. Zein Amahoru)

Kondisi yang tampak kontras justru terjadi di negeri Iha. Lembaga-lembaga adat ini mengalami degradasi signifikan. Di negeri Iha, degradasi itu sudah terjadi sejak dihancurkannya kerajaan *Ama Iha*. Pertama pada tahun 1563 pada saat terjadi perang Iha *Ulu Palu*. Dan kedua oleh Belanda (1651-1653). Kemudian, paling terakhir adalah konflik Maluku (1999-2002) yang kemudian menyebabkan warga negeri Iha keluar

⁷⁴Wawancara dengan *Kapala Kewang*, Man Pelupessy, di rumahnya di Siri Sori Islam, pada tanggal 3 Juli 2019, pukul 17.05 -21.25 WIT.

meninggalakan negeri adatnya. Pasca penghancuran kerajaan Ama Iha, warga Iha meninggalkan negeri Iha dan mengasingkan diri ke Latu dan Sepa di Pulau Seram. Sementara, akibat konflik Maluku, warga Iha kembali meninggalkan negeri mereka dan berpindah lagi ke dua lokasi, yaitu di Lohi, Sepa, Kecamatan Amahai di Pulau Seram dan di Lengkong, negeri Liang, Kecamatan Salahutu di Pulau Ambon.⁷⁵



Foto batu pamali

Meski berada di Lohi, Sepa, di Pulau Seram, tapi pemerintah negeri Iha masih tetap berjalan. Simbol-simbol negeri adat, seperti raja, saniri dan imam adat masih berjalan. *Raja* di negeri Iha diduduki oleh mataruma/rumatau Amahoru. Saniri terdiri dari tujuh orang, tiap *soa*; Iha, Kulur dan Pia, mewakili dua orang jadi enam orang. Ditambah dengan satu orang dari kalangan umum. Sementara, imam negeri berasal dari *matasruma/*

⁷⁵ Wawancara dengan *upu latu* negeri Iha, Moh. Zein Amahoru.,,2019.

rumatau Litolily.⁷⁶ Karena berada di luar wilayah tanah adat, maka *kewang* tidak berfungsi. Demikian pula halnya dengan penyelenggaraan ritual adat yang sejatinya dilakukan di rumah adat, juga tidak fungsional. Dengan kata lain, hal itu bisa terjadi jika pemerintahan adat itu berkuasa di tanah adat.⁷⁷

Di negeri Kulur, sebagai negeri adat, kenyataan yang berbeda sangat mencolok jika dibandingkan dengan negeri Siri Sori Islam dan negeri Iha. Dalam beberapa hal terdapat kesamaan, tapi dalam beberapa hal lain juga terlihat perbedaan signifikan. Negeri ini juga memiliki tanda-tanda yang menunjukkan keberadaannya sebagai negeri adat. Ini dapat dilihat, misalnya pada posisi *baileo* yang berada pada garis lurus atau berhadapan alun-alun dan mesjid. Selain, terdapat *batu pamali* yang letaknya berada dekat dengan *baileo*. Dan tentu saja, sebagai negeri adat, negeri Kulur memiliki *raja* dan *saniri*, misalnya.

Jika di negeri Siri Sori Islam dan negeri Iha, proses pewarisan jabatan *raja* dapat berjalan baik menurut garis keturunan dari *mataruma/rumatau* tertentu hingga saat ini, maka di negeri Kulur menunjukkan kenyataan yang relatif sangat berbeda. Paling tidak, jejaknya bisa diikuti dalam 44 tahun terakhir. *Mataruma/rumatau* Tuhulele pernah menjadi *raja* negeri Kulur selama 30 tahun, *mataruma/rumatau* Tuahuns 8 tahun dan *mataruma/rumatau* Tutupoho 6 tahun. Samapai saat ini, posisi raja masih kosong dan diisi oleh penjabat. Kekosongan ini sudah berlangsung selama 8 tahun.⁷⁸

Konflik antarmataruma/*rumatau* tak terhindarkan karena masing-masing yang pernah menjadi *raja* melakukan klaim atas status kepemilikan atas posisi *raja*. Konflik ini masih terus berlangsung dan belum ada solusi untuk pemecahannya.

⁷⁶ Wawancara dengan *upu latu* negeri Iha, Moh. Zein Amahoru., 2019.

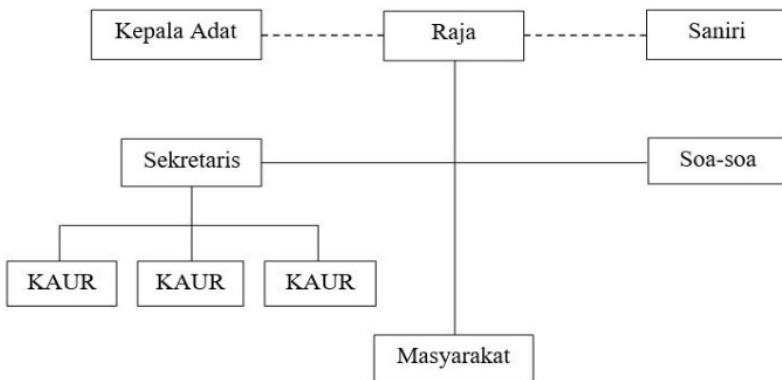
⁷⁷ Wawancara dengan Camat Saparua Timur, Halid Pattisahusiwa, S.Sos.

⁷⁸ Wawancara dengan Penjabat negeri Kulur dan tokoh masyarakat; Habibollah Luhulima, Idris Tutupoho dan Jabarti Tuahuns.

Menurut salah seorang tokoh masyarakat,⁷⁹ bahwa negeri Kulur memiliki silsilah raja-raja. Hanya saja, silsilah itu masih disimpan dan menunggu waktu yang tepat untuk dibuka ke publik. Katanya, jika silsilah raja-raja itu dibuka, maka konflik bisa difasilitasi dan konsolidasi sosial warga Kulur sebagai negeri adat dapat dilakukan.

Di negeri Kulur juga terdapat dan berfungsi *saniri*. Jumlah *saniri* di sini 5 orang. Masing-masing *soa* dari 4 *soa* mewakili 1 orang. *Soa Purwatan* 1 orang, *soa Tuahuns* 1 orang, *soa Tuhulele* 1 orang, *soa Pia* 1 orang, ditambah dengan 1 orang yang mewakili tokoh agama atau tokoh masyarakat.

Meski di ketiga negeri adat memiliki dinamakina yang relatif berbeda, akan tetapi secara umum ketiganya memiliki kesamaan umum. Bahwa, sebagai sebuah pemerintahan adat, setidaknya sebuah negeri adat memiliki *raja* dan *saniri*.



Bagan 3.4 Struktur Pemerintahan Negeri Adat

⁷⁹ Informan meminta (maaf) untuk tidak dipublikasi identitasnya. Tim peneliti sudah melihat secara langsung silsilah raja-raja negeri Kulur tersebut. Ditulis dengan huruf arab melayu. Meski silsilah ini dapat dibenarkan sebagai salah satu informasi/data, akan tetapi akan lebih baik jika informasi/data dapat dikuatkan, mendapat dukungan atau dapat dibandingkan dengan informasi/data lain yang mungkin saja bisa sama atau berbeda. Ini penting, sebab akan membuka ruang dialog yang produktif sekaligus konstruktif untuk memosisikan kembali pada tempatnya negeri Kulur sebagai negeri adat dengan kejelasan status raja berdasarkan hirarki keturunan atau *mataruma/rumatau*.

BAB III

NILAI-NILAI KEARIFAN LOKAL DALAM MASYARAKAT ISLAM DI SIRI SORI ISLAM, IHA DAN KULUR

A. BENTUK-BENTUK KERJA SAMA, TOLONG- MENOLONG DAN PERSAUDARAAN

Manusia adalah makhluk sosial (*homo socius*). Kesimpulan ini menjelaskan bahwa manusia tidak akan pernah mampu menjalani hidup dan kehidupan tanpa orang lain. Ini sudah menjadi kodrat dan takdir manusia. Oleh sebab itu, manusia dipastikan akan selalu membutuhkan orang lain untuk bertumbuh dan berkembang secara wajar atau normal dalam semesta aspek kehidupannya untuk bertumbuh dan berkembang. Kebutuhan akan orang lain ini bahkan sudah dimulai semenjak manusia merencanakan hidup dan kehidupannya, dimulai dari rencana untuk membangun sebuah keluarga, rencana pembinaan keluarga hingga rencana

mewarisi masa depan penuh makna dan berkualitas yang nantinya menyejarah.

Teori tingkatan Abraham Maslow tentang tingkatan kebutuhan mungkin dapat digunakan sebagai pintu masuk untuk memahami alasan di balik kebutuhan manusia akan orang lain. Menurutny ada lima tingkatan kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan fisiologis tubuh, kebutuhan akan keamanan, kebutuhan akan kebersamaan, kebutuhan akan penghargaan dan kebutuhan akan aktualisasi diri.¹ Jika menelisik teori Maslow ini, maka tampak ada beberapa faktor fundamental yang mendorong seseorang, sebuah komunitas atau masyarakat butuh kepada orang, komunitas atau masyarakat lain, yaitu kenyamanan, keamanan, kebersamaan, penghargaan dan penghormatan. Bahwa setiap orang, komunitas atau masyarakat membutuhkan kenyamanan lewat keterpenuhan sandang, pangan dan papan; membutuhkan keamanan atau bebas dari rasa takut; butuh dihargai dan dihormati.

Dengan segala relatifitas dan perkembangannya, kesadaran kebutuhan akan orang lain telah ada sejak dahulu kala. Bahkan dapat disebut kesadaran muncul bersamaan dengan keberadaan manusia, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari realitas lingkungan komunitas atau masyarakatnya. Oleh sebab itu, di dalam komunitas atau masyarakat yang paling tradisional sekalipun pola-pola relasi antar manusia dengan segala kelebihan dan kekurangannya dapat dijumpai. Maksudnya, pola relasi yang terbangun tidak selamanya digunakan, bermanfaat atau fungsional untuk tujuan-tujuan yang konstruktif seperti kebersamaan untuk membangun sebuah tata kehidupan saling memahami, menghargai dan menghormati misalnya, tapi juga destruktif yaitu kebersamaan yang dimaksudkan

¹ Armahedi Mahzar, M.Si, Penagntar dari Abraham Maslow ke Psikologi Abad 21 dalam Abraham Maslow, *The Psycology of Science* diterjemahkan oleh Hani'ah dengan judul *Psikologi Sains* (Bandung: TERAJU, Cet. I, 2004), hlm. viii-ix.

untuk kepentingan membenarkan kekerasan dan membunuh misalnya.

Tapi, apapun itu, kesadaran kebutuhan seseorang, sebuah komunitas atau masyarakat terhadap orang-seorang yang lain, sebuah komunitas atau masyarakat yang lain sejatinya dilihat dengan mempertimbangkan fase-fase konteks perkembangan dan kemajuan lingkungan dimana mereka hidup dan menjalani kehidupan. Seseorang, sebuah komunitas atau masyarakat yang hidup pada zaman batu, jelas berbeda kehidupannya dengan seseorang, sebuah komunitas atau masyarakat yang hidup dan menjalani kehidupannya pada zaman agraris, industri, informasi dan revolusi industri 4.0.

Meski demikian, penting dilihat lebih dalam, bahwa ternyata dalam setiap perkembangan dan perubahan, hanya hal-hal yang sifatnya konstruktif yang mampu dipertahankan dan bertahan secara berkelanjutan. Sementara hal-hal yang sifatnya destruktif secara perlahan ditanggalkan dan ditinggalkan. Ini berarti bahwa manusia memang punya kodrat dan ditakdirkan saling membutuhkan dalam menjali hidup dan kehidupan secara berkeadaban dan berperadaban.

Di Pulau Saparua, kebutuhan akan orang lain, sebuah komunitas atau masyarakat lain sudah ada dahulu kala. Kebutuhan ini mengemuka dalam jalinan sosial atau ikatan-ikatan kekerabatan yang diinisiasi untuk tujuan membangun kehidupan bersedesama. Inisiatif-inisiatif inilah yang kemudian belakangan lebih dikenal dengan istilah *local wisdom* atau kearifan lokal, yaitu sebuah tata relasi sosial (*social order*) yang dikreasi dengan berbasis dan menjunjung tinggi pandangan dunia (*world view, weltanschauung*) kosmologi orang Maluku, yaitu orang basudara. Tata relasi sosial ini dibangun di atas alasan kepentingan dan kebutuhan yang beragam. Itu sebab, tata relasinya kemudian memperoleh bentuk-bentuk yang juga beragam. Seperti kerjasama, tolong-menolong dan persaudaraan.

Baik di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha maupun negeri Kulur, secara umum, memiliki konstruksi tata relasi sosial yang relatif sama. Beberapa hal yang mungkin berpengaruh bagi terjadinya kesamaan-kesamaan itu antara lain adalah sejarah asal *nene moyang* yang sama, yaitu dari *Nunusaku* di *Nusa Ina*, di Pulau Seram, memiliki bahasa yang kurang lebih sama, secara geografis berada pada satu daratan di Pulau Saparua dan memiliki latar belakang identitas agama yang sama, yaitu Islam. Tata relasi social dimaksud antara lain adalah *pela*, *gandong*, *Ilouwe* dan *Masohi*.²

1. Pela

Bartels dalam disertasinya (1997) menulis: *pela is a system of relationship tying together two or more villages, often far apart and frequently on different island*.³ Artinya, *pela* adalah sebuah sistem hubungan yang mengikat kebersamaan antara dua kampung atau lebih, yang letaknya sering berjauhan dan bahkan antarpulau. Pengertian yang relatif sama juga diberikan oleh Cooley, bahwa *pela* adalah ikatan persahabatan atau persaudaraan yang dilembagakan antara dua desa atau lebih.⁴ Sedangkan menurut beberapa tokoh negeri di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur sepakat bahwa *pela* adalah ikatan persaudaraan antara dua kampung atau negeri yang terjadi akibat perang, permintaan pertolongan atau bantuan tertentu.⁵ Atas dasar pendapat-pendapat tersebut, maka pengertian *pela* secara umum dapat dirumuskan sebagai sebuah pelembagaan hubungan dalam bentuk ikatan persaudaraan antara dua

² Wawancara dengan tokoh adat, tokoh agama, tokoh masyarakat dan tokoh pemuda di ketiga negeri pada Juni – Juli 2019.

³ Bieter Bartels, *Guarding The Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas* (Thesis: Connel University, 1977), hlm. 28-29.

⁴ Frank F. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Society*.,.,, hlm. 183.

⁵ Wawancara dengan *upu latu*, tokoh adat, tokoh masyarakat negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur.

kampung/desa atau lebih untuk memenuhi sebuah kebutuhan tertentu.

Secara leksikal, *pela* memiliki ragam makna. Ada yang melihat kata *pela* terambil dari kata *pelau* yang berarti saudara laki-laki. Kata *pela* juga dikatakan diambil dari kata *pila* yang mengandung makna buatlah sesuatu yang artinya mengikat, menguatkan, menjaga, mengamankan, atau mengusahakan agar sesuatu tidak mudah rusak atau pecah.⁶ Sedangkan, baik di negeri Siri Sori Islam⁷ dan negeri Iha,⁸ *pela* berarti habis. Boleh jadi, seperti sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa terdapat kesamaan bahasa antara ketiga negeri, sehingga menjadi penyebab dalam beberapa hal terdapat kesamaan, termasuk dalam hal ini kata *pela* yang berarti habis.

Kata *pela* dalam makna habis, baik di negeri Siri Sori Islam maupun di negeri Iha merujuk pada peristiwa masing-masing dan berbeda. Di negeri Siri Sori Islam kata *pela* pertama kali digunakan ketika akan dilakukan penyerangan ke benteng Belanda di Saparua, Duurstede. Terdapat dua versi cerita peristiwa *pela* ini. *Pertama*, pada saat proses pemilihan pimpinan untuk penyerangan terjadi dialog antara Said Perintah dan Thomas Matulesy terkait siapa yang akan memimpin penyerangan setelah beberapa kapitan gagal berdiri diujung tombak. Thomas Matulesy tadinya menolak untuk berdiri di atas tombak karena telapak kakinya yang luka. Akhirnya, Said Perintah, mengusap telapak kaki Thomas Matulesy sambil berkata *pela!* (habis!) dan seketika lukanya hilang, hingga akhirnya ia dapat berdiri di atas tombak dan kemudian memimpin

⁶ Husein Assagaf, *Toleransi Beragama Berbasis Budaya Lokal* (Banten: Cordova Corporation. 2017), hlm. 145.

⁷ Wawancara dengan Kapala Adat, Nadar Saimima dan Sekretaris Saniri, Abubakar Sahupala di Negeri Siri Sori Islam.

⁸ Wawancara dengan *upu latu*, raja Iha, Moh. Zein Amahoru. Menurut *upu latu*, istilah *pela* baru populer sekitar tahun 1980-an. Istilah yang lebih dikenal adalah *wariwa*. *Wa* berarti *ade* (adik) dan *riwa* berarti *kaka* (kakak). Konsep *wariwa* sendiri adalah judul skripsi *upu latu* untuk penyelesaian jenjang kesarjanaan (S1) di IAIN Alauddin Ujungpandang.

penyerangan. Akibat peristiwa ini, Said Perintah dan Thomas Matulesy kemudian mengikrarkan persaudaraan dengan saling memberi (bertukar) darah untuk diminum. Oleh karenanya *pela* antara negeri Siri Sori Islam dengan negeri Haria dinamakan *pela darah*.⁹ Versi kedua, alur ceritanya sama, hanya saja tidak ada peristiwa berdiri di ujung tombak dan juga saling meminum darah.¹⁰

Setelah peristiwa yang terjadi pada tahun 1817 itu, lebih seabad kemudian atau tepatnya pada tahun 1975 kedua negeri, Siri Sori Islam dan Haria melakukan *panas pela*. Sebuah ritual yang dimaksudkan untuk menghangatkan kembali ikatan *pela* yang sudah pernah dilakukan. Inilah satu-satunya *panas pela* yang pernah dilakukan. Sebenarnya ide untuk melakukan *panas pela* telah muncul pasca konflik Maluku, tepatnya sekitar empat tahun lalu, hanya saja gagasan yang dilempar oleh Fahmy Slatalohy tersebut belum mendapat respon signifikan.¹¹

Bagi masyarakat negeri Iha, hubungan *pela* pertama kali terjadi di *Nunusaku*. Secara sederhana dan sangat umum, *upu latu* Iha menjelaskan, peristiwa angka *pela* terjadi sebagai dampak dari perang antara Pia Gunung dan Iha di sepanjang teluk Elpapatih. Dari pihak *Nunusaku* kemudian menawarkan bantuan damai dengan syarat Iha harus memberi denda. Pihak Iha kemudian menyerahkan denda berupa gong, parang dan lain-lain. Jumlahnya sembla puluh sembilan benda. Angkat *pela* menjadi kesepakatan untuk menghentikan peperangan dan bukti bahwa Iha memiliki hubungan *pela* kepada anak cucu di kemudian hari.¹² Terkait cerita ini, Bartels dengan baik mengurai, bahwa setiba di Pulau Seram, meski diterima dan dibantu oleh

⁹Wawancara dengan Kapala Adat negeri Siri Sori Islam, Nadar Saimima.

¹⁰Wawancara dengan Seketaris Saniri negeri Siri Sori Islam, Abubakar Sahupala.

¹¹Wawancara dengan Seketaris Saniri negeri Siri Sori Islam, Abubakar Sahupala.

¹²Moh Zain Amahoru (Bapak Raja), wawancara pada tanggal 7 Juli di Negeri Iha (Sepa Kec. Amahai) 2019.

warga pesisir Elpaputih, Amahai dan Sepa, orang Iha selalu diserang oleh orang Alifuru. Orang Iha kemudian dibantu oleh orang Samasuru (Kristen) untuk mengamankan mereka dari serangan orang Alifuru yang mengincar kepala dan menebar perang ke orang Iha. Orang Samasuru menemani orang Iha naik ke pegunungan dibantu orang Sanuhu yang masih menganut kepercayaan (animis, dinamis) sebagai penunjuk jalan. Setelah bertemu dengan orang gunung, Samasuru dan Iha sepakat bahwa mereka bukan orang baru di sini tapi dari sini mereka bisa melacak keturunan mereka dari tiga sungai Eti, Tala dan Sapalewa. Sejak saat itu orang Alifuru setuju menggantikan penyerangan terhadap orang Iha dengan cara memberi denda. Sejak saat itu negeri Iha dan negeri Samasuru terikat *pela*.¹³

Sementra, negeri kulur juga memiliki pengalaman dalam membangun hubungan *pela*, yaitu antara negeri Kulur dengan negeri Noloth (Kristen). Ini terjadi saat Noloth meminta dan menerima kayu dari Kulur untuk pembangunan gereja mereka. Selain, Kulur juga memiliki hubungan *pela* dengan tetangga mereka negeri Tuhaha (Kristen), karena memberikan bantuan kayu untuk pembangunan sebuah sekolah baru mereka. Hubungan *pela* ini berhubungan dengan perang Alaka. Menurut cerita orang Kulur, pada satu waktu seorang kapitan dari Tuhaha sedang dalam perjalanannya untuk membantu raja Hatuhaha yang sedang berperang melawan Belanda. Untuk memperpendek waktu tempuh dan memudahkan akses ke Haruku ia berjalan melewati Kulur. Karena itu dia meminta izin kepada raja Kulur untuk lewat. Raja Kulur mempersilahkan, dan karena pertolongan dan kerja sama ini Kulur dan Tuhaha akhirnya mengangkat *pela* dengan memakan siri pinang.¹⁴

Paparan fakta tentang hubungan-hubungan *pela* di atas hanyalah beberapa contoh dari kenyataan adanya hubungan-hubungan *pela* yang dimiliki oleh negeri Siri Sori Islam, negeri

¹³ Dieter Bartels, *Thesis*,,,, hlm. 128-130.

¹⁴ Dieter Bartels, *Thesis*,,,, hlm. 148-149.

Iha dan negeri Kulur dengan negeri-negeri lain. Maksudnya, masih terdapat banyak lagi hubungan pela antar ketiga negeri Islam tersebut dengan beberapa negeri Kristen lainnya. Untuk melihat hubungan-hubungan pela itu secara lengkap, di bawah ini dibuatkan tabulasinya sebagai berikut:¹⁵

Tabel 3.1
Hubungan Pela

No.	Negeri		Jenis Pela
	Islam	Kristen	
1.	Siri Sori Islam	1. Haria	Pela Keras
		2. Hutumuri	Pela gandong
		3. Sameth	Pela gandong
		4. Leinitu	Pela batu karang
2.	Iha	1. Ihamahu	-
		2. Saparua	-
3.	Kulur	1. Noloth	Tampa siri
		2. Tuhaha	Tampa siri
		3. Oma	Pela gandong
		4. Kaibobo	Tampa siri

Peristiwa *angka pela* antara dua kampung/negeri terjadi karena dilatarbelakangi oleh konteks sebab yang beragam, sebagaimana contoh yang di paparkan di atas. Peristiwa *angka pela* bukan sekedar sebuah momen *an sich*, yang secara sengaja dan penuh kesadaran dibuat untuk memenuhi kepentingan yang sifatnya eksidental atau temporal. Akan tetapi, lebih dari itu peristiwa *angka pela* adalah sebuah momentum untuk membangun kehidupan bersedesama dengan visi yang melampaui konteksnya. Itu sebab, di dalam peristiwa *angka pela* selalu didasarkan pada semangat keterbukaan, ketulusan dan kejujuran yang normatifikasi kedalam bentuk janji-janji

¹⁵ Data di olah dari data (tentatif) yang disusun oleh Bartels. Lihat, Dieter Bartels, *Thesis*, h. 355-366.

dan komitmen-komitmen. Menurut Bartels, ada empat pikiran pokok yang mendasari *pela*, yakni:

(1) kampung-kampung yang ada dalam persekutuan *pela* saling tolong-menolong pada waktu krisis (bencana alam, perang dan lain sebagainya); (2) seandainya diminta, kampung sekutu *pela* harus turut membantu menyelesaikan suatu pekerjaan besar masyarakat, seperti membangun gereja, mesjid atau sekolah; (3) bila seseorang menghubungi kampung pelanya, maka kepada orang tersebut harus dihidangkan makanan dan orang itu tidak perlu meminta izin untuk memetik buah-buahan, kacang-kacangan, dan hasil bumi lainnya yang dapat dibawa pulang; (4) semua anggota *pela* dianggap saudara sedarah sehingga pernikahan diantara *pela* dianggap perbuatan inses dan karenanya sangat dilarang.¹⁶

Empat pokok pikiran di atas mengonfirmasi kebenaran betapa spirit dan pesan substantif *pela* adalah sebuah konsolidasi dan bahkan sebuah reunifikasi antarorang basudara yang secara geneologis, historis dan geografis berkiblat pada nenek moyang mereka di Nunusaku, di Nusa Ina, di Pulau Seram. Mengutip J.E. Lokollo (dkk.), Assagaf menuliskan sebuah *kapata* yang berisi tentang sejarah atau asal-usul *pela*, sebagi berikut:¹⁷

KURU SIWA RIMA E

*Tutu ya hei lete hei lete oo,
Hei lete Nunusaku o, Nunusaku o,
Nunusaku karu pela, karu pela o,
Nunusaku sama pela, sama pela o,
Sama pela wae le telu, wae le telu o,
Nunusaku Nusa Ina, Nunu siwa Rima o,
Nunusaku Nusa Ina, upu ama lepa nia,
Tala, Eti, Sapalewa, Karu pela o,*

¹⁶ Bartels.,., *Jilid I: Kebudayaan*, hlm. 178.

¹⁷ Husein Assagaf, *Toleransi Beragama Berbasis Budaya Lokal*, hlm. 147.

TEMPAT ASAL PATASIWA PATALIMA

Pandanglah ke sana, mereka datang, turun dari darat,
Datang dari kawasan Nunusaku, Nunusaku
Nunusaku mewariskan kita pela, ikatan persaudaraan,
Nunusaku membawa serta pula ikatan kekeluargaan,
Membawa lembaga pela, dari kawasan tiga aliran sungai,
Nunusaku, Nunusaku, dari sanalah asalnya,
Nunusaku, Nusa Ina janji wasiat para leluhur
Dari kawasan tiga aliran sungai Tala, Eti dan Spalewa
Berasan masyarakat Patasiwa dan Patalima
Para leluhur mewariskan pela ikatan persaudaraan
Milik bersama, harus dipelihara.

2. Gandong

Dilihat dari sudut katanya, maka *gandong* berarti sebuah hubungan atau pertalian yang terjadi antara dua kampung/negeri atau lebih yang didasarkan pada adanya hubungan geneologis atau pertalian darah. *Gandong* berarti kandungan atau rahim, suatu tempat yang menjadi sumber keturunan anak cucu. Jadi, *gandong* adalah sebuah metafor, analog atau perumpamaan tentang sebuah hubungan antarkampung/negeri yang terjalin karena sebelumnya berasal dari kampung/negeri yang sama.

Ada beberapa sebab yang memungkinkan hubungan *gandong* ini terjadi. Antara lain adalah seperti sudah dijelaskan sebelumnya bahwa karakteristik awal masyarakat Maluku pola kehidupannya berpindah-pindah (*nomade*). Kondisi ini menjadi penyebab mereka keluarga-keluarga dengan ikatan geneologis menyebar atau berpencar ke berbagai wilayah. Sebab lain adalah karena terjadinya perkawinan dan juga perpindahan kepercayaan, keyakinan atau agama.

Negeri Siri Sori Islam dengan negeri Siri Sori Kristen sebelumnya adalah satu negeri dan memiliki kepercayaan atau keyakinan beragama Islam. Akan tetapi keduanya negeri ini

kemudian terbagi dua karena pilihan berbeda kepercayaan atau keyakinan ini. Selain itu, negeri Siri Sori Islam juga memiliki hubungan *gandong* dengan negeri Waai dan negeri Haria akibat pernikahan antara Nyai Mas (siri Sori Islam) dengan Kapitan Bakarbessy (Waai) dan Nyai Intan (siri Sori Islam) dengan Kapitan Manuhutu (Haria). Jadi, hubungan antara Negeri siri Sori Islam dengan Negeri Haria adalah *pela* sekaligus *gandong*.¹⁸

Negeri Kulur juga memiliki hubungan *gandong* dengan negeri Oma.¹⁹ Ceritanya berawal dari dua orang laki-laki saudara yang di pantai Kulur, di tanjung Umeputi. Di Sini keduanya berpisah karena salah satunya memutuskan untuk tinggal di Kulur, sementara saudaranya memutuskan untuk mencari tempat yang baru dan kemudian tibalah ia di Oma Di sini ia diberi nama Umeputi, yang kemudian nanti berubah menjadi Umeputi. Saat itu masih di gunung karena selalu mendapat serangan dari bajak laut. Untuk menangkis serangan raja menempatkan naga di pintu masuk sebelah timur dan singa di pintu bagian barat. Akan tetapi singa ternyata tidak hanya menyerang bajak laut, tapi juga penduduk Oma. Karena itu raja meminta tolong kepada penduduk dan negeri tetangganya untuk menghentikan serangan singa, tapi tidak ada yang berani. Ketika mendengar itu, Umeputi tidak menceritakan kondisi yang dihadapi kepada saudaranya Pattinusa di Kulur. Tapi secara diam-diam diambalnya tifa, masuk ke dalam hutan dan menabuhnya sebagai petanda mengirimkan pesan kepada saudaranya. Suran tifa terdengar oleh Pattinusa. Kedua bertemu dan sepakat untuk membunuh singa. Dan mereka berhasil membunuhnya. Singa

¹⁸ Wawancara dengan Kapala Adat, Nadar Saimima dan Sekretaris Saniri negeri Siri Sori Islam, Abubakar Sahupala.

¹⁹ Wawancara dengan tokoh masyarakat negeri Kulur, Habibollah Luhulima. Menurut Habibollah, tentang cerita hubungan *gandong* negeri Kulur dengan negeri Oma (selain ada juga hubungan *gandong* negeri Kulur dengan negeri Samasuru), tidak ada cerita yang bisa menjelaskan dengan baik, kecuali oleh orang tua-tua yang sekang sudah tidak ada lagi (tekah meninggal).

itu kemudian berubah menjadi batu, yang sekarang masih tampak. Orang Oma menyebutnya batu singa.²⁰

Hubungan *gandong* di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur, atau di negeri-negeri di Maluku Tengah umumnya, dapat ditelusuri lewat marga-marga yang menyebar luas melintasi batas wilayah dan agama. Terdapat mataruma/rumatau yang memiliki latar belakang agama berbeda. Ada Patti yang beragama Islam, juga Kristen. Demikian pula halnya dengan marga seperti Saimima, Sahupala, Sopamena, Luhulima, Leitemia, Litolily dan lain sebagainya.

Hubungan *gandong* antarkampung negeri dalam konteks membangun kehidupan bersesama dapat dilihat dalam bentuk partisipasi dan kontribusi saling memberi dan menerima. Dalam pembangunan mesjid Nurul Ahmad di negeri Kulur misalnya, tiang ka'banya adalah bantuan gondong mereka dari negeri Samasuru.²¹

Di bawah ini adalah daftar hubungan *gandong* di ketiga negeri Islam; Siri Sori Islam, Iha dan Kulur. Daftar ini dibuat berdasarkan hasil wawancara dan pemetaan hubungan pelagandong yang dibuat oleh Bartels dalam sebuah penelitian untuk kepentingan disertasi doktornya di Cornell University, Amerika.

Tabel 3.2
Hubungan Gandong

No.	Negeri		Status
	Islam	Kristen	
1.	Siri Sori Islam	1. Siri Sori	Gandong
		2. Haria	Pela-andong
		3. Waai	Pela-gandong
		3. Hutumuri	

²⁰ Bartels, *Thesis.*,, hlm. 165-166.

²¹ Wawancara dengan tokoh masyarakat neger Kulur, Habibollah Luhulima.

No.	Negeri		Status
	Islam	Kristen	
2.	Iha	1. Tuhaha	Gandong
		2. Ulath	Gandong
3.	Kulur	1. Oma	Pela-gandong
		2. Samasuru	Gandong
		3. Hatu	Gandong

3. Ilouwe

Di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur terdapat khazanah kearifan lokal lain, selain pela dan gandong di atas, yang dinamakan *ilouwe* yang berarti berkumpul. *Ilouwe* basudara berarti kumpul keluarga-keluarga yang memiliki ikatan persaudaraan untuk tujuan tertentu. *Ilouwe* adalah sebuah budaya yang telah mentradisi di kalangan masyarakat ketiga negeri dari sejak dahulu kala dan hingga kini masih dirawat, dikembangkan dan diwariskan dari gernerasi ke generasi. Budaya ini sangat hidup (*living culture*) dan telah menjadi bagian integral dari hidup dan kehidupan keseharian masyarakat di ketiga negeri. Budaya ini bahkan boleh dikatakan telah menjadi napas yang menghidupi kebersamaan masyarakat di ketiga desa. Disebut demikian oleh karena *Ilouwe* adalah budaya yang mentradisi tidak saja dalam hajatan kehidupan seperti pernikahan, tapi juga hajatan kematian.

Ilouwe dalam konteks pernikahan misalnya adalah ruang dimana seluruh kelurga berkumpul untuk membicarakan berbagai hal yang dibutuhkan untuk membantu kelancaran dan berhasilnya sebuah proses persiapan hingga penyelenggaraan hajatan pernikahan. Ini adalah ruang partisipasi bagi seluruh keluarga untuk ikut berkontribusi, membantu, berbagai beban dan kebahagiaan dengan keluarga yang menyelenggarakan hajatan pernikahan. Bentuk partisipasi dan kontribusi bantuannya beragam. Bisa dengan memberi sumbangan uang, hasil bumi seperti sayuran, kelapa, ikan dan lain-lain sebagainya

atau juga dengan memberi sumbangan tenaga.

Kondisi yang sama juga terjadi dalam hajatan kematian. Keluarga datang melayat dan memberikan dukungan, tidak saja moril untuk menguatkan keluarga yang ditinggal, tapi turut juga berpartisipasi dan berkontribusi dalam finansial dan hasil bumi²² yang dapat dimanfaatkan untuk membantu penyelenggaraan hajatan kematian, mulai dari prosesi penguburan hingga pelaksanaan baca doa pada hari-hari tertentu, seperti hari ketiga dan hari besar yang biasa dipilih antara hari ketujuh atau hari kesembilan.

Hal yang menarik dari budaya *Ilouwe*, ini khusus untuk hajatan pernikahan, adalah bahwa ternyata dari total kontribusi (finansial) yang diberikan oleh masyarakat kepada keluarga yang menyelenggarakan hajatan pernikahan, dikeluarkan sejumlah besaran tertentu, sekitar sebesar lima persen (5%), ke mahkamah syari'ah untuk kebutuhan pembiayaan tata kelola mesjid.

Selain itu, dalam perkembangannya lebih lanjut, *Ilouwe* juga telah mengalami proses transformasi signifikan dari bentuknya

²² Ketika sedang mewawancarai Penjabat Negeri Kulur di Baileu negeri Kulur, tiba-tiba dibelakang kami lewat sebuah mobil *pick-up* penuh dengan muat kelapa. Penjabat kemudian menjelaskan bahwa kelapa-kelapa itu akan dibawa ke dua lokasi hajatan kematian. Pada saat tim peneliti ke lokasi, wawancara dengan beberapa tokoh masyarakat negeri Kulur sempat tertunda cukup lama (tiga jam lebih) karena ada warga Kulur yang meninggal. Kelapa-kelapa tersebut adalah pemberian dari keluarga warga yang sedang berduka. Ini adalah salah satu bentuk partisipasi dan kontribusi nyata antarwarga negeri untuk membantu dan berbagi, walau dalam hal duka (hajatan kematian sekalipun), kata Penjabat. Ketika penelitian ini dilakukan sedang berlangsung persiapan dalam rangka sebuah hajatan pernikahan. Keluarga-keluarga yang akan melangsungkan hajatan pernikahan membangun “*sabua*” atau tenda yang dimaksudkan sebagai ruang untuk mengumpulkan saudara atau keluarga. Biasanya “*sabua*” menyebar di beberapa titik dan berlangsung dalam beberapa hari. Setiap keluarga yang memberi sumbangan (terutama finansial) dicatatat nama, besaran nominalnya dan kemudian didokumentasikan. Catatan ini akan menjadi rujukan bagi keluarga yang menyelenggarakan hajat pernikahan, bahwa mereka juga memiliki tanggung jawab untk melakukan hal sama jika pada suatu saat keluarga yang membantu mereka menyelenggarakan hal serupa.

yang sederhana menjadi sebuah ruang konsolidasi sosial atau konsolidasi sumber daya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan strategis dalam proses pembangunan, seperti pembangunan mesjid dan pengembangan sumber daya manusia. Ruang penyelenggaraan *Ilouwe* tidak saja tertutup (eksklusif) di dalam negeri-negeri, akan tetapi sudah dilaksanakan di kota-kota di berbagai wilayah di Indonesia. *Ilouwe*, dalam konteks ini, telah menjadi sebuah modal sosial (*social capital*) yang memiliki daya gerak efektif untuk mendorong partisipasi publik untuk ikut berkontribusi nyata dalam semesta pembangunan, baik di negeri-negeri asalnya maupun di tempat-tempat lain di luar dari negeri (asalnya). Dengan kata lain, *Ilouwe* secara fungsional mampu bekerja melampaui batas-batas teritorial dan bahkan identitas budaya²³ dan agama.²⁴

Dalam studi-studi kearifan lokal di Maluku Tengah, khazanah kearifan lokal *ilouwe* tidak memiliki cukup resonansi jika dibandingkan dengan *masohi* dan *badati* misalnya, padahal kedua khazanah kearifan lokal itu juga ada di ketiga negeri; Siri Sori Islam, Iha dan Kulur. Boleh jadi, hal ini disebabkan karena *ilouwe* belum atau kurang mendapat ruang proporsional dalam wacana atau diskursus khazanah kearifan loka budaya (*local wisdom*) Maluku, atau lebih spesifik lagi Maluku Tengah. Padahal, *ilouwe* adalah sebuah budaya yang memiliki kandungan nilai-nilai universal kemanusiaan yang pantas diperkenalkan ke ruang percakapan dan kehidupan publik.

²³ Orang yang tidak memiliki hubungan keluarga yang memiliki hajatan, terbuka ruang bagi mereka untuk ikut serta dalam acara *Ilouwe*.

²⁴ Di Kulur misalnya *Ilouwe* dilakukan sebagai jalan untuk melakukan konsolidasi, memperkuat solidasiritas dan soliditas sosial berbasis *mataruma/rumatau* tertentu. Seperti yang dilakukan oleh *mataruma/rumatau* Luhulima. Tiap dalam dua atau tiga tahun sekali warga *mataruma/rumatan* Luhulima dari berbagai daerah, latar belakang profesi dan identitas agama (Islam dan Kristen) berkumpul dan membicarakan banyak hal tentang pembangunan.

4. Masohi

Di Maluku Tengah, istilah *masohi* dapat dikatakan sangat dikenal. Dapat dibenarkan bahwa pada seluruh negeri-negeri adat dan mungkin juga negeri-negeri administratif di Maluku Tengah istilah *masohi* sudah sangat diakrabi. *Masohi* adalah sebetuk kerja sama antarwarga dalam mengerjakan sesuatu.²⁵ Sebagai misal, jika ada salah seorang warga yang akan membangun, merehabilitasi atau merenovasi rumahnya dan warga tersebut mengundang warga negeri lainnya untuk membantu dan mereka kemudian beramai-ramai membangun, merehabilitasi atau merenovasi rumah tersebut, maka kerja sama dalam proses ini disebut *masohi*.

Sampai saat ini, budaya *masohi* masih tetap hidup. Masyarakat di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur masih menjunjungtinggi budaya *masohi* ini. Walau disadari juga bahwa perkembangan dan perubahan sosial relatif memperlihatkan seolah-olah kesadaran dan pendirian terhadap *masohi* itu sudah hilang. Fakta memang mengonfirmasi kebenaran bahwa dalam banyak kasus pembangunan rumah-rumah warga banyak yang sudah menggunakan tukang dan bayar. Padahal, jika warga diajak untuk membangun rumah, mereka masih mau membantu.²⁶

Mereka yang terlibat dalam sebuah kegiatan *masohi* tidak dibayar. Kepada mereka orang yang meinta bantuan hanya menyediakan kebutuhan yang dapat membantu memperlancar proses pembangunan, rehabilitasi atau renovasi rumah, seperti minuman dan makanan. Jadi, tidak ada transaksi dalam aktivitas *mosohi*.

²⁵ Beberapa tokoh yang di wawancara di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur memiliki pandangan yang saman tentang arti *masohi*. Untuk mengonfirmasi arti tersebut, lihat, Alpha Amirrachman (ed.), *Revitalisasi Kearifan Lokal Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso* (Jakarta: ICIP, Cet. I, 2007), hlm. 169.

²⁶ Wawancara dengan tokoh masyarakat negeri Kulur, Habibollah Luhulima.

B. NILAI PENGHORMATAN KEPADA SESAMA MANUSIA

Nilai adalah sesuatu yang dimiliki manusia untuk melakukan berbagai pertimbangan tentang apa yang dinilai,²⁷ karena itulah ia dibutuhkan.²⁸ Secara substantif, mengutip Frondizi, Jirzana menulis, nilai itu sifatnya mutlak dan tidak pernah akan berubah, itu sebab ia tidak bisa dipengaruhi oleh seseorang. Pengetahuan manusia tentang nilai adalah relatif, sementara nilai tidak terikat oleh relatifitas.²⁹ Itu pula sebabnya Max Scheler melihat bahwa nilai moral misalnya tidak berada di balik perbuatan-perbuatan baik, akan tetapi pada perbuatan-perbuatan baik itulah nilai-nilai itu tampak.³⁰ Dari pandangan ini dapat dimengerti bahwa pertama, nilai adalah seperangkat daya yang melekat pada diri manusia dan dapat digunakan untuk memberi pertimbangan dan menjatuhkan penilaian atas sesuatu. Kedua, nilai adalah sesuatu yang tidak pernah akan berubah. Ketiga, nilai tidak hidup di dalam sebuah pemahaman, tapi ia hidup karena diamalkan.

Bentuk-bentuk kerja Sama, tolong-menolong dan persaudaraan yang tampak pada khazanah kearifan lokal (*local wisdom*) seperti *pela*, *gandong*, *Ilouwe* dan *masohi* misalnya, adalah bentuk hubungan-hubungan yang sarat dengan nilai-nilai penghargaan dan penghormatan kepada manusia dan kemanusiaan. Nilai-nilai yang dikandung dan dibawa oleh khazanah kearifan lokal tersebut adalah universal.³¹ Dalam kalimat lain, secara terminologi, *pela*, *gandong*, *Ilouwe* dan

²⁷ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Cet. VIX, 2016), hlm. 165.

²⁸ Mukhtar Latif, *Oreintasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Prenadamedia Group, Cet. I, 2015), hlm. 230.

²⁹ Lihat, *Jirnaza, Aktualisasi Pemahaman Nilai Menurut Max Scheler Bagi Masa Depan Bangsa Indonesia* (Jurnal Filsafat, Vol. 18, Nomor 1, April 2008), h. 89.

³⁰ *Jirnaza, Aktualisasi Pemahaman Nilai Menurut Max Scheler Bagi Masa Depan Bangsa Indonesia*.

³¹ Wawancara dengan *upu latu* negeri Siri Sori Islam dan *upu latu* negeri Iha.

masohi adalah istilah-istilah sangat khas lokal di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur, akan tetapi nilai-nilai dikandung atau dibawa dapat diterima dan berlaku dimana saja.

Kehadiran budaya-budaya yang dalam perjalanannya selalu terjaga, diwariskan dari generasi ke generasi dan bahkan kemudian terus dikembangkan secara transformatif sebagai kebutuhan adaptasi terhadap dinamika kemajuan dan perubahan konteks sosial, menunjukkan betapa budaya-budaya tersebut memiliki kekuatan pada nilai-nilai dan proses internalisasinya.³² Budaya-budaya tersebut menjadi sesuatu yang senantiasa hidup dan hadir (*living culture*) dalam realitas kehidupan sosial bermasyarakat. Nilai-nilai tersebut menjadi sesuatu yang selalu menghidupi (*living values*) masyarakat dalam menjalani keseharian kehidupan mereka.

Dalam kaitan itulah berikut ini adalah dijelaskan tentang nilai-nilai yang dikandung oleh khazanah kearifan lokal (*local wisdom*) di atas, yaitu *pela*, *gandong*, *Ilowe* dan *masohi*. Namun sebelum itu, terlebih dahulu akan dilakukan identifikasi dan pemetaan terhadap nilai-nilai tersebut berdasarkan masing-masing kearifan lokal baru kemudian dijelaskan secara menyeluruh. Dalam beberapa sesi wawancara dengan narasumber di ketiga negeri, memang nilai-nilai tidak secara menyeluruh disebut, kecuali hanya beberapa seperti kasih sayang, tolong-menolong, toleransi dan perdamaian misalnya. Akan tetapi, dari banyak percakapan dalam wawancara tersebut secara tersirat banyak sekali nilai-nilai yang mungemuka.

³² Pengamatan terhadap dua hajatan berbeda, kematian dan pernikahan, di negeri Siri Sori Islam dan negeri Kulur memperlihatkan tingkat kehadiran masyarakat dalam jumlah yang sangat banyak, mulai dari orang tua, orang dewasa, remaja hingga anak-anak. Kehadiran atau menghadiri kedua hajatan tersebut adalah sebuah proses pembelajaran langsung, yaitu mengalami dan merasakan secara langsung suasana psikologis dan emosional yang tercipta dan diekspresikan oleh baik punya hajatan maupun yang datang. Proses pembentukan mentalitas dan kesadaran berbudaya sangat potensial terjadi dalam ruang-ruang kehidupan bersesama seperti dalam konteks kedua hajatan ini.

Di bawah ini adalah hasil identifikasi dan pemetaan nilai-nilai³³ yang ditangkap dari wawancara dimaksud. Untuk membantu memudahkan identifikasi dan pemetaan, maka digunakan pendekatan tabulasi. Pendekatan ini ditempuh untuk melihat adanya perbedaan dan persamaan nilai-nilai yang dikandung oleh *pela*, *gandong*, *Ilouwe* dan *masohi* dan potensinya sebagai sebuah sinergi budaya.

Tabel 4.3
Pemetaan Nilai-nilai

No	Bentuk Kearifan Lokal	Nilai	Uraian
1.	<i>Pela</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kerendahan hati 2. Kejujuran 3. Tolong-menolong 4. Toleransi 5. Kerjasama 6. Kasih sayang 7. Cinta 8. Kedamaian 9. Kebebasan 10. Kebahagiaan 11. Persatuan 	Proses <i>angka pela</i> dan kualitas hubungan <i>pela</i> menuntut adanya keterbukaan dan saling menerima. Kesebelas nilai ini, sangat dibutuhkan untuk membangun sebuah kebersamaan dalam waktu yang panjang dan berkelanjutan.
2.	<i>Gandong</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kerendahan hati 2. Kejujuran 3. Kasih sayang 4. Cinta 5. Toleransi 6. Tolong-menolong 7. Kerjasama 8. Kebahagiaan 9. Kedamaian 10. Persatuan 	Kualitas ikatan <i>gandong</i> terjalin, terjaga dan terjamin keberlangsungannya, karena didasarkan, paling tidak, pada sepuluh nilai ini.

³³ Standar nilai-nilai yang digunakan adalah nilai-nilai *living values education* (pendidikan menghidupkan nilai). Lihat, Budhy Munawar-Rachman (peny.), Pendidikan Karakter Pendidikan Menghidupkan Nilai untuk Pesantren, Madrasah dan Sekolah (Jakarta: TAF, Cet. III, 2017).

No	Bentuk Kearifan Lokal	Nilai	Uraian
3.	<i>Ilouwe</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kebahagiaan 2. Penghargaan 3. Kerjasama 4. Kasih sayang 5. Cinta 6. kebahagiaan 7. Tanggung jawab 8. Tolong-menolong 9. Persatuan 10. Kedamaian 	<i>Ilouwe</i> mampu bertahan, terjaga, diwariskan dan dikembangkan karena kesepuluh nilai ini mampu diinternalisasi dan terekspresikan secara intens.
4.	<i>Masohi</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kasih sayang 2. Penghargaan 3. Kerjasama 4. kebahagiaan 5. Tanggung jawab 6. Tolong-menolong 7. Persatuan 8. Kedamaian 	Kesadaran terhadap budaya <i>masohi</i> masih bertahan dan terjaga kualitasnya karena delapan nilai ini.

Berdasarkan identifikasi dan pemetaan nilai-nilai di atas, maka dapat dengan jelas bahwa terdapat beberapa nilai yang dominan yang dikandung oleh *pela*, *gandong*, *ilouwe* dan *masohi*. Nilai-nilai tersebut adalah kasih sayang, penghargaan, tolong-menolong, kerjasama, tanggung jawab, persatuan, kebahagiaan dan kedamaian. Kedelapan nilai ini adalah nilai dominan yang dikandung oleh budaya, kearifan lokal (*local wisdom*) yang hari ini masih hidup di ketiga negeri, yaitu *pela*, *gandong*, *ilouwe* dan *masohi*.

Jika dianalogikan, maka kedelapan nilai tersebut sesungguhnya merupakan sebuah rangkaian nilai yang saling terkait, saling membangun, menguatkan satu sama lain dan membentuk sebuah konstruksi budaya. Bahwa kasih sayang adalah dasar kemanusiaan yang dibutuhkan untuk menghargai orang lain. Dengan menghargai ketulusan, kerelaan dan keikhlasan akan menjadi prinsip fundamental untuk menolong dan bekerja bersama orang lain dengan penuh tanggungjawab. Inilah modal

untuk membangun persatuan, menciptakan kebahagiaan dan rasa damai yang selanjutnya dapat diwariskan secara regeneratif dan berkelanjutan.

Kedelapan nilai tersebut adalah nilai-nilai kemanusiaan universal. Di belahan dunia manapun nilai-nilai ini sangat dibutuhkan. Setiap orang, sebuah komunitas atau masyarakat membutuhkan nilai-nilai untuk membangun solidaritas dan soliditas sosialnya. Setiap orang, komunitas dan masyarakat membutuhkan penghargaan atas keberadaan dan pengakuan atas identitasnya, menyadari pentingnya tolong-menolong dan kerjasama secara bertanggung jawab untuk mewujudkan persatuan, kebahagiaan dan kedamaian bersama. Demikian pula sebaliknya.

C. NILAI PENGHORMATAN KEPADA RUMAH IBADAH

Di dalam negeri adat, agama adalah bagian integral dari kehidupan masyarakat adat. Pada bagian sebelumnya sudah dijelaskan bahwa, dalam konteks kepemimpinan raja misalnya, agama merupakan salah satu dari tiga kepribadian raja atau salah satu batu dalam analog tiga batu tungku. Bahwa, pada diri raja selain adalah kepala pemerintahan dan pimpinan adat, ia juga adalah pimpinan agama. Selain itu, dalam konstruksi tata ruang negeri, simbol kehadiran agama mendapatkan posisi signifikan, yaitu mesjid ditata berhadapan dengan rumah adat atau *baileu*. Juga, bahwa adat juga memiliki ruang dan fungsional dalam proses pembangunan dan pembongkaran mesjid. Pendek kata, rumah ibadah, mesjid, adalah simbol agama sekaligus simbol adat. Menghormati mesjid berarti menghormati adat.

Secara bahasa, kata mesjid berasal dari bahasa arab dan merupakan derivasi dari *sajada* (kata kerja) yang berarti tempat sujud. Itu sebab tikar sembahyang disebut *sajada*, karena dipakai sebagai alat atau media untuk bersujud ketika shalat atau sembahyang. *Masjid* atau mesjid adalah bentuk *mashdar* (kata benda bentukan) dari kata *sajada*. Dalam perspektif ini, mesjid

sebagai sebuah konstruksi budaya atau bentuk kebudayaan, dimaknai sebagai tempat bersujud, bersembahyang, shalat atau beribadah kepada Allah SWT, atau ruang untuk memebangun relasi dengan Allah (*hablum minallah*). Lebih dari itu, dalam sebuah hadits disebutkan Nabi bersabda: “bumi dijadikan untukku sebagai tempat sujud dan suci” (Shahih Bukhari: 419). Ini berarti secara substantif bumi sebagai mesjid adalah sebuah tempat untuk beribadah dalam maknanya yang generik atau tidak dalam makna spesifik seperti ibadah shalat *an sich*, tapi juga mencari nafkah, berkreasi, berinovasi, melakukan hal-hal yang baik dan benar untuk membangun masyarakat dan bangsa, memberantas kemiskinan, meningkatkan kualitas kehidupan keluarga, mewujudkan keadilan sosial menjaga kelestarian lingkungan hidup dan lain sebagainya. Mesjid dalam makna ini menjadi ruang untuk membangun kehidupan manusia (*hablum minannas*).

Di Maluku, ruang ibadah adalah manifestasi dari simbol pandangan dunia kosmologis monodualisme, yaitu keterikatan antara dunia langit dan dunia bumi atau spiritual dan material. Kesadaran tentang keberadaan dan kebutuhan untuk mendapatkan perlindungan dari kekuatan yang lebih kuat dan berada di luar diri mereka sudah ada walau dalam bentuknya yang paling sederhana seperti animisme, dinamisme dan mitos. Ketika datang agama-agama (Islam dan Kristen) pandangan dunia ini kemudian ditransformasi menjadi keyakinan atau kepercayaan terhadap Tuhan.

Di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur, mesjid merupakan pewajahan dari nilai-nilai kemanusiaan yang terbangun atas dasar solidaritas sosial berbasis ikatan-ikatan kekerabatan antarnegeri/kampung, seperti pela dan gandong. Oleh karena, dalam proses pembangunan mesjid selalu melibatkan pela atau gandong. Seperti contoh yang sudah dipaparkan sebelumnya, yaitu keterlibatan negeri Samasuru gandong dari negeri Kulur dalam pembangunan mesjid Nurul

Ahmad di Kulur dan bantuan dari negeri Hutumuri kepada pela-gandong mereka negeri Siri Sori Islam dalam proses pembangunan mesjid Baiturrahman di negeri Siri Sori Islam.³⁴

Rumah ibadah dalam konteks itu, menjadi simbol identitas budaya, kearifan budaya lokal (*local wisdom*). Dan karenanya rumah ibadah tidak bisa tidak dihargai dan dihormati. Dengan kata lain, menghargai dan menghormati rumah ibadah berarti menghargai dan menghormati budaya dan identitas atau jati diri yang berbasis kosmologi orang basudara.³⁵ Sebaliknya, menghancurkan dan menghilangkannya berarti menghilangkan dan menghancurkan budaya dan identitas atau jati diri orang basudara.

³⁴ Saling membantu antar pela dalam proses pembangunan rumah ibadah, mesjid atau gereja, di Maluku sampai saat ini masih tampak walau konflik Maluku telah mengalami konflik yang menelan korban sangat banyak, baik materil maupun jiwa dari pihak umat Islam maupun umat Kristen. Pembangunan mesjid di negeri Batu Merah dan pembangunan Gereja di negeri Galala, melibatkan pela masing-masing, yaitu Passo dan Hitu Lama.

³⁵ Pada saat warga Iha telah meninggalkan negeri Iha karena konflik (1999-2002), terdengar kabar bahwa seorang perempuan, bibi dari mantan komisiner KPK, Abdulah Hemahua, diamankan di Gereja di Ihamahu sebelum akhirnya dibawa ke negeri muslim. Dalam ajaran Islam, seperti sabda Nabi ketika fathul Makkah, bahwa barang siapa berda di dalam mesjid maka ia aman. Maksudnya, orang-orang yang mengamankan diri di dalam mesjid, siapapun dia dan apapun latar belakang identitasnya harus dilindungi dan dijamin keselamatannya. Dalam hadits lain, disebutkan juga bahwa dalam adab perang selain perempuan, anak-anak, orang tua, orang sudah menyerah hewan dan tumbuhan tidak boleh dibunuh, bangunan-bangunan juga tidak boleh dihancurkan. Meski demikian, kehancuran mesjid negeri Iha, Nurul Insan, dan mesjid di berbagai negeri pada saat konflik terjadi adalah sebuah fakta yang kontras. Bahwa ada sesuatu yang keliru dalam perkembangan berbudaya dan beragama, baik dalam perspektif kosmologis monodualisme orang basudara, maupun dalam perspektif ajaran agama dan cara ekspresi beragama.

BAB IV

RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL SERTA KONTRIBUSINYA BAGI PEMBANGUNAN PERDAMAIAN

A. UNIVERSALITAS ISLAM

Islam adalah ajaran universal,¹ yang oleh Nurcholish kebenarannya seperti mengatakan bumi bulat.² Disebut demikian karena di dalam ajaran Islam terkandung nilai-nilai yang dapat digunakan, bermanfaat dan memberi jaminan

¹ Beberapa ayat dalam al-Quran menggambarkan status universalitas ajaran Islam. Misalnya: “Tidaklah Kami utus engkau wahai Muhammad, kecuali untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam” (QS. *Al-Anbiya*: 107). “Dan Kami turunkan kepadamu al-Quran sebagai informasi, tuntutan hidup dan kabar gembira bagi orang-orang yang tunduk dan berserah diri” (QS. *An-Nah*:98).

² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, Cet. I, 1992), hlm. 426.

bagi kebahagiaan hidup dan kehidupan manusia, tidak saja di dunia tapi juga di akhirat kelak. Dalam kalimat lain, bahwa nilai-nilai yang dibawa oleh ajaran dapat bekerja secara fungsional dalam semesta hidup dan kehidupan manusia tanpa kecuali. Nilai-nilai ajaran Islam dapat menjadi landasan hidup dan kehidupan di dalam dunia politik, ekonomi, hukum, pendidikan, sains dan teknologi informatika, kesehatan, lingkungan hidup, kebudayaan dan lain sebagainya. Itulah mengapa ajaran Islam dipandang dan dinilai selalu memiliki relevansi dengan tiap dinamika perubahan pada kapanpun dan di tempat manapun, yang dalam khazanah pemikiran umat Islam diformulasi dalam adagium yang populer, yaitu *al-Islam shalihun likulli zaman wa makan*.

Oleh karena ajaran Islam membawa nilai-nilai universal, maka ajaran Islam menjadi sangat terbuka dan dapat melakukan penyesuaian atau adaptasi dengan konteks realitas dinamika kehidupan umat manusia dimana saja berada. Tidaklah mengherankan kemudian jika fakta sejarah umat Islam menunjukkan adanya perbedaan dalam khazanah pemikiran ajaran Islam yang sangat kaya. Dalam konteks ilmu kalam dikenal Jabariyah, Qadariyah, Mu'tazila dan Asy'ary misalnya; di dalam ilmu fiqh dikenal mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali; di dalam ilmu tasauf (akhlaqi, falsafi dan irfani, misalnya); di dalam ilmu tafsir dikenal metodologi *ijmali* atau umum, *maudhu'i* atau tematik, *tahlili* atau analitik dan *muqarin* atau perbandingan, misalnya.

Perbedaan-perbedaan itu muncul sebagai konsekuensi wajar dari penyebaran ajaran Islam ke berbagai wilayah di seluruh penjuru dunia. Perbedaan-perbedaan itu muncul sebagai respon terhadap persoalan-persoalan kontekstual di wilayah-wilayah baru yang dikuasi oleh umat Islam,³ yaitu

³ Perkembangan ekspansi Islam ke wilayah-wilayah taklukan baru seperti Iskandaria (Mesir), Damaskus, Antioch dan Ephesus (Syria), Harran (Mesopotamia) dan Jundaisapur (Persia) misalnya. Di tempat-tempat ini

persoalan-persoalan yang belum pernah muncul sebelumnya pada masa ketika Nabi hidup dan membutuhkan jalan keluar pemecahannya. Perbedaan-perbedaan itu muncul karena ajaran Islam memberi ruang bagi penganutnya untuk menggunakan potensi berpikirnya dalam menyelesaikan problematika kehidupan dunianya.⁴ Dan, ajaran Islam memberi ruang dan mengapresiasi kemungkinan atas semua perbedaan yang terjadi.

Hai Mu'adz, apa yang akan engkau lakukan bila dikemukakan kepadamu suatu perkara? Aku akan memutuskannya dengan kitab Allah. Bagaimana jika perkara itu tidak ada dalam Kitab Allah? Akau akan memutuskannya dengan Sunnah Rasulullah, jawabku. Bagaimana jika perkara itu tidak terdapat dalam sunnah Rasul? Aku akan ber-**ijtihad** dengan penuh kesungguhan dan ketelitian, jawabku. Setelah itu, Rasulullah menepu-nepuk pundakku sambil mengucapkan: segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah

lahir dorongan pertama untuk kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya kefilosafatan dan ilmu pengetahuan Yunani Kuna. Terkait hal ini, Abraham S. Kahin menunjukkan fakta melalui karyanya *The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion* bahwa selama abad kesembilan dan kesepuluh, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu-ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika dan filsafat dari Yunani, sastra dari Persia, serta matematika dan astronomi dari Hindu terurah ke dalam bahasa Arab. Pusat-pusat pengajaran yang dipimpin oleh orang-orang Kristen terus berfungsi tanpa terusik bahkan setelah mereka itu ditaklukan orang-orang muslim, demikian tulis C. A. Qadir dalam *Philosophy and Science in the Islamic World*. Lihat, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, Cet. I, 1992), h. 223

⁴ Ada beberapa istilah dalam *al-Quran* terkait dengan potensi dan kualifikasi kualitas dalam kerja-kerja pembacaan atas realitas lingkungannya. Istilah-istilah tersebut dapat dijumpai dalam beberapa surat seperti 'ulu al-'ilm (QS. *Alu Imran/17*), 'ulul al-abshar (QS. *Alu Imran:13*), 'ulul al-bab (QS. *an-Nisa:59*), 'ulul al-ba's (QS. *Bani Isra'il/17:5*) dan 'ulul al-fadll (QS. *al-Nur:22*) misalnya. Istilah lain yang kerap didekatkan dengan istilah-istilah tersebut adalah cendekiawan, intelektual dan inteligensia. Untuk memahami lebih jauh tentang tiga istilah yang disebutkan terakhir, lihat Yudi Latif, *Inteligensian Muslim dan Kuasa Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: ayasan Abad Demokrasi, Edisi Digital, 2012), h. 14-39.

untuk sesuatu yang diridhai oleh Rasulullah.⁵

Dalam hadits di atas, *ijtihad* menjadi ruang yang diberikan oleh ajaran Islam sebagai jalan untuk memecahkan berbagai persoalan yang dihadapi oleh umat Islam dan pada saat yang bersamaan juga membuat ajaran Islam mampu beradaptasi dengan berbagai budaya-budaya dan berkontribusi memperkaya budaya-budaya tersebut. Termasuk di Nusantara, Indonesia dan di Saparua, Maluku. Itu sebab, belakangan muncul gagasan tentang Islam Nusantara⁶ atau bahkan Islam mazhab Ambon,⁷ misalnya.

B. ISLAM DI SAPARUA

Sebelum membahas Islam di Saparua, dipandang penting untuk terlebih dahulu untuk mengetahui dan memahami secara garis besar sejarah masuknya Islam Indonesia.⁸ Hal ini dipandang sangat penting dan mendasar untuk membangun sebuah perspektif yang secara relatif dapat dijadikan sebagai penghantar untuk mengetahui dan memahami kehadiran,

⁵ Lihat, Ibrahim Hosen, Memecahkan Permasalahan Hukum Baru dalam Jlaluddin Rahmat (ed.) *Ijtihad dan Sorotan* (Bandung: Mizan, Cet. III, 1994), hlm. 26.

⁶ Beberapa istilah yang pernah muncul dan senada dengan Islam Nusantara adalah Islam Indonesia dan pribumisasi Islam. Maksud dari istilah-istilah tersebut adalah sebuah wajah Islam yang akomodatif terhadap konteks ke-Indonesia-an yang secara sosilogis sangat plural-multikultural dan secara geografis adalah kepulauan (*archipelago*) dengan seluruh kekayaannya. Sebuah konteks yang harus dibaca dan dikelola secara berbeda dan tidak melulu dikelola secara kontenantal *an sich* (daratan oriented).

⁷ Lihat, Hasbollah Toisuta, *Robohnya Baileo Kita Refleksi Atas Perdoalan Perdamaian Demokrasi dan Pluralitas Masyarakat Maluku* (Yogyakarta: Idea Press, Cet. I, 2010), hlm. 113-118.

⁸ Mungkin agak bermasalah penggunaan kata Indonesia digunakan dalam penelitian ini, mengingat sebagai sebuah entitas bangsa dan negara, Indonesia baru mendeklarasikan diri pada tahun 1945. Sementara, Islam sudah diterima oleh suku-suku bangsa, kerajaan dan kesultanan yang tersebar luas di wilayah yang hari ini menjadi wilayah negara Indonesia sejak tahun 790 H/1388 M. Dalam kaitan itulah, penting untuk dijelaskan bahwa penggunaan istilah Indonesia yang dimaksud dalam penelitian ini seluruh wilayah yang hari ini menjadi wilayah kedaulatan negara Indonesia.

keberadaan dan keberlangsungan Islam di Saparua. Di samping, bahwa kenyataan realitas karakteristik geografis Maluku yang sifatnya kepulauan (*archipelago*) dan memiliki aksesibilitas yang sangat terbuka, sehingga sangat memungkinkan informasi, data dan dokumen terkait bagaimana proses awal kedatangan Islam di Saparua, salah satu pulau di Maluku, menjadi tidak mudah untuk dieksplorasi. Selain, bahwa pewarisan narasi-narasi sejarah di Maluku umumnya bersifat *oral tradition* (lisan).

Memahami sejarah kehadiran Islam di Indonesia adalah sesuatu yang sangat problematis dan rumit. Ketidaksepakatan tentang hal ini terjadi di antara para sarjana dan peneliti dimulai dari kata Islam sendiri. Ada yang menggunakan Islam sebagai kriteria formal seperti mengucapkan syahadat dan memakai nama arab. Ada juga mendefenisikan Islam secara sosiologis, dimana Islam menjadi prinsip dan fungsional dalam konteks kehidupan sosial, budaya dan politik.⁹ Kehadiran Islam dalam konteks perdebatan ini adalah *pertama*, terakit dengan proses penerimaannya oleh warga pribumi, masyarakat Indonesia, yaitu penerimaan Islam pada saat seseorang atau sekelompok untuk pertama kalinya melakukan pengikraran menerima Islam sebagai agama mereka dengan mengucapkan dua kalimat *syahadat* atau *syahadatain*, yaitu kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. *Kedua*, proses pelembagaan (*institutionalization*), baik pada ranah fakultas mentalitas maupun pranata sosial kemasyarakatan dan kekuasaan; politik, ekonomi, hukum dan lain sebagainya.

Beberapa fakta berikut ini adalah *rasion d'etry* dari dua proses penerimaan Islam tersebut di atas. Dalam Hikayat Raja-raja Pasai misalnya disebutkan penguasa Pasai, Merah Silu, menjadi seorang muslim kemudian berganting nama menjadi Malik al-Saleh (meninggal pada 698 H/1297 M).¹⁰ Dalam

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung, Mizan, Cet. I, 2002), hlm. 17.

¹⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara...*, hlm.

perkembangannya, Pasai kemudian menjadi pusat kekuatan politik Islam.¹¹ Sekitar tahun 790 H/1388 M sejumlah orang Islam dari Teluk Cambay, Gujarat, didampingi oleh Ali bin Muhammad Ja'far Shiddiq (penganut Syi'ah) yang kemudian menikah dengan putri dari pengusaha Perlak. Pada tahun 840 H/1436 M, Sultan Ala'uddin Sayyid Maulana Abdul Azis Syah, putra Ali bin Muhammad Ja'far Shiddiq, mendirikan kerajaan Perlak sebagai kerajaan Islam pertama di Indonesia.¹² Demikian halnya dengan Raja Malaka pertama, Iskandar Shah, masuk Islam atas nasehat ulama (*mollah*), yang sudah lama menetap di Malaka.¹³ Pada Abad ke-15 kerajaan Malaka tercatat telah memiliki lembaga Kadi sebagai pemegang kendali hukum dan fatwa.¹⁴ Pada masa kekuasaan Iskandar Muda, raja terbesar yang membawa kerajaan Aceh ke masa keemasannya, kadi didirikan di kerajaan Aceh dan kemudian menjadi sebuah sistem dan institusi hukum yang relatif mapan pada abad ke-17.¹⁵ Selain kadi, kerajaan Aceh juga memiliki syaikhul Islam, suatu lembaga yang secara khusus didirikan untuk memberikan nasihat kepada raja. Lembaga ini berada langsung di bawah raja dan memiliki akses langsung ke jantung politik kerajaan.¹⁶

Sejarah Melayu (dikompilasi setelah 1500), pada tahun 1414, Parameswara, putra penguasa Palembang dari Dinasti Syailendra, masuk Islam berkat seruan dari dakwah, Sayyid Abdul al-Aziz, seorang ulama dari Jeddah, Arab dan kemudian bergelar Sultan Muhammad Syah,¹⁷ serta menikahi putri

29.

¹¹ Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: KENCANA, Cet. I, 2017), h. 137.

¹² Ahmad Choirul Rofiq, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, Cet. I, 2019) hlm. 372-373.

¹³ Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*.,., hlm. 133.

¹⁴ Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*.,., hlm. 135.

¹⁵ Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*.,., hlm. 136.

¹⁶ Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*.,., hlm. 137-138.

¹⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*.,., hlm. 29.

kerajaan Pasai.¹⁸ Sementara, di Maluku,¹⁹ Islam memperoleh kekuatan politik setelah Zainal Abidin, raja pertama Ternate, bertahta pada tahun 1486 dengan gelar sultan mengganti gelar kolano yang disandang para pendahulunya. Raja Tidore, Caliatu juga kemudian menggunakan istilah yang sama.²⁰ Penerimaan Islam sebagai agama kerajaan mengakibatkan restrukturisasi lembaga-lembaga kerajaan dan badan-badan kekuasaannya.²¹ Di Sulawesi Selatan, Raja pertama yang menganut Islam adalah Karaeng Motoaya atau Sultan Abdullah Awalul Islam setelah mendapat seruan dari ulama dari Minangkabau yang diutus

¹⁸ Ahmad Choirul Rofiq, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam...*, hlm. 374.

¹⁹ Sampai dengan abad ke-18 sumber-sumber tertulis masih menyebut Maluku untuk wilayah kepulauan sebelah utara, sebagaimana halnya sumber-sumber Portugis dan Spanyol pada abad ke-16. Dalam buku Negara Kartagama karya Prapanca (tahun 1365), Maluku dibedakan dengan Ambwan (Ambon) dan Bandan (Banda). Pembedaan ini juga dilakukan oleh Imam Rijali dalam bukunya Hikayat Tanah Hitu yang ditulis pada abad ke-17. Setelah mengalahkan Portugis pada permulaan abad ke-17, *Vreenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) menggunakan istilah *Gouvernement der Malukken* untuk wilayah utara (kerajaan Ternate, Tidore, Jailolo dan Bacan), *Gouvernement van Ambon* meliputi kepulauan Lease, Seram dan kepulauan sekitarnya dan *Gouvernement van Banda* meliputi Banda, Kei, Aru, Tanimbar, Teun dan Nilasarua. Demikian juga dengan Valentijn, dalam bukunya *Oud en Nieuw Oost-Indien* (1724) membedakan antara Molukche Zaaken, Ambonche Zaaken dan Bandanche Zaaken. Tahun 1817 cakupan wilayah lebih luas lagi karena terbagi dalam empat keresidenan, yaitu Keresidenan Manado, Keresidenan Ternate, Keresidenan Ambon dan Keresidenan Banda. Lihat, Laporan Hasil Penelitian, Drs. H. M. Saleh Puttuhena, *Penyebaran Agama Islam di Maluku* (Ujung Pandang: Balai Penelitian dan Pengembangan Pada Masyarakat IAIN Alauddin Ujungpandang, 1995), hlm. 17-18. Penjelasan tentang Maluku dalam konteks Maluku Utara, baca, M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950* (Jakarta: KPG, Cet. II, 2016), hlm. 5-9.

²⁰ M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950* (Jakarta: KPG, Cet. II, 2016), hlm. 241.

²¹ Fungsi sultan selain sebagai pemimpin pemerintahan dan pemangku tertinggi adat serta tradisi, adalah juga pimpinan tertinggi agama. Sultan menjadi tidak saja menjadi simbol spiritual, tapi juga mengemban tugas keagamaan (*diniyah*), hukum Islam (*syariat*) dan sosio-ekonomi (*mu'amalat*). Islamisasi lembaga juga terjadi dengan hadirnya bobato akhirat dan bobato dunia. Lihat, *ibid.*, hlm. 243-246.

kerajaan Aceh (yakni Datuk ri Bandang, Datuk ri Tiro dan Datuk Patimang) pada tahun 1650.²²

Fakta-fakta sejarah tersebut adalah beberapa contoh kasus dari banyaknya kasus yang terjadi dalam rentang waktu dinamika sejarah panjang Islam di Indonesia dan secara relatif memiliki kesamaan atau nyaris sama. Fakta-fakta sejarah itu juga menunjukkan betapa penerimaan Islam oleh pribumi Indonesia tidak disebabkan faktor tunggal, tapi oleh multi faktor; kekuasaan politik, kepentingan ekonomi (perdagangan), hukum, ilmu pengetahuan, perkawinan dan lain sebagainya. Meski demikian, fakta-fakta tersebut di atas baiknya dibaca secara lebih kritis atau tidak digeneralisasi. Hal ini penting untuk membuat perbedaan yang jelas dan tegas antara Islam sebagai ajaran yang secara substansial mengandung pesan-pesan nilai dan prinsip-prinsip universal di satu sisi, dan ekspresi Islam sebagai sebuah cara pandang beragama dan simbolismenya dalam pergumulan dinamika hegemoni; kekuasaan politik, kepentingan ekonomi, otoritas hukum (agama) dan lain sebagainya.

Dalam konteks itu, maka dipandang sangat penting dan mendasar untuk melihat bagaimana fakta-fakta proses penerimaan Islam oleh pribumi Indonesia dalam konteks kerangka teori tentang kehadiran Islam di Indonesia. Paling tidak, ada lima teori dominan²³ yang berkembang, antara lain adalah:

1. Teori yang mengemukakan bahwa Islam di Indonesia berasal dari Anak Benua India selain Arab dan Persia. Teori yang dikemukakan oleh Pijnappel dari Universitas Leiden Belanda ini melihat ada kaitan antara orang-orang Arab bermazhab syafi'i yang menetap di Gujarat dan Malabar adalah pembawa Islam ke Indonesia. Teori ini kemudian dianulir oleh Snouk Hurgronje yang mengatakan bahwa

²² Ahmad Choirul Rofiq, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam.*, hlm. 377.

²³ Ahmad Choirul Rofiq, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam.*, hlm. 24-33.

kota-kota pelabuhan di India Selatan, Dhaka, dimana sejumlah muslim hidup di sana dan menjadi perantara perdagangan antara Timur Tengah dan Nusantara.

2. Teori batu nisan oleh Moquette, ilmuan Belanda. Menurutnya, corak batu nisan yang terdapat di Pasai, Sumatra Utara dan Gresik, Jawa Timur, memiliki corak yang sama dengan batu nisan yang ditemukan di Cambay, Gujarat. Dengan kata lain, batu nisan yang ditemukan di Pasai dan Gresik diimpor dari Gujarat.
3. Teori motif ekonomi dan politik. Snouk Horgronje misalnya melihat ada kaitan antara perdagangan dengan penyebaran Islam.²⁴ Demikian juga dengan van Leur,²⁵ yang melihat ada hubungan antara keuntungan yang diperoleh penguasa pribumi untuk meningkatkan perdagangan kerajaan mereka jika didukung oleh sumber daya ekonomi pedagang muslim. Bahkan, Anthony Reid menggunakan istilah *the age of commerce* (masa perdagangan) untuk menggambarkan peningkatan islamisasi di nusantara antara abad ke-15 sampai ke-17.²⁶
4. Teori yang menyebutkan bahwa Islam dibawa dari tanah Arab. Teori yang diperkenalkan pertama kali oleh Crawford ini sejalan hasil seminar-seminar antara tahun 1963 hingga 1978 yang menyebutkan bahwa Islam datang secara langsung dari tanah Arab pada abad pertama hijriah atau abad ke-7, bukan dari India atau pada abad ke-12 atau ke-13.²⁷
5. Teori yang mengemukakan bahwa para sufi pengembaralah yang secara luas menjalankan dakwah Islam seperti

²⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*,,,, hlm. 24.

²⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*,,,, hlm. 31.

²⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*,,,, hlm. 32.

²⁷ Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*.

yang banyak diperoleh dari sumber-sumber lokal. Teori ini dikemukakan oleh A.H. Johns. Dalam *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History* menjelaskan karakteristik para pendakwah Islam itu sebagai berikut:

Mereka adalah juru dakwah keliling yang merambah berbagai tempat di nusantara yang dengan sukarela ikut merasakan kemelaratan; mereka sering dihubungkan dengan ikatan dagang atau kerajinan (*trader craft guild*) sesuai dengan tarekat yang mereka ikuti; mereka mengajarkan teosofi sinkretis yang sangat akrab dengan orang-orang Indonesia, tetapi tetap di dalam lingkup dogma-dogma Islam yang fundamental; mereka pandai dalam hal magis dan memiliki kekuatan-kekuatan penyembuhan serta tidak kurang, secara sadar atau tidak sadar, mereka siap menjaga kontinuitas dengan masa lalu dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur budaya pra-Islam dalam konteks Islami.²⁸

Pendeknya, sebagaimana disimpulkan oleh Azyumadri, Islamisasi tampaknya baru mengalami percepatan khususnya selama abad ke-12 dan ke-16 menyusul diperolehnya akses pada sumber-sumber kekuasaan politik (kerajaan dan kesultanan),²⁹ dan itu dapat dirujuk pada pendirian dan menyebarnya kerajaan-kerajaan Islam di berbagai wilayah yang jumlahnya lebih dari 200 kerajaan, sehingga menggeser pengaruh kerajaan-kerajaan sebelumnya yang bercorak Hindu dan Budha seperti Majapahit dan Pajajaran.³⁰

²⁸ Lihat, *Ibid.*, 33-34. Menurut Koentjaraningrat, inilah gelombang pertama kedatangan umat Islam ke Indonesia, yang banyak mengandung unsur-unsur mistik (baca: sufistik) seperti yang diajarkan oleh Nurudin Ar-Raniry di Sumatra dan Syeh Siti Jenar di Jawa, yang dalam folklore orang Jawa disebut wali atau keramat dalam kepercayaan masyarakat. Prof. Dr. Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Karya Unipress, Cet. XIX, 2002), hlm. 25.

²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, hlm. 31.

³⁰ Ahmad Choirul Rofiq, hlm. 372. Di Sumatra terdapat kerajaan Perlak, Samudra Pasai, Aceh dan Malak. Di Jawa ada kerajaan Demak, Cirebon, Banten, Pajang dan Mataram. Di Kalimantan, kerajaan Banjar

Pertanyaannya kemudian adalah kapan dan bagaimana dengan proses penerimaan Islam oleh orang Maluku, terkhusus warga Maluku di Saparua? Adnan menjelaskan, jawaban atas pertanyaan ini adalah masalah paling kontroversial sebagaimana di daerah lainnya di seluruh Indonesia,³¹ oleh karena terdapat pendapat yang cukup beragam tentang persoalan ini. Dalam *Suma Oriental: An Account of the East from the Res Sea to Japan* (1512-1515) misalnya, Thome Pires menyatakan bahwa menurut orang Maluku yaitu para pedagang Ambon dan Banda yang diwawancarainya di Malaka (1952), agama Islam telah masuk ke Maluku 50 tahun lalu atau kira-kira pada 1459-1460.³² Temuan Pires ini dapat dibenarkan jika merujuk kepada pendapat R. A. Kern dalam *De Islam in Indonesie* (1947), seperti dikutip Adnan, tentang kehadiran seorang pedagang sekaligus muballig besar asal Jawa bernama Datu Maulana Hussein pada tahun 1465 yang karena keluasan ilmu pengetahuannya membuat banyak orang menjadi muslim. Ia bahkan kemudian menjadi guru spiritual Zainal Abidin sedari masa kanak-kanak hingga dinobatkan sebagai sultan Ternate.³³

Selain itu, dengan asumsi bahwa Islam masuk di Indonesia melalui pusat-pusat perdagangan, Puttuhena melihat pusat-pusat perdagangan di Maluku, yaitu Ternate, Banda dan Hitu sebagai pintu masuk penyebaran Islam di Maluku.³⁴ Di Maluku Tengah, Islam mulai diterima di Hitu dan Banda pada abad ke-

berdiri di sana. Di Sulawesi terdapat kerajaan Gowa Tallo (di Makassar, Sulawesi Selatan) dan kesultanan Buton (di Buton, Sulawesi Tenggara). Di Maluku ada kerajaan Ternate, Tidore, Bacan, Jailolo, Iha, Kataloka dan lain sebagainya.

³¹ M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara*, hlm. 236.

³² M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara*.

³³ M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara*, hlm. 240-241.

³⁴ Drs. H. M. Saleh Puttuhena, *Penyebaran Agama Islam di Maluku* (Ujung Pandang: BP3M IAIN Alauddin Ujung Pandang, Laporan Hasil Penelitian, 1995), hlm. 51.

14 seiring kedatangan para pedagang dari Jawa, Melayu, Arab dan Cina. Hitu pada saat itu menjadi pelabuhan (*suplay station* ke Ternate) dalam perdagangan rempah terutama cengkih dari Huamual dan pala dari Banda.³⁵ Putuhena bahkan menyebut, pada separuh abad ke-15, komunitas muslim sudah ditemukan di Hitu dan Huamual.³⁶ Setelah Hitu, Huamual dan Banda, proses pembentukan komunitas muslim terjadi di beberapa pulau lainnya di Maluku Tengah dan kepulauan Kei, Maluku Tenggara.³⁷

Proses sejarah kehadiran dan diterimanya Islam di Saparua sangat beragam. Belum ada data, informasi atau dokumen akademik yang bisa dirujuk untuk membedahnya. Masing-masing negeri, yaitu Siri Sori Islam, Iha maupun Kulur memiliki cerita berbeda dan diklaim kebenarannya secara sepihak. Padahal, ketiga negeri ini secara geografis adalah bertetangga dalam satu daratan, secara kultur memiliki kedekatan dan bahkan kesamaan. Klaim-klaim ini masih kuat dan belum pernah dikomunikasikan secara terbuka untuk didialogkan guna menemukan benang merah yang mungkin dapat menjelaskan secara jelas, menyeluruh dan komprehensif tentang kehadiran dan penerimaan Islam oleh masyarakat Saparua, berikut dinamika yang terjadi dengan segala konsekuensi sebagai dampak ikutannya.

³⁵ *Op.Cit.*, M. Saleh Putuhena, *Interaksi Islam...*, h. 347. Selain jalur perdagangan, penyebaran Islam hingga ke Maluku Tengah, yaitu Hitu, juga dilakukan melalui perluasan tanaman cengkeh. H. J. de Graaf dalam *De Geschiedenis van Ambon en de Zuid Molukken* (1977) mengurai bahwa Islam disebarkan dari Ternate ke Ambon melalui usaha perluasan tanaman cengkeh. Dari Huamual (Seram Barat) kemudian ke Manipa, Buano, Waiputih hingga akhirnya ke jazirah Hitu, Maluku Tengah. Lihat, Dr. H. M.G. Ohorellah, *Manusia Maluku, Kebudayaan dan Kepribadian Alifuru serta Pembangunan*, h. 9. Makalah Makalah dipresentasikan pada Seminar Nasional IAIN Ambon tentang Peningkatan Kualitas Sumber Daya Manusia dalam Dimensi Agama, Ekonomi dan Sosial Budaya pada tanggal 7-8 Oktober 1994.

³⁶ M. Saleh Putuhena, *Interaksi...*, hlm. 348.

³⁷ M. Saleh Putuhena, *Interaksi...*, hlm. 349.

Perbedaan-perbedaan tersebut tentu tidak perlu diperdebatkan, akan tetapi sebaiknya dapat dilihat sebagai pemicu sekaligus pemacu untuk secara lebih terbuka melihat perbedaan sebagai ruang yang dapat dioptimalisasi untuk membangun kesepahaman dan perspektif baru bersama tentang kehadiran dan penerimaan Islam di Saparua. Dan ini dapat dimulai dengan membangun kesadaran bersama (*collective awarness*) bahwa kesepahaman dan perspektif baru tersebut harus terbangun di atas pembacaan yang baik dan terbuka terhadap seluruh sumber daya informasi, data dan dokumen yang hari ini masih tersimpan dan dilindungi secara terpisah oleh masyarakat yang memiliki kepedulian terhadap pewarisan dan pengembangan khazanah umat Islam di Saparua. Membangun ruang dialog yang terbuka dan konstruktif dapat menjadi salah satu jalan yang baik untuk membicarakan dan meletakkan perbedaan-perbedaan informasi, data dan dokumen pada konsensus sejarah bersama, yaitu umat Islam di Saparua.

Sebagai ingatan bersama (*collecive memory*) klaim-klaim tersebut sampai saat ini masih dirujuk sebagai informasi yang di pegang oleh masyarakat, diwariskan secara turun-temurun dan bahkan belakangan kemudian telah dilakukan usaha penulisan terhadapnya oleh tokoh-tokoh kunci masyarakat yang dipandang memiliki otoritas³⁸ agar khazanah umat Islam Saparua tersebut dapat diakses secara lebih luas oleh publik. Bentuk dari usaha-usaha ini relatif masih sangat sederhana, belum mampu menjelaskan secara detail dan komprehensif tentang persoalan yang dibahas di dalamnya dan belum teruji

³⁸ Di Siri Sori Islam ditemukan juga sebuah karya yang ditulis dalam aksara Arab-Melayu berjudul Sejarah Mengenai Asal Usul Terbentuknya Negeri Louhata Amalatu/Siri Sori Islam yang disusun oleh K.H. Abdul Wahab Saimima dalam aksara Arab-Malayu. Karya ini kemudian disalin oleh H. Muhammad Saimima dan H. Naser Patty dalam bahasa Indonesia, sebelum akhirnya ditulis kembali dalam bahasa Indonesia dan dilengkapi oleh D.G.H.N. Kaplale (2010). Sementara di Iha, raja Iha Upu Latu Moh. Zain Amahoru telah menulis Abdullah Amahoru Raja Iha Saparua di dalam Sejarah dan (2015) Sejarah Masjid Nurul Insan Negeri Iha (2017).

secara akademik. Meski demikian, sebagai informasi, data dan dokumen awal, karya-karya tulisan dimaksud relatif cukup memberi arah menuju pintu masuk untuk melihat keterkaitan antarperistiwa dari sumber berbeda, melakukan elaborasi dan kemudian merumuskan sebuah pemahaman dan cara pandang baru yang disepakati dan lebih representatif bagi masyarakat Saparua.

Dalam konteks itu, berikut akan dipaparkan beberapa temuan informasi, data dan dokumen untuk memotret proses kehadiran dan penerimaan Islam oleh masyarakat Saparua. Di dalam Sejarah Mengnai Asal Usul Terbentuknya Negeri *Louhata Amalatu*/Siri Sori Islam dijelaskan bahwa:

Siri Sori Islam dimasa lalu didiami oleh orang-orang sakti yang memiliki keteguhan terhadap ajaran Islam dan memiliki karomah. Mereka diantaranya adalah Syeh Abdurrahman Assagaf Maulana dan Zainal Abidin al-Idrus. Syeh Abdurrahman tiba di Samudra Pasai dari Bagdad, Irak, pada abad ke-12 M bersama Syeh Abdul Aziz Assagaf (Maulana Malik Ibrahim). Syeh Abdurrahman kemudian melanjutkan perjalanan ke timur dan menetap di Buton, Sulawesi Tenggara. Di sini ia diberi gelar *Ode Funa* (Ode Bunga). Adapaun Zainal Abidin al-Idrus, juga berasal dari Irak, tiba di semenanjung Malaysia pada tahun 1212 M. Ia kemudian melanjutkan perjalanan ke Sulawesi dan sampai di Selayar, Sulawesi Selatan, pada tahun 1214.

Akibat perang antara Kerajaan Gowa, Sulawesi Selatan dan kerajaan Buton, Sulawesi Tenggara, kedua tokoh agama akhirnya dapat bertemu di Buton, Sulawesi Tenggara. Keduanya kemudian membuat keputusan untuk melanjutkan penyebaran Islam di Maluku, hingga akhirnya tiba di Saparua, tepatnya di Louhata Amalatu, di gunung Elhau. Di gunung inilah Syeh Abdurrahman Assagaf Maulana yang bergelar Baraba mendirikan kerajaan Ama Iha. Pada masa memimpin kerajaan Ama Iha, Syeh

Abdurrahman Assagaf Maulana kemudian menikah dengan adik raja Patti Kaihatu dari negeri Oma, Haruku, Nyai Mara Uta. Dari pernikahan ini lahir lima orang anak: Nunu Mahu, Tabdede (Tablele), Haris Hamza, Musa Hari Mullah dan Mananeula. Adapun Zainal Abidin al-Idrus menikah dengan Nyai Wasolo, putri Paku Alam dari Keraton Solo, dikaruniai putra yang diberinama Bahrun. Syeh Abdurrahman Assagaf Maulana meninggalkan kerajaan Ama Iha ke Rumbati di Papua dan Zainal Abidin al-Idrus ke negeri Sepa, Seram, disebabkan terjadi perang antara uli lima dan uli siwa. Secara syariat Syeh Abdurrahman Assagaf Maulana meninggalkan kerajaan Ama Iha, tapi secara hakekat ia berangkat bersama kerajaan Ama Iha.³⁹

Upu Latu negeri Siri Sori.⁴⁰ membenarkan penjelasan tentang kehadiran sosok penyiari agama Islam bernama Syeh Assagaf dan beberapa lainnya, bahwa mereka juga menikah dengan penduduk asli dan tentang keberadaan kerajaan di Siri Sori Islam.⁴¹ Menurut *Upu Latu*, Islam masuk di Siri Sori sekitar tahun 1100 M. Menurut *Upu Latu*, Islam masuk di Siri Sori melalui jalur dagang. Mereka tiba dengan membawa barang dagangan, salah satunya adalah benda-benda keramik Cina. Pada saat ke Elhau, *Upu Latu* menemukan pecahan piring keramik antik yang memiliki khasiat mampu menangkal racun. Piring-piring ini,

³⁹ H.K. Abdul Wahab Saimima, *Sejarah Mengenai Asal Usul Terbentuknya Negeri Louhata Amalatu/Siri Sori Islam* (2010), hlm. 1-3.

⁴⁰ Wawancara dengan *Upu Latu* di rumah raja, Juli 2019, pukul 09.30-12.25 wit.

⁴¹ Terdapat sebuah dokumen tentang Asal Mula Berdirinya Kerajaan Sir Ama Iha Negeri Lou Hata Ama Iha di Negeri Siri Sori Islam yang disusun oleh Aldy Patty bin H. Patty, S.Sos., pada tahun 2010. Dalam dokumen ini dijelaskan akibat perang di Irak, 99 *waliullah* (teridentifikasi hanya 29 orang) meninggalkan Bagdad (1213) menuju Asia Tenggara dan akhirnya tiba di Saparua dan kemudian mendirikan Kerajaan Sir Ama Iha di Gunung Lamhua Elhau. Wilayah kekuasaan kerajaan ini meliputi Pulau Saparua, Pulau Haruku dan Pulau Nusalaut. Kerajaan Sir disembunyikan oleh Syeh Abdurrahman Assagaf Maulana sebelum lahirnya, meninggalkan Gunung Lamhua Elhau menuju Papua. Segumpal tanah juga dibawanya sebagai tanda kenangan tanah Kerajaan Sir.

menurut cerita biasanya digunakan sebagai mahar pernikahan.

Dalam perspektif arkeologi, keramik adalah petunjuk untuk melihat aktifitas perdagangan antara pihak asing dengan pihak lokal, baik di wilayah pesisir maupun pedalaman, seperti yang terjadi di beberapa wilayah di Maluku. Odo Deodatus Traun dalam *Patasiwa und Patalima vom Molukeneinland* (1918) menyebutkan piring-piring poselin digunakan sebagai mas kawin, juga dalam ritual kematian pemimpin orang Alifuru, dalam peperangan dan membayar denda.⁴² Itu berarti barang-barang keramik seperti piring porselin misalnya memiliki arti sangat penting bagi hidup dan kehidupan masyarakat Maluku.

Selain itu, di Siri Sori Islam, terdapat beberapa kuburan tokoh agama penyiara agama Islam yang dikeramatkan. Masyarakat Siri Sori Islam memosisikan mereka sebagai wali. Kuburan-kuburan ini tidak saja berada di *Elhau*, negeri lama Siri Sori Islam, tapi juga di dalam negeri Siri Sori Islam. Pada batu nisan beberapa kuburan masih bisa dideteksi dan terbaca tulisan tahunnya, tapi ada yang sudah tidak bisa terdeteksi dan terbaca. Salah satu kuburan yang masih dapat dideteksi dan terbaca tertulis tahun 1217.⁴³ Ini bisa menjadi salah satu petunjuk kehadiran, telah diterimanya dan keberadaan Islam di Siri Sori Islam. Setidaknya, tulisan angka pada batu nisan tersebut mengkonfirmasi kedekatan tahun kedatangan Syeh Abdurrahman Assagaf Maulan dan Zainal Abidin al-Idrus di Siri Sori Islam. Informasi lain yang sesungguhnya bisa diperoleh dari kuburan di Siri Sori Islam adalah motif gambarnya pada batu nisannya. Hanya saja dibutuhkan ilmu pengetahuan

⁴² Wuri Handoko, *Aktifitas Perdagangan Lokal di Kepulauan Maluku Abad 15 M – 19 M Tinjauan Awal Berdasarkan Data Keramik Asing dan Komunitas Lokal* dalam *Kapata Arkeologi* Vol. 3 Nomor 4/Juli 2007, hlm. 109.

⁴³ *Lihat*, catatan kaki no. 168. Para waliullah meninggalkan Bagdad pada tahun 1212. Bandingkan dengan catatan kaki nomor 166, saat Syeh Abdurrahman Assagaf Maulana saat berada di Sulawesi Tenggara, tahun 1214.

yang mendukung (arkeologi) untuk mengungkap misteri di balik motif gambar pada batu nisan tersebut. Jangan sampai motif gambar pada batu nisan di Siri Sori Islam mengonfirmasi kebenaran teori batu nisan dalam memahami sejarah masuk Islam di Maluku dan lebih khusus lagi Saparua dan Siri Sori Islam.



Wawancara dengan Upu Latu Negeri Siri Sori Islam

Agak berbeda dengan Siri Sori Islam, klaim kehadiran dan diterimanya Islam oleh masyarakat Iha tidak memiliki cukup penjelasan tentang kapan waktu tibanya sama sekali. Ketiadaan informasi, data dan dokumen akademik tentang hal dimaksud menyebabkan usaha untuk mengungkap sejarah kehadiran dan penerimaan Islam di negeri ini jadi sesutau yang sangat cukup problematis. Padahal, sejarah tentang masuknya Islam di Iha sangat dibutuhkan. Tidak saja untuk kebutuhan penarasian sejarah Iha *an sich*, tapi juga untuk kebutuhan pembelajaran, ilmu pengetahuan dan tentu juga syiar Islam. Apalagi, menurut

beberapa informasi, di negeri ini pernah ada sebuah kerajaan Islam bernama Ama Iha. Meski demikian, terdapat dua buah tulisan pendek yang dapat dijadikan sebagai sumber dan cukup membantu atau meminimalisir persoalan ketiadaan informasi, data dan dokumen tentang Islam di Iha, yaitu: Abdullah Amahoru Raja Iha Saparua di dalam Sejarah dan (2015) Sejarah Masjid Nurul Insan Negeri Iha (2017) adalah dua tulisan yang dapat dirujuk untuk tujuan kepentingan ini.⁴⁴ Terlebih lagi, karena kedua dokumen tersebut ditulis langsung oleh *raja* negeri Iha sendiri yang hari ini sedang memimpin, yaitu *upu latu* Moh. Zein Amahoru. Di dalam dokumen tertulis:

Iha adalah negeri tertua di Saparua. Negeri ini sudah ada sejak abad ke-7 M atau abad ke-1 H, bertepatan dengan Islam pertama kali datang di kepulauan Maluku. Ketika bermunculan kerajaan-kerajaan Islam pada abad ke-13, Iha adalah salah satunya dan menjadi kerajaan Islam tertua di Maluku. Semua penduduknya beragama Islam. Penduduk Iha adalah penduduk asli atau bukan pendatang dari negeri lain. Luas wilayah kerajaan Iha melebihi separuh dari pulau Saparua.

Menurut H. Muhammad Tahir Amahoro (1922-1977), masjid pertama di Iha bernama al-Mubarakah Marike'e di gunung Ama Iha sudah ada sejak tahun 700 atau abad ke-1 hijriah. Menurutnya juga, Islam yang datang ke Maluku disebarkan oleh dua kaum, yaitu *muhajirin* dan *anshar* dengan tugas hanya mendirikan masjid di setiap negeri dan pulau yang mereka singgahi. Menurutnya juga, selain "Amiroh" ada juga "Fakiroh", keduanya *waliullah* dari tanah Arab yang datang menyiar Islam di Iha. Disamping mereka memiliki

⁴⁴ Jarak waktu yang cukup jauh antara waktu penulisan dan sederet peristiwa penting yang terjadi di negeri Iha menyebabkan banyak hal yang tidak bisa ditulis, sangat sederhana dan penuh kekurangan. Apalagi, menurut *upu latu*, banyak dokumen tentang negeri Iha yang sudah hilang akibat peperangan yang menyebabkan orang-orang Iha tiga kali meninggalkan kampung halamannya.

misi rahasia yaitu menelusuri jejak penyiari Islam pertama di Maluku, yaitu Amirul Mu'minin Sayyid Zainul Abidin Bin Sayyid Husein, yang menghilang di Timur Tengah.

Tokoh penyiari Islam di Iha (dan juga di Sepa) adalah Sultan Zainal Abidin Syarif. Seorang berdarah Arab Persia, datang dari Hijaz. Ia adalah putra dari Raja Johor, Maulana Malik Abubakar Syah, di semenanjung Malaka (Malaysia). Anak Sultan Zainal Abidin Syarif, Amir Hamzah, datang dari Malaka dan karena memiliki kelebihan tertentu ia kemudian dilantik sebagai raja Sepa pertama, yang menurut catatan raja Sepa IX, Abdurrauf bin Nasruddin Amahoru, dilantik secara adat pada tahun 1001. Dan untuk kepentingan syiar Islam, Amir Hamzah menikahi putri Manusela dari Seram Utara.

Pada masa Gubernur Jendral VOC, de Vlamingh van Oudorn (1651-1653) Iha jatuh ke tangan Belanda, kerana membantu Tidore. Pada saat itu, Sultan Tidore, Zainal Abidin Syah sedang berkonflik dengan Sultan Ternate, Babullah yang menjadi kongsi Belanda. Tanah Iha dirampas dan dibagikan kepada negeri-negeri taklukannya di Saparua. Bersamaan dengan itu muncullah negeri-negeri Kristen.

Pada 15 Nopember 1843, Abdullah Amahoru memimpin orang Iha meninggalkan Latu di Pulau Seram kembali ke Iha di Pulau Saparua, dibawah tanggungjawab ayahnya, Abubakar Amahoru, di Sepa. Setibanya, mesjid Kerajaan Nurul Ihsan/Nur Muhammad dibangun, sebagai pengganti mesjid al-Mubarakah Marike'e (mesjid yang diberkati di Timur). Tahun 1844 Abdullah Amahoru atas persetujuan pemerintah Belanda di Maluku untuk menjadi raja Iha, dengan dikelurkannya besluit.

Syiar Islam kembali semarak, Imam Robbi Samal/Litiloly diangka menjadi imam mesjid di Iha dan Imam Kaplaali/Kaplaale menjadi Imam di Siri Sori Islam dan imam Syarif Wakano menjadi imam di Latu dan Hualoi. Pada saat

itu, dikenal istilah Khatib Bati (Khatib Batin) dan Khatib Tunggal, khatib seragam atau semazhab, yaitu Syafi'i atau sunni. Kedua khatib mengemban tugas keliling wilayah Ambon dan Lease. Raja Abdullah juga membangun mesjid di Laimu yang bangunan masih ada sampai sekarang.⁴⁵



Kuburuan tua di Negeri Siri Sori Islam

Dari informasi di atas dapat dimengerti bahwa Islam masuk di Iha pada abad ke-7 masehi atau -1 hijriyah. Klaim itu dilakukan dengan menunjuk pada bukti warisan para penyiar Islam, yaitu suratur rahmah (Nurul Insan) dari Sultan Zainal Abidin Syarif (Amiroh) sekitar tujuh abad silam. Surat ini dibawah oleh Amirul Mu'minin Sayyid Zainal Abidin Bin Sayyid Husein dari Haramain ke Iha, Saparua, pada tahun 700 atau abad ke-1 hijriah, pasca perang Karbala.⁴⁶ Selain itu, di puncak gunung Ama Iha, lokasi

⁴⁵ Dikompilasi dari dua karya tulis oleh dan wawancara dengan *upu latu* negeri Iha, Drs. Moh. Zain Amhoru, Abdullah Amahoru.

⁴⁶ Moh. Zain Amahoru, *Abdullah Amahoru Raja Iha Saparua di dalam*

Kerajaan Ama Iha, terdapat beberapa keramat, yaitu makam para penyiar Islam yang pertama, diantaranya adalah makam Zainal Abidin, Muhammad Noh, Muhammad Isya, Maulana Abubakar dan Abu Hasyim.⁴⁷

Pandangan lain yang relatif agak berbeda, sebagai sebuah perbandingan, tentang proses dan waktu kehadiran Islam di Iha, Saparua, dikemukakan oleh Bartels sebagai berikut:

Menurut tuturan sejarah lisan di Iha, kampung yang merunut garis keterunannya hingga ke Gunung Nunusaku, Islam dibawah langsung dari Arab tidak lama setelah tahun 1300. Tujuh orang Arab tiba di sana lewat jalur Buton dan Banda ke Seram. Empat dari mereka menetap di Sepa. Tiga lainnya datang ke Saparua, semuanya dipanggil dengan gelar kehormatan “syarif Raja”. Yang tertua di antara mereka, Hasim, menjadi Raja Iha (Amahoru). Yang kedua, Kasim menjadi Raja Tuhaha (Aipasa) dan ketiga Abdullah Nekaulu menjadi Raja Ulath (Nikijuluw). Setelah Iha dihancurkan oleh de Vlaming (Belanda) pada 1653, masyarakat Ulath dan Tuhaha kemudian memeluk Kristen. Meski demikian, ketiga kampung itu masih mengakui bahwa mereka punya hubungan darah dan memandang hubungan mereka sebagai kaka-adik.⁴⁸

Temuan Bartels mungkin dapat terkait dengan cerita penyebaran dua tokoh penyiar Islam yang bertemu di Buton dan kemudian memutuskan meninggalkan Sulawesi Tenggara akibat peperangan yang terjadi antara Kerajaan Gowa dan Kesultanan Buton, yaitu Syeh Abdurrahman Assagaf Maulan dan Zainal Abidin al-Idrus sekitar abad-13. Akan tetapi, data dan informasi ini harus perlu diujak sejarahnya lebih lanjut.

Sementara itu, proses kehadiran dan penerimaan Islam di negeri Kulur memiliki keterkaitan erat dengan negeri Iha, karena

Sejarah (Sepa, 2015), hlm. 12.

⁴⁷ Wawancara dengan *upu latu* Moh. Zain Amahoru.

⁴⁸ Dieter Bartels, *In the Shadow...*, hlm. 534.

negeri Kulur dalam sejarah sebelumnya merupakan bahagian dari wilayah negeri Iha.⁴⁹ Negeri Kulur adalah salah satu *aman* atau kampung dari negeri Iha⁵⁰ dan hingga saat ini *soa* Kulur masih digunakan di negeri Iha.⁵¹ Dan itu berarti, rujukan masuk dan diterimanya Islam di negeri Kulur, dapat dipastikan merujuk pada data yang dipaparkan oleh *upu latu* Moh. Zain Amahoru dan Bartels, seperti sudah dipaparkan di atas.⁵²

Salah satu kerakteristik keberagamaan Islam di negeri Kulur adalah kehidupan tarekat yang relatif dominan, walau belakangan jumlah penganutnya mengalami penurunan dan umumnya di kalangan orang tua. Disamping, fenomena tarekat berlangsung dalam ruang yang cenderung eksklusif atau personal. Diketahui bahwa salah satu tokoh tarekat naqsabandiayah yang terkenal di Indonesia berasal dari negeri Kulur. Masyarakat negeri Kulur menyebut namanya dengan Tete Haji Gani⁵³ atau dalam khazanah akademik dikenal dengan nama Abdul Gani Ningkeula.⁵⁴

Seperti halnya di negeri Siri Islam dan negeri Iha, di negeri Kulur juga terdapat beberapa kuburan tokoh agama, yang dikeramatkan. Kuburan-kuburan keramat para tokoh ini menye-

⁴⁹ Wawancara dengan tokoh masyarakat negeri Kulur, Habibollah Luhulima. Lihat, tabel identifikasi dan pemetaan *soa*, di bab II, h. 26.

⁵⁰ Wawancara dengan *upu latu*, Moh. Zain Amahoru.

⁵¹ Lihat, tabel identifikasi dan pemetaan *soa*, di bab III, hlm. 26.

⁵² Beberapa tokoh masyarakat dan agama di negeri Kulur yang ditanya tidak memiliki informasi terkait waktu kedatangan dan penerimaan Islam di negeri Kulur. Informasi yang diperoleh lebih pada perkembangan Islam paling belakang, seperti fenomena pengajian yang dibimbing oleh para *ustadz*. Bimbingan zikir lebih banyak oleh *ustadz* dari Kailolo, sementara untuk bimbingan syariat oleh *ustadz* Abdullah Asagaf dari Batu Merah dan *ustadz* Idris Jamaluddin Saimima dari Siri Sori Islam. Menurut Habibollah, pengajian itu terjadi di masa orangnya.

⁵³ Wawancara dengan tokoh masyarakat negeri Kulur, Habibollah Luhulima.

⁵⁴ Tokoh Abdul Gani Ningkeula adalah salah satu tarekat yang diasingkan oleh Belanda pada XIX ke Ternate dan kemudian ke Tondano. Roger A. C. Kembuan adalah seorang yang pernah menulis tentang tokoh-tokoh yang diasingka ini.

bar di beberapa titik negeri. Menurut Habibollah, di negeri Kulur terdapat kurang lebih 10 keramat, diantaranya adalah Tete Nyong Kadir Tuhulele (di Pasir Putih, dekat Pelabuhan), Tete Sihani, Tete Haji Ridwan, Tete Haji Gani dan beberapa bernama Arab.



Keramatdi Negeri Kulur

Dari penjelasan di atas beberapa catatan penting yang dapat dipotret anatar lain adalah bahwa pertama, ajaran Islam tiba di Saparua sekitar abad ke-13 Masehi. Kedua, meski ada kemungkinan pusat-pusat perdagangan menjadi salah pintu masuk penyebar agama Islam, akan tetapi dengan melihat sebaran kuburan-kuburan yang dikeramatkan oleh warga muslim di ketiga negeri, yaitu Siri Sori Islam, Iha da Kulur, maka kemungkinan besar kerarakteristik Islam yang dibawah ke Saparua adalah sufistik. Hal ini sejalan dengan pandangan Dengan kata lain, apa yang menjadi tesis A.H. Johns, yang oleh

Azyumardi disebut sebagai pendapat yang paling masuk akal.⁵⁵

C. RELASI PADA NILAI TOLONG-MENOLONG, KERJA SAMA DAN PERSAUDARAAN

Jika ditelisik ke dalam ruang praksis dari budaya *pela*, *gandong*, *ilouwe*, *masohi* dan *sasi*, maka secara keseluruhan yang tertangkap adalah adanya aktifitas tolong-menolong, kerja sama dan persaudaraan. Di dalam budaya *pela*, momentum *angka pela* menjadi embrio untuk membangun ikatan persaudaraan dan selanjutnya diikuti dengan kerjasama, tidak saja dalam bentuk mengikat diri dalam bentuk kesepakatan perjanjian (tidak boleh dilanggar), tapi juga kegiatan saling tolong atau membantu. Dalam budaya *gandong*, ikatan *gandong* memang sudah secara implisit menjadi akar hubungan persaudaraan (geneologis) dan lebih memungkinkan untuk saling tolong, membangun kerjasama dan memperkuat persaudaraan. Sementara itu, budaya *Ilouwe* secara terbuka juga menjelaskan kenyataan sosial yang hidup dalam ruang saling menolong dan kerjasama dalam ikatan persaudaraan yang relatif kuat karena masuk ke ruang kehidupan yang sensitif secara emosional, yaitu hajatan pernikahan dan kematian, misalnya. Demikian pula halnya dalam budaya *masohi*, tampak jelas menjadi ruang dimana saling tolong, kerjasama dan persaudaraan anatarwarga tampak nyata dalam proses pembangunan sebuah rumah misalnya. Adapun budaya *sasi*, menunjukkan secara nyata adanya kesadaran saling tolong, kerjasama dan persaudaraan, tidak saja antarwarga tapi juga antara warga dengan sumber daya lingkungan.

Sebelumnya, sudah diidentifikasi dan dipetakan seperangkat nilai universal yang bersemayam di dalam budaya *pela*, *gandong*, *ilouwe*, *masohi* dan *sasi*, yaitu nilai rendah hati, jujur, tolong-menolong, toleransi, kerjasama, kasih sayang, cinta,

⁵⁵ Azyumardi.,, hlm. 33.

damai, bebas, bahagia dan persatuan. Nilai-nilai inilah yang menjadi inspirasi, pendorong dan penggerak kesadaran tolong-menolong, kerjasama dan persaudaraan. Tanpa kesadaran yang berbasis pada nilai-nilai ini, maka sebuah aktifitas tolong-menolong, kerjasama dan persaudaraan akan tampak semu belaka (*absurd*). Artinya, kesadaran pada nilai sejatinya menjadi landasan dalam *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi*. Tanpa itu, maka ruang-ruang budaya *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi* akan menjadi hampa makna, dan berpotensi mengalami disorientasi.

Oleh sebab itu, penguatan pada kesadaran nilai menjadi sangat penting dalam rangka menjaga, merawat dan mewarisi kualitas budaya agar tidak mengalami ketergerusan atau bahkan lebih parah dari itu adalah mengalami disorientasi. Penguatan kesadaran ini tidak bisa tidak dilakukan dengan mencoba melihat sumber daya lain yang dapat dijadikan sebagai inspirasi, pendorong dan penggerak lain yang dapat ditransformasi menjadi sebuah sinergi yang mampu menumbuhkan, mengembangkan dan memosisikan kesadaran sebagai peran vital yang menggerakkan pembudayaan *pela, gandong, ilouwe, masohi* dan *sasi* secara berkelanjutan.

Dalam konteks itulah, kehadiran Islam di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur menjadi sangat signifikan. Islam sebagai ajaran agama yang sudah diterima dan menjadi bagian dari keseharian hidup dan kehidupan masyarakat di ketiga negeri adat adalah sebuah khazanah bagi manusia dan kemanusiaan sekaligus rahmat bagi semesta alam (*rahmatan lil'alam*), yang sejatinya dapat dioptimalisasi secara transformatif sebagai bagian sinergi dari kebudayaan *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi*. Hal ini menjadi sangat mungkin dilakukan karena di dalam ajaran Islam juga mengandung nilai-nilai yang dikandung oleh budaya *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi*. Tidak saja itu, dalam konteks praksis historis, ajaran Islam juga memiliki pengalaman yang dapat dirujuk sebagai pembelajaran

banding yang baik seperti halnya yang dilakukan oleh ketiga negeri melalui budaya *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi*.

Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa antara nilai-nilai budaya *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi* dan nilai-nilai ajaran Islam sebenarnya memiliki relevansi, meski keduanya baik dari segi sumber dan konteksnya berbeda. Nilai-nilai budaya *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi* bersumber pada manusia dalam konteks Maluku, sementara nilai-nilai ajaran Islam bersumber dari wahyu dan turun dalam konteks Arab. Selain, bahwa nilai-nilai budaya *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi* dibangun berbasis aturan-aturan yang tidak tertulis (konvensi), sementara nilai-nilai ajaran Islam berbasis pada teks.

Meski terdapat perbedaan-perbedaan tersebut di antara keduanya, akan tetapi secara substansial keduanya dapat disebut memiliki relevansi, karena mendukung, mengajarkan dan menjunjung tinggi nilai-nilai universal. Islam juga mengajarkan nilai-nilai rendah hati, jujur, tolong-menolong, toleransi, kerja sama, kasih sayang, cinta, damai, bebas, bahagia dan persatuan, dan menuntun pemeluknya untuk mengamalkannya dalam realitas aktifitas hidup dan kehidupan keseharian seperti dalam bentuk tolong-menolong, kerjasama dan persaudaraan.

Dalam ajaran Islam, terdapat banyak sekali ayat *al-Quran* dan hadits yang pesan-pesannya berisi dorongan kepada pemeluknya, umat Islam, untuk hidup dan berkehidupan dalam suasana saling tolong-menolong, kerjasama dan persadaraan. Berikut ini adalah beberapa ayat dalam *al-Quran* dan hadits dimaksud:

Dan tolong-menolonglah kamu dalam mengerjakan kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya. (QS. *Al-Maidah*:2)

Orang yang paling dicintai Allah adalah yang paling bermanfaat untuk orang lain. (HR. Tabrani)

Siapa yang melapangkan satu kesusahan dunia dari seorang Mukmin, maka Allah melapangkan darinya satu kesusahan di hari Kiamat. Siapa memudahkan (urusan) orang yang kesulitan, maka Allah memudahkan baginya (dari kesulitan) di dunia dan akhirat. Siapa menutupi (aib) seorang Muslim, maka Allah akan menutup (aib)nya di dunia dan akhirat. Allah senantiasa menolong seorang hamba selama hamba tersebut menolong saudaranya...” (HR. Muslim)

Tidaklah seorang hamba dikatakan beriman (dengan iman yang sempurna) hingga ia mencintai tetangganya. (HR. Buhari)

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan. (QS. *al-Isra*:33)

Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. (QS. *Al-Maidah*;32)

Maka berkat rahmat Allah lah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka akan menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu, maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan

bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakkal. (QS. *Ali Imran*: 159)

Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik daripada sedekah yang diiringi sesuatu yang menyakitkan. Dan Alah Maha Kaya lagi Maha Penyantun (QS. *Al-Baqarah*:263)

Tiap tumbuhan diciptakan secara seimbang. Pohon pun juga memiliki guna dan manfaat yang berbeda agar kesemuanya bisa memberikan manfaat dan masing masing dapat menunjukkan bahwa ia diciptakan tanpa sia-sia dan tak berguna. Tiap tanaman memiliki pasangan untuk saling menutupi kekurangan dengan kelebihan satu dengan yang lain. (QS. *Ar-ahman*:52)

Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya. (QS. *Al-A'raf*:56).

Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).” (QS. *Ar Rum*:41)

Ayat-ayat yang dikutip di atas menunjukkan bahwa, Islam memang benar mengajarkan tentang nilai-nilai universal yang juga diajarkan oleh budaya *pela*, *gandong*, *Ilowe*, *masohi* dan *sasi*. Islam mengajarkan tentang tolong-menolong, kerjasama, rendah hati, kasih sayang, cinta, kebebasan, toleransi, menghargai, kebahagiaan, damai dan persatuan. Atau, secara praksis Islam juga mengajarkan tuntunan untuk saling tolong, bekerja sama dan persaudaraan.

Jadi jelas, bahwa antara nilai-nilai dan praksis budaya di ketiga negeri memiliki relevansi dengan nilai-nilai dan praksis beragama. Oleh sebab itu, relevansi ini harus didorong sebagai

sebuah sinergi nilai budaya dan nilai agama, bahwa mengekspresikan atau mengaktualisasikan nilai-nilai budaya *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi* berarti mengekspresikan dan mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran Islam. Dengan kata lain, dalam konteks ini, berbudaya berarti beragama dan beragama berarti berbudaya.

Terlepas dari sinergitas budaya dan agama tersebut, sesungguhnya Islam memiliki konsep yang lebih apresiatif terhadap nilai-nilai universal khazanah budaya seperti *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi* misalnya. Dalam perspektif Islam, nilai-nilai universal budaya tidak berbeda dengan nilai-nilai universal ajaran Islam. Dengan kata lain, nilai-nilai universal *pela, gandong, Ilouwe, masohi* dan *sasi* adalah nilai-nilai universal Islami – jika berat untuk secara langsung disebut nilai-nilai universal Islam. Oleh karena, dalam Islam kebenaran itu tunggal dan datangnya dari Allah SWT.⁵⁶ Artinya, Islam mengakui sekaligus membenarkan tentang adanya nilai-nilai universal yang berasal dari sumber lain, yaitu ijtihad berpikir manusia dari membaca dan mengelola realitas lingkungannya secara baik dan benar dan kemudian mengkreasinya dalam bentuk adat, budaya, tradisi dan hasil kerja berbudaya lainnya seperti ilmu pengetahuan, mulai dari bentuknya yang paling sederhana sejak zaman batu hingga yang paling canggih, era revolusi industri 4.0 saat ini.⁵⁷

D. RELASI ISLAM PADA NILAI PENGHORMATAN

Konteks Pulau Saparua hari ini adalah sebuah daratan dengan kenyataan sosiologis dan demografis yang terus bertumbuh dan berkembang. Saparua memang telah menjadi wilayah yang terbuka sejak migrasi komunitas *Alifuru*, keda-

⁵⁶ Kebenaran itu datang dari Tuhanmu, maka janganlah sekali-kali kamu termasuk orang yang ragu. (QS. *Al-Baqarah*:147).

⁵⁷ Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi bersabda: “kalian lebih tahu tentang urusan dunia kalian”. *Lihat*, catatan kakai nomor 139, hadits dialog anantara Nabi dan Mu’az, hlm. 60.

tangan para penyiar agama Islam, Portugis, Belanda, misionaris Kristen dan berbagai suku bangsa yang menyebar di berbagai pulau di Indonesia; Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Papua dan lain sebagainya. Bersamaan dengan itu, ragam agama dan budaya, baik yang lokal (kepercayaan komunitas *Alifuru*) maupun di bawah dari luar (Islam, Katolik dan Protestan), tak terhindarkan berjumpa dan kemudian berinteraksi, saling mengisi dan bahkan saling mempengaruhi. Dari perjumpaan dan interaksi ini kemudian terjadi perubahan-perubahan signifikan dalam hidup dan kehidupan masyarakat di Saparua, tidak saja pada adat, tapi juga budaya, tradisi dan nilai-nilainya.

Dalam konteks penelitian ini, penerimaan Islam di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur, dijumpai pengaruh yang kuat ajaran Islam dan kebudayaan Islam dalam tatanan adat, budaya, tradisi dan nilai-nilai di ketiga negeri tersebut. Kuatnya pengaruh ini terjadi karena kehadiran dan proses penyebaran ajaran Islam yang terbuka terhadap kenyataan sosiologis di ketiga negeri. Dalam istilah Putuhena, Islam dapat diterima dan memberi pengaruhnya dalam transformasi masyarakat dan budaya setempat karena dua prinsip pokok *invention* yaitu pengembangan unsur-unsur budaya lokal maupun melalui *acomodation*, yaitu penerimaan budaya dari luar. Prinsip kedua terjadi karena adanya interaksi antara budaya lokal dan budaya Islam.⁵⁸ Ini berarti, jika penetrasi kebudayaan itu terjadi dengan dua cara, yaitu damai (*penetration pasifique*) dan kekerasan (*penetration violante*),⁵⁹ maka kebudayaan Islam masuk secara damai.

Penyebaran budaya secara damai akan melahirkan apa yang disebut dengan akulturasi, asimilasi dan sintesis. Akulturasi adalah perjumpaan dua kebudayaan dan kemudian membentuk sebuah kebudayaan baru tanpa menghilangkan

⁵⁸ M. Saleh Puttuhena, *Interaksi....*, hlm. 337.

⁵⁹ Heny Gustini Nuraeni, Muhammad Alfian, *Studi Budaya di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, Cet. I, 2013), hlm. 68.

unsur kebudayaan asli dari masing-masing budaya. Asimilasi adalah perjumpaan dua kebudayaan dan kemudian mengalami percampuran sehingga membentuk kebudayaan baru. Sintesis adalah perjumpaan dan bercampurnya dua kebudayaan berbeda yang menyebabkan lahir sebuah kebudayaan baru dan berbeda dari kedua kebudayaan aslinya.⁶⁰ Dan, Islam memang tidak anti budaya. Islam masuk dengan cara elastis dan toleran terhadap budaya lokal. Semua unsur budaya dapat disesuaikan di dalam Islam.⁶¹ Islam adalah ajaran yang mampu berdialog dengan masyarakat etnik kemudian melahirkan sintesa kebudayaan yang mengagumkan,⁶² tapi juga akulturasi dan asimilasi.⁶³

Dengan prinsip *invention* dan *acomodation* dalam proses interaksi dan dialog (*penetration pasifique*) ajaran Islam dan kebudayaan Islam dapat secara terbuka menerima dan akomodatif terhadap budaya *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi*. Dan pada saat yang bersamaan juga Islam memperkenalkan budaya dan kebudayaan Islam kepada masyarakat lokal. Beberapa kebudayaan Islam yang sampai hari ini masih hidup dan terus diwariskan dari generasi ke generasi di ketiga negeri adat, negeri Islam, di Pulau Saparua; Siri Sori Islam, Iha dan Kulur antara lain adalah tahlilan, barzanji, hadrat, sawat, samra dan musik gambus.⁶⁴

Namun penting untuk dicatat bahwa dengan prinsip *invention* dan *acomdation* dalam proses interaksi dan dialog

⁶⁰ Heny Gustini Nuraeni, Muhammad Alfian, *Studi Budaya di Indonesia*, hlm 30.

⁶¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, Cet. IV, 1993), hlm. 191.

⁶² Umar Kayam, *Pembebasan Budaya-Budaya Kita dalam Agus R. Sarjono, Pembebasan Budaya-Budaya Kita Sejumlah Gagasan* (Jakarta: Gramedia, dan PKTIM, Cet.I, 1999), hlm. 75

⁶³ Bentuk arsitektur masjid-masjid pertama di Indonesia, juga seperti bentuk pertama mesjid di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur adalah khazanah arsitektur lokal, warisan dari Hindu dan Budha yang membawa stupa.

⁶⁴ Wawancara dengan beberapa tokoh kunci di negeri Siri Sori islam, negeri Iha dan negeri Kulur.

(*penetration pasifique*), tidak lantas berarti Islam menerima secara apa adanya seluruh kebudayaan lokal. Islam dalam konteks itu, tetap melakukan pembersihan terhadap adat dan tradisi yang dipandang kontra produktif dengan ajaran Islam. Misalnya seperti menolak kepercayaan kepada roh-roh, praktek pemotongan kepala guna memenuhi kewajiban adat dalam prosesi pernikahan diganti dengan mas kawin dan begitu juga perubahan pola kekerabatan dari yang tadinya berdasarkan garis keibuan (*matrilinea*) menjadi berdasarkan kebapakan (*partrilinea*).

Penjelasan di atas menunjukkan kenyataan bahwa Islam sangat menghormati khazanah budaya lokal yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, menghargai dan menghormati keragaman, baik dalam konteks kehidupan berbudaya maupun beragama. Ajaran Islam dapat menerima orang berbeda agama, ras dan etnik dalam ikatan kemanusiaan persaudaraan *pela* dan *gandong*. Ajaran Islam juga menerima kenyataan perbedaan orang atas dasar agama, ras dan etnik dalam ikatan persaudaraan dan solidaritas sosial berbasis budaya *Iluwe* dan *masohi*. Dan, Islam juga, dapat menerima orang dengan beda latar agama, ras dan etnik dalam menjaga kualitas sumber daya lingkungan secara berkelanjutan dalam ikatan budaya *sasi*. Dengan kata lain, kenyataan perbedaan ras, etnik, budaya dan agama di Saparua tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak nilai-nilai universal yang dituntun dalam budaya lokal dan ajaran Islam. Sebaliknya, perbedaan yang ada justru harus ditransformasi sebagai modal social (*social capital*) untuk membangun kesadaran saling menerima, saling menghargai dan saling menghormati.

Di dalam *al-Quran* dan hadits terdapat banyak pesan yang menjelaskan atau mengajarkan tentang keragaman sebagai realitas. Berikut di bawah ini akan dikemukakan beberapa di antara ayat dan hadits dimaksud:

Dan bagi tiap-tiap umat ada arah yang ia menghadap kepadanya. Maka berpaculah kamu dalam berbagai kebaikan. Dimana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (QS. *Al-Baqarah*:148)

Untuk setiap umat di antara kamu, Kami telah berikan aturan dan jalan. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Ia akan jadikan kamu umat yang tunggal. Tapi ia hendak menguji kamu berkenaan dengan yang telah Ia anugerahkan kepada kamu. Maka berpaculah kamu sekalian untuk berbagai kebajikan. Kepada Allah kembalimu semua, kemudian Ia akan jelaskan kepadamu tentang segala hal yang kamu pernah berselisih di dalamnya. (QS. *Al-Maidah*-48)

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. *al-Hujurat*:13)

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu, benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui. (QS. *Al-Rum*:22)

Seandainya Allah tidak mengimbangi segolongan manusia dengan segolongan yang lain, maka pastilah bumi hancur, namun Allah mempunyai kemurahan yang melimpah kepada seluruh alam. (QS. *Al-baqarah*:251).

Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi, seluruhnya! Maka apakah engkau (hai Muhammad) akan memaksa semua manusia sehingga

mereka beriman semua? (QS. Yunus:99)

Ibnu Abbas menuturkan bahwa Nabi Saw ditanya: agama mana yang paling dicintai Allah? Nabi menjawab, “semangat kebenaran yang toleran (*al-hanafiyat al-samhah*) (HR. Imam Ahmad).

A'isyah menuturkan bahwa Rasulullah Saw bersabda: hari ini pastilah kaum Yahudi tahu bahwa dalam agama kita ada kelapangan. Sesungguhnya aku ini diutus dengan semangat kebenaran yang toleran (*al-hanafiyah al-samhah*) (HR. Imam Ahmad).

Katkanlah olehmu (Muhammad): wahai ahli kitab! Marilah menuju ke titik pertemuan (*kalimatun sawa*) antara kami dan kamu: yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak memperserikatkan-Nya kepada apa pun, dan bahwa sebagian dari kita tidak mengangkat sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah. (QS. *Ali Imran*:64)

Manusia itu semula merupakan umat yang tunggal, kemudian mereka berselisih. (QS. Yunus:19)

Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in, dan siapa saja yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian serta berbuat kebaikan, bagi mereka pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati. (QS. *Al-Baqarah*:62)

Dari kutipan ayat dan hadits di atas sangat jelas tampak bahwa perbedaan atau keragaman agama, suku dan bahasa misalnya adalah *sunnahtullah* (hukum ciptaan Allah) yang diberlakukan atas manusia. Perbedaan itu juga adalah petunjuk atau bagian dari tanda-tanda kekuasaan-Nya. Dan oleh karenanya, perbedaan itu harus dikelola secara baik dan benar, yaitu toleran (*al-hanafiyah al-samhah*), menghargai, menghormati dan tidak memaksa. Dan membuka ruang dialog untuk

berbaikan bersama (*kalimatus sawa*)⁶⁵ adalah pilihan yang ditunjuk Allah untuk tujuan mengelola perbedaan-perbedaan itu.

Diakui memang bahwa Saparua memiliki narasi sejarah konflik dan peperangan yang sangat memilukan hati dan telah menorehkan noda yang tidak mudah untuk dihilangkan. Momeri kolektif masyarakat negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur masih menyimpan dengan baik serentetan konflik dan peperangan yang pernah mereka lewati. Tidak saja konflik dan perang melawan Portugis dan Belanda, tapi juga konflik dan perang antarnegeri di Saparua. Dan yang paling terakhir adalah konflik Maluku (1999-2002). Konflik terakhir ini, boleh dikatakan, semakin menguatkan memori bersama (*collective memory*) masyarakat di ketiga negeri adat, negeri Islam, terhadap berbagai konflik dan peperangan yang sudah terjadi sebelumnya.⁶⁶

Kearifan lokal atau sering disebut *local wisdom* merupakan pengetahuan yang secara eksplisit, muncul dari periode panjang yang berevolusi bersama-sama masyarakat dan lingkungannya, dalam sistem lokal yang sudah dialami bersama-sama.⁶⁷ Mengutip Ruth Benedict dalam *The Pattern of Culture* (1934), Alo menulis, dalam diri manusia terdapat sistem memori budaya

⁶⁵ Secara teoritis *kalimatu sawa* diperkenalkan Nurcholish Madjid. Maksudnya adalah kalimat, ide atau prinsip yang sama, yakni ajaran bersama yang menjadi common platform antara berbagai kelompok manusia. Lihat, Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2004), hlm. 70.

⁶⁶ Kehancuran dan ditinggalkosongkan negeri Iha oleh warganya pada tanggal 23 September 2000 adalah sebuah nestapa sejarah. Upu latu Iha saat diwawancarai tidak bisa memastikan kapan warga Iha akan kembali ke negeri asal mereka di Saparua. Negeri Kulur memiliki cerita konflik yang panjang dengan negeri Porto, disamping memiliki pengalaman buruk saat negeri Kulur diberhanguis oleh RMS. Sementara, di negeri Siri Sori Islam, pernah muncul wacana *panas pela* dengan negeri Haria sekitar empat tahun lalu, hanya saja wacana ini sampai sekarang belum mendapat respon signifikan, baik dari masyarakat maupun pemerintah negeri.

⁶⁷ Heny Gustini Nuraeni, Muhammad Alfian, *Studi Budaya di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, Cet. I, 2013), hlm. 68.

yang berguna untuk mengelaborasi rangsangan yang masuk (termasuk pola dan perilaku budaya) dari luar.⁶⁸ Ini berarti bahwa, terlepas dari serangkaian konflik dan peperangan yang sudah dialami, masyarakat negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur masih memiliki modal memori budaya bersama (*collective memory of culture*) yang bisa direvitalisasi dan reaktualisasi.

Secara teoritis, ada sebuah pandangan umum bahwa yang tidak pernah berubah adalah perubahan itu sendiri. Dalam konteks itu Sztompka mengingatkan suatu hal penting terkait setiap perubahan yang terjadi. Menurutnya, perlu diperhatikan bahwa hal terpenting dari tiap perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia adalah kesadaran mengenai perubahan itu sendiri dari pihak orang yang terlibat, terutama kesadaran mengenai hasil yang ditimbulkan oleh proses sosial itu.⁶⁹ Sebab, proses sosial itu boleh saja terjadi karena disadari, diduga dan diharapkan, tidak disadari, tidak diduga dan tidak diharapkan, dan disadari, diduga dan diharapkan, namun semuanya ternyata keliru sama sekali.⁷⁰

Sztompka dalam pandangannya tersebut melihat ada celah yang dapat didalami untuk memeriksa lebih jauh kenyataan dari sebuah proses sosial yang dialami oleh masyarakat negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur setelah mengalami dan melawati serangkaian konflik dan peperangan. Sztompka masih melihat kemungkinan-kemungkinan bahwa proses yang terjadi bisa saja disadari, diduga dan diharapkan, tidak disadari, tidak diduga dan tidak diharapkan, dan disadari, diduga dan diharapkan, namun semuanya ternyata keliru sama sekali. Pandangan Sztompka ini ada baiknya dilihat sebagai peluang

⁶⁸ Alo Liliweri, *Makna dalam Komunikasi Antarbudaya* (Yogyakarta: LkiS, et. I, 2003), hlm. 101.

⁶⁹ Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, diterjemahkan oleh Alimandan dengan judul *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta: KENCANA, Cet. XIII, 2017), hlm. 17.

⁷⁰ Sztompka.,,., hlm. 17-18.

untuk melakukan konsolidasi kebudayaan orang basudara di Saparua. Apa yang hendak disebut oleh Sztompka adalah bahwa problem yang sedang dihadapi sangat bersifat psiko-sosial sebenarnya. Dan ini hanya bisa dihadapi jika ada kesediaan dan kerelaan untuk terbuka menerima kenyataan sebagai momentum untuk memperbaharui diri dan kelompok.

Peluang itu sangat dimungkinkan apabila masyarakat melakukan orientasi kehidupan yang berbasis pada pemenuhan masalah dasar berbasis sistem nilai budaya yang ditawarkan C. Kluckhohn,⁷¹ yaitu: masalah hakikat hidup manusia, masalah hakikat karya manusia, masalah hakikat kedudukan manusia dalam ruang waktu, masalah hubungan manusia dengan alam sekitar dan masalah hakikat hubungan manusia dengan sesamanya.

Apa yang dirumuskan oleh Kluckhohn sesungguhnya adalah sebuah jalan untuk melakukan pembacaan dan penilaian tentang posisi atau status seseorang atau sekelompok orang atau masyarakat dalam rangka membangun kembali etos sosial, yaitu sekumpulan ciri-ciri budaya, yang dengannya seseorang atau sekelompok orang dapat kembali membentuk diri dan menunjukkan jati diri. Etos sosial tidak sekedar sebuah pengakuan akan kepemilikan terhadap nilai-nilai tertentu, melainkan lebih dari itu benar-benar diyakini dan diamankan secara konsekuen sehingga menimbulkan dampak sosial tertentu.⁷²

⁷¹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, Cet., 2015), hlm. 154-157.

⁷² M. Dawam Raharjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung; Mizan, Cet. I, 2002), hlm. 390.

Tabel 4.1
Pemetaan Nilai Budaya

Masalah Dasar Hidup	Orientasi Nilai Budaya		
Hakikat Hidup	Hidup itu buruk	Hidup itu buruk	Hidup itu buruk, tetapi manusia wajib berikhtiar supaya hidup itu menjadi baik.
Hakikat karya	Karya untuk itu untuk nafkah hidup	Karya itu untuk kedu- dukan, kehormatan dsb.	Karya itu untuk me- nambah karya
Persepsi manusia tentang waktu	Orientasi ke masa kini	Orientasi ke masa lalu	Orientasi ke masa depan
Pandangan manusia terhadap alam	Manusia tunduk kepada alam yang dahsyat	Manusia berusaha menguasai alam	Manusia berusaha mencari keselarasan dengan alam
Hakikat hubungan manusia dengan sesamanya	Individualisme menilai tinggi usaha atas kekuatan sendiri	Orientasi vertikal, rasa ketergantungan kepada tokoh-tokoh atasan dan berpangkat	Orientasi kolateral (horizontal), rasa ketergantungan kepada sesama (berjiwa gotong-royong)

Etos sosial, dengan demikian, menjadi sebuah momentum untuk melakukan aksi kembali (*coming back*) bagi masyarakat negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur untuk melakukan revitalisasi dan rekontekstualisasi khazanah budaya kearifan lokal (*local wisdom*) dengan menjunjung tinggi, menghargai dan menghormati nilai-nilai universal persaudaraan dan kemanusiaan, baik dalam ikatan adat *pela*, *gandong*, *Ilowe*, *masohi* dan *sasi* maupun ajaran Islam secara simultan atau sinergis.

E. TANTANGAN REVITALISASI DAN REKONTEKSTUALISASI BUDAYA LOKAL

Perubahan yang berlangsung dinamis dalam tempo sangat cepat telah menyebabkan kebutuhan untuk melakukan

penyesuaian menjadi tak terelakkan. Perkembangan pemikiran manusia dan kemajuan ilmu pengetahuan akhir-akhir ini berikut keniscayaan keterbukaan dampak ikutannya, *plus-minus*, telah juga memberi pengaruh signifikan terhadap pembentukan pola pikir, cara pandang dan perilaku sosial baru yang diklaim lebih kontekstual dan memberi jawaban resolutif atas perkembangan dan perubahan zaman yang terjadi. Muncul kemudian kecenderungan-kecenderungan baru dalam tata realasi kehidupan sosial sebagai konsekuensi logis dari kontestasi yang terbuka dan didukung dengan kecanggihan teknologi informatika; algoritma dan android, yang membuat banyak urusan dapat dipantau, dikendalikan dan diselesaikan dengan lebih efektif dan efisien dari jarak jauh melalui aplikasi *dashboard*, *video call*, telekonfrens, *WAG*, *e-office* dan lain sebagainya.

Perubahan ini memang di satu sisi telah menyebabkan mobilitas sosial bejalan sangat cepat, akan tetapi pada sisi lain berdampak terhadap mengecilnya ruang intensitas pertemuan secara langsung (*face to face*) antarmanusia. Dengan kata lain, perjumpaan antarmanusia dalam mengatur kepentingan dan kebutuhan mereka sudah lebih banyak dilakukan dan diatur dengan perantara perangkat teknologi *gadget*, seperti *smartphone* misalnya. Bersamaan dengan itu, arus keterbukaan yang dibawa oleh teknologi informatika lewat media dalam jaringan (*online*); *youtube*, *blog*, *vlog*, *e-news* dan lain-lain, membuat orang lebih mudah secara langsung berbagai macam informasi secara cepat dan memiliki akses langsung terhadap dunia luar, termasuk ajaran-ajaran atau budaya yang berbeda atau sama dengan budayanya.

Kondisi di atas adalah sebuah kenyataan yang mengonfirmasi bahwa akses dan interaksi terhadap kebudayaan-kebudayaan berbeda yang diperkenalkan lewat perangkat kecanggihan teknologi informatika berpotensi atau bahkan sudah terjadi dan sedang merubah cara pandang berbudaya di lingkungan

pribadi-pribadi anggota keluarga, komunitas dan masyarakat. Atau boleh jadi juga, dan ini yang lebih parah, adalah bahwa budaya-budaya yang tadinya dijunjung tinggi, dihargai dan dihormati oleh sebuah masyarakat sesungguhnya telah mengalami ketergerusan dan tercerabut dari akarnya. Nilai-nilai budaya hanya akan menjadi kebanggaan yang diklaim dan diartikulasikan di ruang-ruang kognisi (pengetahuan) *an sich*, akan tetapi tampak hampa (*absurd*) di ruang-ruang afeksi (konsistensi sikap) dan psikomotorik (pengembangan keterampilan).

Beberapa tokoh masyarakat di ketiga negeri; Siri Sori Islam, Iha dan Kulur mengakui dan menyadari bahwa ada persoalan serius yang sedang dihadapi oleh negeri-negeri adat dalam proses pewarisan dan mengembangkan budaya. Selain faktor perkembangan teknologi informatika yang disebutkan di atas, faktor lain yang dipandang turut berkontribusi terhadap persoalan pewarisan dan pengembangan kebudayaan adalah migrasi dan konflik kepentingan (*conflict of interest*). Menurut informasi warga, jumlah masyarakat di negeri Siri Sori Islam dan negeri Kulur yang meninggalkan negeri mereka dan hidup di berbagai tempat, persentasinya mencapai 35-40%. Sementara, negeri Iha memiliki kasus yang lebih serius, karena mereka sudah tiga kali meninggalkan negeri mereka. Masyarakat Iha sekarang terkonsentrasi di Ihaluhu, Seram bagian Barat, di Lohi, negeri Sepa dan di Lengkong, negeri Liang, Maluku Tengah. Pertanyaan terakrit masa depan budaya di tangan generasi di ketiga negeri pada masa depan adalah sebuah pertanyaan yang oleh beberapa warga belum dapat dijawab. Tapi secara keseluruhan warga yang ditanya sepakat bahwa pewarisan dan pengembangan budaya tidak bisa tidak mendesak dilakukan.

Sementara faktor konflik kepentingan biasanya selalu dipicu dan dipengaruhi oleh momen dan proses suksesi kepemimpinan publik, baik pemilihan raja, anggota DPRD, Bupati/Wabup, Gubernur/Wagub maupun Presiden/Wapres. Kon-

flik kepentingan ini dalam cerita-cerita masyarakat biasa tidak berujung penyelesaiannya. Apalagi, intensitas suksesi kepemimpinan publik berlangsung dalam rentang waktu saling bersusunan, sehingga konflik kepentingan yang terjadi cenderung terus berlangsung, menjadi berkepanjangan dan berpotensi mengalami pengerasan kubu-kubuan di tengah-tengah masyarakat. Dan akan jadi ironis kemudian jika yang bertumbuh dan berkembang kedepan nanti adalah sikap-sikap atau mentalitas pragmatisme dan oportuniste di dalam pusaran konflik kepentingan.

Sebenarnya, ruang-ruang untuk mendorong dan akselerasi proses pembudayaan khazanah kearifan loka (*local wisdom*) secara terbuka sudah disediakan oleh instrumen-instrumen perundang-undangan dan peraturan daerah. Keberadaan Undang-undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa, Undang-undang Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan dan Peraturan Daerah Kabupaten Maluku Nomor 1 Tahun 2006 sebagai pelaksanaan dari Peraturan Daerah (Perda) Provinsi Maluku tentang Penetapan Kembali Negeri sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Wilayah Pemerintahan Provinsi Maluku misalnya, dapat dimanfaatkan secara optimal untuk kebutuhan pewarisan, pengembangan dan penguatan khazanah kearifan lokal seperti *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi*, *sasi* dan lain sebagainya. Menurut ketua saniri negeri Siri Sori Islam, Abdurrahman Sopamena, persoalannya seperti ini biasa kembalinya kepada *political will* pemerintah.⁷³

Di dalam undang-undang tentang desa misalnya, pada Bab V pasal 26 (2 c, d, dan e) secara jelas memberi kewenangan kepada desa dalam pengelolaan keuangan dan aset desa, menetapkan peraturan desa dan menetapkan anggaran pendapatan dan belanja desa. Sementara pada pasal Bab XIII yang berisi Ketentuan Khusus Desa Adat, pasal 96-110 secara gamblang

⁷³ Wawancara dengan Ketua Saniri, Abdurrahman Sopamena.

memberi ruang sangat terbuka untuk optimalisasi sumber daya adat sebagai kekuatan untuk melakukan usaha-usaha strategis dalam pengembangan budaya negeri-negeri adat.

Sementara itu, di dalam undang-undang nomor 5 tahun 2017 tentang pemajuan kebudayaan secara jelas juga mendefinisikan pemajuan kebudayaan sebagai upaya meningkatkan ketahanan budaya dan kontribusi budaya Indonesia di tengah peradaban dunia melalui usaha-usaha perlindungan, pengembangan, pemanfaatan dan pembinaan Kebudayaan. Perlindungan adalah upaya menjaga keberlanjutan kebudayaan yang dilakukan dengan cara inventarisasi, pengamanan, pemeliharaan, penyelamatan, dan publikasi. Pengembangan adalah upaya menghidupkan ekosistem kebudayaan serta meningkatkan, memperkaya, dan menyebarkan kebudayaan. Pemanfaatan adalah upaya pendayagunaan objek pemajuan kebudayaan untuk menguatkan ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan, dan keamanan dalam mewujudkan tujuan nasional. Pembinaan adalah upaya pemberdayaan sumber daya manusia kebudayaan, lembaga kebudayaan, dan pranata kebudayaan dalam meningkatkan dan memperluas peran aktif dan inisiatif masyarakat.⁷⁴

Dalam pada itu, maka sesungguhnya, dengan ruang yang tersedia bagi pemerintah negeri-negeri adat; Siri Sori Islam, Iha dan Kulur bisa membuat program-program terobosan yang strategis dan berkelanjutan untuk kebutuhan pewarisan,

⁷⁴ Undang-undang nomor 5 Tahun 2017, Bab I Ketentuan Umum, pasal 1 (pon 3-7). Pasal 32 Ayat 1 UUD 1945: “Negara memajukan kebudayaan nasional Indonesia di tengah peradaban dunia dengan menjamin kebebasan masyarakat dalam memelihara dan mengembangkan nilai-nilai budayanya.” Puluhan tahun berlalu tanpa adanya peraturan turunan yang menjabarkan amanat konstitusi ini. Usaha ke arah sana sudah dimulai sejak 1982 dengan Rancangan Undang-Undang Kebudayaan yang tak putus-putusnya diperdebatkan. Setelah 35 tahun dibicarakan, akhirnya pada 27 April 2017 DPR mengesahkan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan. *Lihat*, Strategi Kebudayaan Indonesia (Kongres Kebudayaan Indonesia, 2018), hlm. 4.

pengembangan dan penguatan budaya. Dalam konteks ini, keberadaan lembaga *latu pati* yang sudah dibentuk dan aktif melakukan pertemuan dapat didorong untuk memainkan peran-peran strategis dan tanggung jawab proporsional dalam mengkomunikasikan kepentingan negeri-negeri adat kepada pemerintah Kabupaten Maluku Tengah dan Pemerintah Provinsi Maluku terkait tanggung jawab dan kontribusi Pemerintah Daerah di Maluku dalam proses menjaga kualitas pewarisan, pengembangan dan penguatan budaya, kearifan lokal (*local wisdom*) Maluku.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Nilai universal yang bersemayam di dalam budaya *pela*, *gandong*, *ilouwe*, *masohi* dan *sasi*, yaitu nilai rendah hati, jujur, tolong-menolong, toleransi, kerjasama, kasih sayang, cinta, damai, bebas, bahagia dan persatuan. Nilai-nilai inilah yang menjadi inspirasi, pendorong dan penggerak kesadaran tolong-menolong, kerjasama dan persaudaraan. Tanpa kesadaran yang berbasis pada nilai-nilai ini, maka sebuah aktifitas tolong-menolong, kerjasama dan persaudaraan akan tampak semu belaka (*absurd*). Artinya, kesadaran pada nilai sejatinya menjadi landasan dalam *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi*. Tanpa itu, maka ruang-ruang budaya *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi* akan menjadi hampa makna, dan berpotensi mengalami disorientasi.

Oleh sebab itu, penguatan pada kesadaran nilai menjadi sangat penting dalam rangka menjaga, merawat dan mewarisi kualitas budaya agar tidak mengalami ketergerusan atau bahkan lebih parah dari itu adalah mengalami disorientasi. Penguatan

kesadaran ini tidak bisa tidak dilakukan dengan mencoba melihat sumber daya lain yang dapat dijadikan sebagai inspirasi, pendorong dan penggerak lain yang dapat ditransformasi menjadi sebuah sinergi yang mampu menumbuhkan, mengembangkan dan memosisikan kesadaran sebagai peran vital yang menggerakkan kebudayaan *pela*, *gandong*, *ilouwe*, *masohi* dan *sasi* secara berkelanjutan.

Dalam konteks itulah, kehadiran Islam di negeri Siri Sori Islam, negeri Iha dan negeri Kulur menjadi sangat signifikan. Islam sebagai ajaran agama yang sudah diterima dan menjadi bagian dari keseharian hidup dan kehidupan masyarakat di ketiga negeri adat adalah sebuah khazanah bagi manusia dan kemanusiaan sekaligus rahmat bagi semesta alam (*rahmatan lil'alam*), yang sejatinya dapat dioptimalisasi secara transformatif sebagai bagian sinergi dari kebudayaan *pela*, *gandong*, *Ilouwe*, *masohi* dan *sasi*. Hal ini menjadi sangat memungkinkan dilakukan karena di dalam ajaran Islam juga mengandung nilai-nilai yang dikandung oleh budaya *pela*, *gandong*, *ilouwe*, *masohi* dan *sasi*. Tidak saja itu, dalam konteks praksis historis, ajaran Islam juga memiliki pengalaman yang dapat dirujuk sebagai pembelajaran banding yang baik seperti halnya yang dilakukan oleh ketiga negeri melalui budaya *pela*, *gandong*, *ilouwe*, *masohi* dan *sasi*.

B. SARAN

Perkembangan pemikiran manusia dan kemajuan ilmu pengetahuan akhir-akhir ini berikut keniscayaan keterbukaan dampak ikutannya, *plus-minus*, telah juga memberi pengaruh signifikan terhadap pembentukan pola pikir, cara pandang dan perilaku sosial baru yang diklaim lebih kontekstual dan memberi jawaban resolutif atas perkembangan dan perubahan zaman yang terjadi.

Beberapa tokoh masyarakat di ketiga negeri; Siri Sori Islam, Iha dan Kulur mengakui dan menyadari bahwa ada persoalan

serius yang sedang dihadapi oleh negeri-negeri adat dalam proses pewarisan dan mengembangkan budaya. Selain faktor perkembangan teknologi informatika yang disebutkan di atas, faktor lain yang dipandang turut berkontribusi terhadap persoalan pewarisan dan pengembangan kebudayaan adalah migrasi dan konflik kepentingan (*conflict of interest*). Menurut informasi warga, jumlah masyarakat di negeri Siri Sori Islam dan negeri Kulur yang meninggalkan negeri mereka dan hidup di berbagai tempat, persentasinya mencapai 35-40%. Sementara, negeri Iha memiliki kasus yang lebih serius, karena mereka sudah tiga kali meninggalkan negeri mereka. Masyarakat Iha sekarang terkonsentrasi di Ihaluhu, Seram bagian Barat, di Lohi, negeri Sepa dan di Lengkong, negeri Liang, Malauku Tengah. Pertanyaan terakrit masa depan budaya di tangan generasi di ketiga negeri pada masa depan adalah sebuah pertanyaan yang oleh beberapa warga belum dapat dijawab. Tapi secara keseluruhan warga yang ditanya sepakat bahwa pewarisan dan pengembangan budaya tidak bisa tidak mendesak dilakukan.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Taufik, dkk. (eds.), *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Ajawaila, J., “Dinamika Budaya Orang Maluku”, dalam *Maluku Menyambut Masa Depan*, Ambon: Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku, 2005.
- Amal, M. Adnan, *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, Jakarta: KPG, Cet. II, 2016.
- Amirrachman, Alpha, (ed.), *Revitalisasi Kearifan Lokal Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku, dan Poso*, Jakarta: ICIP, 2007.
- Assagaf, Husen, *Toleransi Beragama Berbasis Budaya Lokal*, Jakarta: Cordova Corporation, 2017.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Global dan Jaringan Lokal Islam Nusantara Bandung* : Mizan, Cet. I, 2002.
- Bahtiar, Amsal, *Filsafat Ilmu*, Jakarta, PT. RajaGrafindo Persada, Cet. XIV, 2016.
- Bartels, Dieter, *Guarding The Invisible Mountain Intevillage Aliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among*

- Ambonese Christians and Moslems In The Moluccas*, Thesis, Cornell University USA, 1977.
- _____, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah Jilid I: Kebudayaan*, Jakarta: KPG, Cet. I, 2017.
- _____, Dieter, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah Jilid II: Sejarah*, Jakarta, KPG, Cet. I, 2017.
- Bellah, Robert, N., *Beyond Belief Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Boechari, Sidi Ibrahim, *Sejarah Masuknya Islam dan beberapa Teori Islamisasi di Indonesia*, t.tp: Publisistik Thawalib, 2001.
- _____, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, Jakarta: Grafitipers, 1985.
- Burhanuddin, Jajat, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*, Jakarta: KENCANA, Cet. I, 2017.
- Chauvel, Richard, *Nationalists, Soldier and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950*, Leiden: KITLV, 1990.
- Cooley, F.L., *Mimbar dan Tahta: Hubungan Lembaga-lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*, terj. Satya Karya, Jakarta: Sinar Harapan, 1987.
- Coolhaas, W. Ph., *A Critical Survey of Studies on Dutch Colonial History*, revised by G.J. Schutte, The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- Darmaputera, Eka (ed.), *Konteks Berteologi di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1988.
- Effendi, Ziwar, *Hukum-hukum Adat Ambon-Lease*, Cet. I, Surabaya: Pradnya Paramita, 1987.
- Enklaar, I.H., *Baptisan Massal dan Pemisaham Sakramen-sakramen*, terj. P. Siahaan dan Th. Van den End, Jakarta: Persetia, 1978.
- _____, dan Joseph Kam, *Rasul Maluku*, terj. P.S. Naipos-pos,

- dkk., Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980.
- Florence S., “Eksplorasi dan Revitalisasi Nilai-nilai Tradisional Budaya Maluku untuk Pengembangan Masyarakat”, *Makalah*, Ambon, 26 Juli 2005.
- Gidens, Anthony, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, Pasuruan: Pedati, 2003
- Huntington, Samuel, P., *Benturan antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Hartono, Chris, *Pietisme di Eropa dan Pengaruhnya di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1974.
- Jongelisng, M.C., *Het Zendingcondulaat in Nedrlandse-Indie 1906-1942*, Arnhem: van Loghum Slaterus, 1966.
- Kadir, Abdul, Khatib, *Bergaya di Kota Konflik: Mencari Akar Konflik Ambon Melalui Gaya Hidup Anak Muda*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Kartdirdjo, Sartono (ed.), *Kolonialisme dan Nasionalisme di Indonesia pada Abad 19 dan Abad 20*, Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM, 1972.
- _____, *Pendekatan Ilmu Sosial, Metodologi Ilmu Sejarah*, Jakarta: Gamedia, 1992.
- _____, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900, jilid I, dari Emporium Sampai Imperium*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- _____, *Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme Sampai Nasionalisme*, jild II, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Kastolani dan Abdullah Yusuf, *Relasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Tentang Tradisi Nyadran di Desa Sumpgawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang*, dalam, *Kontemplasi*, Vol. 4. No. 1, 2016.
- Kayam, Umar, *Pembebasan Budaya-Budaya Kita dalam Agus R. Sarjono, Pembebasan Budaya-Budaya Kita Sejumlah Gagasan*, Jakarta: Gramedia, dan PKTIM, Cet.I, 1999.
- Kleden, Ignas, “Kekuasaan Idiologi, dan Peran Agama-agama di Masa Depan”, dalam Olaf Schumman, dkk., *Dari Agama-*

- agama Memasuki Millenium ke Tiga*, Jakarta: PT Grasindo, 2002.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru), 1985.
- _____, *Sejarah Teori Antropologi I dan II*, (Jakarta, UI Press, 1990).
- _____, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2002.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, Cet. IV, 1993.
- Liliweri, Alo, *Makna dalam Komunikasi Antarbudaya*, Yogyakarta: LkiS, Cet. I, 2003.
- Leirissa, R.Z. et.al., *Sejarah Sosial di Daerah Maluku*, Departemen Pendidikan & Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Jakarta: 1982/1983.
- Lembaga Antar Iman Maluku (EL-AI-EM), “Dampak Konflik terhadap Corak Keagamaan Islam dan Kristen di Maluku”, *Penelitian*, Ambon, Juli 2007.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Mangunwijaya, Y.B., *Beragama untuk Konflik*, *Error! Hyperlink reference not valid..*
- Manusama, Imam Rijali, *Hikayat Tanah Hitu*, Leiden: Proefschrift, 1977.
- Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan*, Jakarta: PT Bumi AKsara, Cet. XIII, 2014.
- Mark, Taber, dkk., *Atlas Bahasa Tanah Maluku*, Badan Pengkajian Masyarakat dan Pembangunan Universitas Pattimura dan Summer Institute of Linguistic Ambon, 1996.
- Maslow, Abraham, *The Psychology of Science*, diterjemahkan oleh Hani’ah dengan judul *Psikologi Sains Tinjauan Kritis terhadap Prikologi Ilmuwan dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Jakarta: TERAJU, Cet. I, 2004.

- Nanulaita, I.O., *Timbulnya Militerisme Ambon*, Ambon: Bharata, 1966.
- Nuraeni, Heny Gustini dan Alfian, Muhammad, *Studi Budaya di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. I, 2013.
- Pattisina, Joseph Markus, “*An Observation of the Historical Background of the Mollucan Protestant Church and the Implication for Mission and Congregational Structures*”, *Dissertation*, Aan Arbor: UMI, 1987.
- Piers, Jhon, *Tragedi Maluku: Sebuah Krisis Peradaban*, Jakarta: Yayasan Obor, 2004
- Putuhena, H.M. Shaleh, dkk., *Sejarah dan Kearifan Hidup Masyarakat Maluku bagian Tengah*, Ambon: PS2BM dan PTD, 2009.
- _____, *Interaksi Islam dan Budaya Lokal di Maluku, dalam Menjadi Indonesia : 13 Abad Islam di Bumi Nunsantara*, Bandung: Mizan, 2006
- _____, *Penyebaran Agama Islam di Maluku*, Balai Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat, IAIN Ujung Pandang, 1995
- _____, *Beberapa Pokok Pikiran tentang Pemberdayaan Kebudayaan Lokal di Maluku Tengah, Maluku Tenggara*”, *Makalah*, 14 Maret 2001.
- _____, dkk., “*Hubungan Negeri Adat dan Dusun di Kabupaten Seram bagian Barat*”, *Hasil Penelitian*, Ambon: PS2BM dan Pemda Kabupaten Seram bagian Barat, 2008.
- _____, dkk., *Sejarah dan Kearifan Hidup Masyarakat Maluku Bagian Tengah*, Ambon: PTD-PS2BM Maluku, 2009
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2004.
- Rahardjo, M. Dawam, *Intelektual Intelligensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, Cet. I, 1993.
- Rahmat, Jalaluddin (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung, Mizan, Cet. III, 1994.

- Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-1004*, Cet. I, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Rofiq, Ahmad Choirul, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam*, Yogyakarta: IRCiSod, Cet. I, 2019.
- Shihab, Alwi, *Hubungan Islam dan Kristen Memasuki Abad 21*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Soehartono, Irawan, *Metode Penelitian Sosial Suatu Teknik Penelitian Bidang Kesejahteraan Sosial dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Cet. IX, 2015.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1982.
- Sumartana, TH., dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Dian/Interfiedei 2005.
- Sztompka, Piotr, *The Sociology of Social Change*, diterjemahkan oleh Alimandan dengan judul *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: KENCANA, Cet. XIII, 2017.
- Tim Peneliti, *Sasahl dan Nekora Tradisi Tutup Rumah di Maluku*, Ambon: Balai Pelestarian Nilai Budaya Ambon, 2012.
- Toisuta, Hasbollah, *Robohnya Baileo Kami Refleksi Atas Persoalan Perdamaian, Demokrasi dan Pluralitas Masyarakat Maluku*, Yogyakarta: Idea Press, Cet. I, 2010.
- Topatimasang, Room, *Orang-Orang Kalah Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku*, Yogyakarta: Insists, Cet. II, 2016.
- Trijono, Lambang, *Keluar dari Konflik Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Van Klinken, Gerry, *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: yayasan Obor, 2007.
- Wakano, Abidin, ddk., *Kurikulum Pendidikan Orang Basudara*, Ambon: PTD Maluku, 2006
- Watloly, Aholiab, *Maluku Baru: Bangkitnya Mesin Eksistensi*

- Anak Negeri*, Yogyakarta: Kanisius, 2005
- _____, *Cermin Eksistensi Masyarakat Maluku Kepulauan Dalam Pembangunan Bangsa Perspektif Indigenous Orang Maluku*, Jakarta: PT. InteMedia CiptaNusantara, Cet. I, 2013.
- Wilson A.N., *Against Religion, Why We Should Try to Live It*, London: Chatto and Windus, 1992.