DISERTASI

ULAMA DALAM MASYARAKAT ACEH
Studi Tentang Peran Sosial Politik Ulama Dalam Masyarakat Aceh Kontemporer

MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

T. M. JAMIL

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA
2009

ULAMA DALAM MASYARAKAT ACEH
Studi Tentang Peran Sosial Politik Ulama Dalam Masyarakat Aceh Kontemporer

DISERTASI

Untuk memperoleh Gelar Doktor
Dalam Program Studi Ilmu Sosial
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga
Telah dipertahankan di hadapan
Panitia Ujian Doktor Terbuka
Pada hari : Selasa
Tanggal : 4 Agustus 2009
Pukul 10.^{00} WIB

Oleh :

T. M. JAMIL
NIM. 090013816 D

LEMBARAN PENGESAHAN

DISERTASI INI TELAH DISETUJUI
PADA TANGGAL, 14 AGUSTUS 2009

OLEH :

Promotor,

Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs.,MA., Ph.D
NIP: 130 701 133

Ko – Promotor,

Prof . Dr. H. Syafiq A. Mughny, MA
NIP : 130 712 611

NASKAH DISERTASI INI TELAH DIUJI PADA UJIAN DOKTOR TAHAP I
PADA TANGAGAL, 30 JUNI 2009

SUSUNAN PANITIA PENGUJI UJIAN DISERTAI TAHAP I

Ketua	**: Prof. Dr. L. Dyson, Drs, MA**
Anggota	**: Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs, MA, PhD**
	Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughny,MA
	Prof. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA
	Prof. Dr. Hotman M. Siahaan
	Widodo J. Pudjirahardjo, dr, MS, MPH,Dr. PH.
	Prof. Dr. Ali Mufrodi, MA

Ditetapkan Dengan Surat Keputusan
Rektor Universitas Airlangga

Nomor : 1084/H3/KR/2009
Tanggal : 10 Juli 2009

Motto:

Allah akan MENINGGIKAN beberapa derajat
kepada orang-orang YANG BERIMAN di antaramu, dan
orang-orang diberi ilmu pengetahuan.
(QS. Al-Mujadilah, 58:11)

Sesungguhnya dalam dirimu terdapat
dua hal YANG DICINTAI Allah dan Rasul-Nya,
yaitu AKAL dan SIFAT SABAR.
(Al-Hadist-Muslim)

Takzimku:

Kepada ayah, mama, guru tercinta
dan adik-adikku
serta keponakan-keponakanku terasayang

sebaris perjalanan kulalui telah cemerlang
dari kumpulan ketegaran dan kesabaran
Yang disinari ilahi

Ketegaranmu
Wahai ayah, mama, guru
dan saudara-saudaraku
telah mengantarkan aku ke pintu kesuksesan

Juga
Ketegaran isteriku Dra. Tisara MS dan anak-anakku,
Cut Milda Rahayu, T.M. Haqqi Annazil, Cut Fawrah Amalia,
T.M. Arif Rizal, T.M. Hilal Rizky dan T.M. Firman Aulia yang telah
ikut menyertai bebanku yang maha berat.

UCAPAN TERIMA KASIH

UCAPAN TERIMAKASIH

Pertama-tama saya panjatkan puji syukur kehadirat Allah SWT karena atas segala rahmat dan karunia-Nya disertasi dengan judul *Ulama dalam Masyarakat Aceh (Studi tentang Peran Sosial Politik Ulama dalam Masyarakat Aceh Kontemporer*) dapat diselesaikan dengan baik.

Studi ini dapat diselesaikan meskipun terlambat dan memakan waktu yang relatif lama. Secara jujur saya mengakui disertasi ini relatif terlambat diajukan karena berbagai faktor, terutama faktor non akademik yang amat saya rasakan. Musibah Tsunami di Aceh pada tanggal 26 Desember 2004 telah memporakporandakan kehidupan sosial dan mental saya. Biaya dan santunan dari keluarga yang biasanya saya terima tiba-tiba terhenti karena mereka telah wafat. Namun, saya bersyukur karena banyak pihak yang berempati. Tanpa bantuan berbagai pihak, terutama bantuan moril, disertasi ini tentu tidak akan selesai seperti dalam bentuknya yang sekarang. Dalam kesempatan ini, ijinkan saya mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah membantu dan mendorong penyelesaian disertasi ini.

Tanpa mengurangi rasa terima kasih dan penghargaan kepada semua, saya ingin secara khusus menyebutkan beberapa pihak dan nama.

Terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya ucapkan kepada Bapak Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs., M.A. Ph.D., dosen dan sekaligus promotor saya, mulai dari pra-usulan penelitian, usulan penelitian sampai kepada penelitian dan penulisan disertasi ini. Tanpa dorongan, bimbingan yang baik, ramah dan korektif

dari beliau (dalam kesibukannya yang amat sangat luar biasa pada waktu itu sebagai Wakil Ketua KPU Pusat), beliau selalu memberi "kebebasan dan kemudahan" kepada saya untuk menghubungi beliau kapan saja), mungkin disertasi ini tidak akan selesai.

Penghargaan yang sama juga saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni, M. A. sebagai ko-promotor saya, yang dengan penuh perhatian dan kesabaran telah memberikan dorongan, bimbingan dan saran-saran yang amat berharga dalam penyusunan disertasi ini. Di celah-celah kesibukan beliau sebagai dosen Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya dan sebagai Rektor Universitas Muhammadiyah Sidoarjo, dan juga sebagai Ketua PW Muhammadiyah Jawa Timur dosen yang sangat saya hormati dan kagumi ini, masih mampu menyediakan waktu untuk saya baik untuk konsultasi maupun untuk mendengar "keluhan-keluhan" tentang hal-hal yang sedang saya hadapi. Untuk itu, sekali lagi saya menghaturkan terimakasih.

Rektor Universitas Airlangga, Prof. Dr. H. Fasichul Lisan Apt. dan mantan Rektor Prof. Dr. Med. Puruhito, dr. Sp.B., Sp. BTVK (K) atas kesempatan dan berbagai fasilitas yang diberikan kepada saya, termasuk membebaskan pembayaran SPP setelah musibah Tsunami, agar saya dapat mengikuti dan menyelesaikan Program Doktor. Ucapan syukur dan terima kasih saya ucapkan.

Direktur Program Pascasarjana Universitas Airlangga, Prof. Dr. Sri Hajati, SH, MS dan mantan Direktur Prof. Dr. H. Muhammad Amin, dr, Sp.P (K) atas kesempatan untuk menjadi mahasiswa Program Doktor. Teramat banyak bantuan Beliau berikan kepada saya dalam pendidikan ini. Ucapan terima kasih juga saya

sampaikan kepada Dekan FKIP Universitas Syiah Kuala yang dijabat oleh Drs. H. Rusli M. Nuh, MA dan kini dijabat oleh Prof. Dr. H.M. Yusuf Aziz, M.Pd. atas kesempatan yang diberikan kepada saya untuk mengikuti pendidikan ini.

Dalam kesempatan ini saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada Rektor Universitas Syiah Kuala yang hingga pertengahan pendidikan dijabat oleh Prof. Dr. H. Dayan Dawood, MA (Almarhum) yang kemudian dijabat oleh Prof. Dr. A. Wahab Abdi, MA, dan kini dijabat oleh Prof. Dr. Darni MD, M.Ed atas kesempatan dan fasilitas yang diberikan kepada saya untuk mengikuti dan menyelesaikan Program Doktor.

Terimakasih juga saya sampaikan sebesar-besarnya kepada Bapak Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, yang juga sebagai mantan Ketua Program Doktor Ilmu Sosial. Dosen yang saya kagumi ini, telah teramat banyak memberikan perhatian, dorongan, bimbingan, nasehat dan bahkan "teguran" kepada saya agar disertasi segera diselesaikan. Nasehat beliau kepada saya yang sangat mendalam, ketika beliau mengucapkan "Anda jangan patah semangat dan putus asa, terus berpacu dan berusaha, waktu tidak akan pernah berhenti, anggap saja itu semua sebagai pendidikan, yang membuat Anda semakin menemukan jati diri dan kedewasaan". Dengan nasehat itulah, semangat saya terus menggelora sampai saat ini.

Penghargaan yang sama juga disampaikan kepada Bapak Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA, Prof. Dr. T.H. Ibrahim Alfian, MA (Almarhum), Prof. Dr. Hotman Siahaan, Dr. Widodo J. Pudjirahardjo, MPH, Dr. Dede Oetomo, MA, Prof. Dr. L. Dyson, MA, Prof. Dr. Ali Mufrodi, MA, dan Dr. Daniel Theodore Sparinga,

MA, yang telah bersedia untuk menjadi Tim Penguji, baik pada pra-usulan maupun hasil penelitian saya ini. Semoga saja ide-ide dan komentarnya dapat mengilhami bangun logika penelitian dan memperkaya wawasan keilmuan saya, sehingga proses penelitian ini semakin sempurna.

Ucapan terima kasih juga saya persembahkan kepada Bapak Prof. Dr. L. Dyson, MA, Ketua Program Doktor Ilmu Sosial, yang tiap saat beliau selalu menegur dan mengingatkan saya untuk segera menyelesaikan pendidikan ini. Dosen yang saya kagumi ini mengingatkan saya tidak hanya secara lisan, tetapi juga melalui sms dan bahkan menelpon saya. Kata-katanya yang bijak dan masih saya ingat "Jangan bebani orang lain, terutama keluarga dan anak-anakmu dalam kesulitan panjang, akibat dirimu menghabiskan waktu terlalu lama dalam pendidikan, kasihan mereka." untuk itu kepada beliau ucapan terima kasih saya haturkan.

Penghargaan dan terima kasih yang setinggi-tingginya, penulis ucapkan kepada Bapak Prof. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA., yang senantiasa memberikan saran dan catatan-catatan kritis dalam beberapa kali "sidang", pada tahap awal disertasi ini. Kesabaran, kearifan, dan "kebapakan" beliau benar-benar telah memotivasi penulis untuk berbuat lebih baik dan memuaskan.

Ucapan dan terima kasih juga saya sampaikan kepada Tim Penyanggah Ujian Doktor Terbuka, Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughny, MA., Prof. Dr. Mustain Mas'ud, M.Si., Prof. Mr. Dr. R. Soetojo Prawirohamidjojo, Prof. Dr. Afdol, SH, MS., Prof. Dr. Hanafi M, dr, Sp. KJ., Dr. Winifred L W, Dr. Subagyo Adam, Drs, MS., Myrtati

Dyah Artaria, Dra, MA, Ph.D., Dr. Ida Bagus Putera Manuaba, M.Hum., dan Prof. Dr. L. Dyson P, Drs, MA.

Mereka telah teramat baik pada penulis, di samping telah menyediakan waktu, juga telah memberikan komentar-komnetar dan penilaian yang amat sangat berharga dalam Ujian Doktor Terbuka.

Tak terkecuali, ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada sahabat-sahabatku yang berkenan hadir dan menjadi undangan akademik, sehingga Ujian Doktor Terbuka penulis menjadi lebih indah, semangat, dan sukses. Mereka adalah Teguh Pramono, Drs, M.Si., Hamdan Tri Atmaja, Drs, M,Pd., Hj. Vina Salviana, Dra, M.Si, Frederik Fernandez, Drs, M.Pd., Muhammad Hefni, S.Ag, M.Ag, Heri Suharyanto, Drs, M.Si., Sukamto, Drs, M.Pd, M.Si., Lambert M. Tokan, Drs, M.Si., dan Prof. Dr. Moetmainnah, drg, Sp.KG. Sahabatku, nasihat dan perhatianmu telah mengantarkan saya kepada gerbang kesuksesan ini, terima kasih untukmu semua.

Penghargaan dan terima kasih penulis sampaikan kepada seluruh staf administrasi di PPS dan FISIP Unair yang telah mendorong dan tetap memberi semangat kepada penulis untuk tidak menyerah. Mereka telah memberi suasana akademis dan sosial yang baik, Bapak Dr. Soetopo, drg. M.Sc, sebagai Panitia Ujian Doktor Terbuka, Pak Mujib, Mas Pariyun, Mas Afif, Mbak Siswati, Mbak Nur, Mas Khumaidi, Mas Rokhari, Mas Dani, Mas Tomo, Mbak Leli, Mas Padno, dan lain-lain yang telah membantu penulis baik secara langsung maupun tidak langsung. Penulis merasa bahwa bantuan dan tegur sapa yang hangat dari mereka sangat bermakna dan

telah menghidupkan "mati rasa" penulis selama ini dan mampu menyelesaikan pendidikan ini dengan baik.

Kepada seluruh civitas akademika Program Pascasarjana, teman-teman satu angkatan, anggota dan pengurus Ikatan Studi Ilmu Sosial, Pascasarjana Universitas Airlangga yang selalu memberi semangat untuk belajar dengan humor-humor segar agat tidak stres dalam menghadapi perkuliahan, terimakasih rasa simpati dan salam persahabatan dari saya.

Dalam melakukan penelitian lapangan saya mendapatkan banyak bantuan. Saya ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Muhammad Nazar, S.Ag, Wakil Gubernur Nanggroë Aceh Darussalam, Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, MA, Ketua Majelis Permusyarawatan Ulama Aceh dan pihak-pihak lain yang tidak mungkin saya sebutkan satu persatu di sini..

Kepada petugas perpustakaan Universitas Airlangga, perpustakaan Universitas Syiah Kuala dan perpustakaan daerah yang tak mungkin saya sebutkan satu per satu, saya ucapkan terima kasih. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Adinda M. Yusuf dan Muhammad Yuliansyah, keduanya petugas pada Perpustakaan Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Syiah Kuala. Atas bantuan dan pelayanan yang cukup efisien, ramah dan baik hati sehingga memudahkan saya untuk mendapatkan informasi yang dibutuhkan. Kepada responden dan informan yang telah mau meluangkan waktunya untuk diwawancarai, saya ucapkan rasa hormat dan penghargaan. Sungguh besar bantuan dan pengorbanan mereka dengan hadirnya peneliti. Waktu yang mereka sediakan untuk diwawancarai

tidak hanya terbatas pada siang hari, bahkan sampai larut malam masih betah menerima dan bersama peneliti.

Kepada Kanda Dr. Muhammad Gade Ismail, MA (Almarhum) sekeluarga, terasa ucapan terima kasih yang saya sampaikan di sini masih kurang sepadan dengan jerih payah yang diberikan dalam menunjang saya di berbagai aspek kehidupan selama belajar di Program Doktor. Dialah yang merekomendasikan dan "memaksa" saya untuk masuk ke Program Doktor. Ia selalu mendorong dan membimbing saya, untuk mencintai ilmu pengetahuan. Nasehatnya yang bijaksana bahkan sikap *tawadhu* (rendah hati) dan *tassamuh* (toleransi) itu merupakan salah satu syarat bagi seorang pendidik dan ilmuan yang baik, selalu saya ingat dan resapi dalam-dalam. Ya Allah, berikan tempat yang layak untuknya dan ampuni segala dosanya. Amin.

Kemudian kepada Ayahanda, Bunda dan adik-adikku serta Bapak dan Ibu mertua di Aceh yang telah banyak membantu kami sekeluarga dalam berbagai kebutuhan dan kepentingan. Khusus kepada Adinda Malik Syarwan (adik ipar) dan Adinda T. Saiful Anwar (adik kandung) mereka telah amat banyak membantu dan berkorban untuk saya. Kami tidak mampu membalasnya. Semoga Allah SWT membalas kebaikan dan pengorbanan itu.

Ucapan terima kasih dan penghargaan yang besar juga sampaikan kepada Kanda Dr. H. Ali Maschan Musa, Dr. Muhammad AS Hikam, Dr. H. Suprawato, MS, Drs. T.M. Nurlif, MS, Ir. Jalaluddin, Drs. Nasrinoor, M.Pd., Dr. Hasballah M. Saad, MS, Dr. Soni Soebrata, Drs. Ridwan Ahmad, Dr. Ali Syahbana, MA, Dr. I.B. Irawan MS, Drs. H. Rusli M. Nuh, MA, Drs. Mustafa AB, MM, Drs. H. Ibrahim AW, Drs.

Zulkifli Namplah, Drs. Azbawi MM, Drs. M. Munir Aziz, Drs. Marhaban Makam, Drs. Mustafa Abdullah Gelanggang, Dr. M. Yusuf Aziz, M.Pd, Drs. Nyoman Naya Sujana, MA, dan Drs. H. Husaini Daud, Dr. Rusli TM Yusuf, M.Pd., Dr. Ishak Hasan, MS, Drs. H. Sulaiman Abda, serta Drs. H. Hasyim Daud, MM. Pada mereka inilah tempat saya menangis ketika saya kecewa dan putus asa. Tanpa bermaksud melupakan yang lainnya, kepada merekalah tulisan ini dipersembahkan dengan tulus.

Kepada Kanda Dr. Sofyan A. Djalil, SH (Menteri BUMN RI) sekeluarga, figur yang tidak mampu saya lukiskan. "Kehadirannya" selama ini terhadap pribadi maupun keluarga yang telah mendorong dan membantu saya agar Program Doktor ini segera diselesaikan. Kata-katanya yang menyentuh dan membuat hati saya menangis: "Jangan biarkan dirimu dirantau terlalu lama, tenaga dan pikiranmu dinantikan oleh masyarakat Aceh. Tuntaskan pendidikanmu dengan segera. Kembalilah ke Nanggroë Aceh." Untuk itu, rasa hormat yang paling dalam dan rasa terima kasih yang tak terhingga saya sampaikan.

Kepada isteriku tercinta, Dra. Tisara MS, yang selama saya mengikuti studi harus bekerja keras, sabar dan tabah mendidik anak-anak kami tersayang di rumah tanpa bimbingan sang ayah, kata pujian yang bagaimanapun tampaknya belumlah cukup. Untuk anak-anakku yang masih kecil dan butuh belaian sang ayah ternyata belum sepenuhnya mereka dapatkan karena sang ayah sibuk dengan dirinya sendiri. Terima kasih anak-anakku. Tanpa pengertian dan pengorbanan sang isteri yang melihat pekerjaan suami tiap hari hanya membaca, meneliti dan menulis untuk penyelesaian disertasi ini mungkin studi ini tidak akan selesai pada waktunya. Diam

dan sabarnya bukanlah berarti tidak "menuntut", tapi hatinya yang suci dan tulus membuatnya kuat untuk bertahan. Kadang-kadang sikap dan tingkah saya tidak semestinya, tapi hatinya tetap sabar. Sekali lagi kepada isteriku tercinta, saya mengucapkan terima kasih atas toleransinya yang besar terhadap perangai yang buruk ketika saya mengalami frustrasi akibat kemacetan dalam proses penulisan disertasi ini, dan kemacetan itu sangat sering terjadi.

Kepada Cut Milda Rahayu, T.M. Haqqi Annazil, Cut Farrah Amalia, T.M. Arif Rizal, T.M. Hilal Rizky dan T.M. Firman Aulia dengan caranya sendiri-sendiri, telah memberikan dan menunjukkan kesabaran menghadapi *Sang Ayah* yang selalu sibuk dan terus sibuk dalam menempuh pendidikan ini. Adalah puncak dari segala terima kasih itu kepada merekalah sesungguhnya karya ini juga dipersembahkan.

Kemudian, saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada Adinda Misnadin, SS dan Ika Noviyanti yang telah bersedia menyunting disertasi ini sehingga bisa enak dibaca dan mudah dipahami.

Akhirnya, walaupun saya sudah mendapatkan bantuan dan saran dari berbagai pihak, bukan berarti disertasi ini ada hubungan dengan tanggung jawab mereka. Dengan kata lain, hal itu berarti bahwa seluruh isi disertasi ini dengan segala kekurangan dan kelebihannya, merupakan tanggung jawab saya sepenuhnya. Namun, selaku manusia yang diwarnai berbagai kekurangan dan kepentingan, sudah pasti kedua hal itu, langsung atau tidak langsung, akan mempengaruhi kadar kemurnian disertasi ini. Oleh karena itu, apabila menurut pandangan pembaca "biasnya" dirasakan terlalu mengganggu dan sangat mencolok, kritik dan saran sangat saya

hargai dan saya ucapkan terimakasih. Hanya kepada Allah Yang Maha Kuasa, saya mohon petunjuk dan bimbingan-Nya. Amin.

T.M. Jamil

ABSTRACT

ABSTRACT

ULAMA IN SOCIETY ACEHNESE

The Study of The Socio-Political Rules of Ulama In The Contemporary Acehnese Society

T.M. JAMIL

The research aimed at critically understand and tried to find the socio-political role concept of Acehnese *ulama* (Islamic teachers) in solving social problems. The study has also answered the question about who would be called *ulama* in the contemporary Acehnese society.

The research was conducted in Nanggroë Aceh Darussalam Province, that is, in the regencies of North Aceh, Pidie, West Aceh, South Aceh and East Aceh. Those regencies were chosen on the basis of consideration that the number of ulama who served the community was relatively many. In addition, a larger number of social problems frequently arose within those regions.

The sources of research were a number of community determined by purposive sampling technique. Observation, in-depth interview and library study were employed to collect information and data, while interpretative understanding was used to analyze the data of research results.

The result of showed that what so-called *ulama* by Acehnese people were those who had adequate religious knowledge and that the knowledge was used for the prosperity of people. However, when the knowledge they possessed had been used to

obtain power, the status and title of *ulama* as the symbol of respect and dignity were no longer respected by the community. Based on the collected information, it was discovered that Acehnese people expected that *ulama* not only played their roles as actors, but also have to personate agent to solve socialproblems.

The result of the research also indicated that the characteristic of *ulama* for Acehnese are high religious knowledge, *tawaduk* manner, *wara'*, *zuhud*, *istikamah*, and trustworthy. When someone possesses these characteristies, the comunity will regard and expecting that person much to be able to contruct and form a good society.

The result of the research also indicated that the Acehnese people gave good attention and appreciation to *ulama* in the resolution of social problems. The people judged and understood that Acehnese *ulama* had tried seriously and persistently to overcome social problems from the pre-independence era up to the present time. However, there were still many problems left unresolved by *ulama* due to the fact that some certain groups of the community no longer trusted their socio-political roles. Acehnese *ulama* frequently failed to solve social problems when they had to deal with the authority including their powerlessness in having dialogues to solve the problems of Aceh Liberation Movement (GAM). In this case, many of them had become the victims of the social conflict. The Acehnese people now hope that *ulama* as the figures that they admire and respect will do things for the prosperity of people. Under the condition of relatively peaceful Aceh now, it is expected that *ulama* will become the symbol of peace that calms down the Acehnese people who used to be socialis and psychologically pressured within the chains of violence in the past.

The existence of the Acehnese ulama Assemgly represent, the government's recognetion to word the traditional institusional in Aceh. However, some people thought that the institutions were used by the government to master exploit ulama as the mediator between government and the society. For the Acehnese ulama, the presence of the institution could be employed to consolidate their power for the benefit of the people.

Keyword: Islamic Teachers (*Ulama*), Society, The Role of Social, Contemporary

RINGKASAN

RINGKASAN

Penelitian ini bertujuan untuk memahami secara kritis dan berusaha menemukan konsep peran sosial politik ulama Aceh dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Studi ini juga telah menjawab pertanyaan siapa yang disebut ulama dalam konteks kekinian oleh masyarakat Aceh.

Penelitian ini dilaksanakan di Propinsi Nanggroë Aceh Darussalam. Kegiatan penelitian dilaksanakan di Kabupaten Aceh Utara, Pidie, Aceh Barat, Aceh Selatan dan Aceh Timur. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada pertimbangan bahwa di wilayah tersebut relatif lebih banyak ulama yang mengabdikan dirinya pada masyarakat. Di samping itu, di wilayah tersebut juga relatif banyak masalah sosial yang acapkali muncul dalam masyarakat.

Yang menjadi subyek penelitian adalah warga masyarakat yang ditetapkan dengan teknik *purposive sampling*. Untuk menjaring informasi dan data digunakan teknik pengamatan, wawancara mendalam dan kajian kepustakaan. Selanjutnya, untuk menganalisis data hasil penelitian digunakan *interpretative understanding*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa ulama menurut masyarakat Aceh adalah orang yang mempunyai ilmu agama yang memadai dan ilmu yang mereka miliki digunakan untuk kemaslahatan umat. Namun, ketika ilmu yang dimiliki ulama telah digunakan untuk mendapatkan kekuasaan, maka status dan gelar ulama sebagai simbol kehormatan tidak lagi dihargai oleh masyarakat. Berdasarkan informasi yang dapat dikumpulkan, terungkap bahwa masyarakat Aceh mendambakan ulama Aceh

tidak hanya berperan sebagai aktor, tetapi juga harus berperan sebagai agen untuk dapat menyelesaikan masalah-masalah dalam masyarakat.

Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa ciri-ciri ulama menurut masyarakat Aceh adalah warga masyarakat yang berilmu agama tinggi, bersikap tawaduk, wara', zuhud, istikamah, dan amanah. Ketika sifat-sifat ini dimiliki maka masyarakat sangat menghormati dan berharap banyak pada mereka agar mampu membina dan membangun masyarakat yang beradap.

Selain itu, hasil penelitian juga menunjukkan bahwa masyarakat Aceh memberikan perhatian dan apresiasi yang baik kepada ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Masyarakat menilai dan memahami ulama Aceh telah berusaha dengan tekun dan serius dalam menyelesaikan masalah kemasyarakatan sejak masa prakemerdekaan sampai sekarang. Meskipun demikian, masih banyak masalah sosial yang belum dapat diselesaikan dengan baik karena hilangnya kepercayaan dari kelompok-kelompok tertentu dalam masyarakat terhadap peran sosial politik ulama. Ulama Aceh seringkali gagal dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial ketika harus berhadapan dengan penguasa termasuk ketidakberdayaan mereka untuk berdialog dalam penyelesaian persoalan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Bahkan dalam persoalan ini, ulama Aceh banyak yang menjadi korban konflik sosial tersebut. Masyarakat Aceh sekarang juga berharap banyak pada ulama sebagai tokoh yang mereka kagumi dan hormati. Dalam kondisi Aceh yang relatif damai saat ini, sudah sepatutnyalah ulama dapat menjadi "simbol kedamaian" untuk

dapat menyejukkan hati masyarakat yang di masa lalu secara sosial dan psikologis tertekan dalam belenggu kekerasan.

Kehadiran lembaga Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh merupakan salah satu bentuk pengakuan pemerintah kepada lembaga tradisional yang telah ada di Aceh. Meskipun munculnya lembaga tersebut juga dipahami oleh sebagian warga masyarakat Aceh sebagai upaya dari pemerintah untuk "menguasai" ulama dan memanfaatkan ulama untuk penyambung lidah dari pemerintah kepada warga masyarakat. Sementara bagi ulama Aceh dengan adanya lembaga ini dapat menghimpun kekuatan para ulama agar mereka mampu berbuat lebih baik untuk umat.

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI

Halaman

LEMBAR DISERTASI i
LEMBAR PENGESAHAN ii
PANITIA PENGUJI DISERTASI iii
MOTTO iv
TAKZIMKU v
UCAPAN TERIMA KASIH vi
ABSTRACT xvi
RINGKASAN xix
DAFTAR ISI xxii

BAB I PENDAHULUAN 1
1. Latar Belakang Masalah 1
2. Rumusan dan Batasan Masalah 22
3. Tujuan Penelitian 22
4. Manfaat Penelitian 23

KAJIAN PUSTAKA DAN KERANGKA TEORI 25
1. Konsep Ulama dalam Kehidupan Masyarakat 25
2. Pendekatan-Pendekatan Teoritik 40
3. Teori Interaksionisme Simbolik dan Teori Strukturasi 78
4. Transformasi dan Struktur Sosial 85
5. Individu, Agama, dan Masyarakat 97
6. Realitas Sosial dan Kekuasaan 107
7. Peran Agen dan Kesadaran dalam Tindakan Sosial 124

METODE PENELITIAN 132
1. Lokasi Penelitian dan Penetapan Subyek Penelitian 132
2. Paradigma yang Digunakan 137
3. Teknik Pengumpulan Data 142
4. Teknik Pengolahan dan Analisis Data 144

BAB II SEKILAS TENTANG ORANG ACEH 154
1. Memahami Jati Diri Orang Aceh 154
2. Orang Aceh dan Alasan Membenci 155
3. Orang Aceh dan Perubahan 156
4. Orang Aceh dan Sifat Kecurigaan 158

BAB III ULAMA DAN PENGUASA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH 160
1. Perspektif Sejarah Islam 160
2. Perspektif Sejarah Pemikiran Politik Islam 170
3. Perspektif Sejarah Aceh 176
BAB IV ULAMA ACEH PADA MASA PERANG DAN MASA KEMERDEKAAN 182
1. Masa Pendudukan Belanda 182
2. Masa Pendudukan Jepang 189
3. Masa Kemerdekaan 194
4. Peristiwa Cumbok Pemicu Revolusi Sosial di Aceh 198

BAB V INTERAKSI SOSIAL ANTARA ULAMA-PENGUASA DI ACEH 205
1. Pola Hubungan: Interaktif dan Akomodatif 206
2. Pola Hubungan: Kompetisi dan Konflik 215
3. Pola Hubungan: Masa Kini dan Masa Depan 221

BAB VI ULAMA DALAM MASYARAKAT ACEH 224
1. Siapa Ulama Menurut Masyarakat Aceh 239
2. Latar Belakang dan Pendidikan Ulama Aceh 246
3. Keluarga Ulama Aceh 250
4. Ulama dalam Pandangan Masyarakat 254
5. Ciri-Ciri Ulama menurut Pandangan Masyarakat Aceh 260
6. Kepemimpinan Ulama 265
7. Penggolongan Ulama 268
8. Keteladanan Ulama 270
9. Ulama Dalam Revolusi Sosial 275
10. Partisipasi Ulama Dalam Perang Aceh 295

BAB VII KIPRAH ULAMA DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT ACEH. 308
1. Kiprah Ulama Aceh 308
2. Pergeseran Peran Ulama Aceh 328

BAB VIII PEMBAHASAN DAN KESIMPULAN 348
1. Pembahasan 348
2. Kesimpulan 381
3. Implikasi Teori 389

DAFTAR PUSTAKA 403

BIODATA PENULIS 433

LAMPIRAN-LAMPIRAN

MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

BAB I
PENDAHULUAN

BAB I

PENDAHULUAN

1. Latar Belakang Masalah

Studi ini berpijak pada sebuah tesis dan pengertian kultural tentang ulama sebagaimana yang pernah disabdakan Nabi Muhammad SAW bahwa, ulama adalah pewaris misi para nabi, yaitu menebarkan kemaslahatan (rahmat: Islam itu sendiri) seisi alam dan tidak terbatas kepada manusia. Di samping itu, secara apologis-historikal *Nanggroë* (negeri) Aceh identik dengan *pilot project* misi para ulama itu yang pengaruhnya tidak hanya dalam kapasitas lokal di Nanggroë Aceh sendiri, bahkan sampai menembus batas dan hampir ke seluruh kawasan yang dinamakan dengan "wilayah Nusantara."

Fenomena keberadaan para ulama Aceh ini dibuktikan dengan kuantitas ulama yang ada dan kesuksesan misi mereka pada abad ke-16 baik ulama lokal maupun ulama pendatang yang relatif banyak. Tersebutlah sejumlah nama, antara lain Syekh Nuruddin Ar-Raniry, Syekh Syamsuddin Sumatrani, dan Syekh Abdul Rauf Al-Singkili atau Syah Kuala.

Secara ideal konseptual maupun historis-sosiologis, peran ulama dalam kehidupan umat Islam sangat signifikan. Secara konseptual, ulama mendapat atensi memadai dalam teks-teks suci[1], sehingga memiliki kedudukan istimewa. Ulama misalnya, kata Azyumardi Azra memiliki hak istimewa (*privilege*)

[1] Term *ulama* misalnya dapat dilihat pada Q.S. 26: 197, 35: 28. Secara ideal, term ulama yang dikehendaki pada kedua ayat ini adalah orang-orang yang memiliki kedalaman ilmu, baik ilmu *qauliyah* yang tersurat dalam Al-Qur'an maupun ilmu *kauniah* yang terbentang di alam ini.

terhadap teks-teks suci itu.[2] Dalam konteks historis, ulama tidak saja berperan dalam sosio-religius tetapi juga pada sosio-politik dan sosio-kultural lainnya.

Demikian pula halnya dalam khazanah lama, masyarakat Aceh menampilkan "adat" dan "agama" sebagai dua unsur yang dominan dalam mengendalikan gerak hidup rakyat yang berdiam di ujung utara Pulau Sumatra itu. Di dalam lapisan atas masyarakat tersebut, di satu pihak, sultan dan *uleebalang* merupakan dua pilar utama yang mendukung kehidupan adat. Lebih dari itu, sultan dan para *uleebalang* bahkan menjadi simbol keberadaan dan peranan adat di dalam masyarakat Aceh. Di lain pihak, dalam lapisan yang sama, ulama muncul sebagai pilar utama yang mendukung serta memperjuangkan keberadaan dan peranan agama.

Dari gambaran dan fenomena yang demikian, keberadaan adat dan agama serta kaitan keduanya dengan pilar-pilar pendukungnya, sudah barang tentu memperlihatkan adanya polarisasi dalam kehidupan masyarakat Aceh. Adanya polarisasi yang demikian memang dan bahkan ia secara potensial merupakan sumber konflik yang menonjol. Kenyataan ini mungkin saja terjadi. Namun, ada masanya kemungkinan seperti itu dicegah, atau setidak-tidaknya diperkecil karena Sultan bagaimanapun juga senantiasa mengakui peranan penting yang dimainkan para ulama dalam kegiatan-kegiatan keagamaan baik di luar maupun di dalam keraton.

Ulama dalam masyarakat Aceh menempati posisi yang sangat penting dan strategis. Hal ini dapat dilihat dari ungkapan pepatah Aceh "*Adat bak po*

[2] Azyumardi Azra, "Ulama Politik dan Modernisasi," dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II, 1990, h. 5. Bandingkan dengan M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran, Tafsir Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* Jakarta, Paramadina, 1996, h. 551.

teumeureuhom, hukom bak Syiah Kuala." Ungkapan ini mengandung arti bahwa hal-hal yang berkaitan dengan pelaksanaan pemerintahan, sistem politik dan keagamaan adalah tanggung jawab dari sultan (penguasa). Sementara ulama bertanggung jawab terhadap hal-hal yang bersifat spiritual keagamaan yang meliputi pelaksanaan Syari'at Islam. Pepatah ini tidak hanya sebuah ungkapan bijak dari ahli hikmah Aceh, tetapi lebih jauh filosofis *job division* (pembagian wewenang) itu tumbuh dan mengakar di dalam struktur masyarakat. Di tingkat desa (lokal), kenyataan ini direpresentasikan lewat lembaga *Geuchik* dan *Imeum meunasah.*[3]

Yang menarik dicermati dewasa ini adalah peran ulama dalam masyarakat yang sangat kuat *sense of religion*-nya, seperti halnya Aceh. Dalam masyarakat seperti itu, peran ulama bahkan jauh melampaui penguasa, yang *notabene* menguasai wilayah dan mobilitas masyarakat. Ulama adalah pewaris para nabi yang berstatus suci dan dikeramatkan dalam perspektif ke-Acehan, sehingga tidak mengherankan apabila di Aceh dahulu fatwa ulama lebih dihormati dan dipatuhi bila dibandingkan dengan peraturan yang dibuat oleh penguasa.

Ketundukan masyarakat terhadap dua penguasa (ulama dan *uleebalang*) seperti itu menunjukkan adanya suatu tingkat keharmonisan tertentu di dalam masyarakat Aceh di masa kesultanan. Hanya dengan begitulah kehidupan masyarakat dapat berlangsung secara wajar. Lebih jauh, bertahannya hubungan yang harmonis itu dalam masyarakat dan adanya kelangsungan hidup masyarakat telah dimungkinkan oleh kuatnya penerimaan masyarakat terhadap keharmonisan

---

[3] T.M. Jamil, "Negara dan Masyarakat Desa di Aceh," *Thesis*, (Surabaya, Pascasarjana Universitas Airlangga, 1997), h. 170.

tersebut. Di lain pihak, penerimaan masyarakat terhadap kenyataan itu telah memungkinkan pula terbentuknya suatu sistem yang unik.

Secara politis, di samping itu, ada tiga pilar yang terdiri dari sultan, *uleebalang* dan ulama,[4] saling berkaitan atau saling mempengaruhi. Di dalam menjalankan kekuasaannya Sultan memerlukan kedua pilar lainnya sebagai penghubung antara dirinya yang bermukim di puncak struktur dengan rakyat biasa yang berada di struktur bawah. Oleh sebab itu, Sultan harus bertindak sedemikian rupa sehingga ia mampu mengharmoniskan hubungan serta pengaruh para *uleebalang* dan ulama dalam masyarakat sekaligus untuk mengendalikan pengaruh tersebut terhadap dirinya sendiri.

Berada di bawah kaki Gunung Seulawah, daerah seluas 58.708 km^2 ini adalah propinsi di wilayah paling barat pulau Sumatera. Dihuni lebih empat juta jiwa, di propinsi inilah kerajaan Islam pertama di bumi Indonesia berdiri. Di propinsi ini pula pasukan Belanda selama 69 tahun merasakan betapa kerasnya perjuangan rakyat menentang imperialisme dan kolonialisme. Sebuah propinsi dengan 21 daerah tingkat II dan lima suku bangsa sebagai penduduk asli. Para penduduk asli itu adalah suku Aceh, Aneuk Jamee, Alas, Gayo dan Singkil. Mereka adalah warga negara Indonesia yang sejak dahulu kala memang menyisakan banyak cerita. Marcopolo, misalnya, saudagar asal Italia yang pernah singgah di Aceh tahun 1292, telah mencatat bahwa kerajaan Samudera Pasai adalah kerajaan Islam yang pertama di Indonesia. Bahkan jauh sebelumnya, sejarah Dinasti Yuan menyebutkan bahwa kerajaan Samudera Pasai yang

---

[4] Snouck Hurgronje, dalam Van Langen, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1986), h. 10.

mayoritas penduduknya beragama Islam pada tahun 1282 telah mengirim utusannya ke negeri Cina.

Kedua catatan sejarah itu, yang kemudian diikuti dengan banyak catatan sejarah lainnya telah dengan terang menjelaskan bagaimana hubungan antara rakyat Aceh dengan agama Islam. Sampai kemudian kerajaan Aceh yang berpusat di Kutaraja (Banda Aceh sekarang) berdiri pada sekitar abad ke-16, warna Islam itu telah sedemikian kental dalam kehidupan masyarakat Aceh. Di bawah Sultan Ali Mughayatsyah, Raja pertama Aceh yang naik tahta pada tahun 1514, dengan bendera Islam yang dikibarkannya, Aceh kemudian tampil sebagai kerajaan dagang yang berkembang pesat. Muncul ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis, Aceh segera berkembang bukan saja sebagai pusat perdagangan, tetapi juga sebagai pusat penyebaran Islam terkemuka di Asia. Puncaknya adalah ketika kerajaan Aceh berada di bawah kepemimpinan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam (1607-1638). Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda inilah lahir ulama besar Aceh, Syekh Abdul Rauf Al-Singkili yang populer dengan sebutan "Syiah Kuala" yang menerjemahkan Al-Qur'an secara lengkap ke dalam bahasa Melayu. Pada masa yang sama, lahir pula sastrawan besar Aceh, Hamzah Fansuri, yang mengarang buku "Syair Perahu."

Dengan latar historis semacam itu, tak pelak lagi Aceh—sungguh menyimpan heroisme sejarah yang memang sangat berbeda dari kisah-kisah kepahlawanan rakyat Indonesia di daerah lainnya. Di Acehlah Belanda menemukan "batu karang" perlawanan rakyat yang tak mudah dipatahkan, bahkan, sampai kemudian Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Rakyat Aceh,

dengan keyakinan yang teramat besar terhadap dukungan Allah Tuhan Yang Maha Esa, maju berperang ke medan laga. Di mata rakyat Aceh, Belanda bukan hanya penjajah yang harus dilawan, tetapi juga para "kafir" yang harus dihancurkan. Kepercayaan semacam itulah yang membuat Aceh, berpuluh-puluh tahun kemudian, timbul sebagai daerah dengan kehidupan sosial dan kultural yang "khas". Rakyat Aceh menjadi sebuah komunitas yang hidup dengan satu ciri menonjol yang menempel kuat sebagai identitas utamanya, yakni "Islam". Aceh dan Islam telah menjadi dua sisi mata uang yang sukar untuk dipisahkan. Al-Qur'an dan Sunnah Rasul sejak awal telah begitu kuat mewarnai kehidupan keseharian masyarakat Aceh.

Dalam konteks lokal kekhasan itu diwarnai oleh lekatnya hubungan antara agama, budaya dan masyarakatnya. Di masa lalu norma masyarakat Aceh dipengaruhi oleh dua kekuatan utama, yakni adat dan agama (baca: Islam). Yang disebut pertama diwakili oleh Sultan dan *uleebalang*. Sedangkan ulama merupakan pemimpin agamanya. "Satu negeri dua raja," kata orang, menjadikan Aceh kuat, bukan sebaliknya.[5]

Paling tidak itulah kesimpulan yang dapat dikemukakan dari sejumlah kajian mengenai Aceh yang dikenal selama ini. Kita mencatat ada beberapa karya menarik yang senantiasa menjadi rujukan di dalam memahami masyarakat dan wilayah Indonesia yang letaknya di ujung Barat tersebut. Pemerintah Kolonial Belanda menggunakan tulisan Snouck Hurgronye untuk mendekati dan menguasai daerah di ujung utara Sumatra itu. Hanya mengandalkan pada pendekatan

---

[5] Nazaruddin Syamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh 1945-1949*, (Jakarta: UI Press, 1999), h. 2 – 5.

kekuatan saja, tanpa berusaha mengenal dinamika masyarakatnya, kegagalanlah yang harus diterimanya.

Dari kaca mata politik, sebagai sebuah wilayah yang jauh dari pusat, Aceh juga menyimpan persoalan yang tidak dapat disamakan dengan masalah di tempat lain. Sejak awal, ia senantiasa lekat dengan rona "revolusi". Melawan penjajahan di masa lalu, dan "menentang" Pemerintah Pusat di masa sekarang. Di masa praperang kemerdekaan, revolusi dilakukan untuk menghadapi kekuasaan penjajah yang hendak merusak tatanan lama, yaitu lekatnya agama (Islam) dengan budaya. Karena perbedaan agama antara penjajah dengan masyarakat Aceh, tidak terlalu mudah bagi Belanda untuk menundukkan wilayah tersebut. Dukungan rakyat Aceh terhadap lahirnya Republik Indonesia merupakan konsensus awal. Dengan diberikannya sebuah pesawat Dakota "Seulawah" sebagai sumbangan rakyat Aceh kepada "negara baru" ini. Di era kemerdekaan RI, komitmen itu mulai diwujudkan. Dengan status "istimewanya" Aceh menjadi bagian tak terpisahkan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Namun, tatkala Pemerintah Pusat dirasakan mulai menyimpang dari semangat awal, secara berangsur para pemimpin Aceh mulai memperhitungkan kembali dukungannya terhadap Jakarta. Gerakan politik yang antipemerintah dan bahkan pergolakan yang menjurus ke arah pemisahan diri dari Pemerintah Pusat muncul dan mempengaruhi masyarakat Aceh. Fenomena pemimpin Teungku Daud Beureueh pada dekade 1950-an menandai aspirasi tersebut. Tidak terlalu mudah bagi Pemerintah Jakarta untuk secara cepat dan tuntas menghadapi pemberontakan daerah yang dimotorinya.

Sejarah politik Aceh kontemporer lain lagi. Sentralisasi, seperti daerah Indonesia lainnya, sangat menonjol. Marjinalisasi terhadap politisi dan segala macam yang berbau lokal, termasuk *uleebalang* (tokoh adat) dan ulamanya terjadi secara kasat mata. Yang disebut terakhir, harus memilih, apakah masuk dalam Majelis Ulama Indonesia, yang artinya dikooptasi pemerintah, atau keluar dari lingkaran *mainstream*—yang konsekuensinya akan dianggap berseberangan dengan penguasa. Masing-masing memiliki perhitungan untung dan ruginya. Berada di luar berarti bukan hanya tidak mendapat "kue" pembangunan, melainkan bisa juga dianggap musuh pemerintah, dan dalam konteks stabilitas politik sebagai pengganggunya. Risikonya, bukan saja tidak akan mendapat imbalan, bahkan hak hidupnya pun terancam. Tersebutlah beberapa ulama Aceh yang menjadi korban, antara lain, Tgk. Bantaqiah, Tgk. Nashiruddin Daud, Teuku Djohan dan bahkan yang terakhir adalah Prof. Dr. Tgk. Safwan Idris, yang juga Rektor IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.[6]

Sementara kaum *uleebalang*-nya, juga tidak semuanya dapat terserap dan menikmati pembagian. Mereka yang memiliki kualifikasi teknis, adiministratif, dan politis, akan dengan mudah bekerja di instansi pemerintah. Tetapi sebaliknya, bagi yang rendah pendidikannya, harus siap untuk tersingkir dalam persaingan. Pada gilirannya, jauh pula rezeki mereka. Semakin renggang jarak mereka yang termarjinalisasi secara politik dan ekonomi dari pemerintah, akan semakin kuat pula keinginannya untuk melahirkan "Aceh Merdeka". Upaya Pemerintah Pusat yang berambisi untuk menyeragamkan wilayah Nusantara telah membawa akibat

[6] Lihat *Gamma*, 16 – 22 Mei 2001, h. 17 – 22.

yang *counterproductive*, baik terhadap cita-cita integrasi nasional maupun masyarakat Aceh sendiri. Resistensi dan bahkan perlawanan terhadap pusat kekuasaan kembali berulang di Aceh.

Penulisan ini berusaha untuk menjelaskan tentang bagaimana pandangan masyarakat Aceh kontemporer terhadap ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Pertanyaan ini penting diajukan, mengingat kedudukan ulama dalam kehidupan masyarakat sejak masa prakemerdekaan dan pada masa revolusi sosial yang pernah terjadi di Aceh sampai pada awal tahun 1970-an sangat dominan. Artinya, bahkan dunia simbolis masyarakat Aceh yang terbentuk melalui dominannya diskursus ulama telah menstrukturkan bagaimana respons masyarakat secara tipikal harus diungkapkan.

Melihat persoalan ini sedikit lebih mendalam, kita akan berhadapan dengan sistem kekuasaan tipikal Aceh prakolonial pada tiga aktor utama kekuasaan, yaitu *sultan, uleebalang,* dan *ulama*. Seperti dikatakan Nazaruddin,[7] melalui aktivitas ketiga aktor tersebut keseimbangan politik, sosial dan budaya Aceh dapat terkontrol. Ini terutama terjadi karena ketiganya tumbuh secara alami di dalam masyarakat Aceh itu sendiri. *Tanah Rencong,* seperti sering menjadi sebutan bagi Aceh, dengan demikian adalah "negeri sultan, uleebalang dan ulama".

Namun, keseimbangan itu runtuh ketika Belanda mendominasi Aceh. Belanda secara otomatis menggantikan posisi sultan. Kaum *uleebalang*, seperti yang terjadi pada kaum priyayi di Jawa, secara perlahan-lahan mereka

---

[7] Nazaruddin Syamsuddin, *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh,* (Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1990), h. 15 – 20.

terdomestifikasikan. Tetapi, kaum ulama memilih untuk melanjutkan perjuangan melawan Belanda. Inilah sebetulnya titik awal krusial sejarah sosial politik Aceh. Kosongnya kepemimpinan sultan dan *uleebalang* telah memberikan kesempatan luas bagi ulama untuk mengembangkan kepemimpinannya yang *distinctive*. Perlahan-lahan mereka tumbuh sebagai penafsir yang paling sah atas realitas ke-Acehan. Maka tidak mengherankan jika perubahan struktur dan aktor kekuasaan di atas telah mempercepat transformasi Islam, dari sekadar "agama" ke arah ideologi Islam.

Alasan teoritik mengapa permasalahan ini menjadi fokus yang ingin diteliti didasarkan pada beberapa pertimbangan. Di Aceh, ulama sebagai salah satu kelompok sosial menempati kedudukan istimewa. Semasa kesultanan, terdapat tiga kelompok elite di Aceh, yaitu sultan dan *uleebalang* di satu pihak sebagai penguasa dan kaum agamawan sebagai ulama di pihak lain. Namun setelah hapusnya institusi kesultanan, pada masa pendudukan Belanda dan Jepang kelompok elite pribumi yang menonjol tinggal *uleebalang* (penguasa) dan ulama. Pada masa kemerdekaan dan seterusnya, kelompok *uleebalang* secara formal tereliminasikan oleh seleksi waktu dan secara substantif mengambil bentuk baru ke dalam struktur pemerintah Republik Indonesia, sedangkan kelompok ulama, tereduksi dan semakin termarjinalkan, apalagi pada masa Orde Baru. Seolah-olah ada kebijakan pemerintah yang mengkondisikan demikian dan adanya upaya untuk meminimalkan peran-peran pemimpin informal ini. Setuju atau tidak, depolitisasi ulama terjadi. Hal ini sesuai dengan hasil studi yang dilakukan

Ramlan Surbakti yang menyebutkan bahwa campur tangan negara bukan hanya ke dalam partai politik, melainkan juga ke dalam organisasi keagamaan lainnya.[8]

Sementara itu dalam lintasan sejarah, setidak-tidaknya ada lima hal penting yang berkaitan dengan interaksi antara ulama dan pemerintah di Aceh. *Pertama*, hubungan antara ulama di satu pihak dengan penguasa sebagai penyelenggara pemerintahan yang terdiri dari para *uleebalang* yang lazim bergelar *teuku*[9] dan para sultan Aceh di pihak lain mengambil beberapa bentuk. Adakalanya bersifat interaktif-kooperatif, terkadang mengambil bentuk kompetisi bahkan konflik. Hal ini menarik dicermati karena pada masa kesultanan Aceh terlihat hubungan yang sangat harmonis antara ulama dan pemerintah. Namun di abad kedua puluh hubungan keduanya berubah menjadi sangat kompetitif, bahkan memicu konflik sebagaimana dinyatakan C. Snouck Hurgronje bahwa pola hubungan antara ulama dan umara di Aceh didasarkan pada pertentangan antara agama dan adat yang mereka pegangi.[10] Padahal telah menjadi *stereotype* bahwa adat Aceh bersendikan syariat (ajaran agama Islam). Artinya, adat Aceh yang dipegangi dan dijunjung tinggi oleh para *uleebalang* bersumber dari ajaran Islam. Oleh karenanya, James T. Siegel berpendapat bahwa kalaupun ulama dinilai

---

[8] Ramlan Surbakti, *Interrelation between Religious and Political Power under New Order Government Indonesia, Ph.D. Diss.*, (Dekalb, Northern Illinois University, 1991), h. 393.

[9] Di Pidie dan Aceh lainnya sering pula dipakai gelar *teungku* untuk penjabat pemerintahan. Namun dalam perkembangan selanjutnya *teungku* lebih umum digunakan untuk seorang yang terlibat dalam masalah keagamaan, baik itu *ulama, leube* (santri, thaliban), *mu'alim,* guru agama maupun *kadhi*. Sementara *teuku* merupakan gelar *uleebalang*, panglima, *imeum mukim* khas Aceh Besar. baik *teungku* maupn *teuku* berasal dari *tuanku*. Lihat selengkapnya S. Snouck Hurgronje, *The Achehness I,* translated by AWS. O. Sulivan, E.J. Brill, Leiden, 1906, h. 35. Buku ini telah diterjemahkan oleh Yayasan Soko Guru, Jakarta, Aceh di Mata Kolonialis, 1985, h. 78-79.

[10] C. Snouck Hurgronje, *The Achehness I* ... h. 151; lihat juga M. Masyur Amin "Kedudukan Elite dan Hubungan Sosial di Pedesaan, (ed. Alfian), (Jakarta, PT. Pustaka Grafika Kita, 1988), h. 44.

sebagai rival penguasa sebenarnya merupakan rival khas (*peculiar rivals*) yang baik, karena ulama tidak pernah berambisi untuk menduduki jabatan politis dalam pemerintahan yang selama ini dipegang oleh penguasa.[11]

Kedua, ulama Aceh tidak saja berperan dalam sosio-religius semata, tetapi juga aktif dalam berbagai aspek kehidupan manusia lainnya, seperti bidang politik dan ekonomi. Pada masa kesultanan, ulama Aceh seperti Hamzah Fansuri, Syams-al-Din al-Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniry dan Syeikh Abdul Rauf Al-Singkali telah diabadikan oleh para ahli sebagai *public figure* dan penasehat sultan[12] dalam segala hal, baik permasalahan keagamaan, sosial, politik maupun kebijakan perekonomian.[13] Peran dalam sosio-politik tampak jelas ketika Belanda menyatakan perang dengan Aceh pada tahun 1873. Ulama Aceh pada masa ini tidak saja aktif dalam bidang dakwah, tetapi juga ikut memobilisasi umat dan memimpin perang melawan Belanda.

Ketiga, secara organisatoris pada dekade tiga puluhan sampai abad kedua puluh ini ulama telah menjadi kekuatan yang amat solid, ditandai dengan berdirinya Persatuan Ulama Seluruh Aceh (POESA).[14] Bahkan menurut Van Dijk, POESA merupakan organisasi yang memiliki akar budaya Aceh yang kuat, sehingga memperoleh dukungan masyarakat luas. Hal ini berbeda dengan organisasi masyarakat semisal Syarikat Islam, Muhammadiyah, yang sebagian besar tokoh-tokohnya berasal dari luar Aceh atau orang Aceh yang telah

---

[11] James T. Siegel, *The Rope of God*, (Berkeley, University of California, 1978), h. 49.
[12] A. Hasymy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, (Jakarta, Beuna, 1983), h. 197 – 198.
[13] Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, (Bandung, Mizan, 1994), h. 177 – 179.
[14] Tentang PUSA dan kontribusinya terhadap pendidikan di Aceh, baca Hamdiah A. Latif, *Persatuan Ulama Seluruh Aceh: Its Contribution to Education*, Thesis, (Canada, McGill University, 1992).

tercerabut dari akar budaya tradisionalnya.[15] Pada masa-masa ini terjadi berbagai peristiwa penting yang tidak saja berpengaruh pada aspek sosio-kultur, melainkan juga pada sosio-religius di Aceh.[16]

Keempat, ulama maupun penguasa saling bahu-membahu mempertahankan wilayah dan berusaha mengusir kaum penjajah yang mereka nilai sebagai orang kafir (*ureung kaphee*). Semangat heroik inilah yang membawa Aceh sebagai daerah yang paling akhir dapat diduduki oleh kaum penjajah Belanda yaitu pada tahun 1903.[17] Namun pada dekade empat puluhan abad kedua puluh, ulama yang selama ini sebagai *agent of social change* untuk mengusir kaum penjajah (Belanda), justru menerima malahan bekerjasama dengan Jepang.[18] Jadi, menjelang kepergian Belanda dan masuknya Jepang ke Indonesia telah terjadi perubahan sikap ulama dalam menyikapi kaum penjajah. Snouck Horgronje, penasehat Belanda, sangat memperhitungkan peran ulama dalam memobilisasi umat menentang kaum penjajah. Jepang bisa dengan mulus memasuki wilayah Aceh, karena bantuan para ulama, terutama tokoh-tokoh dari PUSA. Kemudian setelah Indonesia merdeka, Aceh mengalami serentetan pergolakan yang dipimpin oleh ulama karena berbagai alasan. Sementara pada masa Orde Baru, pemerintah merangkul ulama dalam kancah politik, terutama dijadikan sebagai corong berbagai program kebijakan pemerintah. Akhirnya,

---

[15] Cornelis Van Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta, PT. Pustaka Kita Grafiti, 1995). H. 257.

[16] Rekaman yang lengkap tentang gerakan pembaruan Islam di Indonesia pada masa ini bisa dibaca selengkapnya dalam Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta, PT. Pustaka – LP3ES, 1994).

[17] Andrey R. Kahin, *Pergolakan Daerah Pada Awal Kemerdekaan*, (Jakarta, PT. Grafiti Press, 1989), h. 7.

[18] M. Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*, (Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1998), h. 74.

kelima, di awal era kemerdekaan, ulama dalam kondisi-kondisi tertentu telah menggeser kedudukan *uleebalang*, sehingga memicu konflik antarkedua pranata ini. Eskalasi konflik semakin memanas dan memuncak dalam bentuk konflik terbuka di Cumbok. Peristiwa perang Cumbok pada Desember 1949 ini menghantarkan Aceh kepada revolusi sosial. Pada masa ini, pranata *uleebalang* secara formal cenderung dieliminasikan oleh ulama.

Rigiditas ulama melawan Belanda, munculnya POESA (Persatoean Oelama Seloeroeh Atjeh) pada tahun 30-an dan kemenangan beruntunnya dalam "revolusi sosial" (1945-1949) memberikan kesempatan kepada ulama untuk memformulasikan gagasan-gagasan politik dan kebudayaan yang sesuai dengan tujuan-tujuannya. Formulasi gagasan-gagasan itu dapat diringkaskan sebagai pandangan dasar masyarakat dan politik Islam apa yang kita sebut di sini sebagai diskursus ulama. Dengan demikian di akhir masa kolonial dan awal kehadiran "negara" kesadaran sosial-politik masyarakat Aceh telah terlingkupi oleh diskursus tersebut.

Perkembangan baru ini merupakan "revolusi politik Aceh". Karena dokumen POESA menunjukkan bahwa kedudukan kepala negara pada tahun 1903, tahun menyerahnya Tuanku Muhammad Daud Sultan Aceh kepada Belanda, telah berpindah ke dalam Dewan Kesultanan yang terdiri dari Tuanku Raja Keumala, Uleebalang Teuku Panglima Polem dan Ulama Tengku Chik Di Tiro. Tapi, Keumala dan Polem juga ikut menyerah, sebuah bentuk *political watershed* terjadi: "..., maka *kekuasaan kepala negara*," tulis dokumen itu, "sepenuhnya tinggal dalam tangan Teungku Chik Di Tiro..." Ini merupakan

sebuah perubahan dramatis dalam pola kepemimpinan ke-Acehan. Eksistensi Sultan diakhiri dan "kekuasaan politik" ulama dimulai. Bisalah dipahami mengapa diskursus ulama menemukan penerimaan alamiah di dalam masyarakat Aceh.

Melalui diskursus ini pula, sosok "negara" yang hadir dalam kehidupan masyarakat diberi makna dan wujud serta fungsi negara di masa kini dan masa mendatang harus diproyeksikan. Walaupun bukan tanpa perdebatan, dapatlah dikatakan perubahan semacam inilah yang menentukan wujud hubungan masyarakat dan "negara" di Aceh. Negara akan semakin *acceptable*, sejauh artikulasinya sesuai dengan *landscape* "discourses" yang digelarkan para ulama. Tetapi, kini tampaknya telah terjadi proses marjinalisasi peran ulama dalam kultur ke-Acehan.[19]

Menyadari akan strategisnya posisi ulama tersebut, tidaklah aneh bila rezim Orde Baru berusaha keras untuk dapat menguasai dan "mewarnai" ulama. Tujuannya jelas, untuk dapat meraih "keuntungan politis" dan memperkuat posisi pemerintahan pusat di Aceh. Fenomena ini dapat dilihat dari berbagai upaya dan strategi yang dilakukan untuk itu, mulai dari sumbangan yang berkedok keagamaan sampai pada dialog yang bernuansa dialektika politik pragmatis. Akhirnya, tanpa sadar, ulama Aceh telah ikut mempolitisasi agama lewat *peusijeuk* pejabat, Takbir Akbar, dan bahkan aksi do'a politik untuk keselamatan penguasa (rezim).

---

[19] M. Gade Ismail, "Ulama Aceh dalam Lintasan Sejarah," *Makalah*, Seminar Pembangunan Aceh Era Reformasi: Peran Ulama, (Darussalam, IAIN Ar-Raniry, 1998), h. 6.

Di Daerah Istimewa Aceh (mungkin juga di daerah lainnya), fenomena demikian telah mencuatkan permasalahan sosial kemasyarakatan yang sangat dilematis. Pada satu sisi, ketika ulama dengan sikap eksklusivisme tradisionalnya menghindari kontak langsung dengan penguasa, ulama bahkan tidak berperan dalam sistim pemerintahan, sehingga walaupun dia dikultuskan tetapi tidak mampu mempengaruhi sikap politik penguasa yang terkadang merugikan umat. Sementara pada sisi lain, ketika ulama diberi peran, peran yang mereka mainkan melampaui batas-batas kewenangan.

Kondisi seperti ini menjadi semakin kompleks ketika rezim yang mengkooptasi ulama itu ambruk. *Umara* (penguasa di daerah) dan ulamapun dituding menjustifikasi penindasan rezim itu. Kenyataan ini sangat riskan, mengingat posisi ulama yang seharusnya berada di garda depan dalam menegakkan kebenaran. Tak pelak kredibilitas ulama hancur mengikuti rezim yang tergusur. Sebutan *toke, bung* dan *Teungku Golkar* menjadi "gelar baru" bagi sang ulama yang dahulu tangannya dicium penuh kusyuk oleh umatnya. Mendengar sebutan semua itu, sepantasnya masyarakat Aceh mempertanyakannya. Mengapa sebutan-sebutan yang mengandung sindiran yang melecehkan ulama seperti itu muncul?

Namun demikian, perlu diingat bahwa ulama adalah pilar kokoh dalam struktur masyarakat Aceh. Penghancuran ulama adalah bagian tak terpisahkan dari strategi penghancuran Aceh, yang sampai terus berlangsung (*Serambi Indonesia*, tanggal 31 Oktober 1998). Karena memang ulama adalah kekuatan terbesar masyarakat yang religius. Ironisnya, sebagian dari masyarakat Aceh tidak

menyadari rekayasa ini. Masyarakat malah terbawa arus emosi untuk saling berlomba untuk menghujat siapa saja yang dianggap dekat dengan rezim pemerintah. Sikap yang demikian telah menjadikan Aceh kehilangan identitas diri sebagai masyarakat yang fanatik dan sangat menghargai ketokohan ulama karena ilmu yang dia miliki, bukan karena baju yang dia pakai. Mengacu pada beberapa fenomena menarik yang telah dikemukakan, maka berikut ini akan disebutkan beberapa hasil penelitian yang telah pernah dilakukan berkaitan dengan topik ulama dalam masyarakat Aceh. P.J. Suwarna, misalnya, dengan berfokus pada permasalahan bagaimana posisi ulama sebagai *politisi* lokal di Aceh dengan menggunakan pendekatan *grounded research.* Hasil penelitian mencatat bahwa selama pemerintahan berhasil menjamin kesejahteraan material dan tidak mengancam kehidupan keagamaan umat Islam, rupanya mereka akan selalu siap mengorbankan idealisme keulamaannya, meskipun secara diam-diam. Tetapi ketika pemerintah tidak berhasil menjamin kesejahteraan material dan tindakannya mengancam hidup keagamaan, maka mereka akan terkejut dan sadar akan idealisme keulamaannya. Dalam keadaan yang demikian ulama *politisi* akan dianggap "lebih ulama" daripada *poltisi* dan fatwanya akan dijadikan pegangan untuk mengambil keputusan politik pemerintahan. Masyarakat Aceh tradisional itu akan bangkit sebagai umat yang siap melaksanakan fatwa yang dianggapnya sebagai hukum negara.[20]

Selain itu, penelitian senada juga dilakukan oleh Imam Bawani yang memfokuskan penelitiannya pada kehidupan anak ulama di Aceh. Bawani

---

[20] P.J. Suwarna, *Ulama Sebagai Politici Lokal di Kabupaten Aceh Utara*, (Banda Aceh: PLPIIS, 1976), h. 43.

melaporkan bahwa anak-anak ulama di Aceh dan peranan orang tua mereka beserta institusi keulamaan yang ada, pada dasarnya tidak memberi arti yang bersifat menunjang apalagi menentukan sehingga otomatis mereka akan pula menjadi ulama seperti orang tuanya.[21] Sementara itu, Abd. Kappi mengkaji tentang kelompok elite di pedesaan Aceh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam masyarakat Aceh setidaknya terdapat 4 (empat) kelompok elite, yaitu cendikiawan, birokrasi, agama/politik, dan ekonomi. Kelompok elite agama menurut peneliti ini selalu curiga terhadap ide atau masalah-masalah baru yang ditawarkan kepada masyarakatnya. Akan tetapi, mereka kadang-kadang kurang memiliki wawasan yang jelas dalam melihatnya dari berbagai dimensi kehidupan.[22]

Penelitian lain dilakukan oleh T.M. Jamil dengan memfokuskan pada kajian negara dan masyarakat desa di Aceh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kehadiran negara yang diintrodusir melalui LKMD ke dalam masyarakat desa telah menggeser kedudukan tokoh-tokoh informal masyarakat dalam struktur pemerintahan desa. Akibatnya, kehidupan masyarakat relatif "terganggu." Komunikasi antara pimpinan formal (kepala desa) dengan masyarakat terhenti.[23]

Di samping itu, Iskandar meneliti tentang profil ulama tradisional di Aceh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa salah satu masalah yang menjadi kendala bagi ulama tradisional dalam mengartikulasikan perannya sebagai *tokoh masyarakat* adalah ketiadaan jaringan kerjasama ulama tradisional. Akibatnya adalah tidak terciptanya diskusi dan musyawarah untuk memberikan respon

---

[21] Imam Bawani, *Kehidupan Anak Ulama di Aceh,* (Banda Aceh, PLPIIS, 1983), h. 54.
[22] Abd. Kappi, *Kelopok Elit di Pedesaan,* (Banda Aceh, PLPIIS, 1983), h.52.
[23] T.M. Jamil, *Negara dan* ...., h. 220.

terhadap berbagai problematika aktual yang dihadapi masyarakat kini.[24] Berkaitan dengan itu, Nab Bahani AS dalam hasil penelitiannya juga melaporkan bahwa kedudukan ulama sebagai pemimpin informal dalam masyarakat Aceh mulai hilang peranannya, karena kebanyakan dari ulama ini telah ikut terpengaruh oleh kepentingan-kepentingan politik kekuasaan. Akibat dari kedekatan ulama dengan kekuasaan (pemerintah), masyarakat Aceh semakin hilang kepercayaannya terhadap ulama. Dan ini membuktikan bahwa semakin dekat ulama dengan pemerintah semakin jauh dari masyarakat.[25]

Sementara itu, Sri Suyanta meneliti tentang hubungan ulama dengan umara (pemerintah) di Aceh dalam konteks historis. Hasil penelitian Sri Suyanta melaporkan bahwa kerjasama antara ulama dan umara telah termanifestasikan dalam sejarah sosial Aceh. Pada sisi lain, dari konflik antara ulama dan umara yang pernah terjadi, Aceh merupakan realita keberhasilan politik adu domba yang disemai oleh kaum penjajah, terutama Belanda dan Jepang. Dalam masyarakat Aceh, yang dikenal sangat religius, elite sosial ulama menempati peran yang signifikan. Ia sebagai sumber kekuatan moral, solidaritas sosial dan sumber sosialisasi Islam yang diracik dalam suatu ikatan emosional keagamaan yang kokoh.[26]

Dari penelitian-penelitian yang pernah dilakukan menunjukkan bahwa para peneliti lebih menekankan pada perspektif etik. Mereka belum berusaha memahami bagaimana kultur dan sosial masyarakat dalam menyebut siapa ulama

---

[24] Iskandar, *Profil Ulama Tradisional*, (Banda Aceh, PPISB, 1998), h. 48
[25] Nab Bahani AS, *Memudarnya Kharisma Ulama dalam Masyarakat*, (Banda Aceh, PPISB, 1999), h. 28.
[26] Sri Suyanta, *Ulama dan Umara di Aceh*, (Banda Aceh, Pascasarjana, IAIN Ar-Raniry, 2000), h. 90 – 95.

itu. Sebagaimana layaknya penelitian ilmiah lainnya, tiap tipe memiliki kelebihan dan kelemahannya. Penelitian-penelitian tersebut telah mampu membuka wawasan peneliti untuk dapat menentukan dan melaksanakan penelitian disertasi ini. Penelitian ini diharapkan dapat mengisi kekosongan yang ada dari penelitian sebelumnya. Sebuah penghargaan pantas disampaikan kepada peneliti-peneliti terdahulu, karena keberadaannya telah mengarahkan penelitian untuk lebih baik.

Menangkap dari hasil penelitian yang telah dilakukan itu, variabel dengan fokus penelitiannya masih dititikberatkan pada kajian historis masyarakat Aceh serta belum mampu mengungkapkan kedudukan dan peran ulama dalam masyarakat Aceh masa kini. Tanpa bermaksud menyederhanakan beberapa hasil penelitian tentang ulama sebelumnya, sepanjang yang dapat diikuti ternyata penelitian-penelitian tersebut belum mencoba menggunakan pendekatan teoritis untuk menganalisisnya. Pada umumnya hasil penelitian tersebut lebih bersifat narasi, yang berupa essei komprehensif. Di samping itu, metodologi penelitian yang digunakan adalah lebih bersifat pendekatan deskriptif historis, sehingga belum menemukan "discourse ulama" dalam kehidupan masyarakat Aceh kontemporer. Adapun kelebihan dan keunggulan dari penelitian yang akan dilakukan untuk disertasi ini adalah lebih bersifat perspektif kekinian dengan pendekatan *emik* melalui paradigma definisi sosial yang berusaha untuk dapat memahami dan memberikan gambaran bagaimana masyarakat Aceh kontemporer memandang terhadap kedudukan ulama adalam struktur sosial politik masyarakatnya. Di samping itu, penelitian ini juga akan berusaha untuk memahami persoalan tersebut dengan menggunakan beberapa teori.

Berdasarkan alasan-alasan teoritik tersebut, maka studi ini diberi judul ULAMA DALAM MASYARAKAT ACEH (Studi tentang Peran Sosial Politik Ulama dalam Masyarakat Aceh Kontemporer). Ulama yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah kelompok agamawan yang berperan langsung dalam sosio-kultural dan sosio-politik di Aceh. Dengan batasan etik ini, ulama bisa saja seperti yang dimaksudkan oleh Snouck Hurgronje maupun Siegel, yaitu meliputi guru agama (*religious teacher*) terutama di dayah-dayah (*zawiyah,* Arab), dan orang-orang yang telah selesai mendalami ilmu agama (*religious scholar*, ahli agama). Berdasarkan kualifikasi seperti ini, sebagai ulama lazimnya disyaratkan memiliki kedalaman ilmu agama Islam dan mendapat pengakuan dari masyarakat sekitarnya. Jadi untuk menjadi ulama, selain berbekal kualitas keilmuan dan integritas kepribadian, juga legitimasi kolektif dari masyarakat. Dengan kata lain, ulama harus *capable, credible* dan *acceptable*. Hanya saja karena sifat studi ini dalam perspektif *emik* lebih menekankan pada analisis kekinian yang lebih banyak berdasarkan data dan informasi lisan dari responden, maka bahasan tentang ulama yang telah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya tetap menjadi pendukung dalam proses penelitian ini. Subjudul yang berada di antara dua tanda kurung sebagai arah sekaligus batas kajian, yaitu tentang peran sosial politik ulama untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial di Aceh. Batasan lebih lanjut juga diberlakukan untuk jangka waktu tertentu, yaitu dekade tujuh puluhan sampai sekarang.

2. Rumusan dan Batasan Masalah

Bertitik tolak dari beberapa fenomena yang telah dikemukakan, maka yang menjadi persoalan mendasar dalam studi ini adalah siapa yang disebut *ulama* dalam perspektif *emik* oleh masyarakat Aceh dan kriteria apa yang mereka pakai untuk menentukan siapa yang mereka sebut sebagai ulama? Bagaimana pula pandangan masyarakat Aceh tersebut terhadap peran ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial yang muncul selama ini? Pertanyaan ini penting untuk diajukan terutama jika dikaitkan dengan kondisi Aceh saat ini yang baru saja dilanda konflik berkepanjangan. Bagi masyarakat Aceh sendiri, ulama merupakan tokoh yang sangat dihormati keberadaan dan peran sertanya dalam berbagai aspek kehidupan.

3. Tujuan Penelitian

Secara umum penelitian ini bertujuan untuk memahami secara kritis dan menemukan konsep tentang pandangan masyarakat Aceh kontemporer terhadap peran sosial politik ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial dalam kehidupan mereka. Sedangkan secara khusus yang ingin dicapai penelitian ini adalah untuk:

1. Mendeskripsikan dan memahami siapa sebenarnya yang disebut ulama dalam konteks kekinian dalam masyarakat Aceh.
2. Mendeskripsikan dan memahami bagaimana masyarakat Aceh memandang peran sosial politik ulama saat ini.

3. Mendeskripsikan dan memahami situasi dan latar belakang sosial politik yang bagaimanakah sebenarnya yang telah mendorong kelompok sosial masyarakat Aceh untuk tidak "mempercayai" dan memunculkan lagi tokoh ulama.
4. Mendeskripsikan dan memahami mengapa ulama Aceh saat ini perannya relatif kurang bergema sebagaimana yang telah terjadi pada masa lalu.

Di samping tujuan khusus yang telah disebutkan, penelitian ini diharapkan juga dapat menghasilkan kontribusi teoritik terhadap kedudukan ulama yang harmonis dalam wacana ke-Acehan. Adapun pra-kiraan implikasi teoritik yang akan muncul dari penelitian ini adalah "ketika kedudukan ulama tercabut dari akar kultur ke-Acehan, maka untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial, budaya dan politik dalam masyarakat menjadi terkendala."

4. Manfaat Penelitian

Sehubungan dengan tujuan penelitian yang hendak dicapai, maka penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat sebagai berikut:

1. *Dalam bidang pengembangan akademik*, penelitian ini diharapkan dapat memberi sumbangan pemikiran dan pengetahuan teoritis tentang peran sosial politik ulama sebagai sebuah gejala sosial di tengah masyarakat Aceh kontemporer yang sering mengalami konflik. Barangkali di sini akan diperoleh sebuah realitas baru, yaitu bahwa pada waktu krisis kepercayaan masyarakat terhadap pemerintahan timbul, seharusnya ulama dapat

mengambil inisiatif mereka sendiri dalam menyelesaikan masalah sosial kemasyarakatan.

2. *Sementara pada tataran praktis*, penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan sebuah "konklusi final" mengenai peranan ulama Aceh dalam menyelesaikan masalah sosial yang terjadi. Hal ini sangat diperlukan untuk menjadi penuntun bagi kelompok masyarakat dan sekaligus sebagai masukan dalam upaya menangani masalah-masalah sosial mereka.

Akhirnya, dapat ditambahkan pula di sini bahwa penelitian ini tidak bertujuan untuk menguji hipotesis atau teori melainkan ingin merumuskan konsep baru dan proposisi atau memodifikasi teori. Oleh karena itu, penelitian ini tidak berawal dari suatu hipotesis dan teori.

KAJIAN PUSTAKA DAN KERANGKA TEORI

1. Konsep Ulama dalam Kehidupan Masyarakat

Asumsi tentang kelangkaan ulama sangat tergantung pada konsep terminologi ulama yang dianut. Dewasa ini telah muncul fenomena pergeseran konsep terminologi ulama dari pengertian tradisional yang sempit kepada yang luas. Perbedaan konsep ulama yang dipahami menimbulkan asumsi yang berbeda pula. Sebagian ulama atau cendikiawan berasumsi bahwa kini ulama kian langka, sedangkan sebagian lainnya berasumsi sebaliknya bahwa ulama relatif kian bertambah.

Secara etimologis, ulama adalah bentuk jamak (*plural*) dari kata *alim*, yang berarti orang yang mengetahui, orang yang pandai. Kata itu berasal dari bentuk *madli* (*past*) *alima*, yang berarti mengetahui dan harus dibaca dari sumber kata yang dalam semantika bahasa Arab disebut *masdar*, yaitu "ilma," yang berarti pengetahuan atau ilmu.[27]

Ulama berasal dari bahasa Arab; *'alima ya'lamu 'ālim* (artinya ia telah mengetahui, ia mengetahui, orang yang mengetahui). *'Ālim*, bentuk jamaknya *ālimūn*. Sedangkan ulama (*'ulamā*) adalah bentuk jamak dari *'alīm* yang merupakan bentuk *mubālagah*, yang berarti orang yang dalam pengetahuannya.[28] Kata ulama disebut dua kali dalam al-Qur'an, yakni pada surat Fatir ayat 28.

> *"Demikian juga umat manusia, semua makhluk bergerak dan binatang ternak bermacam-macam pula warnanya, hanya kaum sarjana (ulama)*

[27] Lihat Ibnu Goyim, "Ulama di Indonesia pada Akhir Abad XIX dan Awal Abad XX," dalam *Sejarah: Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi,* No. 3, tahun 1993, h. 10 – 15.
[28] Lihat dalam Ibn Manzur Jamāluddin Muhammad Ibn Mukarram al-Ansāri, Lisānul 'Arab, Jilid XV, ad-Dārul Misriyyah lit-Ta'lif wat Tarjamah, tt., hal.310-316.

sajalah di antara para hamba-Nya yang benar-benar takut kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa dan Pengampun."

Yang kedua dalam surat asy-Syu'ara: 197 sebagai berikut:

"Tidak cukupkah menjadi bukti bagi mereka, bahwa kaum pendeta (ulama) Bani Israil mengetahui kebenaran al-Qur'an itu?"[29]

Ulama menurut arti istilah ialah seseorang yang ahli dalam ilmu agama Islam dan memunyai integritas kepribadian yang tinggi dan mulia serta berakhlak karimah dan berpengaruh di dalam masyarakat. Namun, ulama menurut perkembangannya berarti orang yang mendalam ilmu pengetahuannya, baik ilmu pengetahuan yang bersumber dari Allah SWT yang kemudian disebut *'ulūmuddin*, maupun ilmu pengetahuan yang bersumber dari hasil penggunaan potensi akal dan indera manusia dalam memahami ayat kauniyah yang kemudian disebut *'ulūmul insāniyah* atau *al-'ulūm* atau sains.[30]

Ulama dikatakan sebagai pewaris para Nabi, sebagaimana diungkapkan dalam hadis yang terkenal; *"al-'ulamā'u waraśatul anbiyā'*. Hadis tersebut termasuk lemah (daif). Walau demikian ada hadis-hadis hasan yang menerangkan tentang ulama. Hadis daif tidak dapat dipakai sebagai dalil hukum, hanya dapat

---

[29] Lihat Bachtiar Surin, Terjemah & Tafsir al-Qur'an, Fa. Sumatra, Bandung, 1980, hal.821 dan 970.

[30] Departemen Agama, Ensiklopedia Islam, jil.III, Direktorat Jenderal Bimbingan Kelembagaan Agama Islam, Jakarta, 1987/1988, hal.989-990. Lihat pula dalam Hamid Algar, "ulama", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.XV, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, hal.115-117. Saletore, "Ulama", dalam Sartono Kartodirdjo (penyunting), *Elite Dalam Perspektif Sejarah*, Lembaga Penelitian, Penerangan, Pendidikan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta, cet.II, 1983, hal 129-130.

dipakai sebagai keutamaan amal (fadāilul a'māl). Sedangkan hadis hasan menyamai hadis sahih, boleh mengamalkannya dan memakai dalil hukum.[31]

> *"Rasulullah SAW bersabda: "Ulama itu sebagai lampu-lampu bumi dan pengganti-pengganti para Nabi dan pewarisku serta pewaris para Nabi". Menunjukkan bahwa hadis itu dari Ibn 'Adi yang terdapat dalam al-kamil, hadis itu berasal dari Ali."*

Hadis lain:

> *"Rasulullah SAW bersabda: "Ulama itu pewaris para Nabi, mereka dicintai para penghuni langit dan dimintakan ampun oleh para binatang laut manakala mereka itu meninggal dunia hingga hari kiamat". Hadis diriwayatkan oleh Ibn an-Najjar dari Anas."*

Para ulama itu tersebar di negeri-negeri Islam dan memunyai peranan di negeri mereka masing-masing. Demikian pula di Kepulauan Nusantara, sudah sejak zaman dahulu –zaman Walisongo- mereka berperan aktif terutama dalam pengislaman Pulau Jawa dan Pulau-pulau yang lain. Para ulama ikut aktif dalam mengusir penjajah di masa kolonial Belanda, sebagaimana diperlihatkan dalam Perang Jawa (Diponegoro) dan Perang Paderi. Dalam masa Kebangkitan Nasional, para ulama itu aktif di berbagai kegiatan politik dan kemasyarakatan untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.[32]

Dengan demikian, dari segi bahasa, ulama merupakan suatu kelompok orang dalam suatu disiplin atau beberapa disiplin ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, seseorang lulusan Perguruan Tinggi Agama Islam atau pesantren (*dayah*) dan mereka yang atas kemampuan sendiri secara tekun belajar dan memperdalam

---

[31] Lihat M.Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadist*, jil.I, Bulan Bintang, Jakarta, cet.VII, 1987, hal.168-169, 230-232. Muhammad 'Ajjāj al-khatīb, Usūlul Hadīs 'Ulūmuhu wa Mustalahhuhu, Dārul Fikr, Bairut, 1989, hal.333, 351.

[32] Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Jakarta, 1980, hal.37-179.

seluk-beluk ilmu agama dapat disebut *ulama*. Dalam perkembangan di dunia Islam, konsep ulama ini berkembang pada era awal sejarah Islam. Pada waktu itu, naik dan munculnya ulama tidak saja berarti seseorang yang ahli di bidang ilmu agama dalam pengertian khusus dan sempit (*ukhrawi*), tetapi juga dalam pengertian ilmu pengetahuan duniawi. Maka dalam dunia Islam dikenal sebutan. *ulama-u al-kimiyai* (ahli kimia), *ulama-u al-tarikhi* (sejarawan), *ulama-u al-ijtimai* (ilmu sosial), dan semacamnya.

Dalam kajian ini, ulama dipahami dalam perspektif emik. Konsep ulama lebih banyak digunakan untuk merujuk pada sekelompok orang yang menguasai ilmu keagamaan. Pembatasan ini di samping disebabkan adanya pemahaman (pemakaian) awam di Indonesia yang umumnya menggunakan istilah ulama sebagai kata ganti untuk merujuk pada para cerdik pandai di bidang ilmu atau pemuka agama, juga dimaksudkan agar penelitian tidak melebar pada peran intelektual muslim di bidang ilmu duniawi, seperti yang tergabung dalam ICMI, misalnya. Bahkan, untuk merujuk pada realitas masyarakat, khususnya masyarakat Aceh, dalam studi ini, kata ulama akan sering dipakai secara bergantian dengan kata *teungku*, dengan maksud untuk merujuk pada fenomena yang sama.

Secara sosiologis, di lingkungan masyarakat Islam, khususnya di kalangan masyarakat santri, ulama mempunyai posisi yang sangat penting. Mereka menjadi pusat dalam hubungan Islam dengan umat Islam. Hal ini disebabkan dari perspektif keagamaan, secara ideal ulama dianggap sebagai *warasatul anbiya* (pengganti nabi) untuk meneruskan tugas dan fungsinya di dalam risalah

kenabiannya di hadapan umat manusia. Sehingga ulama ditempatkan pada hirarki sosial yang tinggi dalam komunitas muslim. Hal ini seirama dengan apa yang pernah ditulis oleh Saletore pada abad pertengahan, masyarakat Islam memberikan kedudukan yang tinggi pada ulama karena kemampuan pengetahuan keagamaannya.[33]

Para ilmuwan seperti Geertz misalnya, menempatkan ulama (*kiyai*) pada posisi puncak hirarki kepemimpinan umat, khususnya di tingkat kepemimpinan lokal. Menurutnya, para *kiyai* ini muncul sebagai pemimpin lokal yang kharismatik terutama karena fungsinya sebagai *broker* atau *makelar* budaya. Maksudnya, sebagai penyampai ajaran-ajaran Islam yang diperoleh dari Timur Tengah kepada masyarakat Islam di pedesaan. Menarik untuk dicermati bahwa betapapun dalam urusan keagamaan dan kepemimpinan peran ulama sangat menonjol, sekalipun dalam urusan politik ulama menurut penilaian Geertz tidak mempunyai pengalaman apa-apa.[34]

Pendapat yang hampir sama juga dikemukakan oleh Deliar Noer. Menurutnya, umumnya para ulama tradisional tidak turut serta (aktif) dalam persoalan-persoalan politik. Bidang garapan ini kebanyakan ulama serahkan kepada kalangan adat dan priyayi. Mereka amat pasif dalam menentang penjajah, meskipun mengaku antipenjajah. Para ulama lebih sering mengurung diri di pesantrennya atau pergi ke Mekkah untuk menghabiskan umur di sana, daripada mempersiapkan diri secara sistematis untuk mengusir penjajah. Paling banter

---

[33] Saletore, "Ulama," dalam Sartono Kartodirdjo (Penyunting), *Elite Dalam Perspektif Sejarah*, (Jakarta, LP3ES, 1983), h. 129.

[34] Muhammad Iskandar, "Pembaharuan dan Gugatan: Pergulatan Pemikiran Kiyai dan Ulama pada Masa Kolonial," dalam *Sejarah: Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, No. 3 tahun 1993.

mereka hanya mengumpulkan pengikut melalui tarikat yang dianggapnya akan dapat melawan *penjajah dengan kekerasan.*[35]

Namun, apa yang dikemukakan Noer atau Geertz di atas tampaknya tidak sepenuhnya didukung fakta sejarah. Tesis di atas, setidak-tidaknya, menafikan beberapa fakta sejarah yang menunjukkan keterlibatan ulama dalam berbagai pemberontakan kedaerahan dalam melawan penjajah. Pemberontakan Petani Banten (1888)[36]; Peristiwa Nji Aciah (1870-1871), Gerakan Amat Ngaisah dan Gerakan Kobra (1871)[37]; Darul Islam; Sebuah pemberontakan[38]; di daerah Sumatra dan Kalimantan (1821-1938)[39]; Revolusi di Serambi Mekkah[40]; dan sebagainya, hampir semua gerakan ini dipimpin oleh para ulama atau setidak-tidaknya guru ngaji. Artinya, para ulama mempunyai peran yang cukup penting dalam melawan penjajah. Bahkan Nurcholish Madjid mencatat bahwa hampir semua perlawanan menentang penjajah, apakah itu pada saat Bandung Lautan Api atau Pertempuran 10 November di Surabaya, yang paling banyak mati sebagai pahlawan adalah para santri dan ulama (*kiyai*).[41]

Seiring dengan fakta sejarah di atas, Zamakhsyasi Dhofier dan Hiroko Horikoshi tidak sependapat dengan gambaran *kiyai* (ulama) yang dipaparkan oleh Geertz dan Noer. Bagi Dhofier, apa yang digambarkan Geertz dan Noer bahwa ulama (*kiyai*) tidak mengetahui dan berperan banyak dalam masalah politik

---

[35] Deliar Noer, *Gerakan Modern* .... , h. 321.
[36] Lihat Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888,* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984).
[37] Lihat Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil,* (Jakarta, Sinar Harapan, 1984).
[38] C. Van Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan,* (Jakarta, Grafiti, 1995).
[39] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19,* (Jakarta, Bulan Bintang, 1984), h. 32-45.
[40] Nazaruddin, Syamsuddin, *Revolusi Sosial* ....., h. 142-150.
[41] Lihat wawancara Nurcholis Madjid, "Indonesia Masa Mendatang, Ibarat Sosok Santri yang Canggih," dalam *Prisma,* No. 5 tahun 1988.

menunjukkan kedua ilmuwan tersebut kurang memahami secara tepat arti ulama dan kaum tradisional. Baik Horikoshi maupun Dhofier sama-sama berpendapat bahwa para ulama mempunyai peranan yang cukup besar dalam masalah politik. Pada masa kemerdekaan, khususnya masa Orde Baru, keterlibatan politik ulama itu, di antaranya dapat dilihat dari aktivitas mereka pada saat Pemilu.[42] Hal ini sesuai pula dengan hasil penelitian Bruinessen yang menyatakan bahwa contoh paling jelas mengenai keterlibatan ulama dalam politik, tentu saja dapat dilihat pada Nahdatul Ulama (NU), yang pada tahun 1952 *berubah menjadi partai politik.*[43]

Terlepas dari perdebatan peran politik ulama di atas, peneliti sendiri beranggapan bahwa tidak ada satupun babakan sejarah dan percaturan politik di Indonesia, termasuk di Aceh, tanpa keterlibatan peran politik ulama sekalipun kadar keterlibatannya tidak sama dan kelompok yang mewakilinya berbeda. Hanya saja, setiap keterlibatan ulama dalam proses politik di Indonesia, peranan aktual mereka dalam percaturan politik yang terjadi selalu naik-turun, bahkan seringkali terjadi peran politik ulama posisinya selalu berada di bawah. Menurut peneliti, posisi semacam ini sebenarnya seiring dengan "peta" perjalanan kekuatan politik Islam di Indonesia. Dalam perjalanan sejarah Indonesia, tulis Deliar Noer, kekuatan Islam di Indonesia selalu mengalami proses pasang surut. Ia pasang di hampir setiap permulaan babak baru sejarah Indonesia, baik pada awal

---

[42] Lihat Zamakhsyarsi Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiayai*, (Jakarta, LP3ES, 1982); lihat pula Hiroko Horikoshi, *Kiyayi dan Perubahan Sosial*, (Jakarta, P3MI 1987).

[43] Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, (Yogyakarta, Bentang Budaya, 1999), h. 169-173.

kemerdekaan maupun pada awal Orde Baru, akan tetapi pada umumnya ia kemudian surut.[44]

Sementara itu, berangkat dari tulisan Azyumardi Azra bahwa meskipun ulama menempati kunci dalam kehidupan masyarakat muslim, namun kajian komprehensif tentang masalah ini masih relatif sangat sedikit. Kalaupun ada, bahasan tentang ulama telah disubordinasikan pada aspek-aspek historis lainnya, seperti sejarah nabi, teologi, dinasti-dinasti Islam dan seterusnya.[45] Azra sendiri telah berusaha membahas secara lebih luas ulama dalam konteks politik dan modernisasi di dunia Islam. Dalam disertasi doktornya, Azra juga telah berusaha melacak akar-akar pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia dan jaringannya dengan ulama Timur Tengah.[46]

Berkaitan dengan itu, kajian tentang Aceh memang telah banyak dilakukan, tetapi umumnya lebih bersifat parsial dan bahasan tentang ulama dan kiprahnya hanya merupakan kajian pelengkap dalam sebuah tulisan. *Teungku* A.K. Jakobi melalui penelitiannya yang telah dibukukan setebal empat ratus halaman telah mendeskripsikan tentang sejarah Aceh antara tahun 1945-1949 dengan agak memfokuskan kajian pada peranan *Teuku* Hamid Azwar dalam kurun waktu itu.[47] Meskipun lebih menekankan peran seseorang, hasil penelitian Jacobi ini tidak serta merta cenderung ke arah tulisan sebuah biografi seorang tokoh Aceh, tetapi sajiannya tetap berfokus pada sejarah. Namun karena sajiannya

---

[44] Deliar Noer, "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas," dalam *Prisma*, No. 5 tahun 1988.
[45] Azra, *Ulumul Qur'an*...., h. 5.
[46] Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, (Bandung, Mizan, 1994).
[47] Teungku A.K. Jakobi, *Aceh Dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar Sebagai Pejuang*, (Jakarta, Gramedia, 1998).

bersifat umum, tidak satupun bab yang membahas tentang ulama, apalagi dalam kaitan perannya dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial kemasyarakatan.

Sementara peneliti lain, IS melalui *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi,* juga telah mendeskripsikan sejarah Aceh dari tahun 1942-1962.[48] Hanya saja kajian tentang ulama dalam kaitannya dengan perannya lebih bersifat subordinatif dari kajian sejarah secara keseluruhan penelitian itu. Begitu juga tentang biografi singkat ulama Aceh telah dilakukan oleh Ali Hasymy.[49] Karena banyak figur yang disajikan dalam buku yang relatif kecil untuk sebuah ukuran biografi, maka sudah dapat diperkirakan hasilnya cenderung bersifat umum dan sekilas tentang masing-masing tokoh yang ditampilkan.

Kajian yang agak belakangan juga dilakukan oleh Ma'mun Mu'min dalam bentuk tesis untuk magisternya. Dalam tulisannya, Ma'mun menyoroti tentang peran politik "ulama Golkar" di Aceh.[50] Dalam tesis ini, bahasan tentang ulama dikaitkan dalam hubungannya dengan pemerintah (*umara*). Tetapi, sesuai dengan batasan yang dibuat, ulama yang dibahas adalah mereka yang tergabung dalam Golongan Karya. Meskipun secara eksplisit tidak disebut oleh peneliti, sebenarnya sadar atau tidak sadar peran ulama dalam kancah politik ini sudah terkooptasi oleh pihak "penguasa." Peran ulama cenderung sebagai "corong atau legitimasi bagi pemerintah" dalam mensosialisasikan program dan kebijakannya.

---

[48] M. Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi,* (Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1998).
[49] Ali Hasymy, *Ulama Aceh,* (Jakarta, Bulan Bintang, 1997).
[50] Ma'mun Mu'min, "Peran Dakwah dan Politik Ulama Kekaryaan di Daerah Istimewa Aceh," *Thesis,* (Banda Aceh, Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 1998).

Al-Khaidar dan kawan-kawan juga menyusun sebuah buku yang berjudul *Aceh Bersimbah Darah.*[51] Sebagaimana tersurat dalam judul, isi buku ini mencoba mendeskripsikan tragedi berdarah yang terjadi di Aceh semasa diberlakukannya Daerah Operasi Militer (DOM) oleh pemerintah Republik Indoensia. Tulisan tersebut lebih bersifat data dan fakta selama masa itu dan tanpa berusaha untuk menjelaskan dengan metode penelitian ilmiah yang kredibel. Isi buku tersebut lebih tepat disebut paparan informasi tentang kondisi Aceh pada waktu itu. Meskipun demikian, Al-Khaidar terkadang juga memasukkan konteks Aceh masa silam dalam bahasannya, termasuk ulama.

Selanjutnya, penelitian dilakukan oleh Tim Pusat Antar Universitas Studi Sosial-Universitas Gadjah Mada Yogyakarta yang diketuai Djoko Surjo. Penelitian yang telah dibukukan ini bertujuan untuk mengembangkan dan merumuskan suatu kerangka teoritis dan pemahaman mengenai tipologi pembentukan formulasi sosial masyarakat Islam Indonesia. Hasil penelitian tersebut memaparkan berbagai data historis tentang masuknya agama Islam dan evolusi berbagai tradisi Islam dari Aceh, Minangkabau, Ternate dan Sasak. Untuk Aceh sendiri dalam hasil penelitian tersebut dikemas dengan subtopik "Bulan Sabit di Serambi Mekkah sampai Abad XVIII. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sekalipun kerajaan-kerajaan Islam tersebut sudah memiliki basis ekonomi yang cukup kuat dan memanfaatkan Islam sebagai basis legitimasi politiknya, mereka tetap merupakan vasal Majapahit. Posisi sebagai vasal inilah yang

---

[51] Al-Khaidar dkk, *Aceh Bersimbah Darah: Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer di Aceh 1989-1998*, (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, 1998).

kemudian mendorong keinginan untuk merdeka.[52] Oleh karenanya, menurut peneliti pada saat itulah Islam menemukan kesadaran oposisional dan berfungsi sebagai ideologi. Akibatnya pluralitas etnis dan ideologi masyarakat Aceh bergerak menuju ke hegemonisasi ideologi, yaitu Islam. Ideologi Islam yang menjadi basis legitimasi pusat kekuasaan telah menjadikan "penguasa lokal" memiliki hak untuk menentukan hukum secara Islam. Berdasarkan itu semua, penelitian tersebut belum mencoba memahami peran ulama dalam kultur ke-Acehan.

Di samping buku dan hasil penelitian yang telah disebutkan, literatur lain agaknya yang dianggap relevan dan sangat menentukan dalam studi ini yaitu, *The Rope of God*, karya James T. Siegel. Buku yang diterbitkan oleh *University of California* tahun 1969 ini merupakan hasil kerjasama antara penulis dengan sponsornya, *The Center for South and Southeast Asia Studies*. Dalam buku tersebut Siegel mencoba mendeskripsikan sejarah Aceh dengan menekankan aspek-aspek tertentu dalam rentang waktu sejak masa kesultanan hingga dekade enampuluhan pada abad kedua puluh. Bahasan tentang kelompok elite (sultan, *uleebalang* dan ulama) dalam berbagai dimensi merupakan bagian penting yang disajikan dalam pendahuluan. Sultan dibahas dalam kaitannya dengan adanya kesadaran nasionalisme rakyat Aceh, *uleebalang* dibahas dalam kaitannya dengan sektor perdagangan serta posisinya dalam perniagaan itu. Sedangkan ulama dibahasnya berkaitan dengan pesantren. Oleh karena itu, penelitian yang akan saya lakukan ini juga diilhami oleh literatur tersebut.

---

[52] Djoko Surjo, dkk, "Bulan Sabit di Serambi Mekkah sampai Abad XVIII," dalam Agama dan Perubahan Sosial: Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial-Politik Indonesia, (Yogyakarta, LKPSM, 2001), h. 225.

Sementara itu, Aqib Suminto menulis buku yang berjudul *Politik Islam Hindia Belanda*. Buku yang diterbitkan oleh Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) tahun 1984 ini merupakan disertasi doktor Aqib di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Di dalamnya telah disajikan hasil penelitiannya terhadap kebijakan politik pemerintah Hindia-Belanda pada umat Islam, mayoritas penduduk di Hindia Belanda ini. Literatur ini menjadi penting dalam pengayaan sumber penelitian dan dalam menentukan *state of the art* penelitian yang akan penulis lakukan, karena menurut Aqib inti politik Islam Hindia-Belanda didasarkan atas teori dan temuan Snouck Hurgronje di Aceh dan Aceh dinilai sebagai akumulasi persoalan Islam di Indonesia, bahkan di Asia Tenggara. Jadi Aceh sebagai representasi untuk wilayah Hindia Belanda.

Literatur lain adalah *Agama dan Perubahan Sosial*. Buku kumpulan karangan dari beberapa peneliti ini merupakan hasil kerjasama dengan Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan terbit tahun 1983. Di antara penyumbang tulisan adalah Ismuha yang menulis dengan judul "Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah" dan Baihaqi AK menyoroti "Ulama dalam Hubungannya dengan Madrasah." Sebagaimna bisa diperkirakan berdasarkan judul tulisan tersebut, kedua peneliti cenderung mengutamakan bahasannya pada ulama dan tidak mengaitkan dengan sosio-politis (masalah sosial dan politik). Selanjutnya buku lain yaitu *Kelompok Elite dan Hubungan Sosial di Pedesaan*, diterbitkan oleh Pustaka Grafika Jakarta bekerja sama dengan Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, tahun 1988. Buku ini merupakan seleksi kumpulan karangan dari para peneliti di Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial di Banda Aceh. Di antara hasil penelitian tersebut yang dianggap agak

relevan dengan topik kajian ini adalah tulisan M. Masyhur Amin yang berjudul: "Kelompok Elite Aceh dalam Perspektif Sejarah." Tulisan tersebut hanya mengupas keberadaan kelompok elite Aceh masa lalu tanpa berusaha memahami dalam konteks masa kini. Di samping itu, pembahasannya lebih bersifat deskriptif dan penjelasannya tidak menggunakan salah satu teoripun secara "ketat."

Akhirnya, literatur lain yang dianggap relevan untuk memahami agama dan politik adalah tulisan M. Rusli Karim. Tulisan dalam bentuk disertasi[53], ini mengupas tentang bagaimanakah corak hubungan antara agama dan negara, terutama "Islam Politik" di Indonesia selama era 1970-an dan 1980-an sebagai akibat dari berbagai kebijakan pembangunan yang dilakukan oleh Orde Baru. Mengapa "Islam Politik" makin terpinggirkan di era ini. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa kebijakan pembangunan yang meminggirkan Islam adalah birokratisasi, militerisasi, jawanisasi, departisasi, dan deideologisasi. Kajian ini menemukan bahwa rezim Orde Baru sesungguhnya telah didominasi oleh ABRI "abangan," tokoh penganut aliran kepercayaan, dan nasionalis-sosialis sekuler. Oleh karena itu, marginalisasi "Islam Politik" benar-benar terjadi. Pada sisi lain reaksi positif dari kelompok Islam juga muncul. Kelemahan dari disertasi ini, menurut peneliti, penulis terkesan oleh suasana "antagonistik" di mana Islam atau "Islam politik" selalu digambarkan dalam konflik dengan "musuh-musuhnya," terutama dengan negara Orde Baru. Hal ini berlaku pada periode utama 1970-89 yang dicirikan penulis dengan "peminggiran" Islam politik oleh rezim Soeharto.

---

[53] M. Rusli Karim, "Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan "Islam Politik" di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an, *Disertasi*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999).

Namun, terlepas dari kekurangan, penelitian tersebut telah mampu memberikan informasi kepada kita tentang hubungan agama dan politik pada waktu itu.

Kembali kepada topik penelitian yang akan penulis lakukan tentang ulama dalam masyarakat Aceh. Kedudukan ulama dalam tradisi sosial masyarakat Aceh sekaligus sebagai pemimpin dalam masyarakat. Bahkan, dalam tradisi sosial keagamaan di Aceh masyarakat lebih percaya kepada ulama daripada kepada pemerintah (penguasa). Hal ini disebabkan kepemimpinan ulama bersifat informal dan selalu berorientasi pada nilai-nilai *ilahiyah*. Sedangkan sifat kepemimpinan formal (penguasa) lebih berorientasi pada pembangunan dan *hal-hal lain yang bersifat umum*.[54]

Sebagai pemimpin informal, bagi ulama kekuasaan bukanlah suatu hal yang dapat dikhawatirkan yang akan berpengaruh terhadap politik. Bagi ulama, kekuasaan itu hanya dianggap sebagai alat untuk memelihara dan melindungi nilai-nilai, termasuk nilai-nilai agama yang ada dalam masyarakat.[55] Hal ini disebabkan tanpa kekuasaanpun ulama tetap mampu mempertahankan nilai-nilai agama tersebut. Namun, yang menjadi kekhawatiran ulama adalah terjadinya intervensi politik kekuasaan yang akan mengganggu kehidupan agama yang mereka bina. Karena intervensi ini akan terjadi kepentingan politik jauh lebih penting daripada kepentingan agama.

Ternyata, itu pula yang terjadi dalam dasawarsa terakhir ini, intervensi politik penguasa telah memposisikan peran ulama Aceh mulai berubah dalam masyarakat. Diakui atau tidak, sejak arus reformasi digulirkan sepuluh tahun yang

---

[54] Alfian, *Transformasi Sosial Budaya dalam Pembangunan Nasional*, (Jakarta, UI Press, 1986), h. 93.

[55] Nazaruddin Syamsuddin, Pemberontakan Kaum ..... h. 93.

lalu, hampir tidak ada sosok, tokoh atau pemimpin baik formal maupun informal daerah maupun nasional yang disegani, dihormati dan "dipercaya" masyarakat Aceh. Termasuk di antaranya para ulama yang konon peran dan fungsinya bukan saja dilecehkan, tetapi juga semakin ditinggalkan ummat. Sementara itu, pada sisi lain, situasi konflik sosial di Aceh selama ini telah membuat aparat (penguasa) "asing" berada di tengah-tengah warga masyarakat. Oleh karena itu, dengan kondisi Aceh seperti ini kedudukan ulama dalam penyelesaian masalah-masalah sosial layak menjadi kajian yang menarik. Namun, adanya perubahan-perubahan di tengah-tengah masyarakat merupakan suatu keniscayaan sekalipun belum tentu sesuai dengan arah yang semestinya. Ini terkait dengan perkembangan peradaban itu sendiri di tengah-tengah masyarakat yang bersahaja dan masyarakat yang sudah maju. Dalam perspektif ini, maka lembaga keagamaan (ulama) seharusnya sering dijadikan sebagai *referensi* untuk bersikap dan bertindak.[56]

Memahami dari beberapa uraian yang telah disampaikan, maka berikut ini akan dikemukakan kajian teoritik yang diperkirakan relevan untuk dapat memahami topik penelitian. Di samping untuk membuka cakrawala dalam upaya untuk mengumpulkan informasi dan data sebanyak-banyaknya mengenai topik penelitian, kajian teoritik ini juga akan sangat bermanfaat dalam rangka menganalisis hasil penelitian.

---

[56] M. Hakim Nyak Pha, "Masyarakat Aceh dan Pelaksanaan Syariat Islam," *Prosiding Seminar Nasional Syariat Islam di Aceh*, (Banda Aceh, IAIN Ar-Raniry, 1999), h. 30.

2. Pendekatan Teoritik

Sepanjang yang dapat diikuti perkembangannya, agaknya salah satu kesulitan dalam studi tentang kekuatan politik ulama di Indonesia, terutama kekuatan politik Islam (*ulama*) di Aceh adalah belum adanya perangkat teori yang baku sebagai pisau analisisnya. Menguraikan hubungan antara agama dan politik dalam perspektif Islam bukanlah pekerjaan mudah. Jalinan hubungannya ternyata begitu rumit, bahkan muncul berbagai corak pemikiran baik yang mendukung maupun yang menentang dengan alasannya masing-masing. Persoalan ini sebenarnya bukan saja dialami oleh komunitas Islam, tetapi telah menjadi salah satu keprihatinan para pakar ilmu-ilmu sosial sejak dulu. Misalnya, di dalam filsafat Plato dan Aristoteles, "polis" dipandang sebagai bentuk ideal komunitas karena ia mampu memenuhi sendiri keperluan sosial dan ekonominya serta dalam membangun moral dan agama.[57] Sementara itu, kajian mengenai "Islam-politik" lebih merupakan usaha mempelajari perilaku politik seseorang atau umat Islam yang didorong oleh kesadaran keagamaan (Islam). Bahkan menurut Eickelman dan Piscatori,[58] di wilayah Islam pun negara, ulama dan intelektual agama bersaing untuk memperoleh kekuasaan sebagai penguasa penuh ("arbiter") ajaran Islam.

Keyakinan agama dan ideologi telah memberikan perekat ideologis dan motivasi. Agama memberikan pandangan dunia, sebuah kerangka makna bagi

---

[57] G. Saswar, "State and Religion: The Islamic Perspective," dalam Bhatia, HS (ed.), *Studies in Islamic Law, Religion and Society*, (New Delhi, Deep and Deep Publications, 1989), h. 91-128).

[58] Eickelman, D.F, and J. Piscatori, *Muslem Politics,* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996), h. 44.

kehidupan individu dan masyarakat.[59] Meskipun demikian, dekatnya hubungan agama dan politik mendorong munculnya konservatisme politik.[60] Hal ini tampak, misalnya, di tiap-tiap negara yang mayoritas penduduk muslimnya harus tunduk kepada tuntutan-tuntutan politik Islam, atau seperti ditegaskan oleh Esposito, Islam sering merupakan "patron" bagi institusi-institusi dan orang Islam.[61] Sementara Vatikiotis menyebutkan, dalam Islam komunitas agama adalah unit dasar bangsa yang meliputi negara-negara yang bersifat historis. Agama masih merupakan faktor penting yang sangat menentukan identitas sasaran kepatuhan dan sumber kekuasaan politik.[62]

Bagi penganut konsep negara Islam, sebenarnya negara Islam yang ideal terdapat pada zaman Nabi. Pada masa Nabi di Madinah, Nabi berfungsi sebagai pemimpin pemerintahan dan imam terbesar bagi umat Islam. Ketika itu negara bersifat "unik," yang mengandung unsur kenabian, kerasulan, umat, negara dan pemerintahan.[63] Pada masa tersebut negara mempunyai dua ciri, sebagai komunitas agama dan komunitas politik.[64]

Setelah Nabi wafat, masih terdapat negara ideal, yaitu di era Khulafaur Rasyidin. Pada masa tersebut pemerintahan sendiri dijalankan melalui

---

[59] J.L. Esposito, *Islam dan Politics*, (New York, Syracuse University Press, 1991), h. 30.
[60] Mc Cloud, *Southeast Asia Tradition and Modernity in the Contemporary World*, (Boulder, Westview Press, 1995), h. 270.
[61] Bromley, *Rethinking Middleast Politics: State Formation and Development*, (Cambridge, Polity Press, 1994), h. 92.
[62] P.J. Vatikiosis, *Islam and the State*, (London, Crom Helm, 1987), h. 36.
[63] J.M. Mahmud, Al-Islam wa al Muskhalatu al-Siyasah al-Ma'asiroh, (Beirut, Dar-Al Kitab, 1992). H. 148.
[64] Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, (Boulder, Westview Press, 1985), h. 6.

musyawarah.[65] Di samping itu, pada masa-masa ini mulai timbul benih-benih perpecahan. Sumber utamanya adalah dalam menentukan pemimpin negara. Sejak pelantikan Utsman telah muncul konflik dengan pihak Ali, tetapi konflik ini masih dapat diatasi. Meskipun demikian, pertumpahan darah mulai terjadi, karena perebutan pengaruh. Umar, Utsman dan Ali, semuanya mati terbunuh ketika menduduki kekuasaan. Inilah benih-benih perpecahan yang tidak pernah hilang sepanjang sejarah pemerintahan Islam. Watt menyebut masa kepemimpinan Khalifah Utsman sebagai awal dari perpecahan umat Islam.[66] Oleh karena itu, menurut penulis pada era inilah pertama kali muncul kepentingan-kepentingan yang terlepas dari motif keagamaan yang memaksa para pemimpin untuk bersikap baik secara ideologis maupun pragmatis. Sejak itu, untuk mewujudkan persatuan umat susah sekali, bahkan hampir mustahil. Dalam realitasnya tidak ada negara Islam yang stabil politiknya.[67] Bahkan negara-negara di kawasan Jazirah Arab sekarang terbagi berdasarkan ideologi, organisasi ekonomi dan dasar sosial.[68]

Perbincangan tentang negara (politik) di era sekarang tidak dapat dipisahkan hubungannya dengan kekuatan-kekuatan yang ada di masyarakat. Menurut penulis, tidak semua negara yang berpenduduk muslim merealisasikan Islam secara seragam dalam berpolitik. Bahkan di antara negara-negara Islam sendiri menganut sistem pemerintahan yang berbeda-beda. Keadaan lokal, termasuk sistem sosial dan tradisi politik, telah mewarnai corak politiknya. Tidak

---

[65] Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of Ideological Controversy in Pakistan,* (New York, St. Martin's Press, 1987), h. 136.
[66] W.M. Watt, *The Majesty That was Islam,* (London, Sidewick & Jackson, 1974), h. 10.
[67] F. Hassan, *The Concept of State and Law in Islam,* (New York, Lenham, 1981), h. 250.
[68] H.B. Sharabi, *Nationalism and Revolution in the Arab World,* (New York, Van Nostrand Reinhold Company, 1966), h. 11.

sedikit pula yang menentang pencampuran antara agama dan politik. Dalam keadaan "terjepit" oleh perluasan pengaruh Barat jawaban umat Islam dapat bermacam-macam. Bahkan dilihat dari perspektif luas, agama dan tradisi akan tenggelam ketika berhadapan dengan tekanan, dorongan sains, rasionalitas dan sekularitas.[69] Kenyataan yang paling kentara adalah bahwa fenomena kapitalisme telah menimbulkan sekularisasi. Meminjam pandangan Berger,[70] sekularisasi adalah proses yang menjauhkan unsur-unsur masyarakat dan kebudayaan dari dominasi institusi-institusi dan simbol-simbol keagamaan. Sementara menurut Smith, sekularisasi dapat menghancurkan fenomena partai politik dan ideologi-ideologi keagamaan.[71]

Pada dasarnya, sekularisasi sebenarnya tidak mungkin dielakkan. Di kalangan Islam, pemikiran sekularisasi juga semakin berpengaruh. Sekularisasi kekuasaan merupakan syarat mutlak bagi pembentukan masyarakat dan negara bangsa.[72] Bahkan pemisahan agama dari negara merupakan prasyarat tegaknya demokrasi di negara manapun.[73] Ternyata, pada awal abad kedua puluh, Turki telah memperlihatkan contoh sekularisasi yang berhasil meminggirkan pengaruh Islam di masyarakat.

Oleh karena itu, menurut penulis eksperimen institusionalisasi sekularisasi politik di Turki telah memberi satu pelajaran berharga bagi perkembangan teori

---

[69] J.H. Esterline, "How the Domminoes Fell," dalam *Southeast Asia Perpective* (Boston, Hamilton Press, 1996).
[70] P.L. Berger, *The Sosial Reality of Religion*, (Victoria, Penguin Books, 1973), h. 113.
[71] D.E. Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, terjemahan, (Jakarta, Rajawali, 1985), h. 164.
[72] B. Tibi, *The Crisis of Modern Islam: a Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*, (Salt Lake City, University of Utah Press, 1988; M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*, (Bandung, Mizan, 1993)
[73] J. Hoffman, *Beyond the State an Introductory Critique*, (Cambridge, Polity Press, 1995).

politik Islam. Menurut Shamsavary, dkk,[74] Mustafa Kelam Attaturk telah mengambil enam pengaturan "normatif" dari Barat, yaitu *republikanisme, sekularisme, populisme, nasionalisme, statisme, dan reformisme*. Perubahan yang dialami Turki dapat dilihat dari pandangan Bennaz Toprak,[75] yang menunjukkan bagaimana proses sekularisasi itu terjadi. Turki memilih jalan "militan" sebagaimana Revolusi Perancis. Perubahan pada masa itu sebenarnya berkecenderungan menyatukan negara sebagai pengawas agama daripada memisahkan dari negara.

Sementara itu, Ilter Turan yang membahas pengalaman Turki memberikan analisis menarik mengenai peran agama dalam kebudayaan politik, yaitu pembentukan komunitas publik, pencapaian legitimasi politik, pembentukan ideologi politik, dan dalam menciptakan nilai dan gaya politik.[76]

Mengacu dari analisis tersebut, menurut peneliti khusus dalam pembentukan ideologi politik, agama memainkan tiga peranan. *Pertama*, memberikan kerangka untuk menjalankan kekuasaan politik; *kedua*, agama sebagai unsur pengawas sosial meliputi nilai-nilai seperti penghargaan otoritas pemerintahan dan layanan umum serta mematuhi perintah penguasa. *Ketiga*, agama sebagai simbol, ide dan makna yang digunakan untuk menarik perilaku politik positif dari masyarakat.

---

[74] Shamsavary, dkk, "Islam: State, Religion, anda Education," dalam Tulaisiewicz, dan Witold (eds.), *World Religions and Educational Practice*, (London, Cassell, 1993), h. 144-160.

[75] Bennaz Toprak, "Islam and the Secular Turkey: Political, Sosial and Economic Challenges in 1990s, (Leiden, E.J. Brill, 1995), h. 90 – 96.

[76] Ilter Turan, "Religion and Political Culture in Turkey," dalam Tapper R (ed.), *Islam in the Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, (London, I.B. Taucis & Co. Ltd. Publishers, 1994), h. 31 – 35.

Berkaitan dengan itu, politik di wilayah dunia Islam masih didominasi dan diawasi oleh sistem "keamanan negara" yang kuat. Walaupun perang dingin telah berakhir dan diikuti dengan munculnya banyak kekuatan "transnasional," keamanan negara tersebut menunjukkan kekuatan perlawanannya untuk memaksakan kehendak terhadap seluruh dunia Islam. Menurut A.R. Abdul Kadir Kurdi,[77] corak negara yang berpenduduk muslim adalah "sheikhdoms" beradasarkan kepatuhan mazhab, rezim-rezim sebuah partai, kediktatoran militer, monarki, dan teokrasi.

Agaknya, tidak jauh berbeda dengan pendapat di atas, Shamsavary, dkk,[78] yang mendasarkan analisisnya pada pilihan-pilihan normatif, berpendapat bahwa negara-negara berpenduduk muslim yang merdeka sekarang ini dapat dikelompokkan ke dalam empat macam, yaitu negara-negara sekular, seperti Turki; negara-negara Islam seperti Pakistan, Iran dan Malaysia; negara-negara mayoritas muslim seperti Indonesia dan Nigeria; dan negara-negara muslim sosialis, seperti Syria, Iraq, Libya, dan Yaman. Khusus mengenai Indonesia, Nurcholish Madjid,[79] menamakannya bukan hanya sebagai "Negara Muslim," tetapi juga sebagai "Bangsa Muslim."

Meskipun demikian, berbagai konflik juga telah ikut merangsang perkembangan umat Islam. Dalam pemikiran politik dikenal adanya empat corak, yaitu, *pertama*, modernis, yang semboyannya adalah mengintegrasikan demokrasi Barat dengan Islam. *Kedua*, tradisionalis, yang diwakili oleh *ulama*. Kelompok ini

---

[77] A.R. Abdul Kadir Kurdi, dalam Hoffman, ... h. 94.
[78] Shamsavary, dkk, "Islam State, ... , h. 146 – 150.
[79] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia,* (Jakarta, Paramadina, 1995), h. 20.

tidak memerlukan adanya perubahan doktrin dan selalu mendukung pemerintah. *Ketiga*, fundamentalis, yang berusaha kembali kepada azas teokrasi Islam yang digariskan sejak awal. *Keempat*, nasionalis-sekuler, yang mendukung modernisasi dan sekularisasi untuk melegitimasikan pemerintah baru.[80] Oleh karena itu, menurut peneliti seluruh konsepsi Islam mengenai negara dan pemerintahan secara paradigmatis dapat disederhanakan menjadi tiga corak. *Pertama*, paradigma integratif mengintegrasikan Islam ke dalam negara, sehingga negara atau politik menjadi wilayah agama. *Kedua*, paradigma simbiotis memandang agama dan politik (negara) saling terkait. Sedangkan *ketiga*, paradigma instrumental menganggap negara sebagai alat untuk mengembangkan dan merealisasikan nilai-nilai agama.

Jika ditelusuri tentang pola hubungan ulama-penguasa di Aceh dapat muncul dalam berbagai bentuk. Hubungan sosial atau interaksi sosial menurut para sosiolog,[81] baik secara internal maupun eksternal dapat mengambil beberapa bentuk, seperti kerjasama (*cooperation*),[82] persaingan (*competition*),[83] dan pertikaian (*conflict*).[84] Ketika interaksi telah mengambil bentuk konflik terkadang

---

[80] B. Lewis, "The Return of Islam," dalam Curtis, M (ed.), *Religion and Politics in the Middle East*, (Boulder, Westview Press, 1982), h. 103.

[81] Lihat Soerjono S., *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta, Rajawali Press, 1990), h. 76.

[82] Kerjasama merupakan proses sosial di mana pihak-pihak yang terkait melakukan usaha bersama untuk mencapai tujuan bersama. Kerjasama ini bisa berlangsung secara internal dalam kelompoknya (*in-group*) dan juga bisa berlangsung dengan kelompok lain (*out-group*). Sementara dilihat dari sifatnya, kerjasama dapat dibedakan menjadi kerjasama spontan (*spontaneous cooperation*), kerjasama langsung atas perintah atasan dan penguasa (*directed cooperation*), kerjasama atas dasar perjanjian tertentu (*contractual cooperation*) dan kerjasama tradisional sebagai bagian dari sistem sosial (*traditional cooperation*). Sedangkan dilihat dari bentuknya terdapat lima model, yaitu gotong royong, *bargaining*, kooptasi, koalisi dan *join venture*.

[83] Persaingan sebagai proses sosial di mana masing-masing pihak berusaha mengungguli pihak lain tanpa bermaksud melenyapkannya.

[84] Konflik merupakan bentuk radikal dari persaingan, di mana masing-masing pihak menggunakan segala cara untuk mengungguli bahkan melenyapkan pihak lain.

dapat melahirkan bentuk akomodasi (*accomodation*),[85] yaitu keadaan di mana pihak-pihak yang terlibat konflik menyepakati suatu jalan damai sehingga pertikaian dapat mereda atau diminimalkan. Keempat model ini tidak selamanya bersifat kontinuitas, meskipun merupakan kelaziman yang biasanya dimulai dari kerjasama, lalu terjadi persaingan dan memuncak pada konflik dan berakhir pada model akomodasi. Menurut Gillin dan Gillin,[86] dari keempat model hubungan sosial ini, bentuk *cooperation* dan *accommodation* dapat diklasifikasikan menjadi proses asosiasi (*process of association*) dan dua bentuk lainnya, *competition* dan *conflict* dapat diklasifikasikan menjadi proses disosiatif (*process of dissociation*). Dalam bentuk yang sederhana pula hubungan dapat mengambil bentuk kerjasama dan oposisi.

Memahami masyarakat Aceh, agaknya salah satu pendekatan yang relevan digunakan adalah pendekatan teori konflik. Hal ini sesuai dengan proses historis asal usul masyarakat Aceh itu sendiri. Mereka merupakan masyarakat pendatang dari berbagai belahan dunia, seperti Arab, Turki, Cina, Eropa dan India. Ulasan asal usul masyarakat Aceh dapat dilacak dari beberapa tulisan antara lain, Anderson dan Lombard.[87] Konflik yang terjadi dalam masyarakat Aceh secara historis tidak hanya terjadi antara masyarakat-penguasa tetapi juga di antara masyarakat itu sendiri seperti yang terjadi pada pemerintahan Sultan Iskandar Thani.

---

[85] Akomodasi merupakan bentuk kompromi dari pihak-pihak yang terkait untuk saling memahami (*take and give*) sehingga dapat meredakan pertentangan menuju kestabilan.
[86] Gillin dan Gillin, *Sociology, a Revision of an Introduction to Sociology,* (New York, The MacMilan Company, 1954), h. 501.
[87] John Anderson, *Acheen and the Ports on the North and East of Sumatra,* (London, Oxford University Press, 1971); dan Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda* (1607-1636), (Jakarta, Balai Pustaka, 1991).

Ketika Sultan Iskandar Thani berkuasa, salah seorang ulama besar Aceh, Nuruddin Ar-Raniry (penganut ajaran *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*) berbeda pandangan dengan kelompok ulama Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani (penganut ajaran *Wahdatul Wujud*) yang telah berakar kuat dalam masyarakat. Dalam konflik tersebut, pembunuhan terhadap penganut ajaran *Wahdatul wujud* sangat banyak terjadi. Akibatnya, ulama lain, penganut *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, yaitu Abdul Rauf Al-Singkili mengecam keras Nuruddin Ar-Raniry karena banyak membunuh kelompok ulama tanpa alasan yang jelas. Sesungguhnya pembunuhan tersebut tidak menyangkut persoalan konflik antara Ar-Raniry dengan penganut ajaran Hamzah Fansuri, namun lebih merupakan konflik politik yang hendak menggoyahkan posisi Sultan.

Dalam kaitan ini, Sultan Iskandar Thani mencurigai kelompok penganut Hamzah Fansuri yang pada masa Sultan Iskandar Muda mendapatkan posisi politik yang baik. Dia curiga bahwa kelompok tersebut hendak menggulingkan Iskandar Thani dan merebut kembali posisi politiknya di istana. Ajaran Ar-RanirYSesungguhnya berusaha untuk menegakkan ajaran *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, namun dalam prakteknya dia lebih mengutamakan pembasmian terhadap ajaran *Wahdatul wujud*. Sikap ini tampak banyak disebabkan oleh dorongan politik tertentu sang Sultan. Kenyataan tersebut memunculkan pertanyaan sekarang apakah terjadinya konflik sosial dan terbunuhnya beberapa orang di kalangan ulama Aceh merupakan peristiwa sejarah yang berulang? Pertanyaan ini menjadi penting, mengingat banyak pandangan yang berkembang

di Aceh selama ini bahwa konflik sosial yang terjadi disebabkan oleh pertentangan antara masyarakat Aceh dengan pemerintahan pusat.

Peneliti sendiri berpendapat bahwa konflik sosial yang terjadi dalam masyarakat Aceh sekarang, tidak hanya terjadi antara masyarakat Aceh dengan pemerintah pusat, tetapi konflik antara masyarakat Aceh dengan masyarakat Aceh sendiri atau mungkin juga konflik antara kelompok ulama dengan kelompok ulama dalam mencari pengaruh masing-masing. Hal ini didasarkan pada pandangan historis, setelah meninggalnya Sultan Iskandar Thani, sebagai pendukungnya ulama, Ar-Raniry tidak mendapatkan posisi yang baik, terutama karena sultannya perempuan (Sultanah Safiatuddin, isteri Iskandar Thani). Dalam ajaran Ar-RanirYSultan perempuan tidak dibenarkan, oleh karena itu banyak ahli sejarah memperkirakan bahwa kepergian Ar-Raniry ke India untuk selamanya karena tidak dikehendaki Sultanah.

Peninggalan Ar-Raniry bagi karya sastra Aceh sangatlah penting, terutama karya "Bustanus Salatin"-nya yang banyak mengungkapkan aspek-aspek sejarah politik kerajaan Aceh dan ajaran Islam. Akan tetapi, buku tersebut tidak menyebutkan satupun peristiwa pembunuhan terhadap penganut ajaran *Wahdatul wujud.* Hal ini dilakukan karena Iskandar Thani meminta Ar-Raniry tidak memasukkan hal-hal yang memalukan dalam sejarah kepemimpinannya. Bagaimana juga dengan kondisi sekarang? Proses sejarah sedang berjalan dan berlangsung.

Sementara itu, konflik dapat merupakan proses yang bersifat instrumentatif dalam pembentukan, penyatuan dan pemeliharaan struktur sosial.

Konflik dapat menetapkan dan menjaga garis batas antara dua kelompok atau lebih. Konflik dengan kelompok lain dapat memperkuat kembali identitas kelompok dan melindunginya agar tidak lebur ke dalam dunia sosial sekelilingnya.

Dalam membahas berbagai situasi konflik, Coser[88] membedakan konflik yang realistis dan konflik yang tidak realistis. Konflik yang realistis berasal dari kekecewaan terhadap tuntutan-tuntutan khusus yang terjadi dalam hubungan dan dari perkiraan kemungkinan keuntungan para partisipan dan yang ditujukan pada obyek yang dianggap mengecewakan. Sementara konflik yang tidak realistis adalah konflik yang bukan berasal dari tujuan-tujuan saingan yang antagonis, tetapi dari kebutuhan untuk meredakan ketegangan, paling tidak dari salah satu pihak. Dalam masyarakat yang tradisional pembalasan dalam bentuk-bentuk "dendam" untuk tidak mematuhi perintah merupakan bentuk konflik yang tidak realistis, sebagaimana juga terjadi dalam masyarakat maju dengan mudah melakukan "pengkambinghitaman" terhadap kemampuannya yang sering gagal.

Menurut Coser terdapat kemungkinan seseorang terlibat dalam konflik realistis tanpa sikap permusuhan atau agresif. Namun, bila konflik berkembang dalam hubungan-hubungan sosial yang intim, maka pemisahan (antara konflik realistis dan nonrealistis) lebih sulit untuk dipertahankan. Coser dalam Poloma,[89] menyatakan:

---

[88] Lewis A. Coser, *The Function of Sosial Conflicti,* (New York, The Free Press, 1956), h. 49.

[89] Margaret M. Paloma, *Sosiologi Kontemporer*, (Jakarta, Rajawali Press, 1992), h. 113.

> *"Semakin dekat suatu hubungan semakin besar rasa kasih sayang yang sudah tertanam, sehingga semakin besar juga kecenderungan untuk menekan ketimbang mengungkapkan rasa permusuhan. Sedang pada hubungan sekunder, seperti misalnya dengan rekan bisnis, rasa permusuhan dapat relatif bebas diungkapkan. Hal ini tidak selalu bisa terjadi dalam hubungan-hubungan primer di mana keterlibatan total para partisipan membuat pengungkapan perasaan yang demikian merupakan bahaya bagi hubungan tersebut."*

Mencermati dari pandangan tersebut agaknya posisi ulama dalam masyarakat Aceh sekarang relevan untuk didekati melalui pendekatan ini. Hal tersebut berkaitan dengan semakin dekat hubungan semakin sulit rasa permusuhan itu diungkapkan. Tetapi, semakin lama perasaan demikian ditekan, semakin penting pengungkapannya demi mempertahankan hubungan itu sendiri. Karena dalam suatu hubungan yang intim keseluruhan kepribadian sangat boleh jadi terlibat, maka konflik itu, ketika benar-benar meledak, mungkin sekali akan sangat keras. Di dalam hubungan yang intim orang dapat mencoba menekan rasa permusuhan demi menghindari konflik, tetapi tindakan itu sendiri dapat menyebabkan akumulasi permusuhan yang akan meledak bilamana konflik tersebut berkembang. Bagaimanapun beratnya masalah ketika konflik meledak dalam hubungan-hubungan yang "dekat" itu, Coser menegaskan bahwa tidak adanya konflik tidak bisa dianggap sebagai petunjuk kekuatan dan stabilitas dari hubungan yang demikian. Konflik yang diungkapkan dapat merupakan tanda-tanda dari hubungan yang hidup, sedang tidak adanya konflik itu dapat berarti penekanan masalah-masalah yang menandakan kelak akan ada suasana yang benar-benar kacau.

Masyarakat atau kelompok yang memperbolehkan konflik sebenarnya adalah masyarakat yang memiliki kemungkinan yang rendah dari ancaman ledakan-ledakan yang akan menghancurkan struktur sosial. Di dalam situasi demikian, konflik biasanya tidak berkembang di sekitar nilai-nilai inti dan dengan demikian dapat membantu memperkuat struktur. Di dalam kelompok-kelompok totaliter konflik ditekan dan bila telah meledak akan menghancurkan kesatuan kelompok. Dengan demikian Coser[90] menentang pandangan bahwa tidak adanya konflik dapat dipakai sebagai indikator "kekuatan dan stabilitas suatu hubungan."

Kemudian, Coser menunjukkan bahwa konflik dengan kelompok luar akan membantu pemantapan batas-batas struktural. Sebaliknya konflik dengan luar juga dapat mempertinggi integrasi di dalam kelompok. Coser dalam Paloma[91] berpendapat bahwa "tingkat konsensus kelompok sebelum konflik terjadi" merupakan hubungan timbal-balik paling penting dalam konteks apakah konflik dapat mempertinggi kohesi kelompok.

Berkaitan dengan itu, Ian Craib dalam Siahaan,[92] mempertentangkan asumsi pendekatan teori konflik dan teori konsensus. Karena pendekatan fungsional juga disebut teori konsensus. Teori konsensus berasumsikan bahwa norma-norma dan nilai-nilai adalah unsur dasar dari kehidupan sosial, sebaliknya teori konflik menyatakan bahwa kepentingan adalah unsur dari kehidupan sosial. Kalau teori konsensus mengasumsikan bahwa kehidupan sosial melibatkan komitmen, maka teori konflik justru berasumsi bahwa kehidupan sosial

---

[90] Lewis A. Coser, *The Function* ..., hal. 85.
[91] Margaret M. Paloma, *Sosiologi* ..., h. 117.
[92] Hotman M. Siahaan, "Memahami Realitas Sosial dengan Pendekatan Makro," dalam *Sosiologi Makro*, Stephen K. Sanderson, (Jakarta, Rajawali Pers, 1993), h. vi.

melibatkan dorongan. Kalau teori konsensus mengasumsikan masyarakat perlu *kohesif,* sebaliknya teori konflik berasumsi bahwa masyarakat perlu terbagi (*divisive*). Kalau teori konsensus berasumsi bahwa kehidupan sosial tergantung pada solidaritas, teori konflik justru sebaliknya berasumsi bahwa kehidupan sosial melahirkan oposisi. Kalau teori konsensus berasumsi beranggapan bahwa kehidupan sosial didasarkan pada resiprositas dan kerjasama, teori konflik berasumsi kehidupan sosial melahirkan konflik struktural. Kalau teori kosensus berasumsi bahwa sistem sosial bertahan pada konsensus, teori konflik justru sebaliknya berasumsi kehidupan sosial melahirkan kepentingan bagian-bagian. Kalau teori konsensus mengatakan masyarakat mengenal otoritas legitimasi, teori konflik justru mengatakan bahwa diferensiasi sosial akan melibatkan kekuasaan. Kalau teori konsensus berasumsi bahwa sistem-sistem sosial akan terintegrasikan, teori konflik justru sebaliknya berasumsi bahwa sistem sosial tidak terintegrasikan dan ditimpa oleh kontradiksi-kontradiksi, kalau teori konsensus berasumsi bahwa sistem sosial cenderung untuk bertahan lama, teori konflik justru berasumsi bahwa sistem-sistem sosial cenderung untuk berubah. Untuk itu, perlu diketahui bahwa meskipun kedua teori ini bertentangan dilihat dari asumsi-asumsi yang ditawarkan, tetapi kedua teori tersebut sangat mungkin untuk disatukan karena berasal dari satu paradigma yang dalam kerangka pemikiran Ritzer,[93] disebut paradigma fakta sosial, yang mengkhususkan diri pada fakta-fakta sosial yang dianggap terdiri dari dua tipe, yaitu *social structure* dan *social institution.* Dengan pendekatan paradigmatik, terlihat jelas antara keduanya sesungguhnya merupakan

[93] Lihat George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda,* (Jakarta, Rajawali Press, 1992), h. 15 – 20.

dua teori yang masing-masing memiliki kerangka berpikir yang sama, yaitu sama-sama mempermasalahkan struktur sosial dan pranata sosial.[94]

Selanjutnya, perlu juga diungkapkan bahwa peran paling penting dari kekuatan politik baru di pedesaan dimainkan oleh masyarakat dan tokoh-tokoh agama. Hal ini sesuai dengan apa yang pernah terjadi di pedesaan Amerika Tengah yang peran politik hampir selalu dimainkan oleh tokoh-tokoh gereja. Dengan kemudahan akses dan besarnya legitimasi dibandingkan aktor-aktor lainnya, karena masyarakat memiliki keyakinan agama yang sama—untuk beberapa kasus tertentu "pekerja gereja" memainkan peran sentral dalam memobilisasi masyarakat.[95]

Di hampir seluruh wilayah, khususnya di Indonesia (termasuk Aceh) upaya para aktivis ini berhasil meruntuhkan nilai-nilai dan hubungan kekuasaan yang mengakibatkan masyarakat pedesaan menjadi pasif. Hal ini dilakukan baik secara langsung bersifat keagamaan, maupun yang bersifat politis, mereka sering berhasil melayani untuk mengubah sikap-sikap fatalistik menjadi sikap aktif.

Sementara itu, Ted Gurr dalam Siahaan,[96] mengembangkan suatu teori umum yang didasarkan atas teori psikologi terhadap jarak dan bentuk "kekerasan politik" yang didefinisikan sebagai berikut:

> *"Semua serangan kolektif dalam suatu komunitas politik terhadap rezim politik, peran aktor politiknya termasuk kelompok-kelompok politik yang bersaing, maupun para pejabat atau kebijakan-kebijakannya. Konsep itu*

---

[94] George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory*, (New York, Alfred A. Knopt, 1988), h. 385.
[95] Lihat Hotman M. Siahaan, "Pembangkangan Terselubung Petani Dalam Program Tebu Rakyat Intensifikasi sebagai Upaya Mempertahankan Subsistensi," *Disertasi*, (Surabaya, Pascasarjana Universitas Airlangga, 1996).
[96] Ted Robert G., *Why Men Rebel*, (Princeton, University of California, 1970), h. 23.

menggambarkan adanya seperangkat peristiwa, penggunaan atau ancaman penggunaan kekerasan secara bersama. Konsep itu termasuk revolusi, juga perang gerilya, kudeta, pemberontakan dan permusuhan."

Kemudian para pakar teori konflik-politik mengatakan, bagaimanapun ketidakpuasan masyarakat (rakyat), mereka tidak dapat ikut campur tangan dalam aksi politik (termasuk aksi kekerasan), kecuali bila mereka menjadi bagian di suatu kelompok yang terorganisir dan mempunyai beberapa sumber daya. Tilly, salah seorang pakar teori konflik-politik mengatakan bahwa:

"Revolusi dan kekerasan kolektif itu lebih cenderung muncul secara langsung dari pusat proses-proses politik dalam suatu masyarakat, ketimbang mencerminkan ketegangan dan ketidakpuasan dalam masyarakat, serta tuntutan untuk mendapatkan tempat yang mapan dalam struktur kekuasaan adalah sangat menentukan."[97]

Mencermati dari itu, Tilly menolak memakai kekerasan sebagai obyek analisisnya, karena ia berkeyakinan, aksi dan kekerasan kolektif sesungguhnya hanya merupakan akibat proses normal dari persaingan untuk memperebutkan kekuasaan dan tujuan tertentu. Oleh karena itu, Tilly menyebutnya dengan istilah "aksi kolektif" sebagai obyek analisisnya yang diartikan sebagai "aksi sekelompok orang secara bersama dalam mencapai kepentingan bersama."

Pada sisi lain, Scott salah seorang ahli pedesaan memusatkan perhatiannya pada hubungan patron-klien. Apa hubungan pandangan tersebut dengan topik kajian ini? Menurut Scott[98] hubungan patron-klien adalah hubungan yang terjadi di dalam masyarakat agraris yang belum mengenal pemisahan antarkelas.

---

[97] Charles Tilly, *From Mobilisation to Revolution*, (Addison-Wesley, Reading Mass, 1978), h. 436.

[98] Lihat James C. Scott, *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, (Jakarta, LP3ES, 1981), h. 41 – 42.

Merupakan ikatan antara dua pihak yang menyangkut seperangkat hubungan pertemanan di mana orang yang memiliki status sosial ekonomi yang lebih tinggi menggunakan pengaruh sumber daya yang dimilikinya untuk memberi keuntungan atau perlindungan pada pihak yang memiliki status sosial ekonomi yang lebih rendah. Tentu saja pihak yang kedua ini memiliki imbalan berupa dukungan dan bantuannya, termasuk pelayanan yang bersifat personal. Saling memberi pelayanan ini di mana kedua belah pihak saling membutuhkannya, merupakan suatu hal yang membedakan hubungan yang bersifat *coercive*. Ada nilai resiprositas dan kecenderungan untuk mempertahankan harmoni di dalam hubungan patron-klien di kalangan tani tersebut. Jika teori ini direplikasi dalam hubungan antara ulama Aceh dengan penguasa (pemerintah) ada titik temunya. Jika pemerintah kita anggap sebagai patron yang dominan, sedangkan ulama sebagai klien yang marjinal tentu memiliki tingkat ketergantungan yang sangat kuat. Maka tidak heran ketika ulama lebih mewakili sosok pemerintah dalam memainkan perannya ketika berhadapan dengan rakyat.

Mengacu pada pemikiran Scott ini sangat penting untuk memahami ulama Aceh dalam konteks kebudayaan mereka. Sampai sejauh mana masyarakat menerima atau menolak tata sosial yang berlaku—adalah penting untuk mempelajari kebudayaan mereka. Peribahasa, nyanyian rakyat, sejarah lisan, plesetan-plesetan, bahasa, ritual ataupun agama akan dapat membantu kita dalam mengukur jarak simbolis antara elite (pemerintah, ulama) dan masyarakat. Kebebasan untuk mengembangkan dan mendefinisikan kebudayaan mereka hampir selalu lebih besar daripada kemampuan mereka untuk merombak elite,

maka kebudayaan merekalah yang harus kita perhatikan untuk mengetahui dan memahami sejauh mana alam moral mereka berbeda dengan alam moral kaum elite. Sebab gerakan sosial politik masyarakat memang sangat banyak dimunculkan melalui nilai-nilai budaya mereka yang dioperasionalisasikan di dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Dalam masyarakat Aceh yang memiliki budaya dan semangat keagamaan yang kental, ulama memang mendapatkan tempat dan posisi yang cukup terhormat. Bahkan dulu para pemimpin masyarakat pun yang lazim disebut *umara* (pemerintah) juga menempatkan ulama pada posisi yang terhormat. Ketika itu, berbagai keputusan yang diambil oleh para pemimpin Aceh rasanya tidak sah sebelum mendapat pertimbangan dan persetujuan dari ulama. Tidak mengherankan kalau saat itu banyak ulama yang lahir atau dibesarkan di sini, seperti nama-nama yang telah disebutkan sebelumnya. Terus terang, dengan posisinya seperti sekarang ini, yang tampaknya semakin "terjepit" dan hampir tidak lagi mendapat tempat di hati umat, rasanya terlalu naif kalau mengharapkan ulama-ulama sekaliber Syiah Kuala akan lahir kembali di Aceh. Ini tentu hanya sebuah asumsi yang kasat mata.

Kini banyak peran ulama yang sudah diambil alih oleh lembaga-lembaga formal dalam struktur pemerintahan. Dengan demikian, ulama menjadi jauh dari problema masyarakat sekitar. Di sisi lain, akibat terjadinya perubahan struktural dalam bidang sosial politik, peran dan kekuatan politik ulama semakin menyusut. Ulama menjadi *marginal* (tak berdaya), sehingga posisi mereka dalam menghadapi penguasa politik negara tidaklah sekokoh ulama pada masa lalu.

Dalam realitas sosial di Aceh, ulama-ulama yang dinilai berpengaruh memang didekati dan dirangkul oleh penguasa. Sayangnya, akibat dari kedekatan tersebut timbul bermacam gosip, *issue* dan fitnah yang cenderung merendahkan citra ulama di mata umat. Apalagi setelah rezim Orde Baru berakhir, rakyat Aceh yang dimotori mahasiswa dan Lembaga Swadaya Masyarakat dengan suara keras memprotes pelanggaran HAM yang dilakukan oknum aparat selama sebelas tahun diberlakukannya DOM (1987 – 1998). Suara ulama yang menyuarakan pelanggaran HAM hanya terdengar sayup-sayup, bahkan nyaris tak terdengar. Akibatnya, ulama sering menjadi pihak yang tertuduh dalam forum-forum mahasiswa dan LSM. Ulama Aceh yang dulu sangat dihormati karena keberaniannya dalam mempertahankan kebenaran, kini menjadi sasaran caci maki. Ameer Hamzah mengungkapkan bahwa banyaknya orang hilang di Aceh sejak tahun 1987-1998 sebenarnya sangat transparan, namun aneh ulama dan umara di Aceh diam seribu bahasa.[99]

Mencermati uraian-uraian yang telah disampaikan, agaknya dalam kehidupan masyarakat Aceh juga sekarang ini telah muncul gerakan sosial dan gerakan sosial politik yang digerakkan oleh tokoh agama (*ulama*). Hal ini dapat dilihat dari, misalnya, yang dilakukan ulama Aceh tanggal 24 – 27 Juni 2001 untuk membentuk Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Nanggroë Aceh Darussalam. Ulama Aceh bersama komponen masyarakat lainnya menyatukan pikiran dan merumuskan kebijakan-kebijakan untuk menatap masa depan Aceh yang penuh dengan tantangan, rintangan dan hambatan guna membangun

[99] Ameer Hamzah, "Kasus Orang Hilang di Aceh," *Makalah*, Seminar tanggal 13 September 1999 di Banda Aceh.

kepercayaan umat yang terpuruk selama ini, menuju ke arah kedamaian dan keadilan. Untuk itu diperlukan kerukunan para ulama.[100]

Gerakan sosial yang berlangsung di suatu masyarakat tidak jarang berkembang menjadi suatu gerakan sosial politik, atau paling tidak dapat membawa implikasi politik. Untuk menyimak lebih mendalam mengenai gerakan sosial, maka penelusuran awal dapat bermula dari adanya *collective behaviour* (tindakan kolektif). Adapun yang dimaksud dengan *collective behaviour* pada dasarnya menunjukkan tindakan-tindakan yang tidak berstruktur dari sejumlah individu yang bereaksi terhadap suatu peristiwa atau keadaan di sekelilingnya yang tidak memiliki pedoman budaya (*cultural guidelines*) yang jelas.[101]

Sementara itu, apabila *collective behaviour* meliputi tindakan-tindakan kelompok yang cenderung tidak berstruktur, tidak dapat diramalkan, spontan, dan kadang-kadang merupakan tindakan-tindakan yang tidak masuk akal, maka gerakan sosial merupakan tindakan yang jauh lebih masuk akal daripada tindakan-tindakan yang sifatnya emosional. Namun, meskipun demikian, gerakan sosial dapat pula dimasukkan dalam salah satu tipe *collective behaviour*. [102]

Pada sisi lain, Blumer menyatakan bahwa gerakan sosial sebagai suatu kegiatan bersama untuk menentukan suatu tatanan baru dalam kehidupan.[103] Awal kemunculan gerakan sosial ditandai dengan kondisi yang penuh kegelisahan karena perasaan ketidakpuasan terhadap kehidupan sehari-hari dan dikarenakan

---

[100] Lihat "Laporan Silaturahmi Ulama Aceh," tanggal 24 – 27 Juni 2001 di Banda Aceh.
[101] Michel S, Bassis, et al, *Sociology An Introducton,* (New York, Random House, Inc. 1980), 223.
[102] George Ritzer, et al, *Sociology: Experiencing A Challenging Society* (Massachussetts, Allyn and Bacon, Inc., 1979), h. 552.
[103] Lihat Herbert Blumer, "Sosial Movement," dalam *Studies in Sosial Movement*, edited by Barry McLaugh Lin, (New York, The Free Press, 1969), h. 8.

adanya keinginan dan harapan untuk dapat meraih tatanan kehidupan baru. Singkatnya, dapat dinyatakan bahwa gerakan sosial merupakan suatu usaha yang disengaja diadakan oleh sekelompok individu yang terorganisir untuk menciptakan terjadinya perubahan dalam pola interaksi di masyarakat, hal ini juga terjadi dalam masyarakat Aceh.

Berkaitan dengan gerakan sosial pada umumnya, maka perlu dicermati lebih lanjut mengenai karakteristik yang melekat pada gerakan tersebut. Ritzer, dkk.,[104] mengidentifikasi bahwa sekurang-kurangnya ada 5 karakteristik yang terdapat pada suatu gerakan, yaitu *pertama*, suatu gerakan melibatkan sebagian besar individu yang berusaha memprotes suatu keadaan. Agar dapat dikategorikan sebagai suatu gerakan, maka usaha sejumlah individu tersebut harus memiliki persyaratan dasar suatu organisasi. *Kedua*, suatu gerakan harus mempunyai jangkauan yang relatif luas. Gerakan tersebut pada awalnya mungkin berawal dari *scope* yang kecil, tetapi akhirnya harus mampu mempengaruhi sebagian warga masyarakat. *Ketiga*, gerakan dapat menggunakan berbagai macam taktik untuk mencapai tujuannya. Taktik-taktik ini dapat bervariasi, dari yang sifatnya tak menggunakan kekerasan sampai dengan yang menggunakan kekerasan. *Keempat*, meskipun dalam gerakan didukung oleh individu-individu tertentu, namun tujuan akhir dari gerakan tersebut adalah mengubah kondisi yang ada dalam masyarakat; dan *kelima*, gerakan yang dilakukan itu merupakan suatu usaha yang secara sadar dilakukan untuk mengadakan perubahan. Memang, harus diakui bahwa dalam realitasnya terdapat beberapa gerakan yang tidak berhasil menciptakan terjadinya

---

[104] Lihat Ritzer, et al, *Sociology: Experiencing* ..., h. 553 – 554.

perubahan di masyarakat karena mengalami kegagalan dalam mencapai apa yang menjadi tujuannya.

Sementara itu, gerakan sosial politik muncul ke permukaan tentunya tidak lepas dari berbagai macam faktor yang menjadi penyebab. Reaksi yang diberikan oleh sekelompok individu tentunya mengindikasikan rasa ketidakpuasannya terhadap keadaan yang ada di sekitarnya, dan rasa tidak puas inilah yang menjadi dorongan bagi munculnya suatu gerakan. Hal ini seirama dengan pendapat Blumer yang menyatakan bahwa awal kemunculan gerakan ditandai dengan kondisi yang penuh kegelisahan yang disebabkan oleh rasa tidak puas atau kecewa terhadap keadaan yang ada dan keinginannya untuk meraih tatanan kehidupan yang baru.

Oleh karena itu, menurut Siahaan gerakan sosial politik seringkali diinterpretasi sebagai suatu gerakan yang menentang kekuasaan yang dominan. Pemahaman demikian ini berangkat dari kenyataan bahwa dalam banyak hal hampir semua gerakan sosial dan gerakan politik yang muncul berwujud perlawanan dengan berbagai manifestasinya, bersifat kontra hegemonik. Dengan kata lain, gerakan-gerakan sosial politik umumnya menganut ideologi *antiekstorsi* atau ideologi antipemerasan dan menekankan penolakan terhadap sistem yang ada yang tidak adil dan represif.[105]

Pada dasarnya, dalam gerakan sosial politik juga ditemukan kombinasi spontanitas yang diturunkan dari identifikasi emosional yang menyenangkan dan kadang-kadang didukung sepenuh hati oleh rakyat meskipun dalam waktu tertentu

[105] Lihat Hotman M. Siahaan, "Memahami Gerakan Sosial Politik Rakyat," dalam *Gerakan Sosial Politik*, (Jakarta, Badan Pendidikan dan Pelatihan Departemen Dalam Negeri, 1997), h. 29 dan seterusnya.

dengan suatu gambaran masa depan dan pemimpin-pemimpin utama. Seringkali gerakan tersebut memperoleh inspirasi dari motif-motif keagamaan, namun terdapat juga motif-motif ras, etnis, dan juga bersifat lokal dan tradisional, termasuk ulama.

Di samping itu, gerakan sosial politik acapkali diidentifikasi dengan radikalisme yang bermakna sebagai gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlaku dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan memusuhi kaum yang punya hak-hak istimewa dan berkuasa. Karena itu, salah satu hal yang paling menarik tentang gerakan-gerakan sosial adalah dimensi politiknya, di mana pada hampir semua gerakan merupakan ekspresi protes terhadap keadaan-keadaan sosial yang tidak adil dan berbagai kekacauan termasuk pemerasan dan penindasan oleh mereka yang menggunakan kekuasaan.

Berkaitan dengan itu, di dalam sejarah sosial Aceh, dapat ditelusuri berbagai fenomena gerakan sosial masyarakat yang bersifat radikal berupa gerakan sosial yang bersifat keagamaan (dipimpin oleh ulama, seperti Tgk. Daud Beureueh) dan juga berupa gerakan sosial politik yang berupa pemberontakan (dipimpin oleh politisi, seperti Husein Al Mujahid).[106] Dominasi kekuasaan yang bersifat represif mendorong masyarakat untuk melakukan gerakan sosial waktu itu. Hal ini didapatkan dengan cara menggali potensi dan nilai-nilai tradisional yang ada dalam masyarakat.

---

[106] Lihat C. Van Dijk, Darul Islam ..., h. 259 dan seterusnya.

Tak dapat dipungkiri bahwa banyak gerakan sosial termasuk kerusuhan dan pemberontakan dapat diklasifikasikan sebagai gerakan keagamaan karena gejala tersebut pada umumnya cenderung untuk berhubungan dengan gerakan sosial yang diilhami oleh agama atau menggunakan cara agama untuk mewujudkan tujuannya. Kenyataan ini selaras dengan yang dikemukakan oleh salah seorang sejarawan Indonesia, Sartono Kartodirdjo,[107] salah satu aspek yang paling menarik tentang gerakan-gerakan sosial di Jawa adalah ekspresi protes terhadap keadaan sosial yang tidak adil atau berbagai kekacauan termasuk pemerasan dan penindasan oleh mereka yang menggunakan kekuasaan. Namun, ideologi mereka didasarkan pada lambang dan simbol keagamaan karena pandangan dunia tentang rakyat pedesaan yang masih terlampau dipengaruhi oleh agama. Para pemimpin yang memiliki kharisma keagamaan (*kiyai*) yang mampu menggerakkan aksi politik kaum tani dengan propaganda utopis, senantiasa merupakan bahaya terpendam bagi para pemegang kekuasaan birokratis. Di bawah kekuasaan Belanda yang melakukan penindasan, oposisi dan agitasi politik dapat bertahan dan menyebar apabila disertai hal-hal yang bersifat keagamaan. Dalam peran-peran keagamaan *millenaristis*, kaum tani melihat kunci penyelamatan dari penindasan penjajah. Menurut Sartono, gerakan sosial yang bercorak keagamaan dapat diidentifikasi sebagai gerakan juru selamat (*messianisme*), gerakan ratu adil (*millenarisme*), gerakan pribumi (*nativisme*), gerakan kenabian (*profetisme*), dan penghidupan kembali (*revitalisme*).

---

[107] Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1984).

Jika kondisi ini dipahami dan direplikasi untuk menjelaskan ulama Aceh dalam masyarakat kontemporer agaknya relevan untuk digunakan. Hal ini didasarkan pada pertimbangan sejarah sosial Aceh seperti pemberontakan Darul Islam dan Tragedi Perang Combok yang juga didasarkan pada nilai-nilai keagamaan pimpinan tokoh ulama. Namun, pertanyaannya adalah apakah ulama Aceh masa kini masih tetap mewarisi nilai-nilai dari pendahulunya?

Adapun unsur pokok dari gerakan keagamaan adalah seorang pemimpin keagamaan yang merupakan seorang *prophet*, atau guru, atau dukun atau utusan *mesias*. Pemimpin-pemimpin ini diilhami oleh wahyu. Dapat dipahami secara umum dalam kultur ke-Acehan harapan-harapan *millenarian* yang tersembunyi sangat mendorong ke arah munculnya tokoh-tokoh *prophetic*. Mereka ini kebanyakan adalah orang terkenal sebagai guru ilmu, ulama (*teungku*), atau orang suci yang pada umumnya memiliki daya kharisma. Ulama ini dapat mengutarakan dengan kata harapan rakyat biasa, karena mereka kebanyakan merupakan pewaris dari tradisi lisan atau tertulis (*millenarian*). Ketika kekuasaan semakin represif, seharusnya ulama berada di garda depan dalam pembelaan umat.

Bertitik tolak dari itu, dalam dinamika hubungan antara negara dengan masyarakat warga (*state and civil society*), aspek kekuasaan muncul dalam wujudnya berupa kemampuan memberikan dampak negara terhadap masyarakat (*state and civil society*), kekuasaan dengan kemampuan menjalankan tindakan represif demi mempertahankan kepentingan negara, bahkan dengan bentuk mengatur dan mengorganisasikan kekerasan. Dampak negara dalam proses "statisasi" itu adalah kondisi di mana negara menundukkan dan menguasai

organisasi-organisasi kelas bawah seperti LSM, organisasi keagamaan termasuk ulama dan lain-lain, hingga berbagai gerakan sosial yang dilakukan oleh berbagai organisasi kemasyarakatan itu lebih diinterpretasikan dan dipahami sebagai "kekuatan subversif" daripada sebagai upaya memberdayakan rakyat.

Cukup jelas kiranya bahwa masyarakat sipil dalam dirinya telah menyiratkan kemandirian dan kematangan politis, sehingga ia perlu seperti konsep sepenuhnya ditundukkan oleh negara, atau seperti konsep Marx hanya merupakan alat kelas tertentu, yang dalam hal ini adalah kelas borjuis. Justru masyarakat sipil dalam fokus kajian ini keberadaannya dapat menerobos batas-batas kelas serta memiliki kapasitas politik yang cukup tinggi sehingga mampu menjadi kekuatan pengimbang dari kecenderungan intervionisme negara, dan pada saat yang sama mampu melahirkan pula daya kritis reflektif (*reflexive forces*) di dalam masyarakat yang mencegah atau mengurangi derajat konflik internal sebagai akibat dari proses formasi sosial modern.

Tuntutan akan terciptanya sebuah *civil society* yang mandiri dan perluasan ruang publik bebas sebagai elemen utama di dalamnya merupakan dua hal pokok yang menjadi tujuan dari gerakan pro demokrasi di dunia barat. Masyarakat sangat yakin kedua elemen pokok tersebut tidak akan muncul dalam suatu masyarakat "pasca totaliter". Dengan adanya pemusatan kekuasaan berlebihan pada negara sebagai perpanjangan tangan partai (komunis), maka posisi warga negara sebagai individu-individu mandiri menjadi *marginal*. Demikian pula, kontrol negara yang ketat atas alat-alat produksi, media massa, orsospol kemasyarakatan, lembaga keagamaan, dan sebagainya telah mematikan esensi

demokrasi, yaitu wacana sosial, politik, budaya, dan ekonomi yang bebas. Pada aras kultural, penyeragaman nilai, budaya dan ekspresi telah menjadi gejala kultural yang umum ditujukan untuk melayani sistem pasca totaliter itu sendiri. Akibat langsung kontrol kultural ini adalah gejala "kemandulan" budaya dan kegersangan kehidupan. Untuk mencapai terwujudnya *civil society* tersebut, perjuangan demokrasi di barat diarahkan sekaligus pada dua tujuan; melepaskan warga negara dari sistem pasca totaliter dan membentuk sistem sosial, politik dan ekonomi baru yang lebih mampu untuk memberikan kemungkinan bagi pengembangan sebuah *civil society* yang mandiri.

Kenyataannya, kini negara Indonesia pada skala makro memang telah dan sedang melakukan peran penyeimbang antarkepentingan yang saling bertentangan dalam masyarakat. Hanya saja masalahnya adalah adanya keengganan negara untuk sedikit demi sedikit mengurangi intervensinya dan membiarkan tumbuhnya kemandirian yang tinggi terhadap kelompok kepentingan yang ada dalam masyarakat. Hal ini pada gilirannya mengakibatkan tingkat ketergantungan masyarakat yang semakin tinggi terhadap negara dan di pihak lain menambah beban yang harus ditanggung negara dalam jangka panjang. Masyarakat, dengan demikian, tidak bisa melakukan proses "pendewasaan" diri secara penuh tetapi cenderung stagnan atau malah semakin bergerak ke belakang. Ini dapat dilihat dari masih tetap mudahnya masyarakat mengalami kejutan-kejutan sosial, politik, budaya serta tingkat kerentanannya yang tinggi dalam menghadapi krisis-krisis, baik yang mengancam sistem maupun *lifeworld.* Hasil akhirnya adalah, di satu pihak munculnya negara yang amat berkembang (*overdeveloped*) dan di pihak

lain adalah semakin mundurnya tingkat otonomi masyarakat. Keberhasilan pada tingkat institusional yang selama ini telah diklaim oleh negara, ternyata kurang mampu menjamin munculnya proses politik yang parsipatoris dan terlampau lemah apabila harus berhadapan dengan kepentingan-kepentingan negara.[108]

Jadi, sebenarnya dalam konteks yang lebih luas, masyarakat tidak hanya menuntut, tetapi juga ikut memberi kontribusi yang besar dalam "membesarkan" negara.[109] Sejarah kemudian mencatat bahwa memang untuk jangka waktu yang cukup lama tidak ada campur tangan "penguasa" terhadap institusi ulama (agama), melainkan justru kerjasama antara keduanya. Yang satu membutuhkan kekuasaan dan perlindungan negara guna meluaskan ajaran-ajarannya, sedangkan yang lainnya membutuhkan agama sebagai legitimasi atas kekuasaannya.[110]

Namun kini muncul realitas lain, "kerjasama" itu secara perlahan tapi pasti berubah kembali menjadi "campurtangan", dan campurtangan itu sekarang justru dilakukan oleh negara terhadap kehidupan keagamaan. Di sinilah awal mula munculnya konflik sosial antara masyarakat dengan institusi keagamaan (ulama). Biaya sosial yang muncul adalah ulama baik individu maupun dalam bentuk komunitasnya kehadirannya di tengah-tengah masyarakat sudah kurang berarti. Sementara bagi penguasa (negara) akan sangat mudah melahirkan apa yang disebut dengan "kekerasan simbolik" terhadap suatu kelas sosial dalam

---

[108] Arief Budiman, "Agama, Demokrasi, dan Keadilan," dalam M. Aziz, et al, (eds.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta, Gramedia, 1993), h. 18-29.
[109] Franz Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, (Jakarta, Gramedia, 2000), h. 29.
[110] Lihat Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of Theory of Structure*, (Cambridge, Polity Press, 1995).

masyarakat.[111] Menyadari akan strategisnya posisi kelas-kelas sosial tertentu dalam masyarakat, tidaklah aneh bila setiap penguasa selalu berusaha keras untuk "mewarnai" kelas-kelas sosial tersebut. Tujuannya jelas, untuk dapat meraih "keuntungan politis" dan memperkuat posisi pemerintahannya. Aneh memang, kelas-kelas sosial tersebut tidak pernah menyadari rekayasa itu. Ini barangkali secara kultural disebut hegemoni dalam perspektif Gramsci. Akibatnya adalah kredibilitas kelas sosial yang menjadi panutan masyarakat hancur dan kehilangan identitas diri. Jadi, kelompok sosial semacam ini tidak hanya bertindak sebagai legitimatif, tetapi hendaknya mampu berbuat dan bersikap sebagai agensi dalam pandangan Giddens. Fungsi kritis dari kelas-kelas sosial dalam masyarakat terhadap struktur (penguasa) kita akan dapat memahami peran-peran suci dari kelas sosial secara relevan tentang kemaslahatan masyarakat secara demokratis, egalitarian ataupun keadilan sosial. Atas dasar konsep "pemberdayaan" itulah pembangkangan-pembangkangan dapat dihindari.[112]

Selanjutnya, perlu ditegaskan bahwa campurtangan negara atas kehidupan kelas-kelas sosial (termasuk lembaga keagamaan) ini hanyalah suatu mata rantai saja dari suatu fenomena baru yang lebih kompleks; dan makin dominasinya peran negara dalam seluruh aspek kehidupan. Kelak, negara tidak saja mengatur soal-soal politik dan ekonomi, tetapi juga soal khotbah, musik dan puisi. Negara memang makin kuat dan dengan dukungan birokrasi (termasuk kelas-kelas sosial dalam masyarakat) yang ampuh mulai berhasrat menata segala hal. Sudah saatnya

---

[111] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," dalam *Sociological Theory*, 1989, h. 14-25.

[112] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Element of Sociological Theory of Religion*, (Garden City, N.Y. Doubledry, 1967), h. 43.

kini kita harus berbicara dan mendukung tentang perlunya *social engeneering*, dan bahkan juga *cultural engeneering*. Perlu kita sadari bahwa dalam setiap perkembangan sosial, kemungkinan timbulnya struktur yang memberikan jebakan terhadap agama itu terus ada kendatipun dalam hal ini mulanya agama menjadi pemrakarsa terhadap perubahan itu sendiri.[113] Seorang pemimpin agama (ulama) yang berani tampil melakukan perubahan masyarakat dengan tema-tema moral dan konsolidasi spiritual yang menakjubkan, tetapi dalam proses selanjutnya bisa jadi ia cenderung mengadakan ritualisasi kharismanya saja, tatkala ia melihat perlunya diambil langkah-langkah stabilisasi. Sebab memang ada masanya di mana ide-ide keagamaan yang ideal itu kemudian harus diterjemahkan dalam kehidupan praktis sambil memperhitungkan segala kendala tradisi atau kapasitas formal yang ada dalam masyarakat.[114]

Munculnya teori Gramsci tentang peran ideologi negara sebagai pendukung tegaknya negara, maka konsep negara semakin diperluas. Lembaga-lembaga nonpemerintah yang mereproduksikan ideologi, yang pada dasarnya memperkuat hegemoni dari negara, termasuk ke dalam konsep negara menurut pengertian Gramsci, seperti sekolah-sekolah, lembaga-lembaga keagamaan (institusi ulama), keluarga dan sebagainya. Jadi, konsep Gramsci tentang negara memang sangat luas. Memahami dari pengertian Gramsci ini, maka "institusi ulama" juga dianggap sebagai "negara". Bagi negara yang berhasil menguasai rakyatnya tanpa menggunakan kekuatan militer dan polisi, oleh Gramsci

---

[113] Lihat Stanislav Andresky, *Marx Weber: Kapitalisme, Birokrasi dan Agama*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1989), h. 25

[114] Lihat Max Weber, *The Sociology of Religion*, (Boston, Beacon, 1963).

dikatakan negara ini berhasil memperoleh kekuasaan hegemonik, yang ditemukan melalui kekuatan ideologis.

Jadi, apa relevansinya pemikiran Gramsci bagi kajian ini? Konsepnya tentang hegemoni dan kaitannya dengan pemikirannya mengenai *civil society*, pada dasarnya banyak menjadi acuan bagi pemikiran alternatif konsep penguatan *civil societY*Serta pandangan neoliberal yang menjadi wacana dominan dalam perdebatan tentang demokratisasi saat ini. Yang perlu diingat bahwa analisis Gramsci tentang *civil society* tidaklah berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian dari analisisnya terhadap struktur dan sistem negara dalam kapitalisme dan melanggengkannya melalui proses hegemoni.

Hegemoni adalah dominasi budaya yang dilaksanakan oleh kelompok dominan (masyarakat politik atau negara) terhadap masyarakat sipil (*privat*), sehingga upaya untuk mempertahankan kekuasaan tidak perlu menggunakan "kekuatan politik". Hegemoni merujuk pada kedudukan ideologis satu atau lebih kelompok atau kelas dalam masyarakat sipil yang lebih tinggi dari yang lainnya. Menurut Gramsci, *massa* harus dibebaskan dari keterpesonaan terhadap hegemoni budaya kelas kapitalis sebelum perlawanan yang berhasil terhadap negara bisa terjadi.[115]

Bagi Gramsci, proses hegemoni terjadi apabila cara hidup, cara berpikir dan pandangan pemikiran masyarakat bawah terutama proletar telah meniru dan menerima cara berpikir dan cara hidup dari kelompok elit yang mendominasi dan mengeksploitasi mereka. Dengan kata lain, jika ideologi dari golongan yang

---

[115] Lihat Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, (Yogyakarta, Insist, 2000), h. 105.

mendominasi telah diambil alih secara sukarela oleh yang didominasi. Proses hegemoni seringkali justru menyangkut perebutan pengaruh konsep realitas, dari pandangan mereka yang mendominasi berhasil diambil oleh mereka yang didominasi. Sehingga akibatnya proses hegemoni akan sangat mempengaruhi kehidupan sosial dan pribadi mereka yang dihegemoni, bahkan berpengaruh pada cita rasa, moralitas, prinsip keagamaan dan intelektual mereka. Ulasan Gramsci mengenai *civil society*, kalau begitu tidak bisa dipisahkan dari keseluruhan kritiknya terhadap pemikiran Marxisme tradisional yang mereduksi analisis pada hubungan kelas menjadi hubungan buruh dan majikan.

Kesadaran politik kritis terhadap hegemoni dominan dan sistem yang tak adil merupakan dasar penting dalam *civil society* yang merupakan perkumpulan sosial politik, masyarakat adat, pesantren, ataupun LSM di mana masing-masing anggotanya memiliki kesadaran kritis sebagai "intelektual organik", dalam suatu aksi politik untuk menciptakan sejarah mereka sendiri. Lebih dari itu, *civil society* juga merupakan gerakan kontra diskursus warga negara terhadap diskursus dominan seperti globalisasi, developmentalisme yang tidak demokratis dan tak berkeadilan sosial. Akhirnya, dapat disebutkan bahwa hegemoni menurut Antonio Gramsci adalah "kekuasaan kebudayaan," yang merupakan fenomena menarik untuk melihat realitas masyarakat yang berkelompok-kelompok.

Berkaitan dengan itu, Richard Gunther berpendapat bahwa "gagasan-gagasan pokok korporatisme adalah penolakan terhadap pandangan liberal bahwa perbedaan kelas dapat diselesaikan melalui konflik antara kelompok-kelompok sosial dan wakil-wakil politik mereka," dan bahwa "korporatisme merupakan

suatu usaha eksplisit untuk *menekan* konflik kelas atau kelompok kepentingan." Karena itu, Gunther[116] mendefinisikan korporatisme sebagai "(a) penciptaan organisasi buruh secara vertikal yang menjadi wadah bagi buruh maupun pimpinan perusahaan; (b) dengan tujuan eksplisit untuk menekan konflik kelas serta menciptakan "harmoni, solidaritas, dan kerjasama" dalam hubungan perburuhan; dan (c) terhadap kedua hal tersebut negara menerapkan pengaruh yang besar, langsung dan diakui secara hukum."

Berkaitan dengan itu, pengertian penindasan terhadap konflik kelas atau kelompok kepentingan ini sangat penting untuk memahami usaha suatu rezim dalam menyalurkan perwakilan kepentingan dengan cara-cara yang dapat menghindari ketidakstabilan. Karena itu, dalam pengertian tersebut ia dapat melengkapi definisi Schmitter. Namun definisi Gunter hanya berkaitan dengan aspek hubungan perburuan dari perwakilan kepentingan. Padahal yang dibutuhkan dalam definisi korporatisme yang memungkinkan dimasukkannya semua tipe kelompok-kelompok berkepentingan korporatis seperti buruh, petani pemilik tanah yang sempit, pengusaha, organisasi pegawai pemerintah, pers, pemuda dan mahasiswa, keagamaan (ulama) dan perkumpulan fungsional atau profesional lainnya.

Memahami dari pemikiran tersebut, untuk memperoleh lebih banyak kejelasan kajian ini akan menggunakan definisi Schmitter yang lebih luas dengan pandangan Gunter tentang penindasan konflik. Dengan demikian, konsep korporatisme yang digunakan dalam kajian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

---

[116] Richard Gunther, *Public Policy in the Party State: Spain in the Twilight of the Franquist Era,* (Berkeley, University of California, 1980) h. 307-308.

"Korporatisme adalah suatu sistem perwakilan kepentingan di mana unit-unit yang membentuknya diatur dalam organisasi-organisasi yang jumlahnya terbatas dan bersifat tunggal, mewajibkan (keanggotaan), tidak saling bersaing, diatur secara hirarkhis dan dibedakan secara fungsional; dan diakui atau diberi izin (jika tidak diciptakan) oleh negara dan diberi hak monopoli untuk mewakili kepentingan dalam bidang masing-masing sebagai imbalan atas kesediaan mematuhi pengendalian-pengendalian tertentu dalam pemilihan pimpinan mereka dan dalam artikulasi tuntutan dan dukungan mereka, dengan tujuan menindas konflik kelas dan kelompok-kelompok kepentingan serta menciptakan keselarasan, kesetiakawanan dan kerja sama dalam hubungan antara negara dan masyarakat.[117]"

Pertanyaan menarik adalah mengapa muncul otoriterisme-birokratik dan korporatisme? Kedua konsep ini muncul dianggap sebagai respons terhadap kepentingan kapitalisme untuk menciptakan suatu tatanan politik yang mendukung pembangunan ekonomi. Di negara kapitalis yang lebih maju, kebutuhan utamanya adalah kestabilan rezim yang didominasi kaum borjuis. Karena kaum usahawan itu harus menghadapi persaingan dalam dunia ekonomi internasional, maka kebutuhan itu dipenuhi dengan cara menggandeng dan melibatkan (*associating and incorporating*) anggota-anggota kelas bawah ke dalam proses politik. Dengan memasukkan anggota-anggota kelas bawah ke dalam sistem politik dan memberi mereka keuntungan material, kaum kapitalis dapat menjamin berlangsungnya sistem produksi secara efisien dan karena itu memungkinkan mereka bersaing dengan lebih baik dalam bidang ekonomi. Proses ini telah menyebabkan merosotnya politik pluralis secara bertahap dan munculnya apa yang oleh Schmitter disebut "korporatisme masyarakat" (*societal-corporatism*).

---

[117] Lihat Phillippe C. Schmitter, "Still the Century of Corporation?," dalam F.B. Pike and T. Stritch (eds.), *The New Corporation*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974).

Bila ini dicermati lebih mendalam, ternyata pemerintah Indonesia juga menganut aliran ini. Artinya, ketika kekuasaan menjadi taruhan, maka kelompok-kelompok kepentingan dirangkul dan didekati dengan janji-janji yang bersifat menguntungkan. Diperkirakan salah satu korban dari paham ini adalah ulama di Aceh sebagai kelompok kepentingan yang ada dalam masyarakat. Karena itu, negara memandang perlu untuk menciptakan "ketentraman sosial" (*social peace*), bukan dengan cara mengundang dan memasukkan mereka ke dalam sistem, melainkan dengan menindas dan menutup kemungkinan artikulasi tuntutan kelas bawah secara bebas. Proses ini menyebabkan munculnya "korporatisme-negara" (*state-corporatism*).

O'Donnel juga mempunyai gagasan sendiri tentang "korporatisme negara" di negara-negara kapitalis yang belum berkembang, termasuk Indonesia. Ia memandang sebagai suatu proses yang *bifrontal* dan *segmenter*.[118] Yang dimaksud dengan *bifrontal* ialah bahwa dalam korporatisme-negara terdapat dua proses; (1) *statisasi*, di mana negara menundukkan dan menguasai organisasi-organisasi masyarakat sipil; dan (2) *privatisasi*, di mana negara membuka beberapa lembaganya bagi penyampaian kepentingan masyarakat sipil secara terorganisir. Sedangkan yang dimaksud dengan *segmenter* adalah: (1) negara memusatkan proses "statisasi" pada organisasi-organisasi kelas bawah, dan (2) mem-*privatisasi*-kan lembaganya hanya bagi kepentingan kelas atas yang dominan. Singkatnya, perwakilan kelas kepentingan kelas bawah dibatasi, sedangkan kepentingan kelas atas dibolehkan. Dalam hal penolakan terhadap

[118] Mohtar Mas'Oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, (Jakarta, LP3ES, 1989), h. 12 – 15.

artikulasi kepentingan kelas bawah dan pembukaan lembaga negara bagi kepentingan kelas atas, konsep teori korporatisme-negara sejalan dengan konsep otoriterisme-birokratik.

Memahami dari pemikiran tersebut agaknya untuk kasus Aceh, tampaknya teori strukturalis semi otonom (teori negara korporatis) lebih mendekati realitas masyarakat. Kelebihan teori ini bila dibandingkan dengan teori-teori negara lainnya adalah, *pertama*, teori ini melihat lembaga negara dan masyarakat sebagai hasil proses historis yang melatarbelakanginya. *Kedua*, teori ini melihat konflik sebagai bagian penting dari eksistensi negara, di mana negara memperkuat kekuasaannya melalui peran yang diambil dalam menengahi konflik di antara kelas dan kelompok sosial yang ada, dan *ketiga*, dibandingkan dengan beberapa teori negara yang lain, teori strukturalis lebih memperhatikan hubungan dinamis, saling mempengaruhi antara pemerintah dan masyarakat secara mendalam. Bertolak dari teori ini berarti negara dan pemerintah mengambil kebijaksanaan politik pembangunan sebagai sarana untuk menengahi konflik kepentingan di antara para elite masyarakat dengan masyarakat bawah itu sendiri. Teori ini akan menjadi relevan bila dikaitkan dengan konteks historis yang melatarbelakangi kebijaksanaan negara dalam pelaksanaan pembangunan sosial, budaya, ekonomi dan politik yang dijalankan pemerintah selama ini.

Kembali kepada uraian yang sebelumnya telah dikemukakan yaitu peran ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial, maka secara sosiologis kehidupan masyarakat dengan lingkungan sekitarnya merupakan suatu kehidupan yang tak terpisahkan. Kelompok-kelompok sosial sering tidak hanya memiliki

pandangan-pandangan yang khas tentang hal tertentu, melainkan juga memiliki nilai-nilai atau budaya-budaya serta norma-norma tertentu pula dalam kehidupan sehari-hari. Ketika kemudian terjadi disharmonisasi di tengah-tengah masyarakat, maka saluran hukum merupakan salah satu cara yang dapat dipakai untuk menyelesaikan masalah yang merusak harmoni itu. Tetapi, Achdiyat,[119] menyebutkan kerapkali masyarakat membuat pilihan-pilihan tentang hukum negara atau hukum adat. Atas dasar azas manfaat tersebut maka cara-cara yang ditempuh untuk menyelesaikan masalah sosial kemasyarakatan juga memiliki bentuk yang beragam. Dengan mengutip pendapat Krikhof,[120] misalnya menyebutkan bentuk-bentuk penyelesaian masalah sosial dengan penggunaan kekuasaan, upacara adat, mempermalukan dengan sindiran, negosiasi, ataupun dengan cara ajudikasi.

Pola-pola penyelesaian masalah di Aceh sendiri, khususnya di kalangan masyarakat yang masih menganut paham "tradisional," sering mengacu pada apa yang disebut dengan penyelesaian secara adat. Dalam bentuknya yang demikian, maka aturan yang dipakai adalah aturan yang tidak tertulis.[121] Mengacu dari pendapat ini, alam pikiran dalam masyarakat hukum yang demikian, memandang segala-galanya dalam kehidupan sebagai suatu kesatuan yang homogen, di mana kedudukan manusia adalah sentral. Semuanya berada dalam suatu keseimbangan dan senantiasa harus dijaga, dan jika suatu saat diganggu, maka harus segera

---

[119] Lihat Achdiyat, dalam M. Ali Muhammad, *Adat dan Agama di Aceh*, (Banda Aceh, PLPIIS, 1980), h. 25.
[120] Lihat Valerine J.L. Krikhof, "Mediasi (Tinjauan dari Segi Antropologi Hukum)," dalam T.O. Ihromi, *Antropologi Hukum: Sebuah Bunga Rampai* (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1993), h. 226.
[121] Steven Vago, *Law and Society*, (New Jersey, Printice Hall, 1988), h. 61.

dipulihkan. Kondisi seperti ini dalam wacana ke-Acehan masa lalu berada di tangan ulama. Dalam kaitan ini Savigny,[122] menyatakan bahwa hukum adat tidak seharusnya disusun dengan sengaja oleh pembuat hukum. Secara fundamental, hukum terbentuk oleh adat-istiadat dan kepercayaan populer atau kekuatan-kekukatan internal yang bekerja diam-diam. Di sini peran ulama Aceh pada masa lalu sangat menentukan. Akan tetapi, bagaimana juga halnya dengan peran ulama Aceh masa kini?

Pada prinsipnya, setiap kelompok masyarakat memang memiliki institusi untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial mereka. Mereka melakukan apa yang di dalam perspektif sosiologis sering disebut sebagai kontrol sosial, yaitu suatu proses atau sistem yang mungkin bersifat mendidik, mengajak atau memaksa anggota masyarakat agar mau mentaati norma-norma dalam masyarakatnya atau instrumen untuk melahirkan kepatuhan terhadap aturan yang ada di tengah-tengah masyarakat.[123]

Akhirnya, menurut Bachtiar,[124] dalam perkembangan sejarah sosial, budaya dan politik, maka dalam kehidupan masyarakat Aceh diperkirakan telah berkembang berbagai norma sebagai landasan berprosesnya suatu sistem pengendalian sosial, yaitu norma-norma adat, hukum dan agama. Dalam penelitian yang dilakukan itu, ditemukan beberapa lembaga yang menjalankan pengendalian sosial, yaitu lembaga keluarga, lembaga keagamaan (ulama) dan lembaga pemerintahan (formal). Namun, tidak sebagaimana yang dikatakannya,

---

[122] Savigny, dalam Soerjono Soekamto, *Perspektif Teoritis Studi Hukum dalam Masyarakat*, (Jakarta, CV. Rajawali Press, 1985), h. 9.
[123] Lihat M. John Shepard, *Sociology*, (New York, West Publishing Company, 1987), h. 146.
[124] Bachtiar Panglima Polem, "Pengendalian Sosial di Aceh Besar," dalam Alfian (eds.), *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta, LP3ES, 1977), h. 101.

yaitu ada pola atau sistem nilai yang tampak di Aceh dulu (berdasarkan kebiasaan atau kekuasaan formal), maka dalam kenyataan saat ini, pengendalian oleh kekuasaan formal sudah sangat berkurang. Situasi konflik sosial di Aceh saat ini telah membuat aparat (penguasa) "asing" berada di tengah-tengah masyarakat, suatu hal yang mungkin tak pernah terbayangkan oleh Bachtiar dahulu. Oleh karena itu, menurut peneliti, dengan kondisi Aceh sekarang ini peran ulama dalam penyelesaian masalah-masalah sosial menjadi kajian yang menarik.

3. Teori Interaksionisme Simbolik dan Teori Strukturasi

Dalam upaya menjelaskan makna dapat juga digunakan suatu pendekatan fenomenologis sebagaimana yang diungkapkan oleh Alfred Schutz dalam kerangka pemikirannya tentang manusia. Schutz meletakkan hakikat kondisi manusia dalam mengambil sikap terhadap dunia kehidupan mereka sehari-hari. Menurutnya, meskipun semua tindakan bermakna dalam arti bahwa tindakan senantiasa adalah melalukan sesuatu dengan sadar, yaitu selalu terarah menuju penyelesaian sebuah tindakan yang diproyeksikan si pelaku dalam pikirannya sendiri.[125] Kemudian Herbert Blumer seperti dikutip Margaret Poloma, dengan teorinya yang terkenal yaitu interaksionisme simbolis bertumpu pada tiga premis:[126]

1. Manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna-makna yang ada pada sesuatu itu bagi mereka.
2. Makna tersebut berasal dari "interaksi sosial seseorang dengan orang lain."

---

[125] Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian, Perbandingan*, terjemahan, F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1994, hal. 236.
[126] Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, terjemahan, Jakarta, 1992, hal. 261.

3. Makna-makna tersebut disempurnakan di saat proses interaksi sosial berlangsung.

Seirama dengan itu, bagi Blumer keistimewaan pendekatan kaum interaksionis-simbolis ialah manusia dilihat saling menafsirkan atau membatasi masing-masing tindakan mereka dan bukan hanya saling bereaksi kepada setiap tindakan itu menurut mode stimulus-respon. Seseorang tidak langsung memberi respon pada tindakan orang lain, tetapi didasari oleh pengertian yang diberikan kepada tindakan itu. Blumer menyatakan, dengan demikian interaksi manusia itu dijembatani oleh penggunaan simbol-simbol, oleh penafsiran, oleh kepastian makna tindakan-tindakan orang lain.

Lalu, Blumer dalam melihat masyarakat mengemukakan dua perbedaan kaum fungsional-struktural dan interaksionis simbolik. *Pertama*, dari sudut interaksionis simbolis, organisasi manusia merupakan suatu kerangka di mana tindakan sosial berlangsung dan bukan merupakan penentu tindakan itu. *Kedua*, organisasi yang demikian dan perubahan yang terjadi di dalamnya adalah produk dari kegiatan unit-unit yang bertindak dan tidak oleh "kekuatan-kekuatan" yang membuat unit-unit itu berada di luar penjelasan.[127]

Pada sisi lain, interaksionis-simbolis yang diketengahkan Blumer mengandung sejumlah *root images* atau ide-ide dasar, yang dapat diringkas sebagai berikut:

---

[127] Idem. Hal. 266

1. Masyarakat terdiri dari manusia yang berinteraksi. Kegiatan tersebut saling bersesuaian melalui tindakan bersama, membentuk apa yang dikenal sebagai *organisasi* atau *struktur sosial.*
2. Interaksi terdiri dari berbagai kegiatan manusia yang berhubungan dengan kegiatan manusia lain. *Interaksi non-simbiolis* mencakup stimulus-respon yang sederhana. *Interaksi simbolis* mencakup "penafsiran tindakan."
3. Obyek-obyek tidak mempunyai makna yang intrinsik; makna lebih merupakan produk interaksi-simbolis. Obyek-obyek dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kategori, yaitu: (a) obyek fisik, (b) obyek sosial, dan (c) obyek abstrak.
4. Manusia tidak hanya mengenal obyek eksternal; mereka dapat melihat dirinya sendiri sebagai obyek. Pandangan terhadap diri sendiri ini, sebagaimana dengan semua obyek, lahir di saat proses interaksi-simbolis.
5. Tindakan manusia adalah tindakan interpretatif yang dibuat oleh manusia itu sendiri.
6. Akhirnya, tindakan tersebut saling dikaitkan dan disesuaikan oleh anggota-anggota kelompok; hal ini disebut sebagai tindakan bersama yang dibatasi sebagai "organisasi sosial dari perilaku tindakan-tindakan berbagai manusia." Tindakan yang berulang-ulang dan stabil tersebut akan melahirkan apa yang disebut dengan "kebudayaan" dan "aturan sosial."

Dengan demikian dapat dipahami bahwa salah satu teori yang dapat digunakan dalam memahami makna yang diberikan oleh masyarakat terhadap ulama adalah teori interaksionis-simbolis. Karenanya setiap tindakan yang

mereka lakukan akan melahirkan batasan-batasan bagi orang lain. Tindakan manusia penuh dengan penafsiran dan pengertian tentang sesuatu.

Dalam rangka menjelaskan perilaku manusia dapat juga digunakan teori strukturasi yang dikemukakan oleh Anthony Giddens. Teori ini menjelaskan bahwa perilaku manusia dibentuk oleh struktur. Manusia tidak hanya "aksi-reaksi", tetapi juga "interaksi." Manusia bisa menempatkan diri sebagai "subyek" dan juga sebagai "obyek." Manusia tidak hanya bisa menafsirkan orang lain, tetapi juga orang lain dapat menafsirkan kita.[128]

Teori ini diperkirakan dapat mengungkapkan dan mampu melihat perilaku masyarakat dalam konteks ruang dan waktu. Teori seperti ini hanya bisa diuji kredibilitasnya dengan menggunakan metode pemahaman ganda (*double hermeuneutic*), yaitu merekonsiliasikan pemahaman ilmuan dengan pemahaman awam. Teori yang memenuhi semua persyaratan ini disebut strukturasi.[129] Teori strukturasi memiliki empat perangkat konsep, yaitu *duality of structure*, dualisme subyek-obyek, ruang dan waktu, serta pemahaman ganda.

Dualitas struktur pada intinya melihat struktur dan individu (aktor) berinteraksi dalam proses produksi dan reproduksi instituasi serta hubungan-hubungan sosial. Hal ini berarti bahwa aktor merupakan hasil dari struktur, tetapi aktor juga menjadi mediasi bagi pembentukan struktur baru dalam masyarakat.

Perlu diketahui bahwa struktur tidak hanya menimbulkan kendala (*constraint*) bagi tindakan manusia, tetapi juga membatasi kemampuan aktor

---

[128] Materi Kuliah *Teori Sosial*, yang disampaikan oleh Ramlan Surbakti, tanggal 17 Januari 1995.

[129] Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1995, hal. 1-34.

memobilisasi sumberdaya untuk menghasilkan sesuatu yang berarti. Teori ini menempatkan manusia tidak sekadar penanggung beban struktur ekonomi-politik. Individu-aktor juga tidak dilihat sekadar makhluk yang selalu menyesuaikan diri dengan atau mencari persetujuan dari sistem nilai utama, ataupun sub-kultur yang diinternalisasi dan diterjemahkan ke dalam motivasi.

Individu-aktor memiliki pengetahuan mengenai masyarakatnya dan berdasarkan pemahaman itu ia bertindak untuk dapat mengubah realitas sekelilingnya. Pengetahuan dan kemampuan itu dapat dilihat dalam stratifikasi kesadaran dan tindakan manusia berikut ini. Pertama, individu-aktor memiliki kemampuan memantau dan merefleksikan setiap tindakan manusia yang akan dilakukannya sehingga dapat menerangkan kondisi-kondisi tindakan mereka sendiri. Kedua, individu-aktor melakukan rasionalisasi atau tindakannya sehingga dapat mengetahui secara implisit kondisi-kondisi tindakannya walau mungkin tidak mampu merumuskannya secara jelas. Dan, ketiga, individu-individu melalukan sesuatu tindakan berdasarkan motivasi tertentu walau sebagian di antaranya mungkin tidak disadari karena tertekan di bawah sadar. Derajat pengetahuan dan kesadaran ini tidak hanya tidak sama di antara individu-aktor, tetapi juga tidak sama di antara daerah dan negara.

Dualitas struktur dapatlah disebutkan sebagai struktur yang melahirkan kendala dan peluang, berinteraksi dengan individu-aktor, yang bertindak berdasarkan pengetahuan dan motivasi. Individu-aktor bertindak berdasarkan pengetahuan dan motivasi tertentu, sehingga dapat menggunakan peluang dan kemudian yang tersedia, tetapi terkendala oleh struktur yang obyektif pada satu

pihak dan ketidaksadarannya pada pihak yang lain. Secara singkat, dapat dikatakan bahwa dualisme struktur melahirkan "struktur" dan "agen". Sikap dan perilaku manusia merupakan produk struktur, sedangkan agen tidak hanya produk struktur, tetapi juga mampu memproduksi struktur.

Perangkat konsep yang kedua ialah dualisme subyek-obyek. Dualisme ini pada dasarnya menyangkut orientasi individu-aktor terhadap struktur. Orientasi individu terhadap struktur dapat dibedakan menjadi tiga. Pertama, orientasi rutin-praktis, yaitu para aktor yang secara psikologis hanya mencari rasa aman dan berusaha menghindari berbagai akibat tindakan yang tidak disadari atau belum terbayangkan. Mereka ini hanya berperan sebagai penanggung beban struktur dan medium reproduksi struktur belaka tanpa sama sekali ada upaya mempersoalkan, apalagi mengubah struktur tersebut. Kedua, orientasi yang bersifat teoritik. Para aktor memiliki kemampuan memelihara jarak antara dirinya dan struktur masyarakat, sehingga ia memiliki pemahaman yang jelas tentang struktur itu dan merespon apa yang dilahirkan dan ditimpakan struktur kepadanya. Mereka yang termasuk kelompok ini pada umumnya adalah orang-orang terpelajar atau orang-orang arif.

Ketiga, orientasi yang bersifat strategi-pemantauan. Para aktor tidak hanya mampu memelihara jarak antara dirinya dan struktur, tetapi juga berkepentingan atas apa yang dilahirkan struktur, sehingga setiap saat memantau struktur.

Perangkat konsep yang ketiga adalah dimensi ruang dan waktu. Setiap peristiwa empirik terdistribusi berdasarkan ruang dan waktu. Artinya, setiap institusi atau hubungan-hubungan sosial berlangsung dalam konteks ruang dan

waktu tertentu. Interaksi sosial tidak hanya berlangsung di dalam dan dibentuk oleh waktu dan ruang sebagai lingkungan eksternal, tetapi pada gilirannya ruang-waktu juga menjadi internal bagi hubungan-hubungan sosial karena telah memberi makna sosial bagi interaksi tersebut. Ruang dan waktu adakalanya menjadi kendala bagi tindakan individu-aktor, tetapi adakalanya pula justru memungkinkan individu-aktor bertindak sebagai subyek.

Perangkat konsep yang keempat menyangkut metodologi untuk mengungkapkan realitas yang menyangkut interaksi antara struktur dan aktor dalam dimensi ruang dan waktu. Metodologi yang dimaksud adalah pemahaman ganda, yaitu pemahaman ilmuan terhadap suatu realitas (*the second order understanding*) dan realitas yang dipahami oleh awam (*the first order understanding*). Hal ini berbeda dengan pandangan positivistik yang menganggap kalangan awam hanya sebagai obyek pengetahuan, sedangkan teori ini menganggap awam baik sebagai subyek maupun sebagai obyek pengetahuan. Kalangan awam dipandang memiliki kemampuan memahami realitas sekelilingnya dan mampu menggunakan pemahaman itu untuk bertindak.

Oleh karena itu, realitas sosial harus diungkapkan melalui observasi mendalam, baik observasi ilmuan maupun observasi awam, dan dialog intensif antara kedua pihak subyek pengetahuan tersebut. Kesimpulan suatu pemahaman akan memiliki kredibilitas apabila melalui dialog kedua pemahaman itu berhasil direkonsiliasikan.

Memahami apa yang telah dikemukakan, maka teori strukturasi ini mungkin dapat juga digunakan untuk dapat menjelaskan studi makna ulama dalam

masyarakat di Aceh. Keyakinan ini lebih diperkuat dengan asumsi bahwa setiap etnis atau golongan suatu masyarakat akan berbeda dalam memberikan respon meskipun stimulus yang sama mereka terima. Perbedaan munculnya stimulus pada suatu golongan masyarakat sangat ditentukan oleh proses internalisasi yang terjadi di antara mereka.

4. Transformasi dan Struktur Sosial

Dalam mencermati permasalahan teoretik yang dikemukakan dalam disertasi ini, berikut akan dipaparkan peta teoretik tentang kelas dari Max Weber dan sejumlah teori kelas yang relevan.

Untuk membedakan konsep kelas dan status sosial, Weber mengajukan beberapa konsep yang terdapat dalam suatu komunitas sosial seperti kelas, status dan partai. Ketiga konsep ini menunjuk pada tiga dimensi tatanan sosial suatu masyarakat. Kelas merupakan stratifikasi sosial yang berkenaan dengan hubungan produksi dan penguasaan harta benda. Kelompok status merupakan perwujudan stratifikasi sosial berkenaan dengan beberapa prinsip yang dianggap oleh masyarakat yang bersangkutan dalam mengkonsumsi harta benda sebagaimana dicerminkan oleh gaya hidup khusus. Sedangkan partai merupakan perkumpulan sosial yang berorientasi pada penggunaan kekuasaan yang berpengaruh pada masyarakat (Giddens dan David Held, 1987: 23-28).[130]

---

[130] Giddens, Anthony, dan David Held, *Kelompok Kekuasaan dan Konflik (Teori Sosial Kontemporer)*, Rajawali Pers, Jakarta, 1987.

Konsep Weber tentang kelas merupakan perluasan konsep kelas yang diajukan Marx. Sebagaimana diuraikan oleh Bendix dan Lipset[131], kelas menurut Marx menunjuk kepada himpunan orang-orang yang memperagakan fungsi yang sama dengan organisasi produksi, yang dibedakan antara satu dengan lainnya berdasarkan perbedaan posisi dalam tatanan ekonomi yaitu perbedaan posisi dalam penguasaan alat produksi.

Di dalam membahas konsep kelas, Marx sangat menaruh perhatian pada faktor ekonomi sebagai dasar persoalan hidup manusia. Faktor ekonomi atau cara manusia menjalankan produksinya mempengaruhi seluruh bangunan pemikiran manusia, baik secara teoretik maupun dalam praksisnya. Cara manusia menjalankan produksi membuat manusia sulit menghindar untuk berhadapan dengan faktor produktif dan hubungan produksi. Tenaga produktif mengharuskan manusia menciptakan alat-alat, sementara hubungan produksi mengharuskan manusia menjalin hubungan dengan yang lainnya. Kondisi ini menimbulkan antagonisme antara yang memerintah dengan yang diperintah, antara majikan dan buruh.[132]

Di atas kedua faktor itu berdirilah struktur atas berupa hukum, politik, agama, filsafat dan segala moral manusia. Dengan demikian, segala bentuk tatanan sosial manusia tergantung pada cara produksi yang dijalankannya. Artinya, superstruktur yang ada ditentukan oleh infrastruktur, terutama alat produksi dan hubungan produksi. Keberadaan negara dan agama tidak lain untuk

---

[131] Lihat Bendix dan Lipset 1996

[132] Dwipayana, AAGN Ari, *Kelas Kasta (Pergulatan Kelas Menengah Bali)*, Lapera Pustaka Utama, 2001.

memenuhi fungsi eksploitasi para penguasa modal. Pentingnya fungsi ekonomi sebagai dasar pembentukan struktur kelas dapat dipahami dari pemikiran Marx dalam kata pengantar untuk *A Contribution to the Critique to Political Economy, Value, Price, and Profit*[133] sebagai berikut:

> *"Dalam perkembangan sejarah terbukti bahwa gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh kelas yang berkuasa atau yang memerintah juga merupakan gagasan yang berkuasa. Dengan demikian, kelas pada dasarnya kekuatan material untuk berkuasa, sekaligus merupakan kekuatan intelektual yang berkuasa."*

Dalam pembahasan mengenai konsep kelas, Weber tampaknya mempunyai pemikiran yang sama dengan Marx, terutama ketika melihat faktor ekonomi sebagai satu dimensi yang dapat menentukan kedudukan relatif seseorang di antara yang lain. Dalam hal ini Weber menambahkan dua faktor penjelas yaitu kemampuan (*skill*) dan situasi pasar.

Secara lengkap konsep kelas Weber menunjuk beberapa pengertian sebagai berikut:

a. Kelas adalah himpunan manusia yang berada pada situasi kelas yang sama.
b. Kelas bukan merupakan sebuah komunitas; mereka sekadar memberikan peluang dan memang sering dijadikan basis tindakan bersama.
c. Situasi kelas adalah peluang tipikal untuk memperoleh persediaan barang, kondisi kehidupan yang bersifat eksternal dan pengalaman hidup pribadi sejauh peluang tersebut ditentukan oleh sejumlah dan sejenis kekuasaan

---

[133] Dalam Giddens, Anthony, dan David Held (eds.), *Perdebatan Klasik dan Kontemporer Mengenai Kelompok, Kekuasaan dan Konflik*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hlm. 17

tertentu, atau ketiadaan kekuasaan semacam itu, untuk mengatur barang atau kemampuan dalam rangka memperoleh pendapatan di dalam suatu tatanan ekonomi tertentu.

d. Pada tingkat terakhir, situasi kelas merupakan situasi pasar.

Dengan demikian pandangan Weber pada awalnya menunjukkan kesamaan konsep dengan Marx, terutama ketika melihat faktor ekonomi (*wealth*) sebagai salah satu yang menentukan kedudukan relatif seseorang di antara orang lain. Tetapi pada sisi lain Weber tidak mengakui determinisme ekonomi Marx, yang bagi Weber kedudukan relatif seseorang juga ditentukan oleh kelas sosial atau kehormatan (status), dan kelas politik atau kekuasaan (*power*). Dalam makna kedua kriteria kelas yang disebutkan itu, Weber acapkali menyebutkan variabel pendidikan.[134]

Weber memberi arti kelas sosial sebagai pengelompokan orang dalam lapisan berdasarkan kehormatan atau prestise, seperti yang dinyatakan dalam gaya hidup bersama. Hasilnya berupa pengaturan orang dalam kelompok status. Tidak seperti kelas ekonomi, kelompok status lebih didasarkan pada ikatan subyektif antaranggotanya yang terikat oleh gaya hidup yang sama, nilai kebiasaan yang sama, dan acapkali oleh perkawinan yang sama, serta perasaan akan jarak sosial dari kelompok status lainnya. Hal serupa berlaku juga untuk mereka yang berada pada lapisan prestise paling bawah. Sebaliknya, kelas politik ialah kemampuan seseorang atau sekelompok orang untuk mewujudkan kehendaknya dalam bentuk

[134] Svalastoga Kaare, *Diferensiasi Sosial,* Bina Aksara, Jakarta, 1989, halaman 72-73.

aksi sosial, baik terhadap yang menentang kehendak ataupun terhadap pengikutnya.[135]

Kekuasaan yang dikondisikan secara ekonomis tidak sama dengan kekuasaan dalam arti sesungguhnya. Sebaliknya, munculnya kekuasaan ekonomi yang merupakan akibat adanya kekuasaan berlandaskan faktor-faktor lain sementara tidak jarang orang memperoleh kekuasaan karena kehormatan sosial. Karena itu, kekuasaan ekonomis (dalam arti uang) belaka tidak merupakan landasan prestis sosial yang diakui; kekuasaan belaka juga bukan dasar kehormatan sosial, tetapi kehormatan sosial bisa jadi merupakan landasan ekonomi.

Bagi Weber, kelas tidak sama dengan kelompok sekalipun tindakan kelompok bisa jadi terwujud berdasarkan kepentingan kelas yang sama. Tindakan terkoordinasi yang dilakukan berdasarkan kepentingan kelas acapkali tumpang tindih dengan hubungan kekuasaan yang berasal dari dua bentuk solidaritas kelompok lainnya, yaitu menyangkut kelompok status dan partai politik. Kelompok status didasarkan atas hubungan konsumsi, bukan produksi yang terwujud dalam bentuk gaya hidup. Sebaliknya, partai politik terkait dengan negara modern yang fungsinya memonopoli kekuasaan dan merupakan bentuk mobilitas politik yang tidak selalu mengikuti garis kelas.[136]

Dahrendorf sebagai salah seorang penganut Marxis kritis kemudian juga meragukan konsep Marx tentang kelas yang menekankan determinisme ekonomi. Dahrendorf berpendapat bahwa analisis Marx terlalu sempit, yakni hanya

---

[135] Dwipayana, AAGN Ari, *Kelas Kasta (Pergulatan Kelas Menengah Bali)*, Lapera Pustaka Utama, 2001 halaman 30-31.
[136] Lihat Giddens dan David Held, 1987 halaman 11

membahas konsep pemilikan legal di antara mereka yang memiliki alat produksi dan yang tidak memilikinya secara legal bukan dalam pengertian struktur otoritas perusahaan.[137]

Menurutnya, Marx telah gagal memprediksi terjadinya dekomposisi modal, dominasi korporasi, dan penyebaran saham sebagai dasar terwujudnya hubungan produksi yang berlainan. Dengan kata lain, mobilitas kelas hanya akan terjadi manakala terjadi pergeseran dalam kekuasaan secara dikotomis.

Pembahasan konsep kelas sosial tidak berhenti ketika dua tokoh sosiologi klasik Marx dan Weber mengutarakan konsepnya. Tidak sedikit sarjana sesudahnya mencoba merumuskan arti konsep kelas serta indikator yang terkandung di dalamnya. Sorokin, misalnya, merumuskan kelas sosial sebagai koalisi yang memiliki ciri: (1) terbuka secara legal, tetapi sesungguhnya semi tertutup; (2) normal, berdasarkan kedudukan ekonomi dan status legal; (3) memiliki solidaritas; (4) bersifat antagonis atau berlawanan terhadap kelompok sosial tertentu; (5) diorganisasi secara parsial; (6) secara parsial sadar akan kesatuan dan keberadaan dan tidak sadar akan kesetiaan dan eksistensi; (7) memiliki sifat masyarakat Barat abad ke-18, 19 dan 20; serta (8) diikat oleh "tali ikatan ganda", yaitu kedudukan dan ekonomi serta stratifikasi sosial dalam arti totalitas dilihat dari hak dan kewajiban bila dipertentangkan dengan hak dan kewajiban kelas lain. Atas dasar kriteria itu, Sorokin membagi masyarakat atas

[137] Zeitlin Irving M, *Memahami Kembali Sosiologi,* Gadjah Mada University Press, 1998 halaman 163

kelas: (1) buruh industri, (2) buruh tani, (3) pemilik tanah yang semakin miskin, dan (4) kapitalis atau belakangan disebut kelas manajerial.[138]

Konsep yang diutarakan Sorokin tersebut sejalan dengan pandangan Weber bahwa kelas sosial tidak semata-mata ditentukan tatanan ekonomi seperti dinyatakan Marx, tetapi juga ditentukan status legal yang bersumber dari nilai, makna, dan norma. Pandangan senada juga dikemukakan Parson, bahwa kelas sosial adalah diskriminasi dari satuan yang beraneka ragam dan terhadap satuan ini, kategorisasi kelas dapat diaplikasikan berdasarkan urutan hubungan keanekaragaman unit satu dengan lainnya. Meskipun demikian, kelas sosial bukan kumpulan yang kaku, melainkan lebih berupa hal kompleks yang berhubungan secara wajar, seperti status keluarga yang bersifat relatif pada kedudukan dan penghasilan, bisa ditekan oleh aturan rasa pada bidang simbolisme ekspresif dalam hubungan dengan keluarga lain.

Dalam perkembangan konseptualisasi struktur kelas, pandangan Weber tentang tiga dimensi tatanan masyarakat yang satu sama lain saling mempengaruhi banyak diikuti oleh para ahli sosiologi kontemporer. Misalnya, Lenski ketika memahami dan menjelaskan sistem kelas yang keberadaannya didasarkan atas kriteria tunggal, seperti kelas pemilikan, sistem kelas pekerjaan, sistem kelas ras, dan suku bangsa. Pandangan Lenski itu didasarkan pada asumsi: (1) manusia adalah makhluk sosial yang perlu hidup dalam masyarakat; (2) biasanya manusia menempatkan kepentingan utama mereka atau kelompoknya di atas kepentingan orang lain atau kelompok (sekalipun mereka menyembunyikan kenyataan ini

[138] Lihat Triguna, 1997: 34-35

terhadap mereka sendiri dan orang lain; (3) manusia memiliki nafsu yang tidak terbatas terhadap barang dan jasa yang tersedia dalam masyarakat; (4) individu mewarisi perbedaan kemampuan dalam usaha memperoleh barang dan jasa yang langka itu. Dari asumsi ini Lenski merumuskan dua proposisi: (1) orang akan memperoleh hasil tenaga kerja mereka sejauh dibutuhkan untuk menjamin kelangsungan hidup dan produktivitas orang lain yang tindakannya diarahkan untuk kepentingan mereka sendiri; dan (2) kekuasaan akan menentukan distribusi hampir seluruh surplus yang dimiliki masyarakat. Atas dasar proposisi itu, Lenski merumuskan teori bahwa kekuasaan dan kebutuhan adalah dua prinsip yang mengatur sistem pelapisan. Bertambah kompleksnya suatu masyarakat menyebabkan semakin pentingnya peran kekuasaan dalam mengalokasikan sumber-sumber yang tersedia. [139]

Lenski membatasi kelas sebagai pengelompokan orang di dalam masyarakat yang berada dalam posisi yang sama dalam kekuatan atau beberapa bentuk spesifik kekuasaan, *priviledge,* dan prestise. Akan tetapi, dalam beberapa karyanya, Lenski lebih banyak berbicara tentang kelas atas dasar kekuasaan yang dianggapnya menentukan distribusi privilese dan prestise. Setiap kelas memiliki variasi dan peringkat pengaruh dan membentuk sistem kelas, yaitu hirarki kelas yang tersusun dalam jenjang beberapa kriteria tunggal. Jadi semua anggota masyarakat berada dalam jenjang setiap sistem kelas tunggal yang dalam masyarakat dikenal istilah kelas politik yang mengakomodasikan 15 persen elite atau pimpinan, 25 persen birokrat, 40 persen politisi, dan sisanya oposisi.

---

[139] Dalam Poloma Poloma, Margaret M, *Sosiologi Komporer,* Rajawali Jakarta, 1994, halaman 152-153

Dalam makna yang sama Svalastoga juga sependapat dengan pemikiran Weber, terutama ketika membahas konsep kelas sosial atas dasar derajat ketembusannya (*permeability*). Menurutnya, dalam masyarakat setidaknya ditemukan lima model kedudukan relatif antara seseorang dengan orang lain. Yaitu model (1) kasta dengan drajat ketembusan nol. Model kasta yang sempurna terdapat di dalam masyarakat yang setiap anak mewarisi tingkatan sosial ayahnya. Karena itu, seleksi sosial akan ditentukan oleh asal usul keturunannya. Gould menyatakan masyarakat bertipe agraris besar kemungkinannya akan mengembangkan stratifikasi sosial menyerupai model kasta. Model ini lebih besar kemungkinannya berlaku pada masyarakat yang terdapat perbedaan sosial yang besar di antara lapisan-lapisan sosialnya. Perbedaan kultural antara warga kulit putih dan hitam dapat menjadi hubungan yang menyerupai kasta, dan kemungkinan itu bertambah oleh adanya perbedaan rasial, (2) strata dengan derajat ketembusan rendah, tetapi bukan tidak ada. Secara empiris model strata ini secara khas terdapat dalam masyarakat agraris berskala luas yang di dalamnya terdapat kemungkinan adanya perbedaan besar dari luas usaha tani; (3) kelas dengan derajat ketembusan sekitar 40 persen dari maksimum, (4) kontinum dengan derajat ketembusan 80 persen dari maksimum; serta (5) egalitarian dengan derajat ketembusan sempurna.[140]

Berdasarkan pembahasan kelas , dalam konteks pembahasan ini kelas lebih diartikan sebagai pengelompokan orang ke dalam kedudukan ekonomi, kekuasaan dalam arti politik dan kehormatan terutama ditekankan karena faktor

[140] Lihat Svalastoga, 1989 halaman 49-52

tingkat leterasi. Artinya, sebagai dasar kajian, naskah ini menggunakan kelas Weber dengan memperhatikan pentingnya dimensi pendidikan.

Deskripsi mengenai pembahasan konsep kelas sebagaimana dipaparkan di muka, secara implisit telah mengedepankan pembahasan tentang mobilitas kelas dan faktor yang menentukan hal itu. Secara konseptual, mobilitas kelas (*social mobility*) dapat diartikan sebagai gerak dalam struktur sosial (*social structure*), yaitu pola tertentu yang mengatur kelas yang berbeda sehingga memungkinkan terjadinya pergeseran dari status dan peran tertentu ke status dan peran lain, baik dalam arti mobilitas horizontal maupun mobilitas vertikal.[141]

Proses perubahan dapat berbentuk evolusi, transformasi maupun revolusi. Kingsley Davis mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat.[142] Sedangkan bagi Karl Marx, kontradiksi merupakan inti dari segala sesuatu, baik dalam alam maupun dalam kehidupan manusia. Kontradiksi adalah fakta sentral dari keberadaan segala sesuatu. Karena itu, untuk memahami perubahan struktur kelas, yang perlu diperhatikan adalah dialektika yang tidak lepas dari perjuangan kelas.[143]

Berhubungan dengan hal tersebut, Dahrendorf[144] menyatakan bahwa perubahan struktur kelas dan mobilitas kelas dimungkinkan apabila dalam masyarakat terjadi mobilitas wewenang dan posisi. Dalam kondisi ideal, perubahan struktur kelas harus dipahami dari konsep-konsep kepentingan nyata dan tidak nyata, kelompok kepentingan semu, posisi, serta wewenang. Sementara

---

[141] Soerjono, Soekamto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta, Rajawali Press, 1990), hlm. 56
[142] Lihat Dwipayana, 200, halaman 48
[143] Lihat Giddens dan David Held, 1987, halaman 119-125
[144] Dahrendorf, Ralf, *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri*, CV. Rajawali, Jakarta, 1986, hlm. 4-5

dalam kondisi tidak ideal, faktor yang dapat mempengaruhi perubahan struktur kelas dan mobilitas kelas adalah teknik dan personal, politik, kondisi sosial, dan adanya rantai komunikasi.

Apabila mobilitas kelas diartikan sebagai pola tertentu yang mengatur kelas berbeda, sehingga memungkinkan terjadinya pergeseran status peranan di antara para anggota kelas dalam mobilitas horizontal ataupun vertikal, mobilitas kelas itu sendiri dapat juga dipahami dari perspektif historis. Mobilitas kelas bagi Sorokin tidak lain adalah fenomena menuju kecermelangan kultur, ideasial, bukan pada kemampuan ekonomi. Artinya, mobilitas kelas dapat terjadi jika terjadi kemajuan kultur ideasial dalam masyarakat atau kelompok masyarakat tertentu.[145]

Para fungsionalis-struktural seperti Parsons menyatakan mobilitas kelas dan perubahan struktur kelas dimungkinkan karena adanya faktor endogen dan eksogen. Faktor endogen dimaksudkan karena adanya berbagai ketegangan internal yang seimbang antara masukan dan keluaran di antara beberapa subsistem, sedangkan faktor eksogen diartikan munculnya organisme, kepribadian, dan kultur dari sistem lain yang berinteraksi dengan sistem yang telah ada sebelumnya. Zeitlin[146] menyimpulkan bahwa Parsons memandang mobilitas kelas dan perubahan struktur kelas dikendalikan hirarki kontrol, terutama oleh komponen informasi dalam arti bahasa tulisan dan sumber bahasa institusional seperti hukum dan ilmu pengetahuan.

---

[145] Lauer, H. Robert, *Perspektif tentang Perubahan Sosial,* Edisi Kedua, Rineka Cipta, Jakarta, 1993, hlm. 57-67

[146] Zeitlin Irving M, *Memahami Kembali Sosiologi,* Gadjah Mada University Press, 1998, hlm. 6

Dalam studi kelas Svalastoga dikenal adanya dikotomi antara kelas yang bersifat tertutup dan terbuka. Sistem yang pertama ialah seperti kasta India atau dalam batas-batas tertentu *Wangsa* di Bali yang membatasi kemungkinan pindahnya seseorang dari satu lapisan bawah ke lapisan di atasnya. Sistem kedua memberikan peluang seluas-luasnya kepada setiap orang untuk berpindah kelas sesuai dengan prestasi yang dicapainya, atau dengan kata lain mobilitas sosial pada pengertian kedua berkonotasi pada kelas berdasarkan ekonomi, sosial, dan kekuasaan sangat tinggi.[147]

Berdasarkan paparan di atas, dalam konteks pembahasan ini kelas diartikan sebagai pengelompokan orang ke dalam kategori pemilikan ekonomi (*wealth*), kehormatan (*status*), dan kekuasaan (*power*), termasuk di dalamnya faktor pendidikan. Sementara itu, mobilitas kelas dapat diartikan sebagai gerak dalam struktur sosial, yaitu pola-pola tertentu yang mengatur kelas yang berbeda sehingga memungkinkan terjadinya pergeseran status dan peran para anggota kelas, baik dalam arti mobilitas horizontal maupun mobilitas vertikal. Artinya, mobilitas kelas berhubungan dengan terjadinya gerak dalam struktur ekonomi, status dan kekuasaan, baik secara vertikal maupun horizontal yang terjadi pada masyarakat Hindu di Bali.

Manusia tidak seluruhnya ditentukan oleh lingkungan. Dengan kata lain, proses sosialisasi bukan merupakan suatu keberhasilan yang tuntas. Manusia memiliki peluang untuk mengeksternalisasi atau secara kolektif membentuk dunia sosial mereka. Eksternalisasi mengakibatkan terjadinya perubahan aturan sosial—

---

[147] Lihat Svalastoga, 1989, halaman 53

perubahan yang kembai melanda si pencipta dan dapat juga melanda generasi berikutnya. Dengan demikian masyarakat adalah produk manusia yang tidak hanya dibentuk oleh masyarakat, tetapi juga sadar atau tidak, mencoba untuk mengubah masyarakat.

Dari paparan di atas, penerapan teori Berger ternyata tidak terbatas pada analisis masyarakat secara makro dan pranata sosial yang besar, tetapi juga terhadap analisis kelompok kecil (mikro), misalnya perkawinan antara laki-laki dan perempuan, perilaku beragama, dan individu. Karena itu, teori konstruksi sosial juga dapat digunakan untuk menganalisis bidang agama dan perubahan sosial, terutama dalam peran ulama di Aceh.

5. Individu, Agama, dan Masyarakat

Dengan melihat penekanan pada unsur pemahaman terhadap realitas yang diteliti, konsep pemikiran tersebut juga tidak dapat dilepaskan dari pandangan teoritik dalam etika Protestan sebagaimana dikemukakan Weber. Inti teori yang dikembangkan Weber dalam konteks perubahan sosial adalah munculnya semangat kapitalisme di negara barat disebabkan adanya semangat dalam berbagai pemikiran agama yang berkembang terutama di negara-negara yang menganut agama Protestan.[148]

Weber memberi penjelasan tentang makna ajaran Protestan terutama kalvinisme, yaitu sebagai suatu bentuk penyelamatan yang lebih bersifat

---

[148] Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (translated by Talcott Parsons), Routledge, London and New York, 1994.
Hlm. 183; Chuff, E.C. and Payne, G.C.F., *Perspective in Sociology*, George Allan an Unwim, London, 1981, hlm 74

individualisme. Etika Protestan menekankan bahwa kerja keras dan sukses besar adalah keinginan Tuhan. Semangat kapitalisme yang diwujudkan melalui kesuksesan dalam dunia bisnis melalui pencapaian sendiri merupakan jalan kehidupan surgawi. Orientasi religius baru tersebut mengubah sikap masyarakat terhadap dunia menjadi sikap yang menekankan pada penguasaan yang lebih rasional terhadap dunia yang mengubahnya. Jadi teori Weber dalam bukunya *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* menjelaskan pengaruh sistem nilai. Dalam hal ini, etika protestan sebagai faktor utama lahirnya semangat kapitalisme barat. [149]

Cara pandang Weber ini kemudian diteruskan Robert N. Bellah dalam bukunya *The Religion of Tokugawa.* Dia juga melihat adanya korelasi positif antara ajaran agama Tokugawa, yaitu sejenis pencampuran ajaran agama Budha dan Sinto pada era pemerintahan Meiji dengan semangat Jepang modern. Bellah melihat tiga model keterikatan antara agama dan ekonomi bangsa tersebut, yaitu (a) agama secara langsung mempengaruhi pembentukan etika ekonomi, (b) pengaruh tersebut tersalur melalui pranata politik, dan (c) pranata tersebut tersalur melalui pranata keluarga.[150]

Menurut Bellah, etika yang terbentuk melalui pengaruh langsung agama adalah kerja keras, hidup hemat dan mencari keuntungan dengan cara yang halal. Etika yang terbentuk oleh pengaruh agama melalui pranata politik adalah semangat untuk melayani kepentingan umum, menjadi pekerja keras yang

---

[149] Lihat Weber, 1994 halaman 111-112; Sanderson, 1993 halaman 181

[150] Suwarsono dan Alvin Y. So, *Perubahan sosial dan Pembangunan di indonesia,* Cetakan Pertama, LP3ES, Jakarta, 1991, hlm. 39, Abdullah, M. Amin, *Studi Agama (Normativitas atau Historisitas)*, Cetakan Kedua, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999, hlm. 32

tangguh dan tetap memperhatikan kepentingan dan perasaan orang lain, memberi perlakuan yang sama kepada semua karyawan dan apabila memulai usaha baru, dilaksanakan dengan tekun dan penuh perhitungan. Menjaga kejujuran, nama baik, dan mutu merupakan etika yang dibentuk oleh agama melalui jalur keluarga. Etika yang selalu dijujung tinggi oleh orang Jepang tersebut, termasuk wirausahawannya, menjadi landasan kokoh untuk memasuki era ekonomi modern.[151]

Pandangan senada yang perlu diungkap dalam konteks ini adalah pandangan orang Yahudi kelahiran Paris, Maximee Robinson, dalam bukunya *Islam and Capitalism* yang menganggap bahwa ekonomi Islam itu lebih dekat dengan sistem kapitalisme, atau setidaknya tidak mengharapkan prinsip-prinsip dasar kapitalisme.[152]

Hal yang tidak kalah menarik untuk ditekuni para peliti sosial keagamaan adalah agama dalam hubungannya dengan mekanisme pengorganisasian sosial. Clifford Geertz dalam bukunya *The Religion of Java* melihat adanya klasifikasi sosial dalam masyarakat muslim di Jawa antara *santri, priyayi*, dan *abangan.*

Selanjutnya Geertz dalam konteks keberlakuan tesis Weber mengemukakan hasil temuannya di Mojokuto dan Tabanan Bali. Kemajuan dan semangat kapitalisme yang dilakukan oleh para *santri* di Mujokuto terbentuk atas dorongan penghayatan terhadap agama yang dianutnya. Semangat kapitalisme para santri dilihat dalam aktivitas ekonomi yang dilakukan sehari-hari, yaitu

---

[151] Bellah, R.N., *Religi Tokugawa (Akar-Akar Budaya Jepang).* Seri Pengkajian Budaya Jepang, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1992, hlm. 95-106, 119-120

[152] Lihat Amin Abdullah, 1999, halaman 32

tekun, hemat, dan beperhitungan.[153] Sedangkan di Tabanan Bali, Geertz menemukan adanya semangat dalam bidang ekonomi. Misalnya mendirikan perusahaan dari golongan bangsawan disebabkan oleh dorongan status sosial yang dimilikinya. Temuan tersebut menunjukkan adanya kesadaran kultural kedua kelompok masyarakat ini. Pada kelompok masyarakat bangsawan di Tabanan semangat ekonominya terbentuk dari kondisi status sosialnya dan pada kelompok masyarakat santri di Mojokuto dilakukan atas dorongan penghayatan ajaran agama yang dianutnya. Dari sudut pandang ini, Geertz melihat adanya paralelisme dengan pemahaman yang dikembangkan dalam etika protestan.[154]

Untuk melengkapi perbincangan teoritik mengenai keterkaitan agama dengan etika ekonomi, hasil penelitian disertasi I Gusti Ngurah Gorda menunjukkan bahwa semangat ekonomi wirausahawan Hindu di Bali cenderung terbentuk karena dorongan pemahaman dan penghayatan nilai-nilai agama Hindu sebagaimana dalam kitab suci Weda.[155]

Temuan-temuan sebagaimana dipaparkan di atas menunjukkan adanya hubungan antara agama dan etika ekonomi dan pengaruh agama terhadap etika ekonomi. Temuan-temuan tersebut sekaligus membantah pendapat Weber bahwa agama di daerah timur hanya berpengaruh negatif terhadap modernisasi ekonomi.[156]

Meskipun tesis Weber telah diterima secara luas oleh banyak ilmuan sosial, tesis tersebut juga banyak dikritik secara tajam oleh para kritikus dengan

---

[153] Lihat Geertz, 1959 halaman 182-183
[154] Geertz, 1992: 29-31, 87-89; Taufik Abdullah, 1993, halaman 33; King, 1994 hlm. 189
[155] Gorda, I Gusti Ngurah, "Nilai-Nilai Agama Hindu dan Etika Wirausahawan Bali", *Disertasi,* Universitas Airlangga Surabaya, 1995, hlm. 254-257
[156] Abdullah, Taufiq (ed), *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali, 1983, hlm. 87

argumentasi kuat. Samuelson menolak tesis tersebut dengan mengemukakan beberapa bukti yang diajukan Weber tidak benar. Dikatakan juga bahwa tidak ada hubungan sama sekali antara protestanisme dan kapitalisme. Dengan pendapat kritis ini argumen Weber menjadi agak berlebihan. Protestanisme dan kapitalisme memang berhubungan secara historis, tetapi hal itu tidak berarti menunjukkan bahwa protestanisme berpengaruh terhadap kapitalisme. Hubungan kedua ini bisa menjadi sebaliknya, yaitu kapitalismelah yang telah menimbulkan perubahan pada protestanisme. Pandangan Samuelson senada dengan pandangan Robertson yang berpendapat bahwa etika protestan sangat dipengaruhi ekspansi kapitalisme yang hebat. Robertson berkeyakinan bahwa lambat-laun agama protestan disesuaikan dengan sistem ekonomi baru, sehingga agama lebih mampu melayani kebutuhan kelompok yang mempunyai ekonomi dominan. Sikap skeptis ini menganggap tesis Weber tidak sesuai dalam kenyataannya karena kapitalisme ternyata juga mampu memakmurkan negara katolik.[157]

Rachfal mengemukakan empat keberatan pokok terhadap validitas tesis Weber, yaitu (1) kesahihan kalvinisme sebagai pendorong kapitalisme masih perlu diragukan. Ada faktor lain yang lebih sahih, seperti hasrat untuk menikmati hidup (*hedonisme*), menyenangkan keluarga, desakan bekerja untuk kepentingan orang lain atau untuk bangsa dan negara; (2) dalam kalvinisme ada juga nilai yang justru menghambat orang untuk terjun dan berhasil dalam kegiatan ekonomi. Kenyataan ini menyebabkan perlunya mempertanyakan tesis Weber; (3) perbedaan antara katolikisme dan kalvinisme terlalu dibesar-besarkan. Kelompok tertentu dalam

[157] Lihat Sanderson, 1993 halaman 182-183

Katolik, seperti Yesuit dan Fransiskan, juga memiliki perilaku ekonomi yang sama dengan perilaku kaum Protestan; (4) korelasi antara negara yang mayoritas beragama Protestan dengan kemajuan ekonomi ternyata kurang kuat.[158]

Perbincangan teoritik di muka secara tersirat menggambarkan bahwa memahami suatu teori tidak hanya dilihat secara tekstual semata, tetapi akan lebih bermakna apabila teori tersebut dilihat secara kontekstual.

Substansi teori Weberian ini pada khakikatnya lebih menekankan keterkaitan nilai yang terkandung dalam ajaran agama sebagai kekuatan pendorong terjadinya perubahan sosial dalam masyarakat. Hal ini sesuai dengan pandangan Cuzzort dan King yang mengatakan bahwa pemikiran Weberian mengakui adanya pengaruh struktur sosial terhadap pemikiran dan perilaku anggota masyarakat.[159]

Menurut Nasikun, memahami teori sosial tidak dapat sepenuhnya dicapai melalui aplikasi teknik dan metode keilmuan tanpa pemahaman aspek subyektif realitas kehidupan sosial. Dengan demikian, teori sosial tidak hanya menyangkut kesadaran obyektif, tetapi juga mengutamakan bagaimana dunia subyektif kehidupan kemasyarakatan diciptakan, dipelihara, dan berubah.

Sebagai simpulan perbincangan teoritik di muka adalah bahwa tesis Weber cenderung dipandang sebagai suatu tesis yang mengandung teori ideal tentang nilai sebagai figura dalam wacana mengenai agama dengan realitas kehidupan dalam masyarakat.

---

[158] Gorda, I Gusti Ngurah, "Nilai-Nilai Agama Hindu dan Etika Wirausahawan Bali", *Disertasi,* Universitas Airlangga Surabaya, 1995, hlm. 19-20

[159] Cuzzort, Ray P. and Edith W. King, *20th Century Social Thought,* Third Edition, Holt Rinehart and Winston, Chicago, 1980, hlm. 81-86

Perspektif teoritik sebagaimana dipaparkan di muka juga dikembangkan Hasan Waliono yang menjelaskan bahwa pentingnya faktor kebudayaan sebagai determinan perubahan sosial bertolak pada proposisi bahwa terdapat hubungan erat antara sistem budaya yang meliputi sistem nilai, kepercayaan, norma, aturan, dan kebiasaan dengan pola hubungan antarmanusia dalam masyarakat. Sistem budayalah yang menjadi pedoman pendorong dan sekaligus sebagai pengawas segala sikap, tingkah laku, dan tindakan warga masyarakat sebagai pengatur pranata sosial.

Dalam memahami kebudayaan sebagai suatu sistem nilai, orang tidak bisa mengabaikan peran lembaga keagamaan yang merupakan wadah bagi sistem kepercayaan dan praktik penting yang telah dirumuskan, dibakukan, dianut secara luas, serta diterima sebagai suatu sistem yang terdiri dari tiga subsistem yang saling berkaitan.

Doktrin sebagai subsistem pertama mencakup keyakinan yang berasal dari teks lisan atau tulisan sakral yang tertuang dalam kitab suci. Doktrin menempatkan sifat hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan sesamanya, dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Subsistem yang kedua adalah etika. Etika bersumber langsung atau tidak langsung dari doktrin. Ritual sebagai subsistem ketiga berfungsi untuk mengekspresikan doktrin dalam bentuk lambang-lambang dengan tujuan agar unit selalu mengingatnya.

Berdasarkan ketiga subsistem ini, ajaran agama dipelajari, dipahami, dihayati, dan diamalkan para pemeluknya dalam kehidupan sehari-hari.[160]

Agama memungkinkan manusia melakukan hal-hal yang paling besar yang mampu dilakukannya. Dengan agama orang dapat melakukan sesuatu yang tidak dapat dilakukan orang lain. Ia memberikan kepadanya kedamaian dan kebahagiaan, keharmonisan, dan kesadaran akan tujuannya.[161]

Setiap agama mengandung pesan, ajaran, dan nilai-nilai yang dapat mempengaruhi perilaku penganutnya sesuai keimanannya. Sumbangan agama dalam pembangunan terletak terutama pada kemampuannya memberi inspirasi dan dorongan kepada pemeluknya untuk berperilaku ke arah pencapaian tujuan pembangunan. Agama memberi patokan dan tuntunan berupa perintah dan larangan kepada manusia dalam aktualisasi religiusitasnya. Dengan demikian, langsung atau tidak langsung, agama berperan dalam pembentukan tingkah laku manusia sesuai dengan doktrin yang diyakini para pemeluknya. Menurut Levine, agama merupakan suatu wahana yang sangat penting untuk melakukan inovasi kebudayaan di Amerika Latin dan merupakan kepercayaan yang sangat kuat dalam situasi perubahan yang sangat deras dewasa ini.[162] Pada hampir semua masyarakat, nilai-nilai agama sangat dijunjung tinggi karena nilai-nilai tersebut menjadi dasar pembentukan dan pengembangan keperibadian manusia. Secara konseptual agama pada khakikatnya bersifat dualitas, yaitu mengandung konsep

---

[160] Abdurrahman, Beberapa Catatan tentang Aspek Religius Ajaran Hindu dan Pembangunan, (dalam Moralitas Pembangunan, Perspektif Agama-Agama di Indonesia), Mansyur Amin (ed.), LKPSM, Jakarta, 1994, hlm 76

[161] Scharf, Betty R, *Kajian Sosiologi agama,* Tiara wacana, Yogya, 1995, hlm. 69

[162] Froehle, Bryan, T., "Religious Competition, Community Building, and Democracy in Latin America: Grassroots Religious Organization in Venezuela", *Journal Sociology of Religion,* Vol. 55 No. 2, 1994, hlm. 145-146

ajaran sakral dan profan. Agama mempunyai potensi aplikatif dan menurut Durkheim, agama mempunyai makna sakral.[163]

Agama berfungsi sebagai pedoman bagi ketetapan kebudayaan, yaitu suatu pedoman yang beroperasi melalui sistem simbol pada tingkat emosional, kognitif, subyektif, dan individual. Simbol menjadi dasar bagi perwujudan model diri dan model bagi bentuk sistem sosial. Ritus sebagai bentuk praktik keagamaan dianggap mendorong munculnya hal yang sangat subyektif secara berulang. Ritus memiliki kedudukan sebagai perantara simbolik atau metaforik antara kebudayaan dengan pemikiran subyektif yang memungkinkan keduanya saling bertukar tempat dan peran.[164]

Lebih lanjut Geertz mengatakan bahwa agama menarik secara sosiologis bukan karena agama menggambarkan tatanan sosial, melainkan karena agama membentuk tatanan sosial itu.[165] Geertz sangat konsisten dengan penjelasan tentang agama dan sistem simbol merupakan model dari dan untuk kenyataan. Model dari kenyataan mencerminkan pengalaman Geertz bahwa agama juga merupakan konstruksi realitas obyektif. Sebaliknya, model untuk kenyataan berarti agama adalah sumber seluruh tindakan dan tatanan tentang keteraturan itu bersumber.

Dalam hubungannya dengan agama sebagai kenyataan subyektif dan obyektif, Berger dan Luckman menyatakan bahwa agama merupakan kanopi sakral yang melindungi manusia dari kekacauan. Agama merupakan salah satu

---

[163] Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory,* second edition, Sage Publications, London, Newbury Park, New Delhi, 1991, hlm. 46; Beyer, Peter, *Religion and Globalization,* Sage Publication, London-Thousand Oaks, New Delhi, 1997, hlm. 102

[164] Geertz, 1992b: 13-19

[165] Lihat Geertz, 1992b halaman 41

bentuk legitimasi yang paling efektif. Agama merupakan semesta simbolik yang memberikan makna kepada kehidupan manusia serta yang memberi penjelasan paling komprehensif tentang realitas.[166]

Dengan demikian, agama melegitimasikan institusi sosial dengan menempatkannya dalam suatu kerangka sakral dan kosmik. Sekalipun dalam konteks tertentu agama dapat berwujud struktur sosial dan mengatur eksistensi manusia, ternyata pada saat lain manusia dapat mengubah struktur dimaksud.

Melengkapi kajian teoritik penelitian ini, perlu juga dikemukakan pandangan Zaini Muchtarom[167] yang menyatakan bahwa keberadaan satuan atau golongan sosio-religius seperti *santri* atau *abangan* disebabkan dan didasarkan pada sikap religius anggotanya. Keterpaduan golongan ini ditambah dan diperkuat pengalaman religius yang mendorong himpunan itu.

Dalam hal ini satu sikap yang diungkapkan dalam satuan sosial ditentukan oleh dua faktor, yaitu, pertama, peran tradisi yang berubah dan berkembang sesuai zaman, kedua, penghayatan terhadap sesuatu yang suci sebagai dasar pembentuk sikap religius, baik perseorangan atau kolektif.

Dalam hubungan ini Roland Robertson[168] mengemukakan agama sebagai suatu sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan dan menjadi pendorong, penggerak, dan pengontrol bagi tindakan anggota masyarakat tersebut untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai kebudayaan masyarakat yang bersangkutan.

---

[166] Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory,* second edition, Sage Publications, London, Newbury Park, New Delhi, 199,hlm. x; Berger, 1994b: xvi

[167] Zaini Muchtarom, *Santri Abangan*, Ibis, Jakarta, 1998, Hal. 28

[168] Robertson, Roland, (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interprestasi Sosiologis,* Cetakan Ketiga, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1983, hal. vi-vii

Kemudian, sistem nilai kebudayaan tersebut terwujud dalam bentuk simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran agama sebagai kerangka acuannya. Dalam keadaan demikian, secara langsung atau tidak, etos yang menjadi pedoman eksistensi dan kegiatan berbagai pranata yang ada dalam masyarakat digerakkan dan diarahkan oleh berbagai sistem nilai yang bersumber pada agama yang dianutnya dan terwujud dalam kegiatan para warga masyarakatnya sebagai tindakan dan karya yang diselimuti simbol suci.

Perbincangan teoritik ini akan menjadi lebih menarik dengan hadirnya deskripsi konsep Jane Cary Peck[169] yang menjelaskan bahwa agama dapat mempengaruhi perencanaan kehidupan berkeluarga. Agama juga merupakan bagian penting dari pasangan suami-isteri dalam suatu keluarga, karena agama berperan dalam memberikan arah, dorongan, dan pedoman berperilaku dalam mencapai tujuan keluarga.

6. Realitas Sosial dan Kekuasaan

Penelusuran teoritik ini juga akan membahas hegemoni yang menekankan peranan dan kontrol ideologi terhadap kelas yang dikuasai oleh kelas yang berkuasa dalam memelihara kepatuhan sosial dan mencegah perlawanan. Tulisan ini akan mengkaji khasanah Gramscian dan secara kritis juga akan menguji kekuatan dan kelemahannya sebagai titik tolak teoritik. Kita perlu menjajaki lebih lanjut pendekatan Gramscian untuk memahami adanya kontrahegemoni yang muncul dari kelas yang dikuasai. Memahami kelas yang dikuasai ternyata mampu

---

[169] Jane Cary Peck, *Wanita dan Keluarga*, Kanisius, Jakarta, 1993, hal. 48

menciptakan struktur-struktur maknanya serta menafsirkan realitas sosial menurut pengalamannya; sesuatu yang cenderung diabaikan Gramscian.

Selanjutnya penting juga mempertimbangkan kembali konsep kekuasaan yang hingga kini masih dipahami dalam pengertian negatif. Mengikuti kebiasaan-kebiasaan diskursif Faucaultian, kekuasaan juga bisa dikaji dalam kemampuannya yang bersifat positif dan produktif. Hal ini akan memungkinkan kita memperluas pemahaman mengenai hegemoni dan kontrahegemoni karena pengkajian semacam itu membuka peluang untuk mengidentifikasi penyebaran kekuasaan melalui teknik-teknik pengawasan dan proses-proses pendisiplinan. Kontrahegemoni kelas yang dikuasai juga bisa dipahami sebagai pernyataan atau diskursus tandingan (*counter-discourse*) , di mana perjuangan melawan perjuangan praktik-praktik diskursif dan kekuatan pendisiplinan terjadi baik di dalam produksi simbolik maupun hubungan sosial.

Pernyataan menggugah mengenai mengapa orang tunduk atau membangkang kekuasaan dan mengapa mereka menanggalkan kepatuhan atau mengadakan perlawanan terhadap kekuasaan merupakan salah satu pokok perdebatan sentral dalam literatur mengenai perlawanan sosial. Ada sekurang-kurangnya dua kecenderungan teoritik yang sampai sejauh ini berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti tersebut, yaitu: pertama, berusaha menjelaskan fenomena kepatuhan dan perlawanan dari pandangan mengenai otoritas moral sebagai basis hubungan sosial dan stabilitas sosial, dan kedua, yang sebagian besar dianut strukturalisme baik dalam mazhab Marxis maupun non-Marxis mendasarkan penjelasannya pada adanya keharusan struktural yang menentukan

tindakan-tindakan dan perilaku-perilaku individu, termasuk kepatuhan atau perlawanannya terhadap kekuasaan. Barrington Moore dalam bukunya *Injustice: the Social Bases of Obedience and Revolt* mewakili kecenderungan teoritik yang pertama.[170] Ia menjelaskan asal-usul kepatuhan dan perlawanan sosial dari perspektif otoritas moral. Studinya mengenai revolusi-revolusi di Jerman dan Rusia pada awal abad ke-20 merupakan upaya untuk memperlihatkan sebab-sebab dan akibat-akibat revolusi sosial dalam dua masyarakat yang berbeda, sebagai disebabkan oleh kebiadaban moral dalam masyarakat tersebut dan bagaimana masyarakat mengarahkan kemarahannya menjadi suatu gerakan sosial. Sebaliknya, Stanley Milgram dalam bukunya *Obedience to Authority* adalah representasi kecenderungan yang kedua, yang mengajukan jawabah bahwa kepatuhan dan perlawanan didasarkan pada rangsangan luar sebagai faktor utamanya.[171]

Kedua pendekatan ini telah menghasilkan jawaban yang berbeda, kendatipun bukannya sama sekali tidak bisa dipertemukan. Upaya-upaya yang telah banyak dilakukan untuk memadukan kedua penjelasan semacam itu dan merujukkannya kembali. Banyak penulis yang menganjurkan pendekatan yang kurang lebih bersifat dialektik antara keharusan struktural dan otoritas moral. Yang terpenting dari pendekatan ini adalah penolakannya terhadap adanya gagasan mekanistik di dalam mazhab strukturalisme dan adanya kecenderungan subyektivitas di dalam tesis otoritas moral.

---

[170] Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt,* New York, ME Sharpe, 1978

[171] Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View,* New York, Happer & Row, 1969

Yang lainnya lagi beranggapan bahwa setiap masyarakat mempunyai sesuatu yang disebut moralitas alamiah yang sudah ada jauh sebelum adanya pengaruh-pengaruh sosial tetapi yang belum tentu kebal terhadapnya. Yang dimaksud di sini adalah bahwa beberapa preferensi moral tidak semata-mata merupakan konsekuensi kebiasaan dan kondisi sosial. Moralitas semacam itu sebaliknya memberikan dorongan terjadinya perkembangan aturan-aturan moral, kemarahan moral, dan persepsi-persepsi mengenai ketidakadilan di dalam setiap masyarakat. Melalui moralitas jenis ini individu bersepakat menciptakan kontrak sosial dan mengabsahkan formasi sosial yang sudah ada untuk dikembangkan. Dengan demikian, sejauh menyangkut kepatuhan dan perlawanan sosial, hal itu akan tergantung pada kemampuan kekuasaan dan sistem sosial untuk memenuhi imperatif-imperatif moral yang sudah ada sebelumnya. Oleh karena itu, keberangan moral menjadi sangat sentral dalam analisis Moore mengenai perlawanan sosial yang juga meliputi revolusi sosial.

Dari analisis Kantian ini, Moore lebih lanjut menjelaskan masalah ketidakadilan sosial yang telah menyebabkan terjadinya gerakan perlawanan. Ketidakadilan sosial merupakan derivasi pengertian keberangan moral yang dipengaruhi tiga elemen penting dalam setiap sistem sosial, yaitu koordinasi sosial atau kekuasaan, pembagian kerja, dan distribusi barang. Koordinasi sosial dan kekuasaan sebagai sebuah keharusan bagi masyarakat selalu dievaluasi dalam pengertian kemampuannya memberikan perlindungan kepada warganya dan memelihara kedamaian dan ketertiban dalam masyarakat. Sebaliknya, anggota masyarakat mempunyai tanggung jawab untuk tunduk dan mematuhi kekuasaan

yang berlaku. Kewajiban timbal balik antara penguasa dan yang dikuasai harus dipenuhi agar suatu masyarakat bisa memelihara kelangsungannya. Kegagalan melaksanakan kewajiban timbal balik ini akan menyebabkan keberangan moral atau kerusakan sosial. Demikianlah, perlawanan terhadap kekuasaan tidak lagi memenuhi kewajiban-kewajiban moralnya yang mendasar.

Pembagian kerja juga dipengaruhi otoritas moral. Kesenjangan sosial, menurut Moore, inheren dalam setiap masyarakat. Pertanyaannya adalah sejauh mana kesenjangan itu bisa dibenarkan atau tidak secara moral. Kontrak sosial menentukan pembagian di antara anggota-anggota masyarakat dan mencoba memelihara keselarasan di antara mereka melalui penanganan kepentingan-kepentingan individu dengan cara sedemikian rupa untuk membawa mereka ke dalam harmoni dengan ketertiban sosial. Kegagalan menangani kesenjangan sosial akan mengakibatkan keberangan moral yang berbentuk pengutukan protes secara terang-terangan maupun tersembunyi. Di sini pemenuhan hak-hak sosial menjadi penting karena ia menjamin kohesi sosial, sedangkan pelanggaran hak-hak sosial akan menyebabkan terjadinya keberangan moral. Dalam konteks pembagian kerja, perlindungan hak milik merupakan salah satu masalah paling penting karena ia menemukan apakah pembagian kerja yang sudah ada dalam masyarakat bisa dibenarkan secara moral atau tidak.

Di samping kekuasaan dan pembagian kerja, distribusi barang dan jasa dalam masyarakat memainkan peranan penting mengimbangi kontradiksi antara kesenjangan sosial dan perlindungan terhadap hak-hak. Dari distribusi barang dan jasa ini, gagasan mengenai persamaan bisa ditafsirkan sebagai keadilan distributif

atau tidak. Menurut Moore, persamaan memainkan peranan bentuk sebagai jaminan sosial karena anggota masyarakat selalu dihadapkan pada sumber-sumber terbatas. Kegagalan anggota masyarakat untuk memenuhi kewajiban ini akan mengakibatkan kekecewaan dan keberangan moral.

Analisis Moore mengenai basis sosial kepatuhan dan perlawanan jelas berbeda dengan tradisi Marxis klasik yang menganggap hubungan produksi sebagai faktor determinan di dalam masyarakat. Demikianlah, konflik kelas dan perjuangan kelas selalu terjadi dalam hubungan-hubungan produksi yang eksploitatif seperti yang terdapat dalam masyarakat kapitalis. Tentu, Moore tidak mengabaikan peranan hubungan produksi dalam membentuk kekohesian sosial. Yang ditolaknya adalah anggapan bahwa hubungan produksi merupakan faktor utama yang menentukan hubungan sosial dan gagasan Marxis mengenai moralitas sekadar sebagai epifenomena hubungan-hubungan produksi. Itu sebabnya ia meletakkan hubungan produksi di dalam suatu kesalingterkaitan dialektik dengan otoritas moral tanpa perlu menganggapnya sebagai faktor determinan. Masalah mengenai kepatuhan dan perlawanan hanya bisa dijelaskan jika orang melihat dimensi moral secara memadai dan bukan dengan cara yang deterministik.

Sementara itu, analisis Milgram memberikan penjelasan berbeda mengenai penyebab-penyebab kepatuhan sosial pada kekuasaan. Dia mengemukakan argumen yang memberikan arti penting kepada imperatif-imperatif moral sebagai basis kepatuhan dan perlawanan terhadap kekuasaan. Menurut eksperimentasi laboratoriknya, hukuman dan paksaan dari luar memainkan peranan menentukan dalam menciptakan kepatuhan dan melemahkan

kemampuan perlawanan. Dengan demikian, kekuatan yang didesakkan oleh pengertian moral mengenai individu kurang efektif dibandingkan mitos sosial yang mungkin telah kita yakini. Perlawanan terhadap kekuasaan hanya terjadi dengan dukungan kolektif, dan jarang sekali muncul dari kehendak individual. Dukungan sosial lebih berpengaruh untuk menciptakan perlawanan sosial ketimbang otoritas moral individual. Pengaruh kuat otoritas juga jelas dalam membentuk subyek yang taat. Menurut pengalamannya, subyek ini melepaskan dirinya dari tanggung jawab dengan menganggap semua inisiatif dari yang mengalami sebagai suatu otoritas yang sah. Sebagai akibatnya, hilangnya perasaan tanggung jawab merupakan konsekuensi paling jauh yang bisa dicapai akibat ketundukan pada kekuasaan. Kendatipun banyak orang tidak menyadari kesalahan yang mereka lakukan, mereka tidak menyertakan keyakinannya ke dalam tindakan yang menyebabkan timbulnya ketidaktaatan mereka.

Meskipun pengalaman Milgram menunjukkan kelemahan otoritas moral sebagai basis ketidakpatuhan dan perlawanan, pengalaman-pengalaman tersebut sama sekali tidak bisa menghilangkannya. Ini dikarenakan otoritas moral individu tidaklah absen walaupun ia tidak menimbulkan perlawanan terbuka. Kepatuhan kepada kekuasaan cenderung menurun jika yang terakhir ini absen atau jika orang yang tertundukkan menjadi "korban" secara fisik. Dari kasus ini, tampak bahwa otoritas moral setidaknya cukup potensial melahirkan ketidaktaatan kepada kekuasaan yang ekspoitatif. Lingkungan atau batas-batas struktural mungkin saja penting dalam menciptakan tindakan perlawanan, tetapi hal itu tidak bisa menghapuskan potensi imperatif moral.

Oleh karena itu, otoritas moral Moore dan enviromentalisme Milgram tidak bisa dirujukkan sebagai penjelasan kepatuhan dan perlawanan sosial. Otoritas moral bebas dari keharusan struktural, meskipun tidak berarti keduanya saling meniadakan. Argumen ini dibela sarjana-sarjana yang berusaha merujukkan determinisme struktural dan agen. Apa yang kini populer sebagai mazhab ekonomi moral tampak mewakili pandangan ini.[172] E.P. Thompson, sebagai seorang sejarawan Marxis, terutama sangat tertarik pada hubungan dialektik antara agen dan struktur di dalam proses historis. Dia mengkritik ekonomisme dan determinisme struktural yang diyakini di kalangan kaum Marxis jelas-jelas menyangkal pentingnya agan dalam perjuangan kelas dan formasi kelas. Dia khususnya menolak gagasan Althusserian mengenai "sejarah tanpa subyek" yang begitu terkenal di kalangan Marxis strukturalisme. Bagi Thompson, formasi sosial hanya bisa dipahami jika orang memasukkan agen di dalam perkembangannya.[173] Kelas bukan merupakan suatu kategori, tapi sesuatu yang terjadi di dalam hubungan-hubungan manusia. Dengan menggunakan kalimatnya, kelas terjadi ketika beberapa orang, dengan pengalaman yang sama (yang diwariskan atau dibagikan), merasakan atau mengartikulasikan identitas kepentingan-kepentingannya, baik menyangkut diri mereka sendiri maupun orang lain, yang

---

[172] Lihat E.P. Thompson, "The Moral Economyh of the English Crowd in the Eighteenth Century," Past and Present, 50, Februari 1999, hal. 76-136. Lihat juga James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia,* New Haven, Yale University Press, 1997; dan *Weapon of the Weak*: *Everyday Form of the Peasant Resistance,* New Haven, Yale University Press, 1985.

[173] Lihat E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class,*London, Vintage, 1983; *The Poverty of Theory and Other Essays,* London, Merlin, 1978, and "Eighteenth Century English Society: Class Struggle without Class," Social History, 4, 1978, hlm. 133-165.

kepentingan-kepentingannya berbeda dari (dan biasanya bertentangan dengan) kepentingan-kepentingan mereka.[174]

Segera menjadi jelas bahwa apa yang dimaksudkan Thompson dengan pengalaman bersama adalah keterbatasan-keterbatasan struktural (hubungan produksi) maupun sistem-sistem nilai suatu masyarakat. Dia menganggap bahwa perjuangan kelas juga merupakan perjuangan atas nilai-nilai antara kelas yang berkuasa dikuasai dan kelas yang menguasai. Ekonomi moral adalah salah satu nilai yang berlaku yang memainkan peranan signifikan dalam proses perjuangan kelas. Buku Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, dan buku Scott, *The Moral Economy of the Peasant*, adalah dua contoh penggunaan tesis otoritas moral untuk menjelaskan kepatuhan dan perlawanan sosial. Yang menjadi pokok sentral dalam studi-studi mereka adalah keyakinan bahwa terdapat suatu norma etik tertentu yang berlaku dalam suatu masyarakat yang digunakan sebagai legitimasi untuk dilakukannya proses sosial. Etika ini menyangkut norma-norma tradisional yang melindungi hak kelas yang dikuasai untuk memenuhi kebutuhan pokoknya dan kewajiban paternalistiknya. Jika ekonomi moral terancam, kelas yang dikuasai akan mencoba mempertahankannya dan itu akan mengakibatkan perlawanan sosial.

Jika kepatuhan dan perlawanan sosial merupakan proses dialektik yang melibatkan pengalaman dan sistem nilai, maka pertanyaan penting yang berkaitan dengan masalah kepatuhan dan perlawanan adalah, dengan cara apa elite menciptakan kepatuhan, dan bagaiman kelas yang dikuasai memberikan

---

[174] E.P. Thompson, *The Marking of the English Working Class, op. cit.*, hlm. 9.

reaksinya. Itu sebabnya penting menganalisis mekanisme kontrol yang digunakan elite untuk memelihara superioritasnya. Mekanisme itu tidak hanya terbatas pada kontrol cara produksi, sebagaimana kaum Marxis tradisional menganggapnya, tetapi lebih penting lagi adalah kontrol melalui hegemoni ideologis. Demikianlah, melalui hegemoni ideologis kepatuhan dapat dipaksakan dan perlawanan bisa berbentuk upaya kontrahegemoni oleh kelas yang dikuasi untuk melawan formasi sosial yang ada.

Tesis hegemoni dikembangkan Gramsci yang menganggap bahwa elite menggunakan kekuasaannya atas kelas yang dikuasai tidak hanya di bidang hubungan produksi, tetapi juga dalam bidang ideologi. Melalui pencapaian persetujuan kelas yang dikuasilah—di bidang ideologi, moral, intelektual, dan kepemimpinan politik—elite bisa memelihara kekuasaannya dan hubungan sosial yang sudah ada. Bertentangan dengan tesis ideologi dominan, hegemoni Gramscian menganggap kelas yang berkuasa bisa menjadi kelas yang berpengaruh hanya sampai tingkat di mana ideologinya mampu mengakomodasikan, dan memberikan ruangan kepada, kebudayaan dan nilai kelas yang melawannya.[175] Demikianlah, hegemoni borjuis tidak bisa bertahan melalui artikulasinya terhadap kebudayaan dan ideologi borjuis sehingga dengan digabungkannya dan diekspresikannya ke dalam bentuk-bentuk yang terakhir ini, afiliasi politiknya berubah ke dalam proses. Mengikuti konsep ini, proses-proses hegemonik tidak pernah sempurna di dalam dirinya, tetapi selalu dinegosiasikan.

---

[175] Antonio Gramsci, Selection from the Prison Notebooks, diedit Quentin Hoarse dan Geoffrey Nowell Smit New York, International Publisher, 1971, hlm. 55-60.

Apa yang menjadi ideologi atau kebudayaan hegemonik adalah versi yang sudah dinegosiasikan dari kebudayaan dan ideologi kelas yang berkuasa.[176]

Karena itu, hegemoni selalu berada dalam keadaan berubah, dan ini berarti perjuangan yang terus-menerus terhadap nilai atau ideologi yang sudah disepakati. Elite yang berkuasa berupaya memenangkan hegemoni. Sementara kelas yang dikuasai berusaha bertahan melalui kontrahegemoni sosial yang ada seperti sekolah, gereja, partai politik, birokrasi, maupun melalui produksi simbolik seperti kebudayaan, nilai-nilai, sistem kepercayaan dan sebagainya. Yang terpenting dalam proyek hegemonik adalah peranan kaum intelektual. Dalam pengertian Gramscian, seorang intelektual adalah setiap orang yang fungsi sosialnya bertindak sebagai penyampai gagasan di dalam masyarakat sipil dan antara pemerintah dengan masyarakat sipil.[177] Gramsci mengatakan bahwa ada dua kategori intelektual yang berbeda, yaitu intelektual organik dan tradisional. Yang pertama mencakup mereka yang mampu mengelaborasi bidang politik dan filosofis untuk anggota masyarakatnya dan tidak hanya ahli bidang teknik produktif. Jenis intelektual ini berkaitan dengan kelas khusus dan memberikan anggota kelas homogenitas dan kesadaran. Jenis yang kedua, intelektual tradisional, adalah para intelektual bebas yang tidak mempunyai kelas dan asal-usul tunggal. Mereka mungkin hadir bersama atau menggantikan peranan intelektual organik, atau antagonistik kepadanya. Adalah intelektual organik yang memainkan peran dalam proses hegemoni, sementara intelektual tradisional bergabung dengan atau menentang mereka.

---

[176] R. Gray, *The Labor Aristocracy in Victorian Edinburgh*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
[177] Walter L. Adamso, *Gramsci's Political dan Cultural Theory*, Berkeley, CA. University of California Press, 1982, hlm. 143

Dengan menggunakan konsep hegemoni, orang bisa mengidentifikasi mekanisme-mekanisme kelas berkuasa memelihara superioritasnya dan mengendalikan ketidaktaatan kelas yang dikuasai. Studi Genovese mengenai masyarakat budak di Amerika sebelum Perang Saudara menunjukkan bagaimana sebuah proyek hegemonik berlangsung dalam masyarakat budak. Masyarakat perbudakan sebagai suatu formasi sosial yang dipecah-pecah berdasarkan kelas dijustifikasi dan oleh karena itu juga dipertahankan melalui persetujuan para budak sebagai kelas yang dikuasai. Di dalam prosesnya, pemilik budak menggunakan ideologi paternalisme yang didukung oleh hukum, agama, dan nasionalisme sebagai "ideologi yang disepakati" untuk menjaga kepatuhan budak. Sebagai sebuah ideologi, paternalisme terutama bermanfaat dalam masyarakat perbudakan karena menetapkan pekerjaan nonsukarela dari para budak sebagai hasil ·ah bagi majikan mereka untuk perlindungan dan kepemimpinan. Melalui paternalisme, pemilik budak memenangkan legitimasi moral karena ideologi itu mengekspresikan kewajiban timbal balik—misalnya tugas, tanggung jawab, dan hak—yang secara implisit diakui baik oleh budak maupun majikan.[178] Lembaga-lembaga hukum dan keagamaan juga berperan penting dalam proyek hegemonik pemilik budak. Lembaga-lembaga tersebut tidak hanya memberikan legitimasi untuk menggunakan metode-metode paksaan, tetapi juga justifikasi etik dan moral demi penindasan. Hukum, misalnya, melegitimasikan gagasan mengenai budak sebagai komoditas dan bukan makhluk manusia, sementara gereja memberikan

[178] Eugene Genovese, *Role of Jordan Rule: The World the Slaves Made*, New York, Vitage Books, 1976, hlm. 5

dukungan keagamaan kepada superioritas pemilik budak. Di samping itu, rasisme digunakan untuk melegitimasi superioritas ras kulit putih atas kulit hitam.

Dari waktu ke waktu, proyek hegemonik para pemilik budak selalu total menghadapi tantangan dari budak. Mereka melawan tuntutan ketundukan total yang dikemukakan majikannya, menggugat ajaran superioritas rasial, dan klaim mengenai kekuasaan para tuan mereka atas sumber daya, melalui interpretasinya sendiri atas ideologi "yang sudah disepakati". Sebagai suatu nilai yang sudah disepakati, paternalisme ditafsirkan sedemikian rupa sehingga ia menjadi alat perlawanan para budak. Misalnya, para budak menyelidiki atau mengevaluasi majikan apakah memenuhi kewajibannya sebagai patron. Hal yang demikian juga benar dalam hal agama, hukum, dan rasisme.

Appalachia menggarisbawahi pentingnya konsensus yang berasal dari kelas yang dikuasi sebagai alat untuk kontrol sosial oleh elite. Gaventa menganggap bahwa yang berkuasa mampu memelihara stabilitas sosial bahkan dalam situasi kesenjangan sekalipun melalui manipulasi atas simbol-simbol tradisional dan komunikasi, sosialisasi, dan proses akulturasi dalam masyarakat. Persetujuan diam-diam kelas yang dikuasai dilakukan melalui penciptaan kembali pembagian kerja kapitalis, etika kerja kapitalis, paternalisme, dan pemeliharaan hukum dan ketertiban. Upaya-upaya ini pada gilirannya mampu mendukung formasi sosial yang berlaku. Kendati demikian, konsensus ini bukan konsensus sesungguhnya. Ia bukan konsensus melalui pemilihan, tetapi lebih karena

penggunaan kekuasaan yang efektif oleh elite untuk mendapatkannya.[179] Dengan demikian, ia membuat ruangan bagi konflik-konflik internal antara yang berkuasa dan yang tidak berkuasa. Perlawanan terhadap konsensus dalam pengertian ini menentang nilai, ideologi, atau kebudayaan elit kepada kelas yang dikuasai.

Kendatipun demikian, tesis hegemoni mendapat sorotan serius terutama di kalangan sarjana non-Marxis. Menurut mereka teori hegemoni Gramscian gagal mempertimbangkan kemampuan kelas yang dikuasai untuk mengembangkan ideologinya sendiri yang independen dari ideologi kelas yang berkuasa.[180] Teori ini juga melihat bahwa masyarakat kelas bawah terlena dalam hegemoni kelas dominan. Gramsci cenderung menganggap masyarakat dari kelas yang dikuasai terkurung dalam batas-batas pandangan dunia dominan, meskipun begitu beragam namun secara tak sadar melayani kepentingan mereka yang berkuasa, dengan melakukan mistifikasi terhadap hubungan-hubungan kekuasaan, menjustifikasi pelbagai bentuk pengorbanan dan deprivasi, menyusupkan paham fatalisme dan kepasivan, dan menciutkan cakrawal mental. Scott mengkritik tesis hegemoni karena tidak mampu memahami dinamika ideologi kelas pada tingkat yang lebih rendah yang mungkin tidak sesuai dengan ideologi dominan.[181] Studi E.P. Thompson mengenai kelas buruh Inggris pada abad ke-18 dan ke-19 juga menunjukkan bahwa meskipun hegemoni kelas *priyayi* (*the gentry class*) tidak ada dalam kehidupan politik, ini tidak menghalangi kaum miskin melindungi gaya

---

[179] John Gaventa, *Power and Powerlessness, Queiscence and Rebellion in an Appalachian Valley,* Chicago, University of Illinois Press, 1980, halaman 81.
[180] Liht James Scott, *Weapons of the Weaks*, 1981.
[181] Scott, *Weapons of the Weak, op. cit.*

bekerja dan waktu bersantai mereka, dan membentuk ritual-ritual sendiri, kepuasan serta pandangan hidup mereka.[182]

Berdasarkan kritik-kritik tersebut, teori hegemoni akan dikaji lebih jauh untuk menjelaskan mekanisme kontrol dan perlawanan dengan mempertimbangkan produksi budaya kelas bawah. Begitu pula, pandangan Genovese mengenai perlawanan budak harus diperluas tidak hanya dalam kemampuannya untuk menyesuaikan diri dengan kebudayaan pemilik budak dan menciptakannya kembali untuk kepentingannya sendiri, tetapi juga dalam kemampuannya untuk memperoleh kembali warisan budayanya dan menyesuaikannya dengan lingkungan baru. Studi Levine mengenai kebudayaan kulit hitam mewakili perspektif ini. Dia menolak argumen bahwa masyarakat kulit hitam di Amerika telah kehilangan budaya tradisionalnya setelah mereka meninggalkan tanah leluhurnya di Afrika. Karena itu, mereka harus mengembangkan kebudayaan baru dengan menyerap kebudayaan kulit putih. Alih-alih demikian, terdapat bukti dari budaya lisan kulit hitam bahwa produksi budaya tradisionalnya terus berlangsung. Masyarakat kulit hitam, menurut Levine, telah berusaha mengembangkan kebudayaan sentripental untuk mempertahankan diri dari kebudayaan kulit hitam dalam rangka menjamin identitas diri dan kekohesivannya. Karena itu, bangsa kulit hitam tidak sepenuhnya teralienasi dari budaya leluhurnya. Proyek hegemonik pemilik budak, sebagaimana proyek hegemonik masyarakat kapitalis modern, sama sekali tidak menghancurkan dan mencaplok kebudayaan tradisionalnya.

---

[182] Thompson, *op. cit*

Bukti yang sama juga dapat ditemukan di Asia, Afrika, dan Amerika Latin yang mana penetrasi telah terjadi begitu intensif. Di Asia, khususnya Asia Tenggara, terjadi proses hegemoni kelas kapitalis, tetapi hal ini tidak berarti bahwa masyarakat kelas bawah tidak bisa mengembangkan ideologi-ideologi maupun budaya tandingannya sendiri. Dalam bukunya *Weapons of the Weak*, Scott menemukan di kalangan petani Malaysia kemampuan memanfaatkan norma dan sistem nilai tradisional untuk melawan klaim budaya kaya. Mereka memiliki intrepretasi sendiri mengenai kewajiban moral yang berakar pada tradisi budayanya, yang selanjutnya menjadi "senjata si lemah" dan basis moral serta perlawanan terbuka. Gagasan persamaan, keadilan, kejujuran hak milik, dan sebagainya dikembangkan kaum miskin untuk mempertahankan nilai dan kebiasaan masa lampau. Dengan demikian, hegemoni kaum kaya tidak bisa menciptakan konsensus total di antara kelas yang dikuasai, karena yang terakhir ini selalu mampu menyusupkan ideologinya sendiri. Di Filipina, Kerkvliet melihat adanya proses yang sama, yaitu kontrahegemoni dalam masyarakat petani yang berbentuk gagasan *counterpoint* antara ideologi dominan dan gagasan kelas bawah. Menurut Kerkvliet masyarakat kelas yang dikuasai tidak harus selalu tunduk kepada ideologi dominan karena mereka mempunyai gagasan dan keyakinan alternatif yang mampu menampilkan tantangan signifikan kepada pandangan kelompok dominan tentang bagaimana hak milik dan sumber lainnya bisa digunakan dan oleh siapa. Mereka mempunyai gagasan tentang hak-hak

mereka dan apa itu keadilan, yang sekali lagi menentang keyakinan banyak orang yang berkuasa.[183]

Contoh lain independen ideologi kelas bawah dari ideologi elite ditunjukkan studi Nash mengenai buruh tambang timah Bolivia.[184] Buruh tambang mengembangkan ideologinya sendiri melalui elaborasi kebudayaan tradisional Indian dan menggunakan idiom-idiom budaya untuk melakukan perlawanan terhadap pemilik-pemilik tambang dan negara. Kendatipun sampai tingkat tertentu buruh tambang juga menyerap ideologi dan kebiasaan dominan, mereka menerjemahkannya dengan cara sangat berbeda, sehingga mereka sering konflik dengan elite. Karena itu, kepatuhan mereka kepada sistem eksploitif tidak mencegahnya dari diciptakannya perlawanan aktif sepanjang waktu. Meskipun demikian, mereka juga menghadapi banyak kendala yang mengancam sistem. Ketergantungannya pada pekerjaan, kerasnya kondisi kerja, penetrasi produksi kapitalis, dan sebagainya, telah mencegah buruh tambang menjadi penentang yang serius terhadap sistem. Kelas kapitalis dan negara selalu memanipulasi mereka untuk mendukung kepentingan-kepentingan sendiri. Yang dibuktikan analisis Nash adalah kenyataan idiom-idiom budaya buruh tambang yang berperan menyebabkan terpeliharanya identitas diri dan kekohesivan buruh tambang untuk berhadapan dengan kelompok lain.

Singkatnya, gagasan bahwa ideologi kelas yang dikuasai bisa menyusup dan melawan ideologi hegemonik adalah mungkin. Willis menggunakan istilah penetrasi kultural untuk menjelaskan proses ini. Kebudayaan kelas, termasuk

---

[183] Kerkvliet, *op. cit.*
[184] June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines, New York*, Columbia University Press, 1979.

kebudayaan kelas yang dikuasai, adalah suatu kategori mental, seperangkat variabel yang terdiri dari pengalaman, jaringan hubungan, dan pergesekan beragam jenis hubungan sistematik yang tidak hanya menetapkan pilihan dan keputusan tertentu, tetapi juga struktur yang secara riil dan eksperensial menentukan bagaimana pilihan tersebut muncul dan dirumuskan pertama kali.[185] Kemampuan kebudayaan kelas menyediakan pilihan bagi pengikutnya lebih lanjut memungkinkan mereka melakukan penetrasi ke dalam kebudayaan lain. Penetrasi budaya ini merupakan impus dalam bentuk budaya terhadap penetrasi kondisi eksistensial anggotanya dan posisi mereka dalam kebutuhan sosial. Melalui penetrasi, budaya kelas yang dikuasai mampu menyusupkan kepentingannya sendiri yang mungkin bertentangan dengan kepentingan kelas dominan.

Pembahansan perlawanan di kalangan kelas yang dikuasai tidak akan lengkap tanpa menyentuh masalah agen dan kesadaran. Telah banyak terjadi perdebatan panas di dalam literatur mengenai topik khusus ini. Penulis hanya akan menggarisbawahi perdebatan penting mengenai hal tersebut dan mencoba membahasnya secara umum.

7. Peran Agen dan Kesadaran dalam Tindakan Sosial

Peran agen dan kesadaran dalam menentukan perlawanan sosial, tampaknya menjadi salah satu perdebatan utama di antara akademisi. Pendukung kelompok fungsionalisme Parsonian maupun strukturalisme Marxis menolak keunggulan agen dan kesadaran dalam menentukan tindakan sosial, termasuk

---

[185] Paul Willis, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs,* New York, Columbia University Press, 1977, halaman 1.

perlawanan. Kedua kelompok tersebut memiliki pandangan umum bahwa struktur sosial menentukan individu melalui mekanisme peran dan fungsi. Sejauh individu ditentukan struktur sosial, tidak ada kemungkinan agen memainkan peranan di dalam perubahan sosial. Transformasi dan perubahan dalam struktur pemilikanlah yang menciptakan perubahan tersebut.

Pandangan subyektivitas statis dan deterministik ini ditolak para akademisi yang berpandangan bahwa individu sebagai anggota masyarakat bukan hanya sebagai obyek, tetapi agen yang paham akan tingkah laku sosialnya sendiri. Giddens, salah satu pendukungnya, menyatakan bahwa kelompok fungsionalisme dan strukturalisme berkecenderungan melihat struktur sebagai pembatas. Dunia tindakan manusia dibatasi karena seluruh bangunan sosial memiliki keunggulan melampaui individu. Giddens mengintroduksikan teori strukturasi (*structuration theory*) yang menekankan dualitas struktur (*structure duality*) sebagai ketidakleluasaan dan kesempatan kepemilikan. Dualitas struktur berfungsi sebagai bangunan teoritis dan menyelesaikan dilema antara obyektivitas dengan subyektivitas, dan sekaligus memberi penjelasan tentang peran agen dalam sistem sosial. Poin utama teorinya adalah keyakinan akan kemampuan pengetahuan pelaku manusia dalam menghadapi kehidupan sosialnya setiap hari. Giddens berpendapat bahwa pengetahuan mengenai konvensi sosial tentang diri sendiri dan orang lain sangat terinci dan mengagumkan. Semua anggota masyarakat yang berkompeten sangat mahir dalam pemenuhan praktis kegiatan sosial, dan menjadi

"sosiolog" ahli. Pengetahuan yang dimilikinya tidak bersifat insidental, tetapi bersifat integral di dalamnya.[186]

Pendapat Giddens di atas menunjukkan bahwa kelompok strukturalisme dan fungsionalisme gagal mengatasi masalah agen karena mereka cenderung menekan atau mengabaikan alasan-alasan kehadiran agen. Walaupun demikian, Giddens juga menolak kecenderungan subyektivitas fenomenologi yang melihat masyarakat sebagai dunia plastik subyek-subyek manusia.[187] Dalam hal ini, Giddens memiliki pendapat sama dengan Juergen Habermas yang juga menekankan reflektivitas manusia dalam tingkah lakunya.[188] Dengan demikian, rasionalisasi menempati posisi utama dalam pemikiran teori agen manusia dari kedua akademisi tersebut. Mereka menganjurkan kemampuan pelaku manusia untuk mengatur, baik berupa tindakan reflektif maupun rasional, di dalam kehidupan sehari-harinya. Meskipun batasan struktural juga diakui dalam pemikiran Habermas dan Giddens, batasan tersebut melekat dalam sistem sosial yang didominasi pembagian kerja kapitalis yang mungkin menekan pelaku manusia sebagai agen cakap, dan hal ini mengakibatkan alienasi dalam diri mereka atau menimbulkan distorsi dalam kemampuan komunikasinya.[189]

Anjuran agen ini juga berkaitan dengan inti kesadaran tindakan manusia. Pemikiran ini menolak pemahaman Marxian mengenai ideologi yang hanya diartikan kesadaran palsu dan juga memahami kesadaran ideologi kelas yang

---

[186] Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1983, hlm. 26.
[187] *Ibid.*
[188] Juergen Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 1 Boston, Beacon Press, 1981.
[189] Giddens, *op.cit.:* Juergen Habermas, Legitimation Crisis, Boston, Beacon Press, 1975.

dikuasai dari sudut pandangnya sendiri. Tesis terkenal Karl Marx dalam bukunya *German Ideology* menunjukkan bahwa moralitas, agama, metafisika, dan seluruh pemikiran ideologi didasarkan pada hubungan produksi yang ada. Sejauh ideologi kelas pekerja di masyarakat kapitalis dilibatkan, hanya ideologi kelas pekerjalah yang dapat menjadi corak produksi kapitalis. Mereka dapat membangun pemikiran ideologinya sendiri.

Konsep kesadaran palsu Marxis memperoleh kritik karena mengabaikan sistem makna asli yang dimiliki kelas yang dikuasai yang mungkin ditekan di bawah kapitalisme. Jadi, mungkin benar bahwa kelas pekerja selalu didesak untuk masuk dalam wilayah ideologi kelas dominan, tapi mereka juga dapat memelihara kesadarannya sendiri dalam kehidupannya.

Contoh lain bagaimana masyarakat kelas yang dikuasai menilai hubungan mereka dengan kelas dominan melalui pemahaman ideologinya sendiri tergambar dalam penelitian Martinez tentang kaum tani Andalusin. Kelas tertindas telah menyerap norma-norma tradisional dan kemudian diekspresikan dalam gagasn *reparto, union,* dan *complir* untuk membenarkan tindakannya terhadap tuan tanah. Mereka menentang pembebanan ideologi, ekonomi, dan politik tuan tanah melalui perlawanan dengan menuntut pembagian tanah, sewa kolektif, pekerjaan tetap bagi pekerja, kondisi kerja yang baik dan sebagainya.[190] Menurut Martinez, sementara masyarakat kelas yang dikuasai sepakat akan formasi sosial yang ada, mereka dengan sadar mengartikan ini menurut kepentingannya sendiri. Mereka juga dapat memahami gagasan dikotomi antara *kami* dengan *mereka,* yang

[190] Juan Martinez-Alie, *Labors and Landowners in Southern Spain,* Totowa, NJ. Rowman and Littlefield, 1971.

melahirkan pengertian musuh mereka. Pengertian ini memungkinkan kelas yang dikuasai menyerang, melakukan sabotase, atau mengacaukan proses produksi. Cohen menunjukkan bahwa para petani menggunakan cara perlawanan yang susah terlacak. Cara-cara ini termasuk berpindah tempat, melambatkan pekerjaan, menggunakan obat bius, kecelakaan, dan penyakit.[191]

Atas dasar itu, penting menganalisis kesadaran dari perspektif pelakunya. Ini meliputi identifikasi apa yang merupakan kesadaran di balik hubungan produksi. Ibrahim memperlihatkan kesadaran kelas pada masyarakat petani Malaysia.

Oleh karena itu, agen dan kesadaran merupakan dua faktor utama yang menentukan perlawanan kelas yang dikuasai. Bahkan keduanya mungkin dapat mempengaruhi tipe perlawanan dalam konteks dan situasi berbeda. Tipologi Michael Adas mengenai perlawanan pertani, yaitu penghindaran hingga konfrontasi, pada dasarnya suatu upaya menjelaskan perlawanan di dalam proses dialektik antara batasan struktural dengan agen serta kesadaran.[192] Menurut Adas, orang dapat mengidentifikasi cara perlawanan dengan menganalisis hubungan antara elite dengan kelas yang dikuasai dalam kejadian sejarah tertentu. Misalnya, pada masa prakolonial di masa interaksi antara elite dengan petani dicirikan dengan hubungan patron-klien, tanggung jawab moral dapat secara langsung diterjemahkan sebagai kemampuan patron melindungi kliennya. Lebih jauh, orientasi horizontal terjadi antara manusia dan kekuasaan. Ini menyebabkan

[191] Robin Cohen, "Resistance and Hidden Forms of Consciousness Amongst African Workers," Review of African Political Economy, 19 September-Desember, 1980, hlm. 8-22.
[192] Michael Adas, "From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia," Comparative Study of Society and History, 23, 2, 1981, hal 217-247.

kesulitan bagi petani untuk menggunakan gerakan yang kurang radikal, dan mereka lebih suka memakai tipe perlawanan dengan menghindar seperti pindah dari satu tempat ke tempat lainnya.

Pada masa kolonial dan modern, protes dengan penghindaran cenderung menurun walaupun tidak berarti lenyap. Orientasi vertikal menuju kekuasaan digugat ketika hubungan produksi modern berkecenderungan menghilangkan kekuasaan. Hubungan patron-klien tidak lagi cukup mengakomodasi persyaratan yang tertanam dalam masyarakat kapitalis modern. Birokrasi, otoritas legas-rasional menggantikan otoritas tradisional seperti dijelaskan dalam terminologi Weberian. Penguasaan kekuasaan menjadi lebih efektif melalui penggunaan birokrasi dan aparatur negara lainnya seperti gereja, sekolah, militer dan sebagainya. Peranan negara berubah dari hanya sebagai penjaga hukum dan ketertiban menjdi meluas ke bidang ekonomi yang juga mencakup fungsi dan melindungi kepentingannya sendiri, dan ini mengakibatkan perubahan gagasan negara sebagai patron.

Akibat lain, cara-cara perlawanan juga mengalami perubahan. Gagasan tentang keadilan dalam masa modern tidak lagi hanya berupa masalah kemampuan patron melindungi kliennya dalam bentuk tradisional. Tetapi hal ini juga mencakup tuntutan baru seperti upah yang mencukupi, kondisi kerja yang baik, asuransi kesehatan, jaminan sosial dan sebagainya. Hal ini mengakibatkan cara-cara artikulasi yang berbeda dari kesadaran kelas dan juga perjuangan kelas. Kemungkinan menggunakan cara yang lebih radikal dan konfrontasi lebih dimungkinkan, walaupun dalam tingkat tertentu penggunaan protes dengan cara

menghindar masih juga terpelihara. Penelitian Ingleson mengenai gerakan serikat pekerja di Jawa antara 1908-1926 juga dapat dilihat dengan pandangan sama.[193] Ini memperlihatkan perkembangan kesadaran kelas di antara para pekerja di Jawa selama abad ke-20 ketika proses perluasan kapitalis modern mengambil tempat di Indonesia. Ia secara khusus mengamati perkembangan organisasi pekerja dan penggunaan organisasi tersebut untuk perjuangan bagi kelas yang dikuasai. Dengan demikian, hadirnya kelas pekerja melalui serikat pekerja bertujuan untuk menuntut perbaikan kondisi kehidupan. Perjuangan ini bermula dengan tuntutan seperti perbaikan upah, kondisi kerja, perlakuan yang sama, dan akhirnya bergerak menjadi tujuan yang lebih luas seperti antikolonialisme. Mereka menggunakan cara protes modern seperti pemogokan, unjuk rasa, negoisasi, dan sebagainya, dalam berhubungan dengan kelas kapitalis dan negara. Melalui gerakan serikat pekerja, nasionalisme modern dan antikolonialisme diartikulasikan, dan dalam jangka panjang mempengaruhi perjuangan nasional merebut kemerdekaan pada masa Indonesia modern.

Dari pembicaraan ini, menjadi jelas bahwa perlawanan sebagai bentuk konflik sosial tidak dapat dilihat sebagai proses deterministik dan mekanistik. Hal ini melibatkan perubahan dan dinamika perjuangan internal dalam lingkungan kesadaran, dan karenanya kurang bisa diramalkan serta mungkin memiliki bentuk beragam. Baik ideologi kelas maupun nonkelas saling terjalin sehingga sukar memisahkannya secara jelas dalam operasi mereka untuk perkembangan kesadaran kelas. Hanya dengan meneliti proses perjuangan kelas dan kesejarahan

[193] John Ingleson, In Search of Justice: Workers and Union in Colonial Java, Kualalumpur, Oxford University Press, 1986.

serta mengamati serius keanekaragaman dan dinamika internal masyarakat, kita dapat mendapat penjelasan yang memadai mengenai perlawanan dan kepatuhan sosial.

Akhirnya, dari beberapa teori yang telah disebutkan di atas, dapat ditegaskan bahwa teori-teori tersebut hanya merupakan kerangka pemikiran sekaligus untuk menjadi pedoman dalam rangka "menjemput" sejumlah data dan informasi yang diperlukan dalam penelitian ini. Berbagai teori yang dikemukakan itu diperkirakan agaknya relevan untuk dijadikan sebagai alat analisis terhadap hasil penelitian lapangan. Dengan demikian penambahan teori-teori baru yang lebih relevan sangat mungkin terjadi.

METODE PENELITIAN

1. Lokasi Penelitian dan Penetapan Subyek Penelitian

Perspektif penelitian yang dipergunakan dalam penelitian ini berangkat dari pemikiran pokok yang menempatkan realitas sosial sebagai hasil dari bekerjanya proses interpretatif individu atas struktur yang di dalamnya melibatkan berbagai proses pemaknaan subyektif dan intersubyektif. Implikasi dari metodologi seperti ini adalah penekanannya pada usaha memahami realitas dari perspektif subyek yang ditandai terutama oleh hadirnya perspektif metodologis yang memberi tempat pada kedalaman, kekayaan dan kompleksitas atas sebuah makna.

Tentu saja proses seperti di atas membutuhkan riset yang cermat, imajinatif, disiplin, proses nalar dan kelenturan dalam pemikiran. Di samping itu, penelitian ini juga harus hati-hati mempertimbangkan penemuan orang lain. Di sini dibutuhkan adanya kesediaan terus menerus untuk menguji dan menyusun kembali pandangan-pandangan orang atas bidang keilmuan tertentu. Menurut Blumer, teori interaksionisme simbolis didekati dengan dua pendekatan utama, yakni eksplorasi dan inspeksi.[194] Eksplorasi dan inspeksi merupakan bagian dari penelitian alamiah, dan bukanlah sebuah tiruan saja. Pendekatan naturalistik (alamiah) yang mencakup prosedur rangkap (eksplorasi dan inspeksi) jelas sangat perlu dalam penelitian ilmiah pada kehidupan kelompok manusia.

---

[194] H.R. Riyadi Soeprapto, *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002: 147.

Dalam penelitian ini, peneliti tidak berangkat dari perangkat teori tertentu, walaupun diakui peneliti terinspirasi sejumlah teori, terutama teori yang berakar pada interaksionisme simbolik dan tindakan sosial yang membimbing peneliti memahami sebuah realitas melakukan penampakan.[195] Pemakaian teori di atas dimaksudkan agar peneliti dapat mempertajam inspirasi dan bukan membingkai diri secara ketat. Rancangan penelitian ini menginterpretasikan dan menjelaskan tindakan dan pikiran manusia dalam suatu deskripsi dengan mengaitkan struktur dan sikap sewajarnya. Dengan metode *verstehen* peneliti berusaha untuk mengetahui tindakan elite agama, menghayati atau merasakan secara subyektif apa yang dilakukan.

Penelitian ini telah dilaksanakan di Propinsi Nanggroë Aceh Darussalam, khususnya di Kabupaten Dati II Aceh Utara, Pidie, Aceh Besar Aceh Selatan dan Aceh Timur. Pemilihan lokasi tersebut didasarkan pada pertimbangan kondisi obyektif bahwa di daerah-daerah ini memang terdapat relatif banyak ulama. Di samping itu, lokasi tersebut merupakan asal usul "orang Aceh" secara historis yang sangat beraneka ragam. Pidie, misalnya, masyarakat di wilayah ini umumnya berasal dari India, dan Arab sedangkan Aceh Besar masyarakatnya umumnya berasal dari Eropa. Dengan demikian, sikap dan pandangan mereka dalam merespon sesuatu agaknya akan berbeda-beda pula.

---

[195] Dengan etnografi, peneliti diberi arah untuk melakukan sebuah *observation field work* yang menelaah bagaimana manusia berperilaku dan memandang realitas kehidupan mereka dalam lingkungan yang biasa, rutin dan alamiah, memahami makna yang dianut informan terhadap perilakunya sendiri dan perilaku orang lain, terhadap obyek-obyek dan lingkungannya, misalnya apa penting bagi mereka, dan bagaimana mereka memperlakukan obyek-obyek itu. Baca Paul Atkinson et. Al., *Handbooks of Ethnography*, London/New Delhi: Sage Publications, 2001.

Dalam kenyataan menunjukkan bahwa masyarakat Pidie relatif keras dalam bersikap ataupun terhadap sesuatu yang terjadi dalam masyarakat. Sejarah sosial Aceh juga memberi gambaran bahwa bahwa hampir semua pemberontakan yang terjadi di Aceh bermula di Pidie. Sementara masyarakat Aceh Besar, mereka lebih terbuka dan demokratis dalam menerima setiap perubahan yang terjadi. Hal ini diperkirakan karena masyarakat di wilayah ini lebih banyak mereka berpendidikan umum, sedangkan masyarakat Pidie lebih banyak menempuh pendidikan di dayah-dayah. Akibatnya, dalam memahami tiap persoalan selalu hitam-putih atau halal-haram. Kondisi seperti ini diperkirakan masyarakat di wilayah ini relatif berbeda dalam memahami tiap persoalan yang terjadi.

Karena pendekatan ini adalah penelitian yang mencoba menerapkan pendekatan antropologis (*emik*), maka hampir tidak mungkin mengamati populasi secara luas dan langsung, apalagi terhadap sebuah gejala sosial yang terjadi secara temporer. Meskipun konsep etik juga tidak diabaikan. Untuk itu, dalam penelitian ini ditetapkan subjek penelitian dari kelompok masyarakat dengan cara melakukan *overview* terlebih dahulu dan tokoh masyarakat yang dianggap memahami kultur ke-Acehan. Berkaitan dengan itu, subyek penelitian ditetapkan sebanyak 15 orang dalam kelompok masyarakat dengan teknik *purposive sampling*.

Pemilihan ini didasarkan pada kepentingan pertimbangan bahwa mereka mampu menjelaskan pemahaman tentang ulama Aceh dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Di samping itu juga diperkirakan mereka dapat mewakili warga masyarakat Aceh dalam mengemukakan pemikirannya tentang tujuan

penelitian. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa mereka merupakan warga masyarakat Aceh yang dipilih dalam berbagai lapisan sosial, sehingga diharapkan dapat mewakili pemahaman warga mengenai ulama Aceh.

Sehubungan dengan penelitian ini yang merupakan penelitian kualitatif, maka jumlah subyek penelitian bukan merupakan syarat utama. Tetapi, yang lebih penting adalah kualitas sumber data dan informasi yang dikumpulkan.

Sehubungan dengan itu, profil mereka yang terpilih sebagai subyek penelitian dapat dilihat berikut ini. HUL, umur 40 tahun, pekerjaan pedagang rempah-rempah. Dalam keseharian dia merupakan warga masyarakat sangat dihormati di Aceh Timur. Selanjutnya, IS, umur 55 tahun, pekerjaan PNS. Tokoh ini sangat dikagumi masyarakat karena cukup kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah. Selain itu, dia juga berusaha untuk memberikan solusi-solusi agar masyarakat lebih baik.

AW, umur 55 tahun, pekerjaan Kepala Desa. Ia adalah tokoh masyarakat yang dikagumi. Kenyataan ini dapat diketahui dengan nasehat-nasehat yang disampaikan menjadi panutan masyarakat. Berikutnya, UM, berumur 48 tahun, pekerjaan pimpinan Dayah. Sosoknya merupakan tokoh masyarakat yang memiliki kelebihan dalam mengobati masyarakat yang sakit. Beliau sangat disegani oleh masyarakat. Sementara itu, NW, umurnya 45 tahun, pekerjaan PNS. Ia merupakan tokoh masyarakat yang dikagumi oleh masyarakat Aceh Selatan. Keteguhan sikapnya untuk membangun masyarakat membuatnya mengambil keputusan untuk berhenti sebagai PNS kemudian mendirikan sebuah koperasi.

Berikutnya, MD, umur 52 tahun, pekerjaan petani. Dalam keseharian dia sangat dikenal masyarakat Aceh Besar. Sementara itu, YS, umur 60 tahun, pekerjaan Dosen IAIN Ar-Raniry. Ia merupakan tokoh yang sangat aktif dan berperan dalam usaha perdamaian dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM).

Selanjutnya, ZA, umur 35 tahun, pekerjaan PNS. Warga masyarakat Aceh Timur memandang tokoh muda ini sangat arif dalam membina masyarakat dan dia sangat dikagumi. Berikutnya adalah, YH, umur 40 tahun, pekerjaan petani tambak. Masyarakat sekitar memandang sebagai warga masyarakat yang taat dalam beragama, sehingga ia ditunjuk sebagai imam masjid di Aceh Selatan.

Sementara itu, NZ, umur 57 tahun, pekerjaan pensiunan TNI. Beliau sosok yang cukup dihormati di lingkungannya. Selanjutnya MS, umur 60 tahun, pekerjaan PNS. Karena hasratnya ingin berbuat kepada masyarakat dengan lebih nyata, dia berhenti sebagai PNS dan masuk partai politik. Kini dia menjadi anggota DPR, Fraksi Partai Amanat Nasional. Selanjutnya, Tengku MA, umur 35 tahun, pekerjaan petani. Tokoh ini juga sangat dihormati dan dikagumi masyarakat di Bireun, Aceh.

Selanjutnya, SH, umur 34 tahun, pekerjaan wiraswasta. Beliau ini dikenal oleh masyarakat Aceh Besar sebagai orang yang sangat peduli pada warga miskin. Berikutnya, PC, umur 37 tahun, pekerjaan dosen. Di samping beliau sebagai pendidik, dalam kesehariannya beliau juga sebagai penceramah. Nasehat-nasehatnya diikuti dan dijadikan pedoman oleh warga masyarakat. Subjek penelitian lainnya adalah Ibu AM, umur 25 tahun, pekerjaan karyawan. Beliau juga dalam masyarakat dikenal sebagai tokoh muda yang enerjik dan dikagumi.

Mereka yang telah disebutkan dan ditetapkan sebagai subjek penelitian diperkirakan dapat mewakili pemahaman warga masyarakat Aceh terhadap ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Namun, untuk memperkaya informasi penelitian, peneliti juga menghubungi beberapa orang informan yang memahami topik yang diteliti. Semua ini peneliti lakukan untuk lebih dapat dipertanggungjawabkan secara rasionalitas dan kredibilitas sebuah penelitian ilmiah.

Berkaitan dengan itu, terhadap subyek penelitian ini diadakan wawancara mendalam dengan mengajukan sejumlah pertanyaan yang berhubungan dengan tujuan penelitian. Selain subyek penelitian yang telah ditentukan, juga dihubungi beberapa tokoh adat, agama dan pengamat masalah sosial dan pembangunan, serta orang-orang yang dianggap memiliki pengetahuan tentang masalah yang diteliti. Ini diperlukan untuk menambah kekayaan sumber informasi dalam rangka mengkaji terhadap fokus penelitian yang ditentukan itu.

2. Paradigma Yang Digunakan

Seperti yang diuraikan pada bagian terdahulu bahwa penelitian ini berupaya untuk memahami peran ulama dalam masyarakat Aceh kontemporer. Untuk mencapai tujuan itu, penelitian ini menggunakan *paradigma definisi sosial* yang lazim digunakan dalam kajian sosiologi. Penggunaan paradigma tersebut dalam kajian ini dimaksudkan agar dapat memahami pemahaman masyarakat Aceh mengenai ulama.

Paradigma definisi sosial merupakan salah satu paradigma yang lazim digunakan dalam sosiologi yang berupaya untuk memahami makna subyektif

yang diberikan oleh individu terhadap tindakan mereka, baik dalam hubungan antarindividu maupun kelompok dalam masyarakat tertentu. Dalam upaya memahami (*verstehen*) tindakan yang mempunyai makna subyektif dari aktor, maka seorang peneliti harus melakukannya dengan sungguh-sungguh dan mencoba menyelami pengalaman si aktor (Weber dalam Ritzer).[196]

Dalam kaitannya dengan pemahaman terhadap tindakan subyektif para aktor, Ritzer mengajukan tujuh indikator yang perlu dikaji yaitu: (1) aktivitas sosial itu tumbuh dari kesadaran mereka tentang dirinya sebagai subyek dan orang lain serta situasi eksternal sebagai obyek; (2) sebagai subyek, manusia bertindak untuk mencapai suatu tujuan dan sasaran subyektif mereka; (3) mereka menggunakan cara, prosedur, teknik dan alat tertentu yang dinilai tepat dan sesuai; (4) tindakan yang mereka lakukan dibatasi oleh kondisi yang tidak dapat dimodifikasi; (5) ada unsur evaluasi yang dilakukan terhadap tindakan yang ingin, akankah, sedang dan telah dilakukan; (6) mempertimbangkan norma dan aturan yang berlaku untuk sampai pada suatu pilihan dan pengambilan keputusan; (7) para peneliti perlu menggunakan teknik investigasi subyektif seperti *verstehen* (memahami) atau rekonstruksi imajinatif.

Dalam paradigma definisi sosial, ada tiga pendekatan mikro yang lazim digunakan dalam kajian sosiologis. Salah satu di antaranya adalah pendekatan interaksi simbolik yang agak relevan dalam kajian ini. Dalam karya Veeger[197] diuraikan bahwa Herbert Blumer tokoh teori interaksionisme simbolik telah berusaha memadukan konsep-konsep Mead ke dalam teori sosiologi dalam

[196] George Ritzer, et al, *Sociology: Experiencing A Challenging Society* (Massachussetts, Allyn and Bacon, Inc., 1979), hal. 61 – 62.
[197] Veeger, K.J., *Realitas Sosial* (Jakarta, Gramedia, 1995), h. 224 – 226.

bukunya "*Symbolic Interactionism: Perspective and Symbolic*". Dalam buku itu, Blumer menggunakan lima kata kunci untuk menjelaskan pandangannya mengenai interaksionisme simbolik yang terjadi pada masyarakat setiap saat, yaitu: (1) konsep "diri" yaitu dikatakan bahwa manusia adalah organisme yang sadar akan dirinya sehingga mampu memandang diri sebagai obyek pikirannya dan berinteraksi dengan dirinya sendiri. Dengan demikian, ia dapat merencanakan dan mengorganisir perbuatannya melalui proses pemaknaan dan penafsiran pemikiran dan perbuatannya; (2) konsep "perbuatan" (*action*) yaitu perbuatan manusia dibentuk dalam proses interaksi dengan dirinya sendiri berdasarkan perasaan, kebutuhan, tujuan, cita-cita masa depan, perbuatan orang lain, pengharapan masyarakat. Dengan demikian, perbuatan si aktor merupakan hasil konstruksinya sendiri; (3) konsep "obyek" yaitu manusia hidup di tengah-tengah obyek dalam arti bahwa semua obyek itu menjadi sasaran perhatian aktif manusia, baik yang bersifat konkrit seperti kursi, tanah maupun yang bersifat abstrak seperti kebebasan hidup dan mati, individu dan masyarakat dan sebagainya. Dengan demikian, konsep obyek juga dapat dikonstruksi oleh manusia seperti mengkonstruksi perbuatannya sendiri: (4) konsep "interaksi sosial" yaitu suatu interaksi yang tidak berlangsung melalui gerak-gerik, melainkan terutama melalui simbol-simbol yang perlu dipahami dan dimengerti maknanya. Jadi, dalam proses interaksi simbolik, orang menafsirkan dan mengartikan gerak-gerik orang lain dan bertindak sesuai dengan makna yang dikandungnya; (5) konsep "*joint action*" yaitu aksi kolektif yang lahir di mana perbuatan masing-masing peserta

dicocokkan dan diserasikan satu sama lain, misalnya transaksi dagang, makan bersama dalam keluarga, upacara perkawinan dan sebagainya.

Pendekatan interaksi simbolik juga dibahas oleh Poloma[198] dengan pandangan bahwa interaksionisme simbolis Blumer bertumpu pada tiga premis; yaitu (1) manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna yang ada pada sesuatu itu bagi mereka; (2) makna tersebut berasal dari interaksi sosial seseorang dengan orang lain; (3) makna tersebut disempurnakan pada saat proses interaksi sosial berlangsung.

Dalam kaitan dengan tiga premis itu, Poloma selanjutnya mengulas bahwa individu bukan dikelilingi oleh obyek-obyek yang mempermainkannya dan membentuk perilakunya, melainkan membentuk obyek-obyek, memberi arti, menilai kesesuaiannya dengan tindakan, mengambil keputusan berdasarkan simbol-simbol. Dengan demikian, manusia merupakan aktor yang sadar dan reflektif dan menyatukan obyek-obyek yang diketahuinya melalui apa yang dinamakan Blumer "*self-indication*" yaitu "proses komunikasi yang sedang berjalan di mana individu mengetahui sesuatu, menilainya, memberinya makna dan memutuskan bertindak berdasarkan makna itu".

Teori interaksi simbolik yang dikemukan Blumer, dikomentari oleh Ritzer[199] dengan mengatakan bahwa istilah interaksionisme simbolik yang digunakan Blumer adalah merujuk kepada sifat khas dari interaksi antara manusia, yaitu manusia saling menerjemahkan dan saling mendefinisikan tindakannya berdasarkan "makna". Dalam interaksi antara individu di antaranya oleh

[198] Poloma, *Sosiologi Kontemporer* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1994), h. 261 – 264.
[199] George Ritzer, et al, *Sociology: Experiencing A Challenging Society* (Massachussetts, Allyn and Bacon, Inc., 1979), h. 61 – 62.

penggunaan simbol-simbol dan melakukan interpretasi untuk memahami makna tindakan masing-masing. Dengan demikian, "interpretasi" dalam proses interaksi menjadi penengah antara stimulus dengan respon menempati posisi kunci dalam teori interaksionisme simbolik. Selanjutnya Ritzer mengatakan bahwa dalam pandangan teori interaksionisme simbolik Blumer; *individu, interaksi* dan *interpretasi* merupakan tiga terminologi kunci untuk memahami hakikat kehidupan sosial.

Paradigma "definisi sosial" lebih memfokuskan kajiannya pada makna interaksi antara sesama manusia, baik secara individu maupun secara kelompok. Dengan demikian, aspek kognisi, pengetahuan, kepribadian dan lingkungan alam terabaikan sehingga kurang mampu menggali dan memecahkan masalah kemanusiaan secara tuntas.

Menurut Peterson,[200] premis dasar fenomenologi pada kepribadian adalah bahwa kepribadian dicirikan dengan apa yang kita pikirkan dan bagaimana kita berpikir. Fenomenologi menunjuk pada kesadaran seseorang menyangkut keyakinan dan pemikirannya. Teori kepribadian lainnya sejauh ini hanya menggambarkan aspek kognitif yang dianggap penting dalam kehidupan mental seseorang. Bagaimanapun, teori fenomenologi kepribadian merupakan bagian dari teori kepribadian dengan asumsi bahwa pikiran dan keyakinan merupakan aspek utama kepribadian. Bagaimana kita merasakan dan bagaimana kita bertindak ditentukan oleh bagaimana kita berpikir.

---

[200] Peterson, *Introduction to Psychology* (New York, Harper Collins Publishers, 1991), h. 460

3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk menentukan teknik pengumpulan data, terlebih dahulu harus ditentukan data dan informasi yang akan dikumpulkan. Data dan informasi yang akan dikumpulkan antara lain berkisar tentang:

1. Siapa sebenarnya yang disebut ulama dalam konteks kekinian oleh masyarakat Aceh.
2. Masih adakah yang disebut ulama di Nanggroë Aceh Darussalam sekarang.
3. Kriteria apakah yang dipakai oleh masyarakat Aceh sekarang untuk menentukan ulama.
4. Apakah benar menurut pandangan masyarakat Aceh ulama sekarang ini telah banyak yang berkecimpung jauh dari peran "domestiknya", sehingga mereka melupakan tanggung jawabnya sebagai ulama.
5. Menurut masyarakat Aceh, ulama seperti apakah yang masih mendapatkan tempat dalam kehidupan masyarakat sekarang ini.
6. Menurut masyarakat, kondisi sosial macam apakah yang menyebabkan ulama Aceh sekarang ini semakin kurang berperan dalam masyarakat.
7. Apa yang menyebabkan masyarakat Aceh sekarang ini tidak menampilkan "tokoh ulama" dalam penyelesaian masalah sosial.
8. Apakah peran yang dimainkan sekarang ini oleh ulama Aceh.
9. Menurut masyarakat, apakah ulama Aceh sekarang berada di garda depan dalam peran sosial politik selama ini.

10. Bagaimana pula pandangan masyarakat Aceh terhadap peran ulama sekarang ini dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial mereka.
11. Apakah benar menurut masyarakat bahwa konflik yang terjadi selama ini di Aceh tidak hanya berupa konflik antara masyarakat Aceh dengan pemerintah pusat, tetapi juga konflik di antara masyarakat Aceh itu sendiri.
12. Adakah kondisi dan situasi yang menyebabkan ulama tidak "berani" untuk tampil ke depan.
13. Jika ada, situasi dan kondisi seperti apakah yang muncul tersebut, dan dari mana pula datangnya.
14. Menurut ulama, apakah mereka berada dalam kondisi "terjepit" saat ini.
15. Menurut ulama, peran sosial politik seperti apa yang sedang dan akan mereka lakukan untuk pembinaan umat sekarang ini.
16. Menurut ulama, faktor apa yang menyebabkan mereka dianggap masyarakat kurang berperan menyelesaikan masalah-masalah sosial.

Pertanyaan tersebut hanya merupakan sebagian pertanyaan untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam mewujudkan tujuan penelitian. Pertanyaan yang lebih mendalam telah dikembangkan saat proses penelitian berlangsung.

Berdasarkan pertanyaan tersebut, maka baik data *primer* maupun data *sekunder* akan dipakai dalam penelitian ini. Untuk kedua jenis data itu dilakukan dua teknik pengumpulan data; pengkajian data sekunder atau penelaahan terhadap naskah-naskah yang berkenaan dengan topik penelitian, serta wawancara

mendalam (*in-depth interviews*) dengan obyek penelitian dengan menggunakan daftar pertanyaan dan dilakukan secara individual (*face-to-face*).

4. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Keseluruhan analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini diusahakan untuk mengungkapkan 1) data apa yang masih perlu dicari; 2) proposisi apa yang akan dihasilkan; 3) pertanyaan apa yang harus dijawab; 4) metode apa yang harus dipakai untuk mencari informan baru dan kesalahan apa yang harus diperbaiki.[201] Miles dan Huberman[202] menyebutkan komponen-komponen analisis data, yaitu 1) pengumpulan data, 2) penyajian data, 3) kesimpulan, 4) reduksi data.

a. Pengumpulan Data

Dalam rangka menggali data penelitian lapangan telah dipergunakan teknik wawancara dan observasi. Teknik wawancara dilakukan secara mendalam dengan model wawancara terbuka. Melalui teknik ini data yang diperoleh dalam bentuk kutipan langsung dari subjek penelitian dan informan tentang peran ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial dalam pemahaman masyarakat Aceh. Observasi dilakukan secara langsung dan terlibat. Data yang diperoleh dari observasi langsung berupa data deskriptif tentang ulama dalam masyarakat Aceh, berupa hal-hal yang berkaitan dengan peran ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial di Aceh.

---

[201] Lihat Ronald H. Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm,* Bulder, Colorado: Westview Press, 1981: 351-352.
[202] Nasution S, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif,* Bandung: Tarsito, 1988: 9

Dengan teknik dan pendekatan tersebut dimaksudkan untuk dapat memperoleh gambaran yang rinci dan mendalam mengenai peran sosial politik ulama Aceh. Hasilnya memang terasa sebagai serangkaian kasus yang hampir-hampir tak terkait antara satu dengan yang lainnya. Namun demikian, secara keseluruhan hal itu amat penting artinya, terutama untuk menghasilkan suatu gambaran tentang ulama dalam masyarakat Aceh masa kini.

Keseluruhan aktivitas penelitian lapangan yang memakan waktu lebih kurang delapan bulan, berlangsung dalam tiga fase. Fase pertama, selama bulan Februari 2005, merupakan fase persiapan. Selama masa persiapan ini aktivitas penelitian lebih dipusatkan untuk mewawancarai atau menjajagi orang-orang yang memahami topik penelitian, untuk kemudian ditetapkan sebagai subjek penelitian. Pengumpulan data berupa ninformasi tentang peran ulama Aceh di masa lalu juga dilakukan selama fase ini. Dengan informasi-informasi yang terkumpul itu, masalah dan arah penelitian semakin jelas. Dalam masa ini peneliti juga mengalami beberapa kesulitan untuk menjangkau lokasi karena Aceh baru saja tertimpa musibah Tsunami. Namun dengan sabar kendala-kendala tersebut dapat diatasi dengan baik.

Sementara itu, Fase kedua, selama bulan Maret, April, Mei, Juni, dan Juli 2005 adalah penelitian yang sesungguhnya dipusatkan di Kabupaten Aceh Besar, Pidie, Aceh Utara, Aceh Timur, dan Aceh Selatan, Propinsi Daerah Istimewa Aceh (Nanggroe Aceh Darussalam). Selama lima bulan, peneliti tinggal di lapangan, meskipun tidak tetap; karena peneliti harus berpindah ke lokasi-lokasi yang telah ditetapkan sebagai lokasi penelitian.

Dengan demikian, pada berbagai kesempatan peneliti memanfaatkan untuk menjaring informasi dari lapangan. Kunjungan ke rumah-rumah subjek penelitian, mengikuti kegiatan-kegiatan masyarakat, menghadiri pertemuan-pertemuan di masyarakat, melaksanakan shalat berjamaah bersama-sama, melihat berbagai kegiatan dalam masyarakat atas kehidupan sosial masyarakat lainnya, baik pada waktu siang hari maupun pada waktu malam.

Oleh karena itu, dengan informasi yang aneka ragam jenis, sumber dan teknik penyaringan penelitian, peneliti berupaya menggambarkan dan menjelaskan tentang kehidupan sosial mereka. Gambaran mengenai pemahaman masyarakat tentang peran sosial politik ulama Aceh merupakan hal penting dalam kajian ini. Wujud konkret dari gambaran dan penjelasan tersebut berupa konsep-konsep dan hipotesis, kemudian sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang menjelaskan data.

Fase ketiga, selama bulan Agustus dan september 2005 merupakan upaya lanjutan sekaligus sebagai tahapan terakhir dari kegiatan penelitian ini untuk menutupi celah-celah yang masih kentara dalam gambaran dari penjelasan sebelumnya. Aktivitas penelitian lebih dititikberatkan pada mendapatkan informasi baru tidak hanya di lokasi penelitian, tetapi juga meliputi wilayah-wilayah Aceh lainnya. Setidak-tidaknya ada dua manfaat bisa diperoleh dari memperluas wilayah penelitian. Pertama, untuk mengurangi kejenuhan dengan objek penelitian semula. Manfaat kedua, yaitu untuk mendapatkan kesempatan membanding-bandingkan, sehingga kelemahan pada analisis sebelumnya dapat lebih mudah ditemukan.

Hasil dari cara pendekatan demikian menyebabkan informasi yang bisa dikumpulkan tidak meliputi atau mewakili pendapat atau pemahaman semua warga masyarakat Aceh tentang peran sosial politik ulama. Yang terekam dan terkumpul hanya terbatas kepada apa yang diperoleh dari orang-orang yang secara kebetulan atau sengaja dijumpai. Kecuali itu, generalisasi yang bisa dihasilkan sulit untuk diuji secara statistik, dan karena itu peranannya tidak lebih dari hipotesis yang tentatif, hanya karena didasarkan kepada kasus tertentu saja. Meskipun demikian, peneliti berpendapat bahwa betapapun tak akuratnya data yang ada, penelitian ini dapat memberikan gambaran yang lebih lengkap dan terperinci mengenai peran sosial politik ulama Aceh dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial dan dinamika-dinamika tertentu yang mempunyai arti umum dan luas. Memang tentang ini masih merupakan hal yang bisa diperdebatkan dan dipertentangkan.

Upaya pertama yang peneliti lakukan untuk memahami makna sebenarnya yang dilakukan oleh elite ulama adalah berupaya untuk masuk menjadi bagian (*participant*) dari subyek penelitian. Cara ini dilakukan agar peneliti dapat dipercaya oleh subyek penelitian yang nantinya akan memudahkan proses pengumpulan data. Akan tetapi, "kepercayaan" bukan tujuan dari penelitian itu sendiri, karena penelitian bertujuan untuk memperoleh fakta dan keterangan yang berguna.[203]

Guna memperoleh informasi yang diharapkan, peneliti menggali informasi dari informan kunci (*key informant*) yang mengetahui luas dan mendalam tentang

---

[203] B. Miles dan Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, (terjemahan) Jakarta: UI Press, 1994:20.

sosok ulama. Selanjutnya, dilengkapi dengan informan dari berbagai kasus, dengan tujuan menggali pengalaman subyek penelitian mengenai berbagai hal. Proses pengumpulan seperti ini dilakukan secara *longitudinal* sehingga menghasilkan detail-detail yang dapat dipergunakan untuk memahami fenomena sesungguhnya.

Di samping *in-depth interview*, pengumpulan data juga akan dilengkapi dengan pengumpulan riwayat hidup (*life history*) atau pengalaman sehari-hari (*everyday life*) subyek penelitian.

Dalam rangka menjamin validitas data secara internal, peneliti akan mempergunakan beberapa cara yakni teknik-teknik triangulasi juga dilakukan baik berupa sumber, metode dan teori. Dalam triangulasi sumber dibandingkan hasil pengamatan dengan hasil wawancara. Triangulasi metode dengan melakukan pengecekan derajat kepercayaan penemuan hasil penelitian beberapa teknik pengumpulan bahan empiris dan beberapa subyek penelitian dengan metode yang sama. Triangulasi teori menggunakan apa yang disebut oleh Patton dengan penjelasan banding (*rival explanations*) sebagai bahan komparasi.

b. Reduksi dan Penyajian Data

Reduksi data diartikan sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan tranformasi data "kasar" yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan. Selama pengumpulan data di lapangan, reduksi data berlangsung secara terus-menerus yakni membuat ringkasan, mengkode, menelusuri tema, membuat gugus-gugus, menulis memo. Reduksi

merupakan bagian dari data mana yang dikode, mana yang dibuang, pola-pola yang diringkas, cerita yang sedang berkembang. Reduksi data merupakan suatu bentuk analisis untuk menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, dan mengorganisir data dengan cara sedemikian rupa sehingga kesimpulan-kesimpulan finalnya dapat ditarik dan diverifikasi. Dari langkah ini peneliti berusaha menemukan tema atau pola-pola yang muncul dalam data dari topik-topik pembicaraan, kosa kata, aktivitas sehari-hari, makna, perasaan, atau kata-kata/pepatah, istilah-istilah yang dipakai subyek penelitian. Peneliti lalu mencatat tema-tema tentatif, dan mengupayakan untuk tidak terikat oleh satu konsep tertentu sampai peneliti merasa mendapatkan konsep yang lebih tepat. Dari konsep inilah peneliti membuat klasifikasi, berdasarkan batasan-batasan yang relevan dengan setting melalui analisis etnografis berupa analisis domain, taksonomi dan komponensial, sehingga diperoleh kategori-kategori tematik.

Dalam prakteknya nanti, teknik uraian rinci dilakukan dengan melaporkan hasil penelitian selengkap mungkin, sehingga latar dan pokok permasalahan menjadi sangat jelas. Ini berarti juga bahwa peneliti menyediakan seperangkat bahan yang dibutuhkan oleh para pembaca agar dapat memahami dan merenungkan penerapan temuan-temuan penelitian ini. Terkait dengan hal itu, maka kegiatan penelusuran jejak-jejak lapangan juga dipaparkan sehingga siapapun dapat menentukan apakah kesimpulan yang ditarik telah didasarkan pada bukti-bukti empiris yang memadai.

c. Menarik Kesimpulan/Verifikasi

Pada intinya, dalam menarik kesimpulan, peneliti menerapkan prinsip *open mind* bukan *empty-headed.* Artinya, peneliti mencatat kesan yang terbangun dan terpikir dari catatan lapangan dan sebelum peneliti menarik kesimpulan, dilakukan pemetaan teoritik dan kajian pustaka.

Sebagaimana dikemukakan oleh Bogdan dan Taylor, inti dari analisis data adalah berusaha secara sistematis mengidentifikasi tema-tema dan menyusun penjelasan tentatif atas data, serta berusaha memberikan dukungan empiris terhadap tema dan penjelasan tentatif tersebut. Karena intinya adalah berusaha mengidentifikasi tema-tema serta mengembangkan dukungan empiris terhadap penafsiran, analisis kualitatif bukan pekerjaan teknis belaka.

Analisis empiris sudah dikerjakan sejak di lapangan, dengan mengolah bahan empiris menjadi pola-pola dan berbagai kategori secara tepat. Dengan analisis induktif, peneliti mulai merumuskan terlebih dahulu sejumlah problema ke dalam pedoman pertanyaan. Isu-isu spesifik itu diperoleh melalui teknik-teknik pengumpulan bahan yang telah diuraikan sebelumnya. Dari data yang sudah terkumpul tersebut, peneliti membuat deskripsi secara terpola sehingga membantu peneliti dalam menemukan suatu konseptualisasi sehingga diperoleh apa yang dikatakan oleh Patton[204] konsep-konsep *indigenous,* yaitu idiom atau frase kunci yang dimunculkan oleh subyek penelitian sendiri dalam mengkonstruksi realitas yang mereka hadapi.

---

[204] Michael Quinn Patton, *Qualitative Evaluations and Research Methods,* Newbury Park: Sage Publications, 1990: 390.

Alasan peneliti melakukannya sejak di lapangan adalah agar tidak kehilangan situasi atau konteks yang terekam oleh peneliti. Dengan demikian peneliti kehilangan penghayatan dalam kegiatan lapangan karena acapkali berbagai hal yang terkait berbentuk menjadi fragmen-fragmen yang tidak berarti. Berkenaan dengan usaha memberi makna teoritik temuan empiris penelitian ini dilakukan ketika sedang melakukan kegiatan lapangan, peneliti menspesifikasi, memverifikasi, membandingkan dan merumuskan kategori secara longgar. Secara operasional kegiatan ini dilakukan dengan mengenali dan mengelompokkan sejumlah istilah yang ditemukan dari catatan lapangan. Peneliti mencari kategori utama yang menonjol serta saling berhubungan di antara mereka. Melalui kegiatan ini, peneliti menyusun sejumlah proposisi teoritik yang masih perlu dipertajam berdasarkan data. Peneliti memadukan sejumlah proposisi, baik dalam bentuk matriks atau bagan teoritik. Dalam kaitan ini terdapat dua jenis proposisi, yaitu proposisi substantif dan proposisi formal. Proposisi substantif lebih mengacu pada data empiris, sedangkan proposisi formal lebih mengacu pada konsep-konsep dalam ilmu-ilmu sosial.

Selanjutnya, peneliti melakukan kegiatan negosiasi temuan, yakni peneliti memadukan antara penafsiran bahan empiris menurut peneliti dengan penghayatan menurut pelaku atau subyek penelitian. Dengan demikian, seperti diuraikan oleh Emerson[205], peneliti memadukan antara perspektif setempat (*emic*) dengan perspektif teoritik (*etic*). Dalam prakteknya, sebagaimana juga telah diuraikan pada teknik triangulasi, peneliti menyajikan data yang diperoleh

[205] Donald K. Emerson, Kesimpulan ....., *op. cit.* 285

maupun kesimpulan sementara di hadapan subyek penelitian. Bila ternyata tidak terdapat perbedaan mencolok, maka temua kesimpulan tersebut bisa dipandang benar, baik dari sudut pandang peneliti maupun subyek yang diteliti.

Pengolahan data dan penelitian pada dasarnya dilakukan secara bersama-sama, terutama untuk data-data primer yang didapatkan dari hasil wawancara dan observasi. Setelah data diperoleh pada saat itu pula dikelompok-kelompokkan. Ini dimaksudkan untuk membedakan dan memilah-milah serta memilih-milih informasi dan data yang berasal dari berbagai sumber sehingga akan mempermudah analisisnya kelak.

Seirama dengan itu, maka penyajian data dalam penelitian ini dilakukan dengan membedakan antara pengamatan/pandangan obyek penelitian, informan, maupun pengamatan peneliti. Namun, apabila ternyata hasil pengamatan obyek penelitian, informan dengan peneliti sama, maka analisisnya dilakukan dengan memadukan ketiga hasil pengamatan tersebut.

Data yang diperoleh dianalisis secara kualitatif. Artinya, untuk analisis data tidak dipergunakan model uji statistik dengan memakai rumus-rumus tertentu. Melainkan lebih ditujukan sebagai tipe penelitian deskriptif. Kutipan hasil wawancara sejauh mungkin akan ditampilkan untuk mendukung analisis yang disampaikan. Setiap perkembangan data yang diperoleh akan ditampilkan dalam laporan penelitian.

Dengan demikian, kegiatan analisis data sudah mulai dilakukan pada saat-saat awal pengumpulan data lapangan, dan seterusnya sampai dengan selesainya pengumpulan seluruh data lapangan. Data yang sudah dikumpulkan

diorganisasikan ke dalam kategori-kategori atas dasar topik-topik dan konsep-konsep penelitian yang sudah disusun sebelumnya. Selanjutnya data yang telah terkumpul dan diorganisasikan menurut topik-topik tersebut dihubungkan antara satu dengan yang lain, dan dilihat korelasinya dengan tetap berpedoman pada pertanyaan-pertanyaan penelitian. Kemudian dilakukan penafsiran-penafsiran (*interpretive understanding*) terhadap seluruh data dan hasilnya dituangkan dalam laporan disertasi dalam bentuk naratif-teoritis. Artinya, semua data yang dianalisis telah diberikan makna teoritik.

BAB II
SEKILAS TENTANG ORANG ACEH

BAB II

SEKILAS TENTANG ORANG ACEH

1. Memahami Jati Diri Orang Aceh

Sejak beberapa abad lalu, tanah Aceh terbuka untuk para pendatang, baik dari Nusantara maupun dari luar. Melalui perkawinan kemudian mereka melebur menjadi orang Aceh. Mungkin dengan alasan ini, orang kemudian menafsirkan Aceh sebagai campuran beberapa bangsa, yaitu Arab, Cina, Eropa, dan Hindi (India). Bahkan dikatakan bahwa istilah *Aceh* merupakan singkatan dari Arab, Cina, Eropa dan Hindi.

Peneliti sendiri tidak mempercayai kebenaran penafsiran tersebut, meskipun memang benar bahwa di antara orang Aceh terdapat keturunan Arab, Cina, Hindi, Portugis, Turki, Persia, Afganistan, Habsyi dan sebagainya (Peneliti sendiri keturunan Arab dan isteri peneliti keturunan Afganistan. Tentu nenek moyang kami datang ke Aceh beberapa abad lalu). Hal ini pulalah yang membentuk sikap orang Aceh yang selalu terbuka menerima pendatang. Dari itu pada khakikatnya mereka tidak membenci "orang luar", entah yang beda suku, bangsa, agama, keyakinan, ataupun warna kulit.

Pembauran ini menyebabkan masyarakat Aceh tidak pernah mengenal kasta. Kalaupun ada, perbedaan kehidupan sosialnya tersebut disebabkan "pembagian fungsi" dan "pembagian rezeki" yang tidak sama. Sebagai "manusia" semua orang Aceh menganggap dirinya sama. Apabila dalam kenyataan kita dapati ada orang Aceh membenci dan memusuhi Belanda, itu dikarenakan

Belanda memperkosa kemerdekaan serta kedaulatan Aceh. Bukan karena mereka beragama Nasrani atau berkulit putih. Pada waktu perang melawan kolonial, rakyat dan Kerajaan Aceh Darussalam meminta dan mendapat bantuan dari bangsa lain yang berbeda bangsa dan berlainan agama.

Dalam *Hikayat Perang Sabil*, karya ulama besar Teungku Chik Muhammad Pantekulu yang menjadi jiwa perang Aceh terhadap Belanda, sering disebutkan bahwa Belanda adalah *kaphe terkutuk, kaphe laknat* yang wajib diperangi, dan seseorang yang mati dalam peperangan melawan Belanda dianggap mati syahid.

2. Orang Aceh dan Alasan Membenci

Sudah dikemukakan bahwa orang Aceh memusuhi atau membenci orang luar bukan disebabkan oleh perbedaan agama, suku, bangsa atau warna kulit, tetapi ada sebab lain yang perlu dikaji. Misalnya, "orang luar" itu bersikap dan berbuat sesuatu yang mengganggu atau mencemari adat-istiadat, menodai agama dan keyakinan orang Aceh atau memperkosa kehormatan orang Aceh dalam arti luas, atau mengambil alih harta dan tanah orang Aceh.

Sebagai contoh adalah kebencian terhadap orang-orang Ambon yang menjadi Tentara Hindia Belanda (KNIL) pada masa pendudukan Belanda di Aceh. Mereka dibenci karena menjadi "tentara penjajah", bukan karena mereka beragama Kristen atau suku Ambon.

Tetapi setelah Proklamasi Kemerdekaan Indonesia, orang-orang Ambon yang "mantan" serdadu KNIL tersebut dilindungi rakyat Aceh dan hidup rukun

dalam masyarakat Aceh sekalipun mereka tetap beragama Kristen. Tidak mengherankan kalau Gubernur Maluku Latu Harhari mengirim kawat kepada Residen Aceh yang berisi ucapan terima kasih atas perlakuan baik orang Aceh terhadap orang Ambon. Ketika Belanda melancarkan Agresi I dan Agresi II, hampir seluruh wilayah RI diduduki Belanda kecuali Aceh. Pada waktu banyak orang Indonesia dari suku lain mengungsi ke Aceh terutama mereka yang berasal dari Tapanuli yang beragama Kristen. Mereka diterima dengan baik dan diperlakukan sama dengan suku Aceh sendiri.

Peneliti masih ingat seorang yang bernama Kolonel Hotman Sitompul yang tetap beragama Kristen, meski menjadi Kepala Staf Divisi X berkedudukan di Bireun, daerah yang paling fanatik agama Islam. Kolonel Sitompul dan kawan-kawannya yang juga beragama Kristen hidup rukun dan damai dalam masyarakat Aceh sampai penyerahan kedaulatan Indonesia oleh Belanda. Ini adalah fakta sejarah.

3. Orang Aceh dan Perubahan

Posisi geografis Aceh yang terbuka terhadap lalu lintas pelayaran internasional juga menumbuhkan sikap masyarakat Aceh "cepat menerima perubahan". Oleh karena itu, orang Aceh menganut falsafah hidup bahwa segala sesuatu itu berubah, dan yang kekal itu adalah perubahan itu sendiri.

Teungku Amir Husin Al Mujahid, salah seorang tokoh Aceh, pernah mengungkapkan falsafah hidup ini ketika menjelaskan sikap hidup orang Aceh dalam sebuah seminar di Banda Aceh beberapa tahun lalu. Sikap "suka dan cepat

menerima perubahan" merupakan suatu sikap yang baik dan terpuji. Tetapi, belum tentu "sikap terpuji" tersebut selalu berakibat baik; kadang-kadang juga bisa berakibat fatal.

Beberapa contoh yang baik maupun yang tidak baik bisa disebutkan di sini. Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 disambut baik rakyat Aceh, terutama para pemudanya. Tetapi kadang-kadang sambutan itu melampaui kewajaran sehingga pada tahun 1930-an, rakyat Aceh terutama kaum pemuda menentang keras pengajaran bahasa Aceh di sekolah-sekolah dasar. Bahkan terjadi demonstrasi besar-besaran dan rapat umum di Banda Aceh (waktu itu Kutaraja) untuk menentang pelaksanaan pengajaran bahasa Aceh di sekolah dasar. Memang sikap tersebut baik dalam usaha pengembangan bahasa persatuan di Aceh. Namun, jeleknya adalah semenjak itu pengembangan sastra bahasa Aceh yang bernama hikayat mengalami kemunduran dan pada suatu waktu hampir musnah ditelan perubahan.

Pada waktu Proklamasi Republik Indonesia 17 Agustus 1945, dengan Pancasila sebagai dasar negara, rakyat Aceh menerima sepenuhnya. Pada bulan Oktober 1945, empat orang ulama besar Aceh mengeluarkan fatwa bahwa orang Islam yang mati dalam berperang mempertahankan kemerdekaan RI yang berdasarkan Pancasila adalah mati syahid. Sejak itu, seluruh rakyat Aceh menerima dengan baik Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila.

Pada tahun 1948, Presiden Republik Indonesia, Soekarno, memerintahkan semua laskar rakyat dileburkan ke dalam TNI. Rakyat Aceh tanpa ragu-ragu menerima perintah tersebut. Tiga laskar rakyat itu terdiri dari Divisi Teungku

Chik Ditiro pimpinan Teungku Muhammad Daud Beureueh, Divisi Rencong pimpinan A. Hasymy dan Divisi Teungku Chik Payabakong pimpinan Teungku Amir Husin Al Mujahid. Peleburan seperti itu mengalami kesulitan di wilayah lain.

Setelah akhir tahun 1950-an Propinsi Aceh dilebur ke dalam Propinsi Sumatera Utara. Sebagian rakyat Aceh memberontak terhadap Pemerintah Republik Indonesia (yang pada tahun 1945 diterimanya dengan baik) akibat peleburan tersebut dan mendirikan Darul Islam (D.I.), seperti yang sebelumnya ada di Jawa Barat dan Sulawesi Selatan.

Setelah pemerintah pusat "mengembalikan" Propinsi Aceh dan pada bulan Mei 1959 pemerintah pusat mengirim Misi Hardi ke Aceh untuk bermusyawarah dengan pimpinan D.I. Dalam musyawarah itu, Misi Hardi menawarkan daerah istimewa bagi Propinsi Aceh, dengan otonomi luas dalam bidang agama. Tawaran tersebut diterima dan pimpinan D.I. kembali ke pangkuan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berlandaskan Pancasila.

4. Orang Aceh dan Sifat Kecurigaan

Jika posisi geografis yang strategis telah melahirkan sikap cepat menerima perubahan dan keterbukan, Perang Sabil bertahun-tahun melawan kolonial melahirkan sikap curiga kepada "orang baru" dan "segala sesuatu yang baru". Dalam kehidupan selanjutnya, kecurigaan itu baru hilang jika terbukti bahwa "orang baru" atau "segala sesuatu yang baru" tersebut memang tidak mencemarkan lingkungan hidup, tidak mengganggu agama, keyakinan, dan adat

istiadat masyarakat Aceh. Di sini sifat keterbukaan dan cepat menerima perubahan kelihatan, yaitu perubahan dari kecurigaan menjadi kepercayaan terhadap orang baru atau segala sesuatu yang berbau baru.

Perang total dan perang gerilya total yang berlangsung puluhan tahun di Aceh, termasuk pada masa pendudukan Belanda sekitar 3,5 tahun, telah menimbulkan sifat curiga positif dalam diri masyarakat Aceh. Pada masa pendudukan, kecurigaan masyarakat Aceh terhadap Belanda sangat tinggi. Segala sesuatu yang berasal dari Belanda ditolak termasuk pendidikan dan kesehatan. Tetapi setelah Belanda menyerahkan kedaulatan kepada Indonesia sifat itupan pudar: orang-orang Belanda yang datang ke Aceh diterima dengan ramah dan bersahabat. Kerkhof, tempat kuburan para jenderal dan perwira menengah serdadu Belanda yang mati dalam perang kolonial di Aceh, dipelihara dengan baik oleh rakyat Aceh. Bahkan kerangka Jenderal Kohrel, panglima agresor Belanda yang mati di depan Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh, diminta Pemda dan rakyat Aceh untuk dipindahkan ke Kerkhof ketika Pemda Jakarta menggusurnya dari pemakaman di DKI. Sekarang jenazah jenderal itu berada di pekuburan Kerkhof.

Dengan memahami sifat keterbukan, cepat menerima perubahan, kecurigaan yang melahirkan permusuhan, dan sikap maaf setelah adanya pengertian, sesungguhnya segala masalah yang sulit sekalipun dapat diselesaikan dengan baik. Untuk sekarang dan mendatang, bermacam-macam masalah Aceh akan dapat diatasi dengan baik apabila kita kembali dengan sadar memahami dan menghayati jati diri masyarakat Aceh dengan sifat-sifat tersebut.

BAB III
ULAMA DAN PENGUASA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH

BAB III

ULAMA DAN PENGUASA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH

Dalam bab ini akan dibahas tentang hubungan antara ulama dan penguasa (baca: *umara*, istilah yang dikemukakan oleh A. Mukti Ali) dalam perspektif sejarah, baik perspektif sejarah Islam, sejarah pemikiran politik Islam maupun sejarah Aceh, serta peristiwa Cumbok pemicu revolusi sosial di Aceh. Pembahasan ini penting dilakukan untuk dapat memahami posisi ulama dan penguasa dalam berbagai perspektif.

1. Perspektif Sejarah Islam

Sejak *bi'tsah* (pengukuhan diutusnya) Muhammad ibn Abdullah menjadi Rasul Allah (610 Masehi) sampai hari wafatnya (632 Masehi) merupakan masa pertama dari sejarah Islam yang mengawali percaturan berbagai permasalahan dalam Islam. Masa-masa inilah yang kemudian dijadikan rujukan berbagai persoalan dalam Islam, baik bidang sosio-religius maupun bidang sosio-kultural masyarakat Islam termasuk politik Islam.

Pada masa-masa awal agaknya istilah *ulama* tidak saja belum diketahui secara umum, tetapi juga tidak dalam pengertian sebagaimana yang dipahami oleh generasi sesudahnya. Istilah ulama merupakan bentuk jamak dari kata benda *alim* yang berarti pemilik pengetahuan (*ilm*), diderivat dari kata kerja *alima* yang berarti mengetahui.[206] Menurut Ahmad Hassan, pada masa awal Islam istilah *ilm*

[206] E. J. Brill's. *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. VIII M. Th. Houtsma, A.J. Wensink, H.A.R. Gibb, Leiden, 1987, hal. 994. juga *Insiklopedi Islam*, Vol. 5, Ichtiar Baru,

seringkali dipergunakan dalam pengertian yang sama dengan istilah *fiqh*, yaitu pemahaman yang luas terhadap Islam. Seiring dengan semakin kompleksnya komunitas muslim, cakupan makna istilah fiqh bertahap menyempit dan belakangan dipahami terbatas pada masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum atau bahkan lebih sempit lagi hanya sebatas pada literatur hukum saja, dan *ilm* dipahami sebagai pengetahuan tentang segala hal.[207] Dengan demikian *ulama* (atau *alim* dalam bentuk tunggal) berarti orang-orang yang terpelajar (*learned*) sehingga memiliki pemahaman mendalam terhadap ilmu pengetahuan agama (Islam).

Bila mengacu pada pernyataan bahwa ulama sebagai *waratsat al-anbiya'* pewaris para nabi), maka paling tidak terdapat empat peran yang harus diemban oleh ulama, yaitu peran *tablig* (al-Maidah 67), *tabyin* (al-Nahl 44), *tahkim* (al-Baqarah 213) dan *uswah* (al-Ahzab 21).[208] Dengan demikian ulama berkewajiban menyampaikan "wahyu" kepada umat dan memberikan penafsiran terhadap dogma agama sesuai dengan semangat Islam kemudian mensosialisasikannya pada masyarakat secara proporsional. Di samping itu, karena ia menjadi rujukan terhadap berbagai permasalahan yang dihadapi umat Islam, maka ulama berkewajiban memberikan keputusan hukum (fatwa) terhadap persoalan yang dihadapi oleh umat, baik diminta secara langsung maupun tidak. Dalam kesehariannya, ulama harus mampu sebagai *uswah*/model (*public figure*) bagi umat.

Jakarta, 1994, hal. 120. dan Azyumardi Azra, "Ulama, Politik dan Modernisasi," dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 7, tahun 1993, hal. 5.

[207] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan dari *The Early Development of Islamic Jurisprudence* oleh Agah Garnadi, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984, hal. 2.

[208] Baca *Ensiklopedi Islam*, Vol. V, Ichtiar Baru, Jakarta, 1994, hal. 120.

Dalam mengemban peran *tahkim*, misalnya, ulama tidak saja harus mengkaji berbagai kitab yang telah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya, tetapi untuk dapat menyelesaikan berbagai kasus yang selalu dihadapi oleh umat, ulama harus menyelesaikannya secara kontekstual dengan memperhatikan kondisi yang terjadi di saat keputusan dikeluarkan.

Untuk bisa mengemban peran-peran tersebut, ulama harus berbekal dengan kualitas keilmuan yang memadai (*capable*) dan integritas kepribadian yang bisa dipertanggungjawabkan (*credible*), seperti berakhlak karimah dan senantiasa menunjukkan keberpihakannya kepada kebaikan dan kebenaran serta kemaslahatan umat. Ketika dua kualifikasi ini secara konsisten telah dimiliki dan dipertahankan secara sosiologis-humanistis oleh seseorang, lazimnya masyarakat kemudian memberikan penghormatan kepadanya dan mengakuinya sebagai ulama (*acceptable*). Sebaliknya, ketika peran-peran itu telah disalahgunakan, seperti untuk menjustifikasi kepentingan komunitas penguasa dengan mengabaikan keberpihakannya pada kebenaran, maka sejak itu label *ulama al-su* mulai diberlakukan oleh umat kepada yang bersangkutan.

Sedangkan kata umara merupakan kata benda bentuk jamak dari *amir* yang berarti raja, kepala, pemimpin, dan penuntun.[209] Kata amir atau umara tidak digunakan dalam al-Qur'an, hanya saja untuk mengacu kepada pengertian yang sama digunakan istilah *ulil amri*. Dalam konteks sejarah, istilah amir digunakan untuk gelar jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan Islam dengan sebutan yang beragam, seperti *amir al-mu'minin, amir al-muslimin, amir al-umara'* atau

---

[209] Ahmad Warson Munawar, *Al-Munawir: Kamus Arab- Indonesia*, Pondok Pesantren Al-Munawir, Krapyak, Yogyakarta, 1984, hal. 41.

amir saja. Secara resmi penggunaan gelar amir yang bermakna pemimpin kaum muslim muncul dalam pertemuan di Balai Saqifah Bani Sa'dah antara kaum Muhajirin dan Ansar ketika bermusyawarah untuk menentukan pimpinan umat Islam pengganti Nabi setelah wafat. Dalam suasana bermusyawarah, kaum Ansar mengatakan: "Dari kami seorang *amir* (pemimpin) dan dari kamu seorang *amir.*" Pihak Muhajirin menjawab: "Kami adalah *umara'* dan kamu sebagai *wuzara'* (para menteri, pembantu)." Melalui proses ini akhirnya para sahabat sepakat memilih Abu Bakar sebagai amir dengan gelar *khalifah rasul* (pengganti rasul).[210] Ketika dua tahun kemudian tampuk kepemimpinan dijabat oleh Umar Ibn Khatab, beliau lebih senang memakai gelar *amir al-mu'minin*, bukan *khalifah khalifah rasul* (pengganti penggantinya rasul, pengganti Abu Bakar yang ketika itu bergelar khalifah rasul).

Untuk maksud yang sama di samping amir, sering juga digunakan istilah *khalifah*. Meskipun istilah *khalifah* yang diderivat dari *khalafa* memiliki makna primer yaitu *pengganti*, namun makna sekundernya justru lebih populer yaitu kepala negara dalam pemerintahan Islam. Sedangkan istilah imam diderivat dari *amma*, yang berarti *menjadi ikutan* memiliki makna umum sebagai pimpinan, baik dalam bidang agama maupun urusan dunia.[211] Secara teoritis dan praktis, untuk merujuk pada makna kepala negara dalam pemerintahan Islam istilah *khalifah, khilafah (kekhilafahan)* menjadi penting dalam tradisi masyarakat suni, sedangkan istilah imam dalam Syi'i.

---

[210] J. Suyuthi Pulungan, *Figh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Raja Grafindo Persada. Jakarta, 1994, hal. 62-66.
[211] J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah*, hal. 48-59.

Kembali pada tinjauan historis, masa kenabian secara umum terbagi menjadi dua periode, yaitu periode Mekkah dan Medinah. Pembagian sejarah ini dibatasi dengan peristiwa hijrahnya Rasul Allah dari Mekkah ke Yasyrib (Medinah). Di Mekkah sebagai tempat kelahirannya sendiri, misi Rasul Allah tidak mendapat respons yang menggembirakan, bahkan para pengikut setianya yang amat terbatas (*as-sabiquna al-awwalun*) mendapat perlakuan yang diskriminatif, intimidatif dan berbagai penganiayaan fisik lainnya dari pembesar-pembesar Quraisy yang *notabene* menguasai sektor perniagaan internasional di Mekkah ketika itu. Berdasarkan kondisi obyektif yang dialami oleh Rasul Allah, maka oleh sebagian sejarawan pada periode Mekkah ini eksistensi Muhammad hanya dinilai sebagai pemimpin agama (*religious leader*), belum diakui sebagai pemimpin politik (*political leader*). Hal ini dikarenakan Rasul Allah ketika di Mekkah belum mampu mendobrak kristalisasi kekuasaan (politik) yang pada masa-masa itu dipegang oleh orang kafir Quraisy. Kedua bidang kepemimpinan ini baru ada pada diri Rasul Allah ketika memasuki periode Medinah. Pada periode Medinah struktur masyarakat semakin sempurna dan semakin kompleks, di mana Rasul Allah di samping sebagai pemimpin agama juga berfungsi sebagai pemimpin masyarakat, sebagai "kepala agama" dan sebagai "kepala negara". Oleh karenanya Hasby as-Shiddiqy menamakan periode ini sebagai masa ideal.[212] Meskipun klaim masa ideal ini masih bisa didiskusikan karena juga tidak sepi dari berbagai masalah, namun secara umum "nilai moral" masa itu agaknya dapat

[212] T. M. Hasby al-Shiddiqy, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam*, Cetakan ke-2, PT. Bulan Bintang, Jakarta, 1991, hal. 4.

dijadikan sebagai prototipe idaman segala bidang kehidupan, baik kehidupan sosio-religius maupun sosio-politik untuk masa-masa belakangan.

Dalam hubungannya antara Islam sebagai agama dan politik, pemikir muslim tradisional menyatakan bahwa Islam merupakan sebuah sistem kepercayaan yang memiliki hubungan erat dengan politik; sehingga dalam realitasnya masyarakat Islam bersifat spiritual sekaligus temporal (negara) serta memberi kerangka makna dan pandangan dunia tentang adanya kehidupan individu maupun masyarakat termasuk dalam bidang politik. Dengan demikian, tidak ada pemisahan antara agama (*din*) dan politik (*siyasah*).[213]

Setelah Muhammad saw wafat, menurut C. Snouck Hurgronje, kekhilafaan merupakan proses wajar dari kebutuhan masyarakat Islam yang masih muda.[214] Hal ini sangat beralasan karena sebuah masyarakat memerlukan seorang pemimpin, sehingga perlu ditunjuk seorang pengganti (*khalifah*) sebagai penerus kepemimpinan Muhammad. Hanya saja yang dapat digantikan hanyalah fungsi kepemimpinannya, bukan fungsi kenabian. Fungsi kenabian berakhir dengan wafatnya Muhammad saw, sehingga Nabi Muhammad dikenal sebagai *khatam al-anbiya'* (nabi yang terakhir).

Dalam proses pemilihan khalifah, Abu Bakar as-Siddiq ditunjuk secara aklamasi oleh para petinggi masyarakat Islam ketika itu. Kemudian tampuk kekhilafahan berikutnya dipercayakan oleh masyarakat Islam kepada Umar ibn Khattab, Usman ibn Affan dan Ali ibn Thalib secara berurutan. Semua

---

[213] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalism, Modernisme Hingga Postmodernisme*, Paramadina, Jakarta, 1996, hal. 2-3. Untuk bahasan ini ikuti pada bahasan sub-bab berikutnya.

[214] C. Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VI*, INIS, Jakarta, 1996, hal. 19.

kekhilafahan yang empat ini oleh sejarah diabadikan sebagai kekhilafahan yang terpimpin (*alkhulafa' ar-rasyidin*), di mana relatif masih mewarisi kepemimpinan Rasul Allah. Artinya, keempat khalifah yang menjadi pimpinan masyarakat Islam merupakan figur-figur yang memiliki *capabilitYS*ebagai pemimpin pemerintahan masyarakat Islam (umara) dan sangat luas ilmu agamanya (ulama). Jadi kekuasaan dan wewenang berada di tangan khalifah.[215]

Sebenarnya pada masa kepemimpinan *alkhulafa' ar-rasyidin* bukan tidak ada masalah, bahkan secara politis benih-benih konflik telah ada terutama setelah kasus *fitnah al-kubra* (perang saudara) yang terjadi pada pemerintahan Usman ibn Affan dan kemudian kejadian yang menimpa diri Ali ibn Abi Thalib. Konflik antarpendukung golongan dalam Islam berkepanjangan, yang kemudian pendukung Usman ibn Affan keluar sebagai pemenang. Sebagai hasil "perjuangan" ini, lahirlah sebuah dinasti Bani Umayah yang dimotori oleh Mu'awiyah ibn Abu Sufyan yang sekaligus tampil sebagai khalifah pertama.

Tercatat bahwa era dinasti Bani Umayah merupakan awal pergeseran sistem pemerintahan dari bentuk kekhilafahan beralih menjadi monarki (kerajaan).[216] Memperhatikan kapabilitas para pemimpin dinasti Bani Umayah yang penguasaan ilmu-ilmu agamanya relatif tidak intensif ini, maka dibentuklah badan khusus yang mengurus persoalan agama yang dipegang oleh institusi agama. Mulai masa ini pemisahan antara wewenang dan kekuasaan, yang

---

[215] Mohammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, INIS, Jakarta, 1994, hal. 209 dst.

[216] Azra, *Pergolakan Politik*, hal. 3. Tentang sejarah perkembangan dan peralihan sistem pemerintahan dari sistem kekhalifahan ke sistem kerajaan secara agak lengkap baca Abu A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, terjemahan dari *Al-Khilafah wa Mulk*, oleh Muhammad al-Baqir, Mizan, Bandung, 1990.

sebelumnya tidak dikenal dalam Islam, tidak hanya disusun secara teoritis tetapi juga dimanifestasikan dalam tataran praktis. Kekuasaan dunia yang mengakomodasi dan menangani segala urusan pemerintahan, politik dan sektor material lainnya tetap berada di tangan khalifah, sedangkan urusan-urusan keagamaan diserahkan kepada ulama.[217] Namun, mengutip pendapat Taufiq Abdullah, pranata ulama sebagai pemegang otoritas keagamaan tidak bersifat subordinatif (pelengkap) terhadap kenyataan empiris sosial, politis dan ekonomis. Meskipun pada dasarnya agama bersifat independen, namun pada kenyataannya ia bisa terlibat dalam hubungan yang saling mempengaruhi di dalam menentukan aliran perilaku dan bentuk struktur sosial.[218]

Terbentuknya pranata ulama ditandai dengan diangkatnya para qadhi dan fungsionaris keagamaan lainnya oleh khalifah untuk mengatur syari'ah atas nama negara. Hal ini, kata Azra, tidak saja untuk merespons segala permasalahan hukum yang timbul dalam masyarakat, namun juga dikarenakan tidak semua pejabat kekhilafahan Bani Umayah berbekal agama yang memadai.[219] Untuk menutupi kelemahan inilah pranata ulama diciptakan. Di sinilah kemudian timbul berbagai persoalan dalam internal ulama, seperti tingkat kemandiriannya. Karena keberadaannya diangkat dan diberi imbalan material (semacam gaji) oleh penguasa, maka ulama merupakan pranata yang rentan mendapat tekanan dari penguasa. Depolitisasi ulama pun terjadi. Depolitisasi ulama menurut para ahli biasanya terjadi pada saat penguasa pemerintahan dalam posisi kuat, sehingga

---

[217] Snouck, *Kumpulan Karangan IV*, hal. 19.
[218] Taufiq Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial*, Rajawali, Jakarta, 1983, hal. vii.
[219] Azra, *Ulumul Qur'an*, hal. 8.

ulama "dimanfaatkan" oleh/untuk kepentingan penguasa.[220] Akibatnya wibawa ulama semakin tereduksi di mata umat Islam, karena tingkat independensinya berada dalam "kerangka penguasa." Bahkan penilaian yang naif lagi, ulama dipandang sebagai corong penguasa, atau alat legitimasi kepentingan negara yang oleh sebagian umat Islam mereka diberi label sebagai *ulama al-su'*.

Pengorganisasian ulama oleh negara sebagaimana telah dilakukan oleh para khalifah Bani Umayah setidak-tidaknya berlaku di daerah yang menjadi kekuasaannya. Lain halnya di pusat-pusat pengkajian Islam terkenal, seperti Universitas Al-Azhar Kairo Mesir, yang didirikan setahun setelah pendudukan Daulat Fatimiyah atas Mesir tahun 972 M, dewan ulama besar Al-Azhar yang *notabene* mandiri tidak terikat dengan pemerintah juga memegang kekuasaan paling besar dalam membentuk opini publik, bahkan berpengaruh terhadap berbagai kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah Mesir. Terkadang mereka mengeluarkan fatwa-fatwa yang menentang upaya penafsiran-penafsiran tentang Islam secara modern dan sering pula melakukan oposisi secara terang-terangan terhadap pemerintah Mesir. Dalam beberapa kurun waktu tertentu selama seribu tahun sejarahnya, dewan ulama Al-Azhar dikenal sangat kaya, mandiri dan secara politik memiliki pengaruh signifikan. Di abad keduapuluh, para syeikh universitas Al-Azhar mengeluarkan fatwa dukungan terhadap beberapa kebijakan

---

[220] Teori Riaz Hassan seorang sosiolog asal Pakistan, kata Steenbrink, menyatakan bahwa bila pemerintahan dalam kondisi kuat, misi ulama (pemimpin agama) dieliminasikan dan penguasa cenderung mendepolitisasi agama (ulama), tetapi bila negara dalam kondisi lemah maka peran ulama lebih nyata. Baca Riaz Hassan, *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*, CV. Rajawali, Jakarta, 1985, hal. 86. Teori ini juga digunakan oleh Karel Steenbrink ketika menganalisis peran ulama, khususnya Hamka di Indonesia. Baca artikel Steenbrink "Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia," dalam *Studia Islamika*, Volume 1, No. 3, 1994, hal. 126.

revolusioner Presiden Nasser dengan menyatakan kebijakan yang dikeluarkan tersebut sah menurut hukum.[221]

Di samping adanya ulama yang masuk dalam "birokrasi keulamaan" atas nama negara, di sisi lain masih banyak ulama yang berada di luar jaringan birokrasi pemerintahan. Ulama yang terakhir ini memiliki independensi yang mandiri dan umumnya tampil lebih karismatik ketimbang yang pertama. Dalam golongan ulama resmi sendiri sering timbul konflik antara menyuarakan keputusan sesuai dengan hati nuraninya sementara keputusan itu terkadang berlawanan dengan kemauan penguasa dan membuat keputusan pesanan penguasa tetapi berlawanan dengan hati nuraninya sendiri. Sementara konflik seperti ini relatif jarang terjadi pada ulama independen, karena mereka tidak terikat kepada pihak penguasa dan semata-mata memutuskan sesuatu atas dasar ilmu pengetahuannya dan lillahi ta'ala. Berdasarkan fenomena ini, agaknya bisa dipahami bila suatu saat terjadi konflik antarkedua kubu ulama ini.

Ketika Turki Usmani menjadi kiblat kekhilafahan Islam, kedua kelompok ulama di atas masing-masing dikenal dengan *ulemayi resmiye* (ulama resmi, ulama birokrasi, pejabat) dan *ulemayi tariq* (ulama yang sebenarnya).[222] Kedua kelompok ulama ini dalam perkembangan selanjutnya turut mewarnai sejarah Islam bukan saja di negara Arab tetapi juga di bagian dunia Islam lainnya, termasuk di Indonesia. Ulama resmi dan ulama independen mengambil posisi dalam konteks sejarahnya masing-masing. Sebelum kedatangan kaum penjajah

---

[221] Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analisis*, terjemahan dari *Religion and political Development* oleh Machnun Husein, Pengantar Amin Rais, CV. Rajawali, Jakarta, 1985, hal. 68-69.
[222] Azra, *Ulumul Qur'an*, hal. 8.

terdapat ulama yang memegang posisi strategis keagamaan di istana berbagai kesultanan di Nusantara, seperti di Aceh, Palembang, Kalimantan, Banten dan Sulawesi Selatan. Kemudian pada masa penjajahan Belanda memberlakukan politik diskriminatif antara ulama pejabat dan ulama independen. Ulama yang pertama bergerak melalui *priesthood* (peradilan pendeta, peradilan agama) yang ditempatkan berada di bawah pengawasan pengadilan kolonial (*landraad*). Sementara yang kedua bergerak melalui berbagai institusi sosial keagamaan dan pendidikan seperti masjid, pesantren (dayah) dan tarekat sufi.[223]

2. Perspektif Sejarah Pemikiran Politik Islam

Bagian ini bertujuan untuk mengetahui konstelasi interaksi antara ulama (umat Islam) dengan umara (negara). Untuk dapat melakukan pemetaan konstelasi ini kiranya perlu membahas—meskipun sangat singkat—seputar pemikiran politik dalam Islam.

Dalam lintasan sejarahnya wacana pemikiran politik Islam dibedakan menjadi tiga periode, yaitu periode klasik, pertengahan, dan periode modern. Karena dua periode pertama dinilai memiliki pokok-pokok pemikiran yang serupa maka Sjadzali menggabungkannya dalam satu bahasan dengan menampilkan figur Ibnu Abi Rabi' (abad ketiga H?), al-Farabi (257 H/870 M – 339 H/950 M), al-Mawardi (364 H/975 M – 450 H/1059 M), al-Ghazali (450 H/1958 M—505 H/1111 M), Ibnu Taimiyah (661 H/1263 M – 728 H/1329 M) dan Ibnu Khaldun (732 H/1332 M – 784 H/1382 M) sebagai penggagas pemikiran politik Islam. Sedangkan untuk penggagas pemikiran politik Islam pada periode modern

[223] Azra, *Ulumul Qur'an*, hal. 9

Sjadzali menampilkan al-Afghani (1838 M – 1897 M), Muhammad Abduh (1849 M – 1905 M), Muhammad Rasyid Ridha (1865 M – 1935 M), Ali Abd ar-Raziq (1888 M – 1966 M), Hasan al-Bana (1906 M – 1949 M), Sayyid Qutb (1906 M – 1966 M), al-Maududi (1903 M – 1979 M), Muhammad Husien Haikal (1888 M – 1956 M), Muhammad Natsir dan tokoh-tokoh besar lainnya.[224]

Beberapa catatan untuk periode klasik dan pertengahan,[225] paling tidak terdapat empat simpulan, yaitu: *pertama*, hanya Farabi saja yang membahas *al-madinah al-fadhilah* atau "negara utama" ciptaan Plato sebagai idealisasi tentang segi-segi dan perangkat kehidupan bernegara. Sedangkan bahasan lima pemikir lainnya menitikberatkan realitas sistem kekuasaan.

Kedua, para penggagas pemikiran politik Islam masa klasik dan pertengahan meskipun dipengaruhi oleh alam pikiran Yunani tentang asal mula negara, berhasil merekonstruksi dalam kerangka Islam. Ibnu Abi Rabi, Ghazali dan Ibnu Taimiyah memandang bahwa kekuasaan kepala negara atau raja (umara) merupakan mandat Allah yang diserahkan kepada hamba-hambanya yang terpilih sehingga umara tersebut sebagai pengganti (khalifah) Allah di bumi. Oleh karenanya Ghazali menambahkan bahwa kekuasaan itu suci (*muqaddas*) dan tidak bisa diganggu gugat. Al-Mawardi menganggap kekuasaan kepala negara berasal dari kontrak sosial yang melahirkan hak dan kewajiban kepala negara dan rakyatnya. Masa inilah teori kontrak sosial digagas yang lima abad kemudian dikembangkan oleh tiga serangkai di Barat, Thomas Hobbes, John Locke, JJ

---

[224] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikirani*, Edisi ke-5, UI-Press, Jakarta, 41 dst.

[225] Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 107-110. Lihat juga Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Gema Insani Press, Jakarta, 1996, hal. 109.

Rousseau. Kecuali al-Mawardi, para pemikir lain menilai bahwa kekuasaan negara berlaku seumur hidup. Mungkin karena ini pula mereka tidak memikirkan mekanisme suksesi kepemimpinan. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa memiliki seorang kepala negara yang lalim lebih baik daripada tidak memiliki kepala negara. Al-Mawardi adalah satu-satunya tokoh yang menguraikan proses pemilihan dan penggantian kepala negara. Ia juga mengemukakan kemungkinan dijatuhkannya kepala negara apabila ia tidak mampu lagi memerintah karena faktor jasmani, rohani, atau akhlak. Dengan tegas al-Mawardi dan al-Ghazali mensyaratkannya suku QuraisYSebagai kepala negara, sementara Ibn Khaldun merasionalisasikannya melalui teori *ashabiyah* (solidaritas nasional).

Ketiga, Ibnu Khaldun menyatakan dasar kebijakan dan peraturan negara seharusnya berlandaskan ajaran dan hukum agama, bukan hasil karya manusia yang cenderung tidak bersifat bias.

Keempat, Ibnu Taimiyah yang mendambakan keadilan sedemikian rupa berpendapat bahwa kepala negara yang bukan muslim tetapi adil lebih baik daripada kepala negara yang muslim tetapi tidak adil.

Sedangkan pemikiran politik Islam masa modern, menurut Aziz Thaba dilatarbelakangi paling tidak tiga hal, yaitu: *pertama*, kemunduran dan kerapuhan dunia Islam yang disebabkan oleh faktor-faktor internal yang kemudian melahirkan gerakan pembaruan dan pemurnian; *kedua*, masuknya imperialisme Barat ke dunia Islam yang melahirkan penjajahan Barat sehingga membangkitkan

perlawanan Islam; *ketiga*, kelebihan dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan organisasi.[226]

Kompleksitas faktor yang melatarbelakangi pembaruan pemikiran dalam dunia Islam terjadi sampai abad ke-19. Pasca-ekspansi Napoleon Bonaparte ke Mesir kesadaran internal umat Islam timbul dan membawa gairah kehidupan umat Islam di masa-masa selanjutnya. Sejak inilah kemudian tampil para pembaharu muslim ternama yang mendobrak tirai kejumudan, misalnya al-Afghani, M. Abduh, Ridha, ar-Raziq, al-Bana, Sayyid Qutb, al-Maududi, Muhammad Husein Haikal dan lain-lain.

Berbeda dengan pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang *notabene* bercorak teologis dan berusaha mempertahankan *status quo* sistem monarki, wacana pemikiran politik Islam masa modern bercorak filosofis-teoritis dan empiris serta sarat dengan aneka pendapat. Sjadzali menggolongkan tiga aliran pemikiran.[227]

Aliran pertama yang diwakili oleh Ridha, al-Bana, al-Maududi dan Sayyid Quthub yang berpendapat bahwa Islam merupakan agama yang lengkap dan mengatur semua aspek kehidupan manusia termasuk bidang politik. Sistem yang telah dilaksanakan oleh Rasul Allah dan keempat khalifah sebagai prototipe sistem politik ketatanegaraan ideal yang harus diteladani dan dipedomani untuk kehidupan sekarang dan masa yang akan datang. Karena Islam telah meliputi

---

[226] Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 110.
[227] Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hal. 1-2 dan 111-203.

seluruh aspek kehidupan, maka tidak perlu mengadopsi ide Barat. Oleh karenanya Aziz Thaba memasukkan aliran pertama ini ke dalam kelompok anti-Barat.[228]

Aliran kedua yang diwakili oleh ar-Raziq dan Thaha Husein berpendirian bahwa Islam sebagai agama dalam pengertian Barat. Dalam artian ia hanya menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, tidak ada hubungannya dengan urusan (politik) kenegaraan. Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti rasul-rasul sebelumnya, dengan misi tunggal; mengajak manusia kepada kehidupan mulia dengan menjunjung tinggi akhlak karimah; tidak pernah bermaksud mendirikan dan mengepalai suatu negara.

Aliran ketiga merupakan sintesis dari dua tesis di atas diwakili oleh Haikal yang berpendirian bahwa dalam Islam (al-Qur'an dan al-hadits) memang tidak terdapat sistem politik ketatanegaraan, namun di dalamnya terdapat seperangkat nilai etika (norma-norma dasar) bagi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Terlepas dari diskursus di atas, bila kita merujuk pada sejarahnya, ketika Rasul Allah di Mekkah sebagai tempat kelahirannya sendiri, misinya tidak mendapat respons yang menggembirakan, eksistensinya hanya diakui sebagai pemimpin agama (*religious leader*) yang belum mampu mendobrak kristalisasi kekuasaan (politik) yang pada masa-masa itu dipegang oleh orang kafir Quraisy. Baru ketika memasuki periode Medinah, struktur masyarakat Islam semakin sempurna dan semakin kompleks. Rasul Allah di samping diakui sebagai pemimpin agama juga sebagai pemimpin masyarakat, sebagai "kepala agama" dan sebagai "kepala negara" Islam meskipun dalam bentuknya yang paling sederhana.

---

[228] Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 111.

Rasul Allah sebagai pemegang otoritas keagamaan dan kenegaraan selalu mendapat bimbingan "wahyu" dari Allah dan mempraktekkan syura untuk urusan-urusan keduniawian. Dengan demikian, meminjam istilah Arkoun, Rasul Allah pemegang otoritas wewenang dan kekuasaan. Kondisi seperti ini sempat dipertahankan sampai berakhirnya masa *alkhulafa' ar-rasyidin.*

Bangkitnya dinasti Bani Umayah mengawali terlembaganya pranata khalifah sebagai pemegang otoritas keduniawian (urusan negara, pemerintahan dan politik) di satu pihak dan pranata ulama sebagai pemegang otoritas keagamaan di lain pihak. Terbentuknya dua pranata ini berarti memberikan indikasi bahwa telah terjadi pergeseran tatanan dalam beragama dan bernegara. Apabila awalnya masalah negara (urusan keduniawian) bersifat inklusif dalam urusan agama atau setidaknya di bawah otoritas keagamaan, selanjutnya telah bergeser menjadi sebaliknya, di mana agama menjadi subordinat kekuasaan.

Di sisi lain dapat juga dipahami bahwa telah terjadi penurunan kualitas kepribadian yang terintegrasi dalam masyarakat Islam. Apabila sebelumnya seorang khalifah mampu menyelesaikan baik urusan keagamaan maupun urusan pemerintahan, maka kini khalifah hanya mengurusi bidang pemerintahan saja sedangkan untuk urusan keagamaan diserahkan kepada pranata ulama.

Kondisi dualistis dengan beberapa perbedaan di masing-masing daerah ini terus berlangsung hingga sekarang. Oleh karenanya sangat wajar apabila sebagian besar umat Islam masih sangat mendambakan adanya otoritas keagamaan sekaligus kenegaraan dipegang oleh seorang ulama.

3. Perspektif Sejarah Aceh

Dalam pemakaian di Indonesia, meminjam analisis Ismuha, istilah *alim* dan *ulama* mengalami sedikit pergeseran. *Alim* (*alem*) dipahami sebagai orang yang jujur, rendah hati dan terkesan pendiam, tidak banyak bicara. Ilustrasi kepribadian ini merupakan ekspresi dari kedalaman ilmu yang dimiliki oleh seorang *alim*. Dalam kehidupan sehari-hari sering terdengar pepatah yang menyatakan bahwa padi yang berisi semakin merunduk dan sebaliknya tong bila kosong bunyinya nyaring. Gaya bahasa pertama merupakan pujian kepada orang-orang yang semakin rendah hati karena kedalaman ilmunya, sedangkan yang kedua merupakan sindiran bagi orang-orang yang banyak bicara lantaran sedikitnya ilmu yang dimilikinya. Dalam konteks ini ulama dipahami sebagai orang yang banyak ilmu, maka dalam kesehariannya selalu menampakkan rasa rendah hati dan terkesan pendiam. Dalam tataran praktis, *ulama* (ulama) merupakan kata khusus yang diperuntukkan bagi orang Islam yang memiliki kedalaman ilmu pengetahuan tentang agamanya dan dipakai dalam bentuk tunggal, sehingga untuk menyatakan plural perlu menambah kata *para* atau kata ulama diulang, yang menjadi "para ulama" atau "ulama-ulama."[229] Dalam opini publik, ulama dipahami sebagai seorang ahli hukum Islam (fiqh).

Di Aceh ulama yang dalam berbagai karya tulis ilmiah disebut dengan *bishop, syaikh al-Islam, mufti, religious teacher, religious leader, religious scholar* atau dalam realitasnya diberi sebutan *teungku* (berasal dari *tuanku*), *teungku chik, tuan guru, ustad, syeikh, abu, abu chik* dan kata-kata semakna

[229] H. Ismuha (Ismail Muhammad), "Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah" dalam *Agama dan Perubahan Sosial* (ed. Taufik Abdullah), Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, CV. Rajawali, Jakarta, 1983, hal. 3.

menempati kedudukan istimewa dalam kehidupan umat. Penghormatan istimewa ini agaknya merupakan proses wajar dalam lintas kesejarahannya, mengingat Aceh merupakan wilayah pertama di Nusantara yang menerima Islam dan masyarakatnya sangat religius, paling tidak memiliki sifat fanatik tinggi terhadap Islam. Intensitas keberagaman yang sedemikian tinggi membuat pranata-pranata yang bernuasa keagamaan mendapat tempat tinggi di hati umat.

Di samping ulama, kelompok elite umara dengan segenap penyebutannya secara proporsional seperti sultan, *uleebalang* (aristokrat Aceh) dan para penyelenggara pemerintahan di masa kemerdekaan juga merupakan komponen yang sangat berpengaruh terhadap keberlangsungan dan warna sejarah Aceh.

Kata amir maupun umara, meskipun tidak terlalu asing, jarang dipergunakan dalam kehidupan praksis di Indonesia, termasuk di Aceh. Namun dalam banyak literatur yang menyangkut pemerintahan dalam Islam kata tersebut lebih sering dipergunakan dalam pembahasan. Dalam penggunaan yang terakhir ini makna amir maupun umara tidak mengalami pergeseran makna sebagaimana yang terjadi pada kata alim ulama. Dengan demikian umara juga dipahami sebagai pengendali, pemegang dan penyelenggara urusan pemerintahan. Artinya, istilah tersebut mengakomodasi semua unsur yang termasuk dalam struktur pemerintahan, mulai dari kepala desa (*keuchik*) hingga presiden.

Keberadaan dan eratnya hubungan antara ulama dan umara mewarnai kehidupan masyarakat Aceh. Hampir dapat dipastikan bila ada kantor balai desa sebagai lambang otoritas pemerintahan (umara), maka di sampingnya dibangun sebuah masjid atau mushalla (*meunasah*) sebagai simbol otoritas keagamaan.

Kenyataan ini didapati hampir di setiap desa (*gampong*), bahkan dalam perkembangan terakhir di setiap kantor pemerintah, sekolah, rumah sakit dan instansi-instansi lain juga dilengkapi dengan tempat ibadah.

Di samping itu, secara administratif struktural dari tingkat gampong sampai tingkat negara, antara ulama dan umara selalu berada dalam konstelasi kerjasama yang terpadu. Keluarga merupakan unit terkecil yang secara administrasi struktural di bawah koordinasi kepala *gampong* (desa) yang dijabat oleh seorang *keuchik* (sebagian literatur menulis *geuchik*) dan dibantu oleh seorang *imuem meunasah* (pemimpin *madrasah*, Arab) dan empat *ureung tuha* (*tuha peut*). Kemudian beberapa gampong dikoordinasikan dalam satu wilayah mukim yang dipimpin oleh seorang *imuem mukim* (kepala mukim) yang dibantu oleh *imuem mesjid.* Teritorial yang lebih besar adalah nanggroë (sekarang kecamatan) yaitu gabungan beberapa mukim yang dikepalai oleh seorang *uleebalang*. Beberapa nanggroë pernah dikoordinir dalam bentuk kewedanan, namun dalam perkembangan agak belakangan nanggroë dikoordinir langsung oleh bupati.

Semasa kesultanan, *uleebalang* yang mengepalai sebuah nanggroë menerima kekuasaan langsung dari sultan Aceh dan di daerahnya ia memerintah secara turun-temurun, hanya saja sewaktu memangku jabatan sebagai pimpinan di daerahnya, pengangkatan mereka harus disahkan melalui stempel kesultanan Aceh yang dikenal dengan *cap sikureung* (cap sembilan).[230] Dikatakan cap sembilan dikarenakan dalam stempel tersebut tertera nama sultan; nama sultan

[230] Rusydi Sufi, "Sultan Iskandar Muda" dalam *Dari Sini Ia Bersemi*, Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional ke-12, Banda Aceh 1981, hal. 71-73.

yang sedang berkuasa dikelilingi oleh delapan nama sultan yang berkuasa pada masa-masa sebelumnya.[231] Semasa kesultanan Aceh, seorang sultan juga dibantu oleh *Kadli Malikul Adil* (*syaikh al-Islam*) dan sejumlah menteri. Jadi dalam realitas sejarah Aceh, di samping ulama yang telah ada sejak kesultanan Aceh, terdapat juga kelompok elite sultan dan *uleebalang*.

Sultan dalam bahasa Arab merupakan kata benda abstrak yang berarti kekuasaan atau pemerintah dan mulanya tidak merujuk pada orang. Gelar sultan untuk pertama kalinya diberikan oleh khalifah Harun ar-Rasyid kepada wazirnya. Meskipun hal ini diragukan oleh Bernard Lewis namun ia bukanlah suatu hal yang mustahil.[232] Di samping merujuk pada wazir, sebutan sultan juga sering dipergunakan untuk menunjuk khalifah, raja-raja independen dan para penguasa suatu wilayah tertentu. Meskipun sebutan ini telah dikenal secara umum pada abad X Masehi, namun ia menjadi resmi baru pada abad XI ketika digunakan oleh dinasti Saljuk Yang Agung sebagai titel kehormatannya.

Untuk kasus di Aceh, sebutan sultan bagi para penguasa sangatlah wajar, mengingat jalur antarkomunikasi Aceh-Turki, Aceh-India, Aceh-Arab dan belahan dunia lainnya telah terjalin sejak sebelum abad digunakannya sebutan sultan tersebut resmi. Bahkan menurut hasil penelitian Masyhur Amin, para sultan yang berkuasa di Aceh merupakan pelaku utama penyebaran Islam di kawasan ini.[233] Dan masuknya Islam ke wilayah Nusantara, khususnya Aceh telah

---

[231] Baca Perkumpulan Pecinta Peninggalan Sejarah dan Kepurbakalaan Aceh (P3SKA), *Cap Sikureueng: Segel Sultan Aceh*, Buku Obyek Peninggalan Sejarah dan Kepurbakalaan Aceh, PT. Citra Agung Utama, Banda Aceh, 1995.

[232] Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, terjemahan dari *the Political Language of Islam*, oleh Ihsan Ali Fauzi, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1994, hal. 72-74.

[233] A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, Penerbit Beuna, Jakarta, 1983, hal. 13.

berlangsung sejak abad pertama Hijriah (VII Masehi). Bahkan menurut catatan A. Hasjmy istilah sultan telah digunakan sejak berdirinya kesultanan Peureulak di Aceh abad IX Masehi. Dalam proses kurang lebih setengah abad, masyarakat Islam yang terdiri dari keturunan Arab, Persia, Gujarat dan orang pribumi (Aceh, Nusantara) telah eksis di daerah Peureulak ini sehingga sangat kondusif untuk diproklamasikan sebagai sebuah kesultanan—yang kemudian dikenal dengan kesultanan Peureulak—pada tanggal 1 Muharram 225 H (840 Masehi) dengan Sayyid Maulana Abd al-Aziz bergelar Sultan Alaidin Sayyid Maulana Abd al-Aziz Syah yang berkuasa hingga 864 Masehi.[234] Institusi kesultanan ini bertahan hingga tahun 1903 ketika Belanda mengaku berhasil menguasai Aceh atau tahun 1939 ketika wafatnya sultan terakhir. Dengan demikian secara praktis penggunaan gelar sultan di Aceh pun berakhir.

Umat Islam secara etis wajib menaati sultan. Di Aceh, menurut Brankel, *aura* sultan (yang berperan sebagai umara) memperoleh legitimasi dari ajaran Islam melalui dua teori.[235] *Pertama,* adanya konsep kesatuan antara agama dan politik, antara *din wa siyasah,* antara "gereja" dan negara, sektor spiritual dan temporal. Berdasarkan pemikiran ini, maka keberadaan penguasa atau pemimpin umat Islam merupakan kelaziman. Apalagi bila dirujuk pada al-Qur'an, terdapat aturan yang mewajibkan umat untuk mematuhi para pemimpin mereka di samping kepada Allah dan rasul-Nya.[236]

---

[234] A. Hasjmy, *Kebudayaan*, hal. 45.
[235] L.F. Brankel, "Negara dan Kenegarawanan Aceh di Abad XVII," dalam *Dari Sini Ia Bersemi*, Panitia Penyelenggaraan Musabaqah Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional ke-12 tahun 1981, Banda Aceh, 1981, hal. 242.
[236] Q.S. an-Nisa ayat 59.

Kedua, adanya pertalian antara sultan dengan Tuhan, sehingga secara mistik umat mempercayai bahwa sultan merupakan perpanjangan tangan Tuhan. Di Aceh, pertalian mistik termanifestasikan dalam *sarakata* (perjanjian pengukuhan) yang menyebutkan bahwa sultan sebagai bayang-bayang Allah di alam (*dzil Allah fi al-alam*) dan *cap sikureung* yang memberi kesan bahwa sultan berkuasa atas mandat Tuhan.

Setelah Belanda mengeliminasi kesultanan, kelas umara Aceh yang berperan adalah *uleebalang*. Secara genealogis, *uleebalang* mulanya berasal dari rakyat biasa, tetapi karena memiliki berbagai kelebihan, seperti kekayaan, keberanian, kecakapan, maka sultan mengangkatnya menjadi pemimpin untuk komunitasnya. Secara teoritis, *uleebalang* merupakan perpanjangan tangan dari sultan yang dikukuhkannya melalui cap sikureung sultan, namun di daerahnya ia dianggap sebagai raja.[237] Mengingat kedudukannya sebagai perpanjangan tangan sultan, maka *uleebalang* dalam kasus-kasus tertentu juga memperoleh hak istimewa dan penghormatan yang sama sebagaimana yang diterima sultan. Dalam lintas sejarahnya, *uleebalang* menjadi sebuah pranata elite tersendiri di Aceh. Oleh karenanya jabatan politis *uleebalang* untuk seterusnya diwariskan secara turun-temurun, kecuali karena alasan tertentu sehingga membuat mekanisme suksesi tidak berjalan.

---

[237] James T. Siegel, *The Rope of God*, University of California, Berkeley, Los Angeles, 1969, ha. 9. Ismuha, *Agama*, hal. 10. Lihat juga Masyhur Amin, "Kedudukan Kelompok Elite Aceh dalam Perspektif Sejarah" dalam *Kelompok Elite dan Hubungan Sosial di Pedesaan*, Pustaka Grafika Kita, Jakrta, 1988, hal. 14.

BAB IV
ULAMA ACEH PADA MASA PERANG DAN MASA KEMERDEKAAN

BAB IV

ULAMA ACEH PADA MASA PERANG DAN MASA KEMERDEKAAN

Bab ini akan membahas peran ulama Aceh pada masa perang dan masa kemerdekaan. Pembahasan tersebut meliputi ulama (baca: elite sosial lainnya) pada masa pendudukan Belanda, Jepang dan masa kemerdekaan. Uraian berikut akan dibahas satu per satu.

1. Masa Pendudukan Belanda

Telah menjadi kenangan sejarah yang mengesankan bahwa ulama dan *uleebalang* di Aceh pada masa prapendudukan Belanda telah memainkan peran penting dalam masyarakat Aceh dan berada dalam hubungan yang sangat harmonis. Ulama diperlakukan sebagai penasihat sultan terutama mengenai persoalan keagamaan, sementara *uleebalang* secara sukses menjadi pembantu administratif sultan di daerah yurisdiksinya masing-masing.

Setelah merasa berhasil menguasai Aceh tahun 1903[238] sebagaimana di daerah-daerah lain di Hindia Belanda, pemerintah Belanda mulai menjalankan kebijakan pemerintahan kolonial dengan pendekatan diskriminatif dan politik adu domba. Misalnya, bila kepada *uleebalang* sebagai pengampu adat Aceh yang telah terbentuk secara historis Belanda sangat responsif dan terkesan menganak-emaskan, namun kepada ulama Belanda menaruh curiga terutama terhadap segala aktivitas yang mengarah kepada tumbuhnya ideologi Pan Islamisme.[239]

Elite Ulama

Ulama dipandang sebagai *religious leader* yang dapat memobilisasi umat Islam untuk melakukan sesuatu mendapat perhatian ekstra ketat dari Belanda. Snouck Hurgronje, yang dinilai oleh Harry J. Benda yang kemudian diikuti oleh Aqib Suminto sebagai peletak dasar politik Islam di Hindia Belanda membedakan Islam sebagai agama yang berisi ritual peribadatan dan Islam sebagai kekuatan

---

[238] Tahun ini dapat dipandang sebagai awal kekuasaan Belanda atas Aceh bila didasarkan pada penyerahan—atau lebih tepat tertangkapnya—diri Sultan Muhammad Daud Syah oleh Belanda pada tanggal 20 Januari 1903. Sebagaimana diketahui Aceh sebelum diserang oleh Belanda 26 Maret 1873 dengan pimpinan Kohler dan kemudian 16 November 1873 dengan pimpinan Van Swieten merupakan daerah kesultanan. Dengan tertangkapnya sultan sebagai simbol kekuasaan di Aceh, berarti secara *de jure* (formal) daerah Aceh telah dikuasai oleh Belanda. Hanya saja menurut laporan Mohammad Said, sebelum tertangkap pihak Belanda, Sultan Muhammad Daud Syah telah menyerahkan tampuk pimpinannya kepada Panglima Polim dan ulama Chik di Tiro. Berdasarkan laporan ini maka Belanda belum dapat dikatakan menguasai Aceh hingga 1913, tahun di mana Panglima Polim dan ulama di Tiro tertangkap. Bahkan pada tahun-tahun berikutnya pun masih berlangsung perlawanan terhadap Belanda sampai Belanda sendiri hengkang dari Aceh 12 Maret 1942. Maka dengan masih adanya perlawanan ini, Aceh sebenarnya tidak pernah menyerah kepada Belanda. Lihat Ismail Ya'kub, "Gambaran Pendidikan di Aceh sesudah Perang Aceh – Belanda Sampai Sekarang," dalam *Bunga Rampai Tentang Aceh*, Bhratara Karya Aksara, Jakarta, 1980, hal. 327.

[239] Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, terjemahan dari *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation* oleh Daniel Dhakidae, Pustaka Jaya, Jakarta, 1980, hal. 44. Baca juga Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta, 1985, hal. 64. Ideologi ini di antaranya mengajarkan bahwa penggalangan persatuan dan kesatuan seluruh umat Islam merupakan hal yang mutlak diperlukan guna mengusir kaum penjajah (yang kafir itu).

sosial politik.[240] Klasifikasi ini menyebabkan perbedaan penerapan kebijakan, yang oleh Benda disebut sebagai penerapan politik kembar antara toleransi dan kewaspadaan.[241] Dalam bidang ritual peribadatan pemerintah kolonial memberikan kemerdekaan kepada umat Islam, dalam bidang sosial kemasyarakatan pemerintah Belanda memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku untuk mempererat hubungannya dengan rakyat dan dalam bidang politik pemerintah kolonial tidak mentolerir pertumbuhannya sedikitpun. Dengan kebijakan dualistik ini, Belanda secara tersirat ingin melestarikan kekuasaannya di daerah yang telah dikuasainya. Oleh karenanya segala aktivitas yang mengarah pada kebangkitan kesadaran islamisme dan nasionalisme dicegah sedemikian rupa.

Pengawasan yang ekstra ketat terhadap kekuatan sosial politik Islam yang disponsori oleh ulama bukannya tanpa dasar historis. Berbagai peristiwa, seperti perang Diponegoro 1825 – 1830, peristiwa jihad di Aceh 1873, Cianjur 1885, Cilegon 1888, Garut 1919 merupakan peristiwa konkrit untuk mengusir penjajah yang langsung dipimpin oleh para ulama.[242] Demikian juga ketatnya pengawasan Belanda tidak membuat para ulama berhenti dalam memobilisasi umat untuk melawan mengusir mereka; terbukti di Aceh perlawanan terhadap Belanda merupakan hal yang laten dan selalu berada dalam hati rakyat Aceh dan secara sporadis perlawanan tersebut terjadi di seantero Aceh.

---

[240] Aqib, *Politik Islam*, hal. 12. Lihat juga Karel Steenbrink, "Hamka (1908-1981) and the Islamic Ummah of Indonesia," dalam *Studia Islamika*, Volume I, No. 3, 1994, hal. 126.
[241] Benda, *Bulan Sabit*, hal. 45.
[242] Tentang peristiwa-peristiwa itu selengkapnya, baca Karel A., Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984. Juga Michael Charles William, *Communist, Religion and Revolt in Banten*, Ohio University Center for International Studies, Ohio, 1990. Aqib, *Politik Islam*, hal. 67 – 78.

Para ulama Aceh yang berbasis di dayah (*zawiyah*, Arab) atau di institusi tradisional agama lainnya sangat besar pengaruhnya terhadap kehidupan sosio-kultural masyarakat di sekitarnya. Tradisi *meudagang*[243] merupakan *rihlah intelektual* terpenting dari sistem pendidikan yang dilalui oleh para ulama. Dengan bergulirnya waktu, pada dekade tiga puluhan, rihlah ilmiah sedikit banyak telah membawa hasil dengan terjalinnya para tokoh Aceh dengan berbagai ide pembaharuan yang pada akhirnya mewarnai upaya modernisasi di Aceh.

Pada masa ini, ulama berada di luar birokrasi pemerintahan, kecuali dalam hal pemerintahan adat tingkat negeri dan gampong. Dengan terelementasikannya pranata kesultanan, maka tidak ditemui lagi kategori ulama istana dan ulama kampung. Artinya, ulama berada dalam barisan yang sama menentang Belanda. Seorang ulama yang berasal dari keluarga sultan, yaitu Tuanku Raja Keumala pernah diangkat sebagai penasihat agama. Meskipun tidak disetujui oleh Belanda, ia berhasil mendirikan Madrasah Khairiyah tahun 1916 serta mengirim delegasi ke berbagai kongres Syarikat Islam di Bandung. Melalui upaya ini, secara organisatoris dan substantif ide pembaharuan telah mulai digulirkan di Aceh. Bahkan angin pembaharuan ini bertambah marak dengan hadirnya Muhammadiyah di Aceh yang dipelopori oleh *uleebalang* T. Hassan Gelumpang Payung dan T. Cut Hassan. Gerak laju berbagai ormas Islam (Syarikat Islam dan Muhammadiyah) dengan ide pembaharuannya tidak mendapat sambutan masyarakat luas, dan baru setelah ulama Aceh, seperti Teungku Abd ar-Rahman Meunasah Meucap, Teungku Ismail Ya'kob, Teungku Abdullah Ujong Rimba dan

[243] Tentang perkembangan tradisi *meudagang* baca Safwan Idris, "Refleksi Pewarisan Nilai-Nilai Budaya Aceh: Peta Pendidikan Dulu dan Sekarang" dalam *Jurnal Ar-Raniry*, Nomor 73m 1998, hal. 53 – 62.

Teungku Muhammad Daud Beureueh dan ulama lainnya dengan dukungan *uleebalang* Peusangan Teuku Haji Chik Muhammad Johan Alamsyah berhasil mendirikan PUSA pada tanggal 5 Mei 1939, ide pembaharuan Islam di Aceh tersosialisasikan secara luas dan memperoleh sukses yang gemilang.

Para ulama yang bergabung dalam PUSA di Sigli menggelar rapat rahasia guna membicarakan sikap ulama Aceh dalam menghadapi Belanda dan kemungkinan menghadapi kedatangan Jepang. Menurut Masyhur Amin para ulama menempuh sikap demikian karena mereka tidak puas atas perlakuan pemerintah Belanda dan *uleebalang* terhadap mereka serta menutup kemungkinan Jepang bekerjasama dengan *uleebalang* di kemudian hari.[244]

Elite Uleebalang

Uleebalang menjadi pranata penting bahkan menurut Eric Morris pranata *uleebalang* menjadi dasar pertimbangan seluruh kebijakan pemerintah Belanda terhadap persoalan Aceh. Lebih lanjut dikemukakan bahwa pada tahun 1928 menurut Gubernur Goedhart *uleebalang* harus diakomodir untuk membantu menjalankan roda pemerintahan. "Untuk memberi kesan yang baik pertama-tama yang perlu diingat ialah bahwa kekuatan kita di Aceh, selain kekuatan senjata, terutama sekali tergantung pada para *uleebalang*. Melalui mereka dan dengan merekalah kita dapat menguasai rakyat. Tanpa mereka kita akhirnya tidak akan mencapai apa-apa di Aceh."[245]

---

[244] Masyhur Amin, *Kelompok Elite*, hal. 32.

[245] Eric Morris, "Aceh: Revolusi Sosial dan Pandangan Islam, dalam *Pergolakan Daerah pada Awal Kemerdekaan* (ed. Audrey R. Kahin), terjemahan dari *Regional Dynamics of the Indonesian Revolt* oleh Satyagraha Hoerip, Pustaka Kita Grafiti, Jakarta, 1989, hal. 90-91.

Keputusan pemerintah Belanda untuk merangkul *uleebalang*, menurut pengamatan Fachry Ali, didasarkan pada keberhasilan penerapan kebijakannya terhadap kaum *priyayi* di Jawa.[246] Meskipun tidak sesukses pengalamannya atas kaum priyayi di Jawa, kebijakan pemerintah Belanda atas *uleebalang* di Aceh cukup memberikan legitimasi—secara suka atau terpaksa—akan kekuasaannya atas rakyat Aceh.

Analisis Gubernur Goedhart tidak berlebihan karena setelah menyerahnya Sultan Muhammad Daud kepada Belanda tahun 1903 pranata sultan tidak lagi mendapat tempat bahkan semakin pudar dan kehilangan eksistensi. Sebaliknya *uleebalang* yang tersebar di seluruh pelosok Aceh merupakan kekuatan penting yang dapat menggantikan sultan sebagai penguasa lokal. Oleh karenanya Belanda tidak perlu lagi mempertahankan lembaga kesultanan—dengan mengangkat sultan baru—yang memang secara faktual tidak lagi signifikan pengaruhnya dalam masyarakat Aceh. Barangkali aura kesultanan di Aceh ini semakin redup dan hilang seiring dengan dihapusnya pranata kekhilafahan di Turki oleh Mustafa Kemal Attaturk pada tahun 1924. Hal ini rasanya wajar dan logis karena memang ada benang merah yang menghubungkan antara Aceh dan Turki yang sama-sama bernaung di bawah bendera Islam.

Setelah peristiwa penghapusan kekhilafahan di dunia Islam tahun 1924 dan berdasarkan analisis Gubernur Goehard 1928, maka di Aceh pada dekade dua puluhan dan tiga puluhan pemerintah lokal dipegang oleh *uleebalang* yang tentu saja di bawah pengawasan pemerintahan Belanda. Sementara kalaupun ada upaya

---

[246] Fachry Ali, dkk., *Beras, Koperasi dan Politik Orde Baru, 70 Tahun Bustanil Arifin*, Sinar Haran, Jakarta, 1995, 135 dst.

untuk membangkitkan kembali lembaga kekhilafahan di dunia Islam atau kesultanan di Aceh tidak pernah membawa hasil. Di sisi lain, seiring dengan semakin eksisnya kekuasaan *uleebalang*, masa pendudukan Belanda telah menandai berakhirnya kekuasaan sultan.

Mulai saat inilah, kata Isa Sulaiman, di Aceh terdapat daerah yang dikuasai secara langsung karena ditaklukkan dengan kekerasan oleh Belanda seperti daerah Aceh Besar, sebagian daerah Singkil, dan wilayah yang dikuasai secara tidak langsung karena para *uleebalang* bersedia menandatangani surat perjanjian dengan Belanda (*korte verklaring*).[247] Secara praktis, kegiatan *uleebalang* di bawah kontrol Belanda. Urusan hubungan luar negeri, ketentaraan, percetakan uang dan telepon ditangani oleh pemerintah Belanda, sedangkan *uleebalang* berhak mengurus pertanian, pendidikan dasar, penerangan dan sosial.

Karena kedudukan dan statusnya di bidang politik dan ekonomi, ketika Belanda menjalankan politik etis terutama di bidang pendidikan, anak-anak dan keluarga *uleebalang* mendapat kesempatan pertama untuk memasuki sekolah-sekolah Belanda dan melanjutkannya ke jenjang lebih tinggi.

Sanksi dan hukuman sering dikenakan kepada mereka yang tidak mematuhi peraturan Belanda atau terlibat dalam pergerakan nasional Indonesia, seperti yang dialami oleh T.M. Thayib yang diberhentikan sebagai *uleebalang* Peureulak karena tidak mau mengibarkan bendera Belanda saat hari ulang tahun Ratu Belanda dan juga dialami oleh T.M. Daud Panglima Polim (w. 1941) karena anaknya, T.M. Ali, terlibat dalam pergerakan nasional.

---

[247] Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh*, hal. 19. Lihat juga Masyhur Amin, *Kelompok Elite*, hal. 28.

2. Masa Pendudukan Jepang

Pendudukan Belanda di Nusantara berakhir dengan invasi Jepang bulan Maret 1942. Masa ini ternyata merupakan masa peralihan yang kemudian semakin menggerakkan kekuatan internal bangsa Indonesia untuk meraih kemerdekaan. Pada masa pendudukan Jepang kelompok elite Aceh, ulama dan *uleebalang* juga mengalami pergeseran keuntungan maupun kerugian. Hal ini disebabkan karena penguasa militeristik Jepang berusaha menyeimbangkan kedudukan kedua kelompok elite ini.[248] Namun secara umum pada masa-masa ini, posisi ulama lebih diuntungkan daripada masa sebelumnya. Pergeseran untung-ruginya ulama-*uleebalang* di Aceh menurut Benda juga terjadi di daerah lain di Indonesia. Hal ini dapat dicermati ketika Benda membandingkan kebijakan Belanda dan Jepang dengan kelompok-kelompok elite pribumi, di mana ia berpendapat bahwa:[249]

1. Pada masa penjajahan Belanda, kaum priyayi (di Aceh *uleebalang*) yang menjadi penguasa administratif merupakan sandaran utama politik kolonial, sedangkan pada masa pendudukan Jepang sandaran ini beralih ke golongan Islam (ulama) dan tokoh-tokoh nasional sekuler.
2. Pada masa pendudukan Belanda, para juru bicara dan praktisi pergerakan nasional mengalami berbagai intimidasi, penindasan dan sanksi pembuangan, sedangkan pada masa pendudukan Jepang mereka (golongan ulama di Aceh) mendapat pengakuan resmi dari pemerintah dan memperoleh prestise sosial.

---

[248] Eric Morris, *Pergolakan*, hal. 94.
[249] Benda, *Bulan Sabit*, hal. 239 – 241. Analisis Benda ini juga dikutip oleh Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 149.

3. Pemerintah Hindia Belanda tidak pernah memberi kebebasan kepada para pemimpin Islam bagi tumbuhnya kehidupan politik Islam. Trauma "perang sabil" yang digelorakan para pemimpin Islam menjadi preseden yang sangat menakutkan Belanda. Sedangkan pada masa pendudukan Jepang, pemerintah tidak ragu-ragu untuk meningkatkan posisi agama Islam dan memberikan prestise sosial kepada para pemimpinnya.

Dalam realitasnya, pemerintah Jepang memang memberikan prioritas lebih tinggi kepada para pemimpin Islam daripada golongan nasionalis, apalagi golongan *uleebalang* (*priyayi*). Seperti dinyatakan oleh Benda bahwa pada awal pendudukannya para pemimpin Islam diberi wewenang untuk menerbitkan majalahnya sendiri dan dipercaya untuk menduduki jabatan Kepala Kantor Urusan Agama serta diizinkan untuk mendirikan Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) pada akhir 1943[250] yang jelas-jelas bertujuan menggalang persatuan seluruh potensi Islam.

Elite Ulama

Gambaran Benda di atas sebenarnya merupakan konsekuensi logis dari kondisi riil yang dihadapi Jepang saat itu. Di Aceh, misalnya, sebagaimana diakui oleh Ismuha dan sejarawan Aceh lainnya, ulama terutama mereka yang bergabung dalam PUSA diakui turut aktif dalam penyambutan datangnya Jepang,[251] yang ketika itu mengaku saudara tua, meskipun akhirnya Jepang

---

[250] Benda, *Bulan Sabit*, hal. 184 dan 242.

[251] Lihat Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal. 67. Lihat juga Tgk. A. K. Jakobi, *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945 – 1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar*, PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1998, hal. 88.

berkhianat. Jepang memasuki Aceh setelah memenangkan perang di Malaya (kini Malaysia) dengan meyakinkan para tokoh pemuda Aceh yang berada di Malaya dengan mengaku sebagai saudara tua serta akan menghormati Islam. Di bawah koordinasi Said Abu Bakar yang juga mengaku sebagai delegasi PUSA, pada tanggal 11 Januari 1942 atau dua hari setelah Jepang mendarat di wilayah Malaya, telah berdiri Himpunan Anak Sumatera di Kuala Lumpur. Organisasi ini menjadi wahana Jepang untuk melakukan kerjasama, seperti yang dilakukan oleh Jenderal Fujiwara Iwaichi. Berkat bantuan Said Abu Bakar, Jepang kemudian mengadakan hubungan dengan tokoh-tokoh PUSA di Aceh dan secara bertahap berhasil menguasai Aceh dengan mengenakan atribut "Pasukan F" (Fujiwara Kikan).[252]

Dari fakta sejarah masuknya Jepang ke Aceh, ulama yang tergabung dalam PUSA memiliki peran penting sehingga Jepang bisa memasuki Aceh secara mulus, bahkan nyaris tidak mendapat perlawanan. Oleh sebab itu, ketika telah eksis dan mengambil alih kekuasaan dari tangan Belanda, Jepang mengadakan kesepakatan untuk bekerja sama dengan ulama melalui Teungku Muhammad Daud Beureueh sebagai ketua PUSA. Sebagai realisasi dari kesepakatan ini dibentuklah *Sodan Yaku*, yaitu Majelis Agama Islam Buat Kebaktian Asia Timur Raya (MAIBKATRA) yang sebagian besar anggotanya berasal dari ulama PUSA dan sebagian kecil ulama Muhammadiyah yang di pentas nasional penyokong utama Masyumi yang didirikan pada akhir tahun 1943. Di samping itu, para ulama juga diberi kesempatan yang lebih baik, yaitu menduduki jabatan Peradilan Agama bentukan pemerintah, terutama di tingkat kecamatan (*son*) dan Mahkamah

[252] Ramadhan dan Hamid Jabbar, *Syamann Gaharu: Cuplikan Perjuangan di Daerah Modal*, Sinar Harapan, Jakarta, 1995, hal. 29 – 37.

Agama yang mengurusi perkara nikah, waris, zakat, wakaf, harta anak yatim dan urusan keagamaan lainnya. Dengan demikian pada masa Jepang ulama mengalami reposisi yang menggembirakan dibandingkan pada masa Belanda.

Sebenarnya tidak semua ulama Aceh bersedia bekerjasama dengan Jepang, bahkan ada yang melawannya, seperti yang dilakukan oleh Teungku Abdul Jalil Bayu, pemimpin pesantren Cot Plieng. Namun karena sifatnya yang kasuistik maka hal ini tidak berpengaruh terhadap posisi ulama PUSA dalam pemerintahan Jepang.[253]

Dalam perkembangan selanjutnya, terutama menjelang tahun 1945, Jepang mengingkari komitmen pertamanya yang mengaku sebagai saudara tua, sehingga di sana-sini kekejaman Jepang mulai dirasakan oleh rakyat. Menyikapi perilaku ini mulanya para ulama menegur dan mengadakan perundingan dengan Jepang, namun perlakuan kejam tidak kunjung reda, maka ulama mengizinkan bahkan memimpin perlawanan terhadap Jepang.[254] Perlawanan pertama pada tahun 1944 di Bayu dilakukan di bawah pimpinan Teungku Abdul Jalil sebagaimana telah disinggung di atas. Dengan kekuatan 200 santri, Teungku Abdul Jalil berhasil mengalahkan satu kompi tentara Jepang di Lhok Seumawe. Karena kekalahan ini, Jepang mengerahkan pasukan besar guna menumpas gerakan Teungku Abdul Jalil dan ternyata bukan saja membunuh ulama karismatik beserta santrinya ini, tetapi juga membumihanguskan masjid dan dayahnya.

---

[253] Masyhur Amin, *Kelompok Elite*, hal. 35.
[254] Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal. 73 – 78.

Perlawanan ulama Aceh terhadap Jepang yang kedua terjadi pada 2 Mei 1945 di Pradah, Jeunieb yang dipimpin oleh Teungku Abdul Jalil Jeunieb. Dengan fatwanya "mati melawan Jepang yang kafir dan kejam adalah mati syahid," Teungku Abdul Jalil berhasil meyakinkan Keuchik Djohan dan rakyat setempat untuk mengangkat senjata seadanya melawan Jepang. Untuk menambah semangat rakyat Aceh sering dibacakan *Hikayat Perang Sabil*.

Elite Uleebalang

Pada masa pemerintahan militer Jepang, Aceh diposisikan sebagai unit daerah militer, Komandemen 25 yang berpusat di Singapura. Komandan untuk karisedenan Aceh adalah S. Ino dengan sebutan *syu tyo kan*.[255] *Uleebalang* pada masa awal pendudukan Jepang masih berperan sebagai penguasa pribumi lokal sebagaimana pada masa Belanda, bahkan jabatan di tingkat kawedanan yang dulunya dijabat orang-orang Belanda, kini diberikan kepada para *uleebalang* Aceh. Hanya saja pada pos-pos yang dimungkinkan, Jepang memberikannya kepada ulama. Dalam perkembangan selanjutnya, terutama pada awal tahun 1944 ketika perang tidak menguntungkan Jepang dan mulai lebih banyak menuntut keikutsertaan rakyat Aceh untuk membantu militer Jepang dalam menghadapi Sekutu, maka Jepang bersikeras menaruh perhatian besar terhadap ulama.[256] Jepang berharap dapat memanfaatkan otoritas dan pengaruh ulama di tengah-tengah masyarakat Aceh yang kuat untuk membantunya melawan Sekutu.

---

[255] Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh*, hal. 87.
[256] Eric Morris, *Pergolakan*, hal. 59.

Di antara kebijakan yang merugikan *uleebalang* adalah dengan mulai diberlakukannya sistem pengadilan khusus untuk persoalan agama, seperti perkawinan, perceraian, pewarisan, zakat fitrah, perwalian dan status yatim piatu. Pengadilan agama ini merupakan satu perbaikan bagi tata usaha pengadilan, namun berdampak negatif terhadap *uleebalang* sekaligus memberi angin segar bagi para ulama. Bila pada masa sebelumnya pengadilan merupakan wewenang *uleebalang*, setelah pemberlakuan pengadilan agama ini kewenangan bergeser kepada ulama terutama dari PUSA.

Pos-pos penting di Aceh yang dijabat oleh *uleebalang*, seperti T. Nyak Arif dan T.M. Ali Panglima Polim, dipertahankan atas pertimbangan politis dan ekonomis untuk kepentingan Jepang. Jepang berharap kedua figur *uleebalang* tersebut dapat memobilisasi rakyat Aceh untuk menyumbangkan tenaga dan dana guna membantu Jepang dalam menghadapi sekutu.[257]

3. Masa Kemerdekaan

Seiring dengan pemboman di dua kota penting, Nagasaki dan Herosima, akhirnya Jepang menyerah tanpa syarat kepada Sekutu pada tanggal 14 Agustus 1945. Bangsa Indonesia sendiri, terutama kaum muda, agaknya sudah mempersiapkan diri akan kemerdekaannya yang terealisasi pada tanggal 17 Agustus 1945. Secara luas rakyat Aceh mengetahui menyerahnya Jepang kepada Sekutu ketika dimuat dalam *Aceh Simbun* pada tanggal 22 Agustus 1945.[258] Setelah beberapa saat Indonesia merdeka, Aceh dijadikan daerah karesidenan dari

---

[257] Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh*, hal. 90.
[258] Anthony Reid, *Perjuangan*, hal. 311.

Sumatera Utara yang gubernurnya ketika itu T.M. Hasan dan Nyak Arif diangkat sebagai residen pertama pada tanggal 3 Oktober 1945.

Elite Ulama

Setelah mengalami kekalahan dengan Sekutu dan melalui perjuangan bangsa Indonesia untuk mengusir penjajah yang tak kunjung padam, maka Jepang segera angkat kaki dari Indonesia. Para tokoh pergerakan nasional berhasil memproklamasikan kemerdekaan Indonesia. Namun setelah kepergian Jepang, Sekutu yang kemudian ternyata diboncengi oleh Belanda dengan NICA-nya mulai masuk ke Indonesia, maka seluruh komponen bangsa ini harus selalu siap siaga menghadapi berbagai kemungkinan.

Setelah mendengar berita proklamasi—meski agak terlambat karena faktor komunikasi—ulama Aceh menyambut dengan antusias dan bersyukur. Melihat proklamasi kemerdekaan Indonesia tidak disenangi oleh Belanda (NICA) yang sebelumnya telah memboncengi Sekutu, pada tanggal 15 Oktober 1945, ulama Aceh atas nama PUSA mengeluarkan pernyataan sebagai berikut:

> "Perang Dunia Kedua yang mendahsyat telah tamat. Dan Indonesia tanah tumpah darah kita telah dimaklumkan kemerdekaannya kepada seluruh dunia serta berdiri Republik Indonesia di bawah pimpinan Paduka Yang Mulia Ir. Soekarno dan Drs. Muhammad Hatta. Belanda adalah satu kerajaan kecil dan miskin, satu negeri yang kecil, lebih kecil dari daerah Aceh dan telah hancur lebur. Bangsa dan negeri yang seperti ini kini bertindak melakukan kekhianatannya terhadap tanah air kita Indonesia yang sudah merdeka itu untuk dijajahnya kembali.
>
> Kalau maksud yang jahanam itu berhasil, maka pastilah mereka akan memeras segala lapisan rakyat, merampas semua harta negara dan harta rakyat dan segala kekayaan yang telah kita kumpulkan selama ini musnah sama sekali. Mereka akan memperbudak rakyat Indonesia menjadi hamba sahayanya kembali

dan menjalankan usaha untuk menghapus agama Islam kita yang suci, serta menindas dan menghambat kemuliaan dan kemakmuran bangsa Indonesia.

Di Jawa bangsa Belanda serta kaki tangannya telah melakukan keganasannya terhadap kemerdekaan Republik Indonesia, hingga terjadi pertempuran di beberapa tempat yang akhirnya kemenangan di pihak kita. Sungguhpun begitu belum juga insaf.

Segenap rakyat yang telah bersatu padu, dengan patuh berdiri di belakang kedua pemimpin besar Soekarno-Hatta dan sedang menunggu perintah dan kewajiban yang akan dijalankan.

Menurut keyakinan kami perjuangan seperti ini adalah perjuangan suci yang disebut Perang Sabil. Maka percayalah wahai bangsaku, bahwa perjuangan ini adalah, sebagai sambungan perjuangan dahulu di Aceh yang dipimpin oleh Almarhum Chik Di Tiro dan pahlawan-pahlawan kebangsaan yang lain. Dari sebab itu, bangunlah wahai bangsaku sekalian, bersatu padu menyusun bahu mengangkat langkah maju ke muka, untuk mengikuti jejak perjuangan nenek-nenek kita dahulu. Tunduklah dan patuh akan segala perintah pemimpin kita, untuk keselamatan Tanah Air, Agama dan Bangsa."

Atas nama ulama seluruh Aceh.

Ttd. Tgk. H. Hasan Krungkale
Ttd. Tgk. M. Daoed Beureu-eh
Ttd. Tgk. M. Dja'far Sidik Lamdjabat
Ttd. Tgk. H. Ahmad Hasballah Indrapuri.[259]

Setelah mendengar pertempuran terjadi di berbagai daerah di tanah air, seperti Pertempuran 10 November 1945 di Surabaya, ulama Aceh memandang seruan berjihad tidak cukup. Dari kesadaran inilah kemudian pada tanggal 17 November 1945 di Mesjid Baiturrahman Banda Aceh dibentuk Laskar Mujahiddin yang kemudian diketuai oleh Teungku M. Daud Beureueh.

Elite Uleebalang

Uleebalang pada awal kemerdekaan ini secara umum terbagi menjadi dua kelompok, yaitu sebagian menyambut kemerdekaan Indonesia dan sebagian yang

[259] Kutipan aslinya ditulis dengan ejaan lama yang belum disempurnakan. Lihat Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal 81 – 82.

lain justru tidak mempercayainya. *Uleebalang* kelompok pertama tetap diangkat oleh Gubernur T. Nyak Arif sebagai kepala negeri di masing-masing daerahnya dengan sisa-sisa hak istimewanya. Sedangkan *uleebalang* kelompok kedua justru telah mengadakan persiapan penyambutan Belanda kembali, seperti yang dilakukan oleh T. Chik Abdullah Latif T. Wahi di Lhok Seumawe. Bahkan ada di antara *uleebalang* yang menerima berita tentang kemerdekaan Indonesia enggan mengibarkan bendera merah putih, seperti yang dilakukan oleh *uleebalang* T. Cut Hassan. Lebih jauh lagi, pada tanggal 22 Oktober 1945 *uleebalang* Pidie mengadakan pertemuan antisipatif untuk membahas adanya ancaman terhadap kedudukannya dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dari pertemuan ini dibentuklah markas pertahanan *uleebalang*. Markas *Uleebalang* (MU) dipimpin oleh T.M. Daud Cumbok dan tentaranya disebut Barisan Penjaga Keamanan. Untuk potensi *uleebalang* seluruh Aceh dibentuklah Pembangunan Indonesia yang berkedudukan di Banda Aceh di bawah pimpinan T. Ahmad Jinieb.

Dalam suasana kompetitif antara ulama yang antusias menyambut proklamasi RI dengan *uleebalang* yang justru menantikan kedatangan Belanda kembali, maka cukup wajar bila masing-masing kelompok ini berusaha mengungguli lawan saingannya, bahkan mulai terjadi saling mencurigai, aksi culik-menculik, seperti yang terjadi di Kutaraja, Lameulo, Lung Putue, Gigieng dan Lhokseumawe.[260]

---

[260] Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh*, hal. 126.

4. Peristiwa Cumbok Pemicu Revolusi Sosial di Aceh

Peristiwa ini merupakan konflik terbuka antara ulama dan *uleebalang* dan terjadi di penghujung tahun 1945 serta berlangsung selama beberapa bulan pada awal tahun 1946. Secara singkat peristiwa itu dapat disimak berikut ini.[261]

Setelah mengalami kekalahan dengan Sekutu dan melalui perjuangan bangsa Indonesia yang tak kunjung padam untuk mengusir penjajah, Jepang segera angkat kaki dari Indonesia. Para tokoh pergerakan nasional berhasil memproklamasikan kemerdekaan Indonesia. Namun setelah kepergian Jepang, Sekutu yang kemudian ternyata diboncengi oleh Belanda dengan NICA-nya mulai masuk ke Indonesia, maka seluruh komponen bangsa siap siaga menghadapi berbagai kemungkinan.

Dalam suasana yang tidak menentu, Sekutu mulai memasuki berbagai wilayah di Indonesia, meskipun di Aceh Angkatan Laut Inggris baru menduduki Sabang pada tanggal 7 September 1945 dan Sekutu baru tiba di Kutaraja 5 Oktober 1945 yang dipimpin oleh Mayor Knottenbelt,[262] para tokoh Aceh telah melakukan tindakan antisipasi. Suasana *chaos* ini mendorong para petinggi Aceh seperti T. Hamid Azwar, Syamaun Gaharu Aceh bermusyawarah dan akhirnya membentuk barisan keamanan, Angkatan Pemuda Indonesia (API).[263] Nantinya ketika pusat telah meresmikan berdirinya Tentara Keamanan Rakyat (TKR), maka mulai 1 November 1945 API kemudian menyesuaikan diri.

---

[261] Anthony Reid, *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatera*, terjemahan Tim PHS dari *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatera*, Pustaka Sinar Harapan, 1987, hal. 310-347.
[262] Anthony Reid, *Perjuangan*, hal 312.
[263] Ramadhan, *Syamaun Gaharu*, hal. 77 – 85. Jacobi, *Aceh*, hal. 130.

Seiring terbentuknya API, pada akhir Agustus 1945 pemuda pergerakan Aceh yang bekerja di berbagai instansi sipil seperti Hasballah Daud Ibn M. Daud Beureueh, Twk. Hasyim dan T. Manyak dan A. Hasjmy dan S.A. Dahlan membentuk Ikatan Pemuda Indonesia (IPI).[264] Residen Nyak Arif menyikapi positif berdirinya IPI ini dan mengupayakan adanya konsolidasi satu sama lain. Dalam perkembangan selanjutnya, tanggal 12 Oktober 1945 IPI berubah menjadi BPI (Barisan Pemuda Indonesia) dan lima hari kemudian berubah menjadi Pemuda Republik Indonesia (PRI) dan terakhir pada tanggal 20 Desember 1945 berubah lagi menjadi Pemuda Sosialis Indonesia (Pesindo). PRI beranggotakan pemuda dan ulama PUSA sehingga pengaruhnya dalam masyarakat juga dominan.

Menyikapi berbagai aktivitas lawan politiknya, *uleebalang* yang terpinggirkan semasa pendudukan Jepang mulai cemas kembali dan berusaha menyatukan langkah. Untuk menandingi PRI, maka para *uleebalang* atas inisiatif T. Ahmad Danu dan T. Cut Hasan mendirikan Perhimpunan Indonesia (PI) awal November 1945. Kemudian PI ini disambut oleh *uleebalang* lain di daerah yurisdiksinya masing-masing, seperti dilakukan oleh T. Pakeh Sulaiman di Pidie dan T. Laksamana Umar di Njong. Untuk maksud yang sama T.M. Daud Cumbok di Lameulo mendirikan Barisan Penjaga Keamanan (BPK). T. Chik Mahmud mempersenjatai pengikutnya di Meuredu. T. Chik A. Latif membentuk Gerakan Persatuan Tenaga Rakyat (GPTR).[265]

Dengan menyimak kondisi riil yang terjadi di Aceh, berbagai kesatuan organisasi yang terbentuk tersebut dapat diklasifikasikan menjadi tiga kelompok,

---

[264] Anthony Reid, *Perjuangan*, hal. 313.
[265] Isa Sulaiman, *Sejarah*, hal. 118.

yaitu organisasi yang dipimpin oleh ulama, organisasi khas *uleebalang* dan organisasi resmi dari karisedenan (pemerintah RI). Kedua kelompok yang pertama saling bersaing bahkan kini memasuki babak konflik baru sedangkan kelompok terakhir agaknya lebih moderat dan berusaha mengakomodasi kedua kelompok lainnya. Kelompok *uleebalang* kemudian mencari simpati dan dukungan rakyat dengan memanfaatkan posisi sosial ekonominya dan seringkali berbuat menyalahi norma yang berlaku seperti mencabut hak pengolahan sawah dari tangan penduduk yang tidak berpihak kepada milisinya, melakukan intimidasi, penganiayaan dan penggeledahan terhadap aktivis pembela ulama. Hal ini mengundang reaksi keras kalangan ulama Aceh yang tergabung dalam PRI.

Sebagai reaksi terhadap perilaku *uleebalang*, di antaranya pada tanggal 17 November 1945, Teungku Umar Tiro (1904-1980) memobilisasi massa untuk berkumpul di Mesjid Tiro, dan M. Daud Beureueh sebagai salah seorang pembicara dan akhirnya terbentuk laskar Mujahidin dan menyatakan perang sabil melawan orang kafir dan *uleebalang* yang berkepala batu hukumnya fardlu ain.[266] Pembentukan laskar serupa juga dilakukan oleh daerah-daerah Aceh lainnya.

Eskalasi konflik yang memanas ini diperparah oleh kedatangan Belanda (NICA) ke Indonesia. Tuduhan sebagai kaki tangan Belanda yang ditujukan pada *uleebalang* semakin masuk akal dan memojokkan kedudukannya di masyarakat.

Jepang yang sudah kalah yang bermarkas di Blang Paseh Pidie pada awal Desember 1945 akan melakukan evakuasi ke Kutaraja dan Pidie sendiri tidak sepenuhnya dikuasai oleh *uleebalang* T. Pakeh Sulaiman, sehingga PRI juga

---

[266] Anthony Reid, *Perjuangan*, hal. 327.

leluasa bergerak ke kota ini. Oleh karenanya asisten Residen T. Cut Hasan dan *uleebalang* Pidie, T. Pakeh Sulaiman, melakukan kontak dengan T. Laksamana Umar dan T. M. Daud Cumbok. Sementara BPK di bawah pimpinan T. Mahmud memasuki Sigli pada tanggal 1 Desember 1945 dan keesokan harinya berencana ingin melucuti senjata Jepang. Dalam ekspedisi itu turut juga T. Laksamana Umar dan disambut oleh komandan TKR, Sigli T.A. Rahman. Dengan demikian dapat dikatakan *uleebalang* telah dapat menguasai kota Sigli. Sementara aktivis PRI selalu dicurigai, dijaga ketat dan bahkan ada yang ditahan.

Mengingat situasi yang sedemikian gawat, PRI mengirim berita ke residen dan KND Aceh di Kutaraja. Sementara Hasan Ali mulai memobilisasi massa di wilayah Pidie, sehingga lautan manusia berjejer di sepanjang jalan dengan senjata apa adanya sembari berdzikir bergerak mengepung kota Sigli. Akibatnya Sigli semakin mencekam.

Keesokan harinya T. Nyak Arif mengirim satu regi TKR di bawah pimpinan Syamaun Gaharu dan Asisten Residen, T.M. Panglima Polem, yang relatif dekat dengan milisi, sementara Gubernur Sumatera Utara mengirim T. Johan Meuraksa ke Sigli.

Dengan demikian di Sigli telah berkumpul—yang kemudian bermusyawarah—beberapa unsur, di antaranya dari utusan gubernur, wakil residen, wakil *uleebalang*, ulama yang diwakili oleh Hasan Ali, Teungku Banta dan M. Husin, pihak Jepang diwakili oleh T. Mituaka dan Muramoto. Kedua belah pihak, yaitu antara ulama dan *uleebalang* bersepakat untuk mengosongkan

kota Sigli dan senjata Jepang diserahkan kepada TKR Kutaraja serta keamanan kota dijaga oleh TKR dan polisi.

Dalam kenyataannya, menurut laporan Johan Ahmad, Jepang telah menyerahkan sebagian senjatanya kepada *uleebalang* T. Cut Hassan dan T. Sulaiman Glumpang Payong. Oleh karenanya milisi ulama dan rakyat segera memasuki kota dan merebut senjata dari Jepang di Sigli. TKR dengan 16 personel yang dipimpin oleh Syamaun Gaharu tidak mampu menengahi konflik ini.[267] Akhirnya terjadilah pertempuran antara pasukan *uleebalang* dengan rakyat plus ulama pada tanggal 4 Desember 1945. Karena *uleebalang* memiliki senjata yang cukup maka korban terbanyak diderita oleh pihak milisi.

Setelah kehilangan banyak anggota, pihak milisi menerapkan blokade di luar kota Sigli sehingga *uleebalang* terisolir di dalam kota dan tidak mendapat persediaan makanan dari luar. Taktik ini ternyata berhasil, yang ditandai dengan pelucutan senjata dari pengikut T. Kejruen Gade Aron, Sayid Ali di Padang Tiji dan dapat menawan Kolonel Syamaun Gaharu.

Pada tanggal 6 Desember tercapai gencatan senjata setelah T.M. Ali Panglima Polem dan Muramoto melakukan negosiasi kepada kedua belah pihak. Dalam perkembangan selanjutnya terjadi tarik-menarik dan seringkali terjadi insiden kontak senjata. Situasi yang demikian berlangsung selama Desember 1945 dan puncaknya terjadi pada awal Januari 1946 ketika terjadi konflik terbuka di Lameulo dan Beureuneun. Pihak *uleebalang* dipimpin oleh T.M Daud Cumbok, sehingga kemudian peristiwa konflik ini disebut dengan perang *Cumbok*.

---

[267] Ramadhan, *Sjamaun Gaharu*, hal. 211 – 213.

Dalam peristiwa ini T. Daud Cumbok dan seratus orang pengikutnya melarikan diri ke Gunung Seulawah dan akhirnya tertangkap pada tanggal 16 Januari 1946 bersamaan dengan T. Pakeh Sulaiman (panglima Perang Cumbok) dan T. Ben Kaye Adang. Mereka diadili oleh hakim rakyat. Pada tanggal 17 Januari 1946 peristiwa Cumbok dianggap selesai dan nama Lameulo diganti menjadi *Kota Bakti*[268].

Peristiwa Cumbok memicu kemarahan rakyat dan hal ini meluas sampai menimpa keluarga *uleebalang* lain yang tak bersalah. Pada saat ini PUSA benar-benar menjadi singkatan pembantaian *Uleebalang* Seluruh Aceh. Karena peristiwa ini, sebagian *uleebalang* berhasil meninggalkan Serambi Mekkah pergi ke berbagai tempat baik di dalam maupun di luar negeri. Oleh Dr. M. Amir peristiwa tragis tersebut disebut Revolusi Sosial yang diucapkannya pada tanggal 4 Maret 1946 di Medan[269].

Sisi penting dari Perang Cumbok di atas menurut Anthony Reid adalah hancurnya kekuasaan *uleebalang* di Aceh[270] dan semakin membuka peluang bagi ulama untuk memantapkan posisinya, baik dalam sosio-religius maupun sosio-politik dalam pandangan masyarakat. Sejak masa ini hingga puncaknya pada dekade lima puluhan ketika kemudian timbul DI/TII, Aceh praktis di bawah otoritas ulama.

Untuk kasus Aceh, ketika memasuki era kemerdekaan RI hingga tahun lima puluhan, sebenarnya telah dapat mengembalikan cita-cita ideal setiap ulama.

---

[268] Jacobi, *Aceh*, hal. 314-316.
[269] Ramadhan, *Sjamaun Gaharu*, hal. 225-263, Jakobi, Aceh, hal 318.
[270] Anthony Reid, *Perjuangan*, hal 337 – 347.

Hanya saja disayangkan karena hal ini diperoleh dengan mengeliminasikan kaum *uleebalang* yang sebelumnya menjabat sebagai birokrat dan teknokrat Aceh.

Sementara itu, berbagai kasus dan kondisi yang muncul dalam masyarakat Aceh telah membuat warga untuk ikut bersatu dalam upaya perdamaian. Hal ini selalu dikumandangkan oleh ulama dan tokoh masyarakat dalam setiap khutbah Jumat dan berbagai kesempatan.[271] Ulama Aceh juga berperan aktif dalam mewujudkan upaya perdamaian antara Pihak Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Pemerintah RI pada tahun 2001, tetapi belum berhasil.

[271] Hasil wawancara dengan Tgk. H. B. Yacob, tanggal 4 Juli 2005

BAB V
INTERAKSI SOSIAL ANTARA ULAMA PENGUASA DI ACEH : PERSPEKTIF SEJARAH

BAB V

INTERAKSI SOSIAL ANTARA ULAMA – PENGUASA DI ACEH: PERSPEKTIF SEJARAH

Pada bab kelima ini akan dikemukakan tentang pola hubungan (interaksi sosial) antara ulama-penguasa yang pernah terjadi di Aceh. Pembahasan tersebut meliputi pola hubungan kooperatif dan akomodatif, kompetitif dan konflik, pola hubungan masa kini dan alternatif untuk masa depan.

Interaksi sosial menurut para sosiolog,[272] baik secara internal maupun eksternal dapat mengambil beberapa bentuk, seperti kerjasama (*cooperation*),[273] persaingan (*competition*),[274] dan pertikaian (*conflict*).[275] Ketika interaksi telah mengambil bentuk konflik terkadang dapat melahirkan bentuk akomodasi (*accomodation*),[276] yaitu keadaan di mana pihak-pihak yang terlibat konflik menyepakati suatu jalan damai sehingga pertikaian dapat mereda atau diminimalkan. Keempat model ini tidak selamanya bersifat kontinuit, meskipun

---

[272] Baca J.B.A.F. Mayor Polak, *Sosiologi Suatu Buku Pengantar Ringkas*, Ichtiar, Jakarta, 1966, hal. 222-234. Juga Soerjono Soekamto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Rajawali Pers, Jakarta, 1990, hal. 76.

[273] Kerjasama merupakan proses sosial di mana pihak-pihak yang terkait melakukan usaha bersama untuk mencapai tujuan bersama. Kerjasama ini bisa berlangsung secara internal dalam kelompoknya (*in-group*) dan juga bisa berlangsung dengan kelompok lain (*out-group*). Sementara dilihat dari sifatnya, kerjasama dapat dibedakan menjadi kerjasama spontan (*spontaneous cooperation*), kerjasama langsung atas perintah atasan dan penguasa (*directed cooperation*), kerjasama atas dasar perjanjian tertentu (*contractual cooperation*) dan kerjasama tradisional sebagai bagian dari sistem sosial (*traditional cooperation*). Sedangkan dilihat dari bentuknya terdapat lima model, yaitu gotong royong, *bargaining*, kooptasi, koalisi dan *join venture*.

[274] Persaingan sebagai proses sosial di mana masing-masing pihak berusaha mengungguli pihak lain tanpa bermaksud melenyapkannya.

[275] Konflik merupakan bentuk radikal dari persaingan, di mana masing-masing pihak menggunakan segala cara untuk mengungguli bahkan melenyapkan pihak lain.

[276] Akomodasi merupakan bentuk kompromi dari pihak-pihak yang terkait untuk saling memahami (*take and give*) sehingga dapat meredakan pertentangan menuju kestabilan.

merupakan kelaziman yang biasanya dimulai dari kerjasama, lalu terjadi persaingan dan memuncak pada konflik dan berakhir pada model akomodasi. Menurut Gillin dan Gillin,[277] dari keempat model hubungan sosial ini, bentuk *cooperation* dan *accomodation* dapat diklasifikasikan menjadi proses asosiasi (*process of association*) dan dua bentuk lainnya, *competition* dan *conflict* dapat diklasifikasikan menjadi proses diasosiatif (*process of dissociation*). Dalam bentuk yang sederhana pula hubungan dapat mengambil bentuk kerjasama dan oposisi.

1. Pola Hubungan: Interaktif – Akomodatif

Tidak disangsikan lagi dalam lintas sejarahnya, ulama dan umara (sultan, *uleebalang*) di Aceh pernah menjalin hubungan kerjasama yang sangat harmonis. Pada masa kesultanan, ulama menduduki posisi signifikan, penasihat sultan terutama dalam urusan keagamaan. Beberapa di antara ulama yang mengambil peran ini adalah:[278]

1. Hamzah al-Fansuri mendampingi Sultan Alaidin Riayat Syah IV Saidil Mukamil (997 H/1589 M – 1011 H/1604 M), Sultan Muda Alaidin Ali Riayat Syah (1011 H/1604 M – 1015 H/1607 M) dan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1016 H/1607 M – 1045 H/1636 M).

---

[277] Gillin dan Gillin, *Sociology, a Revision of an Introduction to Sociology*, (New York, The MacMilan Company, 1954), h. 501.

[278] Baca Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada Medan, 1981, hal 201 dst. Juga A. Hasjmy, "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah," dalam *Sinar Darussalam*, Banda Aceh, hal 16 – 20.

2. Syams al-Din van Pasai as-Sumatrani meneruskan tugas gurunya, Hamzah Fansuri, mendampingi Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1016 H/1607 M-1045 H/1636 M).
3. Nur al-Din ar-Raniri yang semasa Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1016 H/1607 M – 1045 H/1636 M) menjadi guru besar Jami'ah Baiturrahman di Kutaraja dan kemudian diangkat sebagai penasihat istana pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Mughayat Syah Iskandar Tsani (1045 H/1641 M – 1050 H/1645 M) dan sultanah Sri Ratu Tajul Alam Safiyatuddin Johan (1050 H/1641 M – 1086 H/1675 M).
4. Syaif ar-Rizal yang menggantikan kedudukan ar-Raniri, yaitu menjadi penasihat sultanah Sri Ratu Tajul Alam Safiyatuddin Johan (1050 H/1641 M-1086 H/1675 M).
5. Syaikh Abd ar-Rauf Syah Kuala yang menjadi penasihat empat orang sultanah Aceh, yaitu sultanah Sri Ratu Tajul Alam Safiyatuddin Johan (1050 H/1641 M – 1086 H/1675 M), sultanah Sri Ratu Nurul Alam Naqiyatuddin (1088 H/1675 M – 1088 H/1678 M), sultanah Sri Ratu Zakiyatuddin Inayat Syah (1088 H/1678 M – 1098 H/1688 M) dan sultanah Sri Ratu Kamalat Syah (1098 H/1688 M – 1109 H/1699 M).
6. Jalal al-Din Tursani qadhi malikul adil sultan Alaidin Maharaja Lela Ahmad Syah (1139 H/1735 M – 1147 H/1760 M) dan sultan Alaidin Joham Syah Po Teu Uk (1147 H/1735 M – 1174 H/1760 M).
7. Syeikh Jamal al-Din Tursani al-Asyi sebagai qadhi malikul adil sultan Alaidin Maharaja Lela Ahmad Syah (1139 H/1735 M – 1147 H/1760 M).

8. Syeikh Muhammad Zein menjadi qadhi malikul adil pada masa sultan Alaidin Mahmud Syah (1174 H/1760 M – 1195 H/1781 M).
9. Syeikh Abdullah al-Asyi menjadi qadhi malikul adil pada masa pemerintahan sultan Alaidin Jauhar al-Alam Syah (1209 H/1795 M – 1238 H/1823 M).
10. Syeikh Jamal al-Din ibn Syeikh Abdullah Asyi menjadi qadhi malikul adil pada masa pemerintahan sultan Alaidin Sulaiman Ali Iskandar Syah (1241 H/1836 M – 1273 H/1857 M).
11. Syeikh Muhammad ibn Ahmad Khatib Langien yang hidup pada masa sultan Alaidin Sulaiman Ali Iskandar Syah (1251 H/1836 M – 1285 H/1870 M) dan sultan Alaidin Mahmud Syah (1286 H/1870 M – 1290 H/1874 M).
12. Syeikh Abbas (Chik Kuta Karang) menjabat sebagai *qadhi malikul adil* semasa sultan Alaidin Ibrahim Mansyur Syah (1273 H/1857 M – 1286 H/1870 M).

Secara umum dapat dikatakan bahwa semua ulama yang berperan sebagai penasihat sultan Aceh, atau meminjam istilah Dr. M. Gade Ismail *ulama kraton* (*ulama istana*), memiliki hubungan kerjasama yang harmonis dengan sultan, kalaupun terjadi persaingan, ketegangan atau konflik cenderung bersifat kasuistik. Persaingan atau konflik yang sering dikutip oleh para peneliti, sebagaimana akan dilihat nanti, pada umumnya berkaitan dengan perebutan kekuasaan antaranggota keluarga sultan (*in-group*) atau bila hal itu terjadi pada ulama maka konflik itu tercipta dalam rangka mempertahankan paham keagamaan yang bersifat esensial.

Sementara hubungan antara ulama pedesaan (ulama kampung, dayah) dengan penguasa (umara) di satu sisi dan dengan ulama istana cenderung diabaikan oleh para peneliti. Hal ini di antaranya disebabkan, di samping kasusnya yang relatif kecil, juga minimnya literatur yang melaporkan kasus tersebut. Hanya saja bila yang dimaksud ulama pedesaan ini mereka yang berada di luar "jabatan" istana, maka otoritas mereka cenderung di bawah bayang-bayang ulama istana. Apalagi ulama istana pada masa kesultanan *notabene* digambarkan sebagai *waratsat al-anbiya',* mengemban peran *tablig, tabyin, tahkim* dan *uswah.*

Setelah Belanda dapat menawan sultan Alaidin Muhammad Daud Syah pada tahun 1903 dan sultan selanjutnya tidak diangkat, maka sebagian besar ulama Aceh kembali ke gampongnya masing-masing untuk membangun institusi-institusi pendidikan, meskipun harus mematuhi beberapa persyaratan yang ditetapkan oleh Belanda. Sebagian ulama yang lain tetap melaksanakan perang meskipun harus dengan strategi gerilya melawan Belanda. Setelah pranata kesultanan dieliminasikan oleh Belanda, maka potensi ulama semakin solid dan tidak mengenal lagi tipologi ulama istana dan ulama kampung. Ulama yang sebelumnya berada di dalam sekitar kehidupan istana sultan Aceh, sekarang menggalang barisan bersama ulama dayah/kampung serta umat guna "berjihad sabil" melawan Belanda.

Di antara ulama yang kemudian mendirikan dayah adalah Haji Abbas (Teungku Chik Lam Birah) dan Haji Jakfar (Teungku Chik Lam Jabat) yang membangun dayah Lambirah (kemudian berubah menjadi Dayah Jeurla). Teungku Syeikh Abd al-Wahab membangun Dayah Tanoh Abey dan diteruskan

oleh keturunannya dengan lakab Teungku Chik Tanoh Abay. Teungku Haji Umar Abd al-Salam membangun Dayah Lam Nyong (Teungku Chik Lam Nyong). Teungku Haji Umar membangun Dayah Lam U. Teungku Syeikh Marhaban membangun Dayah Lam Bhuk, Teungku Chik Kuta Karang membangun Dayah Ule Susu, Teungku Chik Indrapuri dan Teungku Chik Lam Seunong membangun Dayah Lam Seunong. Teungku Fakinah Dayah Lam Diran, Teungku Chik Empe Trieng Dayah Rangkang Manyang, dan Teungku Chik Ule U Samahani.

Ketika mulai mengambil alih roda pemerintahan di Aceh, Belanda berhasil memanfaatkan potensi *uleebalang*, yang *notabene* berkuasa di daerah yurisdiksinya masing-masing, untuk mendekati dan menguasai rakyat Aceh. Dalam konteks ini, Belanda benar-benar bertindak melebihi wewenang penguasa, sultan Aceh sekalipun.

Mesipun demikian, tentu tidak adil bila melakukan generalisasi bahwa seluruh *uleebalang* Aceh menjadi "kaki tangan" Belanda, karena memang ada *uleebalang* yang hanya bekerjasama dengan Belanda berdasarkan kontrak semata dan lainnya ada yang masih konsisten dengan perjuangan rakyat Aceh seperti akan dilihat berikut ini.

Dalam perkembangan selanjutnya, ketika Belanda memperkenalkan pendidikan model Eropa, pada ulama tersentak dan mendirikan berbagai institusi pendidikan Islam di seluruh pelosok Aceh. Rupanya kesadaran melestarikan transformasi budaya Islam (Aceh) melalui pendidikan yang disponsori ulama ini juga direspons oleh pihak umara (*uleebalang*). Kesadaran ini terlihat jelas, sebagaimana dilaporkan oleh A. Hasjmy bahwa pada tanggal 1 dan 2 Oktober

1936 berlangsung musyawarah pendidikan Islam di Kutaraja (Banda Aceh) yang diikuti oleh para ulama dan unsur penguasa (*uleebalang*, umara). Di antara pihak ulama yang turut dalam musyawarah ini adalah Teungku Zakaria Teupin Raya, Teungku Abdullah Lam U, Usman Gigieng, H. Hasan Krueng Kale, Amin Jemphon, Abdurrani, AW Silimeum, Umar Meureudu, M. Hasbi as-Siddiqi Banda Aceh, M. Amin Alue, Abdullah Ujong Rimba, Hasballah Indrapuri, M. Daud Beureueh, Trienggadeng, Hasballah Pase, Jalaluddin Amin Sungai Limpah. Sedangkan pihak penguasa di antaranya Teuku Muhammad Ali mewakili Teuku Panglima Polem Muhammad Daud, Teuku Mahmud Pakeh *uleebalang* XII Mukim Pidie, Teuku Hasan Panglima Mesigit Raya, Teuku Muda Dalam Panglima Meugoe *uleebalang* Bambi dan Teuku Ali *uleebalang* Keureukon.[279]

Dari kenyataan sejarah di atas, jelaslah bahwa antara ulama dan *uleebalang* (umara Aceh) telah terjalin hubungan kerjasama yang harmonis. Setelah bermusyawarah selama dua hari akhirnya dihasilkan kesepakatan tentang perlunya umat mempelajari ilmu-ilmu keduniaan. Dengan kesepakatan ini dimungkinkan untuk memasukkan pelajaran-pelajaran umum ke sekolah-sekolah agama dan menyadari perlunya wanita memperoleh pendidikan.

Dengan demikian, diduga kuat pada dekade tiga puluhan sejak pelaksanaan musyawarah pendidikan Islam 1936 sampai terbentuknya PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) pada tanggal 5 Mei 1939 (12 Rabi'al-Awwal 1358 H) merupakan babakan sejarah Aceh yang menggambarkan keberhasilan pola kerjasama yang harmonis antara ulama dan penguasa lokal (*uleebalang*)

[279] A. Hasjmy, "Pendidikan," hal. 27-28.

meskipun di kemudian hari timbul kecurigaan para *uleebalang* terhadap misi PUSA, sehingga dipahami menjadi Persatuan Untuk Sultanah Aceh, atau bahkan diplesetkan menjadi Pembasmian *Uleebalang* Seluruh Aceh. Namun harus diakui bahwa berlangsungnya musyawarah pendidikan Islam di Banda Aceh yang diikuti oleh para ulama dan unsur penguasa tanggal 1 dan 2 Oktober 1936 hingga pendirian PUSA merupakan kerjasama yang apik antara ulama dan *uleebalang*, bahkan dalam kepengurusan PUSA periode pertama terdapat *uleebalang* yang bergelar teuku termasuk di dalamnya. *Uleebalang* Peusangan Teuku Haji Chik Muhammad Djohan Alamsyah sebagai pelindung dan Teuku Muhammad Amin sebagai bendahara merupakan contoh nyata keikutsertaan *uleebalang* dalam PUSA.[280] Dalam perkembangan selanjutnya diakui memang bahwa PUSA justru dijadikan sebagai wahana ulama untuk menggalang persatuan yang cenderung anti-Belanda dan anti-*uleebalang*. Bahkan ada beberapa sumber yang menyatakan bahwa pendirian PUSA sebenarnya merupakan antitesis dari kekuatan *uleebalang* yang semakin menguat.[281]

Pada dekade tiga puluhan, kerjasama antara ulama dan *uleebalang* bukan tidak ada sama sekali pada masa sebelum terbentuknya PUSA, namun pengaruhnya relatif kecil dan bersifat kasuistik. Seperti jalinan para tokoh modernis yang mengembangkan misi pembaharuan, baik dari Muhammadiyah maupun organisasi impor lainnya. Dalam kasus ini, misi pembaharuan hasil kerjasama antara tokoh yang bergelar teungku dan teuku dan antara ulama dan

---

[280] Ismuha, "Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah," dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, CV. Rajawali, Jakarta, 1983, hal. 62.

[281] Diperoleh dari wawancara konfirmatif dengan M. Gade Ismail di ruang kerjanyadi FKIP Syiah Kuala Banda Aceh, pada tanggal 30 Agustus 1999.

umara kurang mengakar dan tidak membawa hasil yang memuaskan. Hal ini menurut C. Van Dijk dikarenakan organisasinya tidak memiliki akar budaya di Aceh dan tokoh-tokohnya pun sebagian besar berasal dari luar daerah atau orang Aceh dengan pendidikan formal yang telah tercerabut dari lingkungan tradisionalnya.[282] Demikian juga organisasi massa impor lainnya.

Sementara kehadiran PUSA telah menggambarkan fenomena komunal dan memiliki akar budaya ke-Acehan yang kental; hal itu terbukti dengan diresponsnya oleh rakyat di seluruh pelosok Aceh. Dalam konteks berdirinya PUSA, tesis Siegel tentang ulama sebagai rival khas yang baik dengan *uleebalang*[283] menjadi lebih bermakna, namun kemudian tidak berlaku untuk semua peristiwa dan masa. Pada mulanya PUSA bukanlah merupakan kekuatan massa yang anti-Belanda maupun anti-*uleebalang*. Namun dalam masa-masa berikutnya PUSA sendiri berkembang menjadi wahana utama para ulama untuk menggalang persatuan mengusir Belanda dan melawan elite tradisional Aceh, yaitu para *uleebalang* yang menjadi kaki tangan Belanda.[284]

Kerjasama antara ulama dan *uleebalang* dalam batas-batas tertentu masih bisa dipertahankan pada masa pendudukan Jepang sampai akhirnya Indonesia berhasil memproklamasikan diri sebagai negara yang berdaulat. Setelah kerjasama antara ulama dan *uleebalang* ini ternodai oleh peristiwa Cumbok dan terjadinya Revolusi Sosial Aceh 1946, maka sejarah Aceh, termasuk sejarah ulama – umara selanjutnya diwarnai oleh kerangka sejarah nasional Republik Indonesia.

---

[282] C. Van Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pembrontakan*, Grafiti, Jakarta, 1995, hal. 257.
[283] James T. Siegel, *The Rope of God*, University of California Press Ltd, London, England, 1969, hal. 49
[284] Van Dijk, *Darul Islam*, hal 256.

Hanya saja satu hal yang layak diperhatikan dalam konteks interaksi ulama–umara adalah bahwa pranata ulama dalam fungsinya sebagai penasihat penguasa (umara) yang terbentuk secara historis dipertahankan hingga hari ini dengan berbagai perubahan dan perkembangannya. Bila di masa kesultanan terdapat pranata *Syaikh al-Islam*, masa pendudukan Belanda terdapat institusi *Teungku Kadli* dan pada tahun 1939 berdiri *PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh)*, masa pendudukan Jepang terdapat MAIBKATRA, maka di era kemerdekaan terdapat *Majelis Permusyawaratan Ulama Daerah Istimewa Aceh* tahun 1965 yang mulai 1975 berubah menjadi *Majelis Ulama Indonesia*.[285] Pranata-pranata ini dalam konteks sejarahnya masing-masing merupakan pranata ulama yang didirikan—atau paling tidak diizinkan—oleh penguasa (umara), bahkan oleh Belanda dan Jepang sekalipun. Belanda dan Jepang mengizinkan atau membiarkan berdirinya berbagai organisasi ulama PUSA dan MAIBKATRA karena masing-masing bukan sebagai organisasi Islam politik tetapi Islam ibadah, Islam muamalah, atau Islam akidah.

Dalam perkembangan selanjutnya, ketika pranata *uleebalang* tereliminasikan oleh seleksi sejarah Aceh yang ketat, secara substantif "peran *uleebalang*" digantikan oleh umara, yaitu para pejabat pemerintahan Republik Indonesia sejak dari jabatan ketua RT hingga gubernur sebagai jabatan puncak pemerintahan Daerah Istimewa Aceh dan dalam lingkup nasional sampai pada jabatan presiden RI.

---

[285] A. Hajsmy, Prof., *Melalui Jalan Raya Dunia Menuju Era Darussalam*, Kertas Kerja Seminar Pendidikan Daerah Istimewa Aceh ke-30, Banda Aceh, 1989, hal. 20 –21. Lihat juga Baihaqi A.K., "Ulama dan Madrasah Aceh" dalam *Agama dan Perubahan Sosial* (ed. Taufiq Abdullah), CV. Rajawali, Jakarta, 1983, hal. 130.

2. Pola Hubungan: Kompetisi dan Konflik

Yang dimaksud dengan konflik dalam kajian ini adalah bentuk radikal dari persaingan, di mana masing-masing pihak menggunakan segala cara untuk mengungguli atau bahkan melenyapkan pihak lawan.

Dalam lintas sejarahnya bentuk disharmonisasi interaksi seperti persaingan antara ulama dan umara di Aceh, baik secara *in-group* maupun *out-group* seringkali terjadi bahkan menjadi potensi laten. Bahkan persaingan itu pernah berubah menjadi sangat menegangkan dan berakhir dengan terjadinya konflik terbuka. Karena ia berupa potensi laten, maka dalam lintasan sejarahnya ia bisa mencuat ke permukaan dan bisa sebaliknya.

Secara teoritis, di samping berpengaruh negatif, konflik sebenarnya juga memiliki konsekuensi positif.[286] Di antaranya, konflik dapat berfungsi sebagai kekuatan yang dapat meneguhkan dan mempertahankan identitas, batas-batas kelompok sosial dalam struktur masyarakat.[287] Konflik juga dapat berfungsi untuk menumbuhkan semangat berkompetisi dengan segala antitesis yang dihadapinya.

Bila kita merujuk pada sejarah Aceh, tidak bisa dipungkiri bahwa konflik bukan saja dialami oleh kalangan umara (sultan, *uleebalang*), tetapi juga terjadi pada ulama, baik secara internal maupun eksternal. Konflik yang terjadi di kalangan umara dan ulama Aceh, menurut Isa Sulaiman, dipicu oleh beberapa hal, seperti posisi adat yang dominan terhadap agama, kesadaran tradisional yang berlaku dalam masyarakat Aceh, prinsip pertalian kekeluargaan dalam kaitan

---

[286] Ahmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam*,CV. Rajawali Jakarta, 1986, hal. 63.

[287] Untuk fungsi ini baca selengkapnya Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, Cetakan IV, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1994, hal. 106.

suksesi dan pembagian harta warisan serta ideologi syahid yang mengakar dalam masyarakat Aceh.[288]

Konflik internal di kalangan umara, misalnya, terjadi setelah mangkatnya Sultan Alauddin Ri'ayat Syah al-Qahar (1538 M – 1551 M). Dilaporkan bahwa dalam tempo kurang dari tiga bulan saja pernah terjadi pemakzulan dan pelantikan tiga sultan. Kesultanan Aceh menjadi stabil setelah Sultan Alauddin Ri'ayat Syah al-Mukammal berkuasa (1589 M – 1604 M).[289]

Pada masa abad kedelapan belas juga terjadi konflik intenal antara Polim Muda Setia melawan Sultan Jamal al-A'lam pada tahun 1726 yang berakhir tragis pada diri sultan. Sebagai gantinya diangkatlah Maharaja Kampung Padang menjadi sultan dengan gelar Sultan Jauhar al-A'lam Ama'ddin Syah, tetapi dua puluh hari kemudian sultan pun wafat.[290]

Konflik internal di kalangan ulama Aceh telah ada sejak masa Kesultanan Aceh, dimulai dari masalah aqidah, kemudian memasuki kawasan hukum, tarikat, sejarah maupn sosio-kultural lainnya. Perdebatan sengit antara pengikut paham wahdatul wujudnya Hamzah Fansuri dan Syams al-Din as-Sumatrani dengan Nur al-Din ar-Raniry, kemudian ar-Raniry dengan Saif ar-Rizal merupakan realisasi konflik pada bidang aqidah. Pada masa ar-Raniry menjabat sebagai penasihat Sultan (Iskandar Tsani dan Safiyatuddin) konflik bidang aqidah mengkristal menjadi bentuk *pentafkiran* (memvonis kafir) bahkan melakukan pemburuan terhadap orang-orang pembela wahdatul wujud. Bila yang bersangkutan tidak bertobat dan meninggalkan aliran wahdatul wujud, maka hukum bunuh ditetapkan

---

[288] Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh*, hal. 462.
[289] Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994, hal. 51 dst.
[290] H. Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, hal. 424 dst.

atasnya. Dalam rangka ini pula seluruh perbendaharaan dan literatur pendukung wahdatul wujud dibumihanguskan, seperti yang telah dilakukan di depan Mesjid Raya Baiturrahman, Kutaraja (kini Banda Aceh).[291]

Permasalahan hukum dan sosial kemasyarakatan tidak selamanya mengakibatkan terjadinya konflik terbuka yang masing-masing pihak ingin melenyapkan pihak lawan sebagaimana yang terjadi pada masa ar-Raniry, kecuali melibatkan masalah politik. Dalam masalah hukum yang kemudian melibatkan urusan politik, misalnya, perbedaan mengenai boleh tidaknya wanita menjadi hakim/kepala negara/sultan juga telah muncul pasca-mangkatnya Sultan Iskandar Tsani dan tampilnya Sultanah Safiyatuddin. Keterangan Teungku Daud Zamzani yang disampaikan dalam Seminar Nasional tanggal 4 – 5 Oktober 1999 di Banda Aceh menyatakan bahwa para ulama Aceh (selain ulama istana) sebenarnya tidak setuju seorang wanita (seperti Safiyatuddin) menjadi Sultan Aceh. Bahkan Fakih Ibrahim, seorang ulama asal Pidie sengaja mendatangi Sultanah Aceh dan menyatakan ketidaksetujuannya seorang wanita menjadi sultan. Masih menurut Teungku Daud dengan kekuasaan yang dimilikinya, Sultanah Safiyatuddin menghukum mati Fakih Ibrahim dan mayatnya dibawa ke hadapan Teuku Abd ar-Rauf Syiah Kuala. Setelah dikebumikan, Syiah Kuala berpesan kepada murid-muridnya agar kelak mengebumikan mayatnya di samping makam Fakih Ibrahim bila ia meninggal. Kebenaran informasi ini kini dapat disaksikan dengan berdampingannya makam kedua ulama tersebut.

---

[291] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Mizan, Bandung, 1994, hal. 182-183.

Perdebatan antara Teungku Abdul Jalil dengan tokoh-tokoh PUSA tentang kedatangan Jepang ke Indonesia merupakan bentuk perbedaan pendapat di bidang sosio-politis dan sosio-kultural. Teungku Abdul Jalil bersikeras untuk menolak kedatangan Jepang, sedangkan tokoh-tokoh PUSA justru melicinkan jalan agar Jepang sampai ke Aceh khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Kubu Abdul Jalil kelihatannya berpegang pada konsistensi bahwa bangsa asing yang ingin menjajah Indonesia dinilai sebagai *ureung kapee*, oleh karenanya tidak berhak memasuki wilayah Indonesia, bahkan yang telah masuk harus secepatnya diusir dari bumi persada. Sementara kubu ulama PUSA yang bekerjasama dengan Jepang merupakan bagian dari siasat perjuangan agar dengan segera dapat mengusir Belanda dari bumi Aceh serta mengikis budaya feodal yang diperagakan oleh *uleebalang*. Hanya saja beda pendapat ini kemudian tidak mengakibatkan terjadinya konflik, apalagi di kemudian hari ulama PUSA juga berusaha mengusir Jepang dari Aceh. Dalam perkembangannya, terutama setelah Jepang mengingkari komitmen dan perjanjiannya semula, ulama mengambil sikap protes, menentang dan mengadakan perlawanan bersenjata.

Sampai di sini penulis telah menunjukkan kompetisi dan konflik internal, baik di kalangan umara maupun ulama. Sedangkan kompetisi eksternal (*out-group*) antara ulama dan umara dapat diperhatikan dalam bahasan berikut.

Di samping konflik internal dalam kelompok umara maupun ulama, juga sering terjadi konflik antara kedua kelompok ini (umara, *uleebalang* versus ulama). Bila kasus ketidaksetujuan Fakih Ibrahim atas tampilnya Safiyatuddin sebagai sultan Aceh dapat dikatakan sebagai konflik antara ulama dan sultan,

maka hal itu sebenarnya merupakan upaya ulama dalam mempertahankan paham keagamaan yang selama ini dianutnya. Dalam perkembangan selanjutnya kasus-kasus seperti ini tidak mengemuka karena otoritas sultan yang masih demikian tinggi serta adanya legitimasi dari ulama istana. Dengan demikian konflik ulama dan sultan dapat diminimalisasikan, bahkan secara umum dapat dikatakan tidak ada konflik dan yang ada adalah jalinan keharmonisan antara ulama dan sultan.

Konflik yang sering terjadi adalah antara ulama dan *uleebalang* (umara Aceh yang mulanya sebagai perpanjangan tangan sultan namun kemudian sebagai penggantinya). Menurut penelitian Masyhur Amin, kompetisi atau juga konflik antara ulama dan *uleebalang* ini berakar pada pembentukan wilayah mukim, protes ulama pada *uleebalang* yang dinilai melanggar hukum Islam dan otoritas qadhi.[292]

Pada masa Iskandar Muda terjadi pergeseran sosial pada wilayah mukim. Bila sebelumnya ia hanya bersifat keagamaan, yaitu mengkoordinasikan beberapa gampong dalam urusan agama, seperti mendirikan shalat Jum'at, namun sejak masa ini telah ikut menangani urusan pemerintahan (politik) seperti mempersiapkan tenaga tempur dan penarikan pajak. Intervensi imuem mukim ke wilayah politik telah mengurangi otoritas *uleebalang* di wilayah yurisdiksinya.

Kondisi seperti ini secara perlahan menyebabkan ketidakpuasan *uleebalang* dan memicu kompetisi atau bahkan konflik, seperti yang terjadi pada tahun 1870 antara imuem mukim wilayah Reubee dengan *uleebalang*nya. Untuk

---

[292] Masyhur Amin, Kedudukan Kelompok Elite Aceh dalam Perspektif Sejarah, dalam *Kelompok Elite dan Hubungan Sosial di Pedesaan*, PT. Pustaka Grafika Kita, Jakarta, 1988, hal. 26.

meminimalisasi konflik ini, biasanya *uleebalang* kemudian mengangkat imuem mukim dari lingkungan keluarganya sendiri.

Akar konflik lainnya adalah tingkah laku *uleebalang* yang dinilai telah menyimpang dari norma-norma yang berlaku dalam masyarakat yang bersumber dari ajaran Islam, sehingga ulama perlu meluruskan. Dalam konteks inilah terjadi konflik di antara keduanya.

Di samping itu akar konflik lainnya adalah kedudukan qadhi yang dijabat oleh ulama hanya sebagai alat, sementara *uleebalang* menikmati berbagai keuntungan darinya. Ketika Habib Abdurrahman az-Zhahir memberikan otoritas peradilan agama kepada ulama yang sebelumnya dipegang oleh *uleebalang*, yang ketika itu sebagai kaki tangan Belanda, konflik juga terjadi berkaitan dengan sikap menghadapi Belanda. Pihak ulama yang dimotori oleh Abdurrahman dan Panglima Polem serta *uleebalang* yang fanatik harus mengadakan perlawanan terhadap Belanda tanpa mengenal menyerah, sedangkan para *uleebalang* yang dimotori oleh Panglima Tibang berpendapat sebaliknya dan justru berdamai dengan Belanda.

Ketika ulama telah terorganisir secara besar-besaran dalam wadah Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA), kedudukan dan prestise ulama dalam masyarakat Aceh semakin tinggi. Sementara kedudukan *uleebalang* semakin terpinggirkan dari sosio-kultural Aceh karena mereka cenderung "dekat" dengan Belanda. Oleh karenanya kehadiran PUSA sebenarnya mengundang kecurigaan para *uleebalang*, di mana PUSA dituduh sebagai Persatuan Untuk Sultanah Aceh guna menyaingi keberadaan *uleebalang*. Dalam tatanan yang lebih riskan PUSA

dituduh sebagai organisasi yang berupaya untuk mengadakan Pembasmian *Uleebalang* Seluruh Aceh.

Kecurigaan-kecurigaan seperti itu menyebabkan eskalasi konflik semakin menguat. Karena keberpihakan *uleebalang* kepada Belanda, ulama (PUSA) yang bersikeras ingin mengusir Belanda dari bumi Aceh mencoba mengambil inisiatif untuk melicinkan Jepang masuk ke Aceh agar dapat membantu mengusir Belanda.

Setelah berhasil memasuki Aceh berkat bantuan ulama, Jepang mulai merekrut ulama Aceh dalam pengendalian wilayah menggantikan kedudukan tertentu yang sebelumnya dijabat seluruhnya oleh *uleebalang*. Bahkan Jepang mendirikan organisasi ulama MAIBKATRA. Konsesi yang menguntungkan ulama ini berbanding terbalik dengan yang diperoleh *uleebalang*.

Bentuk konflik antara ulama dan *uleebalang* yang terjadi di Aceh sempat mencapai titik kulminasi sejarah secara terbuka dengan pecahnya perang saudara di Cumbok, yang kemudian menyebabkan revolusi sosial.

3. Pola Hubungan: Masa Kini dan Masa Depan

Setelah keharmonisan kerjasama antara ulama dan *uleebalang* ternodai oleh peristiwa Cumbok dan terjadinya revolusi sosial Aceh sepanjang tahun 1946, maka sejarah Aceh, termasuk sejarah ulama-umara, selanjutnya diwarnai oleh kerangka sejarah nasional RI.[293] Setelah pranata *uleebalang* tereliminasikan, maka ulama kemudian tampil sebagai pemegang otoritas pemerintahan di Aceh yang di masa-masa sebelumnya dipegang oleh *uleebalang*. Oleh karena itu, YS

[293] A.K. Jakobi, Tgk., *Aceh Dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945 – 1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar sebagai Pejuang*, PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1998, hal. xvi, xxiv-xxv, 295 dst.

menyatakan bahwa dengan dieliminasikannya pranata *uleebalang*, maka sebenarnya Aceh telah kehilangan aset besar dalam hal pemerintahan, karena bagaimanapun dari segi pengalaman mereka lebih menguasai dalam urusan pemerintahan daripada ulama yang mulanya lebih banyak berkonsentrasi pada masalah-masalah keagamaan.[294]

Terlepas dari kualifikasi yang harus dimiliki oleh para birokrat, sebenarnya ulama telah berhasil mencapai cita-cita ideal mereka, yaitu menyatukan agama dan negara atau Islam dan politik di bawah otoritas ulama.[295] Dengan demikian wacana ulama sebagai pemegang otoritas kekuasaan dan wewenang telah mensejarah di Aceh. Bahkan menurut penuturan Safwan Idris (almarhum), ulama Aceh mau mengakui dan bergabung dengan Indonesia karena berharap dapat menerapkan syariat Islam sebagaimana yang dicita-citakannya. Oleh karenanya dapat kita pahami bahwa di kemudian hari ketika Indonesia tidak menerapkan syariat Islam dan Aceh merasa terkhianati, ulama melancarkan protes seperti yang terjadi pada tahun 1953 – 1957.

Berdasarkan kondisi realistis dari sejak eksisnya kedua kelompok elite ini dalam perspektif sejarahnya, sebenarnya pola hubungan antara keduanya pada masa kini dan masa yang akan datang dapat mengacu pada masa lalu dengan penyesuaian seperlunya. Intinya, pola hubungan yang dikehendaki adalah interaksi yang harmonis, kalaupun harus mengambil bentuk kompetisi setidak-

---

[294] Hasil wawancara dengan penulis pada tanggal 20 Agustus 2005 di ruang kerjanya, ruang Asisten Direktur I Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.

[295] Ini merupakan hasil diskusi dan wawancara dengan M. Isa Sulaiman pada tanggal 5 November 2005 di ruang kerjanya FKIP Universitas Syiah Kuala Banda Aceh.

tidaknya persaingan tersebut positif, sehingga menjadi satu kesatuan sistem untuk meraih kejayaan sebagaimana telah terealisasikan di masa silam.

Dalam tataran normatif-idealis, kalaupun mereka merupakan pranata yang mandiri, ulama dan umara harus merupakan satu kesatuan sistem yang terpadu. Berdasarkan pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, kata Quraish Shihab, tidak ada pemisahan antara ulama dan umara. Keduanya harus mengadakan kerjasama yang baik untuk mewujudkan kesejahteraan umat.[296] Oleh karenanya ulama tidak saja berperan sebagai sekadar memberikan fatwa, tetapi juga harus ikut berpartisipasi dalam program pemerintah mulai dari perencanaan sampai pengawasan pelaksanaannya.

Hanya saja ketika konfigurasi ulama-umara telah terbentuk, tentunya kemudian tidak harus meletakkan pranata umara sebagai imam atau pelindung yang harus ditaati dan didukung segala program kerjanva oleh ulama. Bila ini terjadi, umat akan memberikan tambahan gelar menjadi *ulama al-su'*. Kedua pranata tersebut harus menunjukkan keberpihakannya pada kebenaran dan kemaslahatan umat.

Untuk mengantisipasi dualisme kepemimpinan yang masing-masing memiliki kecenderungan yang berbeda, apabila memungkinkan di masa kini dan masa yang akan datang, idealnya seorang umara harus ulama dan dan begitu juga sebaliknya, ulama tampil sebagai umara.

---

[296] Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*. Penerbit Mizan, Bandung, 1992, hal. 386.

BAB VI
ULAMA DALAM MASYARAKAT ACEH

BAB VI

ULAMA DALAM MASYARAKAT ACEH

Dalam bab ini akan dikemukakan secara menyeluruh tentang pemahaman warga masyarakat mengenai ulama Aceh dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Untuk itu diharapkan dapat memberi gambaran tentang topik penelitian.

H.Usman Latif, umur 40 tahun, pekerjaan pedagang. Warga masyarakat ini memberikan gambaran mengenai ulama. Ulama dalam pandangannya adalah warga masyarakat Aceh yang memiliki ilmu agama dan menjadi panutan warga yang lain. Ulama itu tidak boleh bersikap dan bertindak di luar jalur hukum Allah, karena sesuatu yang dilakukannya itu selalu dijadikan panutan oleh warga. Ulama tidak boleh ditakuti tetapi harus selalu dihormati dan didekati oleh warga masyarakat. Dalam bahasa H.Usman, ulama itu tidak boleh menjadi "sosok yang angker". Bicaranya harus halus dan tidak kasar. Ulama harus selalu dengan wajah yang ceria dan ramah serta penuh kesabaran. Ini dimaksudkan agar warga masyarakat merasa aman, damai dan bahagia.

H.Usman mengungkapkan seorang ulama itu harus peka pada kondisi masyarakat tanah air. Ulama harus sabar mendengarkan semua keluhan dan harapan warga masyarakat. Sama sekali tidak boleh membentak, dan marah-marah, kecuali sekedar memperjelas apa yang beliau dengar. Ini penting dilakukan untuk dapat memahami tentang umat agar ulama mampu

memberikan bimbingan dan arahan kepada warga masyarakat. Menurut H.Usman, ulama tidak boleh bertindak seperti "penguasa" yang terus menerus pamer keberanian dan bertikai tanpa berusaha untuk memikirkan perasaan masyarakat. Akibatnya warga masyarakat tidak tenang, aman, dan damai. Jika kondisi seperti ini terjadi, ulama harus bisa memahami dan menyadarkan umat agar kemarahan warga masyarakat bisa diatasi. Ulama harus mampu menyejukkan hati umat, agar mereka dapat menjadi warga masyarakat yang sabar dan setia pada kebaikan.

Memang hal seperti ini tidak mudah untuk dilakukan oleh ulama, tetapi berkat ilmu dan kearifannya ulama Aceh telah berusaha untuk menjadi penengah yang baik untuk mengatasi hal-hal yang terjadi dalam masyarakat. Mendidik warga masyarakat untuk hidup damai dan berusaha untuk mengatasi setiap masalah yang muncul harus menjadi tugas "wajib" bagi ulama agar kestabilan dalam masyarakat terjaga.

Sementara itu, M.Isa Sulaiman, umur 55 tahun, pekerjaan PNS. Ia sangat kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah yang dianggapnya tidak berpihak pada rakyat. M. Isa mengemukakan bahwa dalam kondisi masyarakat yang selalu diwarnai berbagai bentuk konflik, maka peran ulama sangat dibutuhkan. Dia merasa khawatir apabila kemarahan masyarakat itu terjadi maka kestabilan masyarakat tidak ada. Sementara tokoh-tokoh formal dan media merasa seolah-olah tidak mau tahu kondisi ini dan kadang-kadang justru memancing dan memanas-manasi warga masyarakat. Media massa, baik cetak maupun elektronik yang pada masa lalu hanya menjadi corong

pemerintah seperti juga anggota parlemen, kini sengaja pamer "kevokalan". Keadaan seperti ini menurut IS, dibutuhkan ulama yang mampu menyejukkan hati masyarakat. Ulama harus mampu menjadi "pemadam kebakaran" dalam masyarakat, dengan ilmu agama yang dimilikinya. Ulama adalah orang yang jujur dan tegas untuk menegakkan kebenaran. Jujur pada diri sendiri, Tuhan dan juga harus jujur pada warga masyarakat dimanapun beliau berada.

Dalam bahasa Isa Sulaiman, ulama Aceh tidak boleh "tampil beda". Ulama harus tetap ulama dimana pun mereka berada. Juga seperti elite politik yang selalu ingin tampil beda. Bila ulama dengan ilmunya keliru dalam bersikap, maka yang tanggung akibatnya adalah warga masyarakat. Ulama dengan ilmu yang dimilikinya diharapkan mampu menghapus istilah "pro" dan "kontra" terhadap apapun yang terjadi dalam masyarakat. Jika istilah "pro" dan "kontra" muncul, ulama Aceh sangat khawatir itu.

Dalam pandangan IS, ulama Aceh sangat khawatir dan prihatin, mereka khawatir umat yang sederhana dan tulus terhadap pemimpin mereka, tetapi kenyataan justru terjadi sebaliknya. Pemimpin selalu bertikai, tetapi masyarakat diharapkan damai. Para ulama Aceh tidak terlalu khawatir kepada mereka yang bertikai "di atas", tetapi ulama Aceh merasa sedih jika masyarakatlah yang menderita. Pemimpin hanya berani dan pandai bicara, mereka tidak berai mati dan tidak pandai bertanggungjawab. sudah terbukti, setiap kali ada reaksi dari "bawah" mereka selalu melemparkan tanggung jawab kepada pemimpin-pemimpin yang di bawah. Ulama salah satu tokoh yang disalahkan, dianggap tidak mampu membina umat.

Berbeda dengan umat yang di bawah, yang tidak pandai bicara tetapi berani mati untuk membela pemimpin mereka. Mereka seperti anak-anak yang melihat orang tua mereka berkelahi dengan kasar. Tanpa peduli benar dengan persoalan yang membuat orang tua mereka berkelahi, masing-masing akan membela orang tuanya dengan segala kemampuan yang dimiliki. Anak-anak kecil yang merasa tak mampu dan tidak diberi kesempatan pun akan turut membela, misalnya dengan kata-kata atau bahkan melempari genting rumah musuh orang tuanya. Begitulah perumpamaan yang dikemukakan oleh Isa Sulaiman.

Para ulama Aceh itu khawatir dan prihatin. Dalam keadaan marah dan panas, orang cenderung mudah lupa diri atau tidak dapat mengontrol emosi dan kehilangan akal sehat. Seperti sekarang ini, banyak orang yang lupa bahwa mereka dan orang-orang yang mereka hadapi adalah sama-sama hamba Tuhan yang beriman. Mereka yang bertikai sering lupa, tidak lagi mengingat, sebenarnya prinsip mulia apa yang membuat mereka bertikai, sehingga mengorbankan prinsip agung persaudaraan dan kemuliaan kemanusiaan? Seharusnya pada kondisi ini ulama sangat diperlukan dalam membina umat. Ulama harus benar-benar mampu menjadi warga masyarakat yang dibutuhkan kehadirannya oleh umat. Jadi peran ulama Aceh, menurut IS telah cukup banyak dalam membina umat yang butuh kasih sayang.

Selanjutnya, AW, umur 55 tahun. Dalam keseharianya ia bertugas sebagai Kepala Desa. AW menyebutkan bahwa ulama itu adalah orang yang memiliki ilmu agama dan dengan ilmunya warga masyarakat sangat

menghormatinya. Dalam kondisi sekarang ini, ulama itu kadang-kadang bingung. AW menyatakan dulu pemerintah yang sok kuasa, sewenang-wenang dan mengabaikan perasaan serta kehendak rakyat. Kini yang katanya zaman reformasi, mengapa justru tidak hanya pemerintah yang begitu. Semua yang merasa mempunyai kelebihan atas kekuatan seperti berlomba-lomba meniru kelakuan pemerintah tempo dulu. Semua hanya mau mendengar dirinya sendiri dan menngacuhkan perasaan rakyat banyak. Semua mau memaksakan kehendak kepada pihak lain. Hal ini seperti yang terjadi di Aceh, dalam konflik Aceh telah banyak warga masyarakat dan ulama yang jadi krban. Maka menurut AW, setelah dan bersamaan dengan segala ikhtiar, seperti umumnya hamba yang tidak berdaya, para ulama Aceh itupun hanya bisa mengadu dan memohon pertolongan Allah. Jika Allah menghendaki, ia bisa saja membuat seorang intelek kehilangan nurani, seorang profesor menjadi provokator, jika Allah menghendaki. Makanya ulama dengan berbagai keterbatasan yang dimiliki diharapkan mampu mengayomi umat untuk cinta tanah air dan bangsanya. Kita menyadari bahwa masyarakat Aceh adalah masyarakat yang agamis dan fanatik. Ulama sejak masa kesultanan Iskandar Muda sudah berperan mutlak baik dalam bidang agama, politik, pemerintah, kemiliteran, hukum, dan aspek-aspek lain, termasuk dalam bidang pendidikan.

Informasi ini seperti yang dikemukakan Tengku Usman Mamplam. Tokoh masyarakat ini memahami ulama sebagai sosok yang kuat dan tegar dalam menghadapi berbagai tantangan. Kenyataan ini dapat dilihat dalam sejarah sosial Aceh ketika penjajah Belanda memasuki Aceh. Menurut

Tengku Usman, Belanda melihat ulama Aceh sebagai sumber kekuatan yang potensial dan tidak mengenal kompromi. Ulama yang ekslusif dan umatnya di Aceh, melihat Belanda sebagai musuh. Karena selain mejajah tanah Aceh, Belanda juga dilihat sebagai kaum kafir yang halal darahnya untuk diperangi.

Politik Belanda berhasil memperalat sebagian golongan *uleebalang* dengan cara memberi kebebasan berpendidikan dan tetap diberi kedudukan dan kekuasaan dalam pemerintahan. Sebaliknya, golongan ulama yang antipati Belanda, setelah tidak berhasil dibujuk rayu justru ditekan dengan dibatasi gerak pendidikannya, diawasi politiknya dam diarahkan kepada kegiatan yang berorientasi kepada bidang keagamaan. Ulama tidak diberi kekuasaan dalam pemerintahan, bahkan konon pula dibidang politik karena Belanda menganggap membahayakan apabila diberi kekuasaan kepada ulama. kenyataan ini menurut Tengku Usman bahwa ulama itu sosok yang tegas dan tidak menjilat pada kekuasaan, apalagi pada musuh. Sikap ini harus dipertahankan oleh ulama Aceh.

Dalam kondisi demikian, kepemimpinan di Aceh telah menjadi pemisahan antara kelompok *uleebalang* dengan kelompok ulama. Kelompok *uleebalang* berorientasi pada masalah kepemimpinan dalam kekuasaan, politik dan banyak berkecimpung dalam bidang pendidikan umum. Di sisi lain, terbentuk kelompok ulama yang berorientasi pada bidang keagaaman, mengolah pesantren dan masalah sosial keagamaan. Pendidikan umum yang diselenggarakan Belanda hanya diberi kesempatan mengikuti pendidikan tingkat dasar. Dari sini telah nampak secara tidak langsung telah terjadi

kesenjangan yang cukup tajam antara golongan ulama dengan golongan *uleebalang*. Bahkan antara keduanya oleh Belanda dimotivasi untuk tidak saling kompromi. Menurut Usman, telah terjadi pergeseran posisi dan peranan ulama yang tidak boleh tidak telah menggeser konsep ulama kepada pengertian yang sempit. Tegasnya bahwa masyarakat Aceh telah terbawa kepada suatu pemahaman yang sempit, sehingga apabila ditanyakan kepada mereka siapa sebenarnya ulama, masyarakat Aceh akan menjawab "ulama adalah orang yang berpengetahuan agama mendalam, mengajarkan agama, berfatwa agama dan berorientasi keIslaman.".

Pemahaman seperti ini pada sebagian mereka terutama di pedesaan masih membekas. Sampai kini pemahaman seperti ini disebut konsep ulama dalam pengertian konvensional. Akan tetapi, sebagaimana dimaklumi dalam sejarah perkembangan ulama di Aceh, meskipun masyarakat memahaminya terbatas seperti itu, namun di kalangan ulama Aceh sendiri terus bergeser mengikuti arus perkembangan zaman.

Seperti yang diungkapkan Tengku H.Muslim Ibrahim, bangkitlah organisasi ulama yang mereka namakan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh. MPU meskipun dalam pernyataannya merupakan sebuah himpunan ulama nonpolitis, akan tetapi secara politik tidak praktis merupakan taktik juga. Kenyataannya terus bergerak dalam bidang serta mampu berorientasi politik dengan memahami pendidikan umum adalah lembaga untuk mendidik kader-kader pembangunan bangsa. MPU diharapkan mampu membantu warga masyarakat yang tangguh dan tegas dalam menjalankan

agama. Kondisi ini telah dapat mendorong sebagian masyarakat Aceh telah memahami ulama dalam pengertian yang lebih luas. Pemahaman masyarakat seperti ini diharapkan agar ulama mampu menjembatani kepentingan warga masyarakat dengan pemerintah. Harus diakui, ulama Aceh menurut Usman bahwa telah berbuat banyak untuk kemaslahatan umat, meskipun jiwanya terancam ketika konflik Aceh terjadi.

Sementara itu, M.Nasir Waly mengemukakan bahwa ketika Aceh dalam konflik, peranan ulama sangat dibutuhkan karena bagi masyarakat Aceh, ulama laksana "ibu" yang harus tiap saat ada di sampingnya. Menurut beliau ulama Aceh dicirikan: lazimnya tergabung dalam MPU; fatwanya tertulis yang merupakan hasil ijtihad secara kolektif; mempunyai ilmu pengetahuan yang lebih luas; dapat merangkap sebagai PNS, dapat terlibat dalam politik (bukan mewakili lembaganya), dan sumber fatwa-fatwanya dari kitab-kitab kuning dan hasil musyawarah dan hasi penyelidikan sebelum difatwakan.

Pemahaman seperti ini, semakin jelas bahwa telah terjadi pergeseran kualifikasi ulama dalam warga masyarakat Aceh. Perubahan pemahaman seperti ini berdampak kepada meluasnya peranan dan fungsi ulama di Aceh. Hal ini sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Imam Sujak bahwa ulama harus mampu memberi pengertian kepada warga masyarakat agar masyarakat merasa bahwa pembangunan itu untuk mewujudkan kesejahteraan hidupnya. Ulama diharapkan menjadi mitra yang baik dengan pemerintah. Bahkan menurut Peraturan Daerah (Perda) dan SK Gubernur, ulama di Aceh

merupakan bagian dari lembaga yang posisinya sama dengan dinas lainnya di tingkat propinsi, terutama dalam usaha melaksanakan program-program pembangunan yang berguna bagi kesejahteraan umat. Dengan kata lain, adanya kerjasama yang birokratis dengan pemerintah daerah, sehingga kerjasama yang harmonis antara ulama dengan pemerintah dapat dilaksanakan dengan baik.

Pemahaman ulama seperti ini juga dikemukakan oleh M.Dahlan dan Zulkifli Abu. Kedua masyarakat Aceh ini mengemukakan tentang fungsi dan peranan ulama dewasa ini adalah; pertama, memberikan fatwa tentang masalah-masalah yang timbul dalam masyarakat; kedua, mengajarkan agama kepada warga masyarakat; ketiga, memberikan ceramah dan pengajian kepada masyarakat; keempat, harus ada yang terjun dibidang politik baik melalui eksekutif maupun legislatif; dan keenam, membantu program pemerintah dan berusaha meningkatkan kemakmuran rakyat.

Menurut M.Yunus Helmi, peranan ulama di Aceh harus merata dalam berbagai aspek sosial kemasyarakatan, tidak hanya sebagai guru ngaji atau pemimpin dayah. Hal ini penting dilakukan agar perannya secara nyata dapat dirasakan oleh warga masyarakat. Artinya, fatwa-fatwa ulama dapat saja mengangkat materi-materi yang mendukung dan program-program pemerintah.

Ulama Aceh harus ikut serta dalam program-program pembangunan. Ini penting dilakukan agar ulama turut juga bertanggungjawab dalam membangun umat melalui kerja nyata, termasuk ulama Aceh diharuskan ikut

menyejukkan masyarakat Aceh dari berbagai problem yang mereka hadapi. Memang dalam sejarahnya, fungsi dan peran ulama tidak lepas dari tugas-tugas para nabi yang meliputi segala aspek pembangunan kehidupan agama dan kehidupan umatnya. Ulama adalah pewaris nabi-nabi, sehingga peranannya tidak dapat diabaikan dalam pembangunan suatu bangsa.

Hal ini seirama seperti yang dikemukakan oleh Nuruzzahri, sumber kepemimpinan di Aceh pada masa lalu adalah orang membawa kebenaran yang berasal dari Allah (kebenaran hakiki), di samping kebenaran adat setempat, sikap prilaku yang tidak bertentangan dengan kebenaran dari Allah. Dengan demikian maka sumber kepemimpinan di Aceh adalah ulama. Sebuah saluran kepemimpinan yang tumbuh dan berkembang dari masyarakat seperti ulama mempunyai peranan dan pengaruh bukan saja pada tingkat bawah, menengah, akan tetapi juga mempunyai peranan dan pengaruh pada tingkat atas.

Dalam masyarakat menurut Yusni Sabi, golongan ulama adalah suatu kelompok yang amat sangat penting, karena posisinya sebagai pemimpin informal dan memiliki massa yang tidak terbatas. Oleh karena itu, mereka tampak memainkan peranannya yang sangat penting dan besar dalam membentuk sikap agar masyarakat ikut berpasrtisipasi dalam pembangunan. Dalam tubuh mereka bertemu unsur cendikiawan, pemuka agama, pahlawan dan pemimpin yang berhasil memimpin masyarakat.

Kenyataan seperti ini juga dikemukakan oleh Muhammad Amin. Beliau menyebutkan ulama Aceh melalui wadahnya MPU, peranan ulama

semakin luas dalam masyarakat. Dikatakan pula bahwa salah satu kunci sukses pembangunan di Aceh berada di tangan para ulama, apalagi ulama Aceh kini semakin terbuka terhadap perubahan dan pembaharuan. Pemahaman seperti ini menunjukkan kepada kita bahwa ulama Aceh sekarang telah membuka diri dan peranannya dalam pembangunan bangsa.

Berkaitan dengan itu, informasi yang dapat dikumpulkan di lapangan, ulama Aceh dalam melaksanakan kewajiban pengembangan masyarakat terus diupayakan, karena ulama mengemban misi kenabian, tentunya sebagai tanggung jawab untuk memimpin umat, agar warga masyarakat dapat menjalankan segala perintah dan mejauhi larangan-larangan Allah SWT. Setelah memimpin umat dan membimbingnya ke jalan yang benar, dan perannya menunjuk jalan kepada umta yang senantiasa mengalami kebingungan serta kegelapan pikiran. Untuk itu, ulama harus mampu membaca keadaan, karena bila ulama tidak memahami masyarakat, maka akan menjadi suatu petaka terhadap umat dan juga mendapat dosa terhadap umat itu sendiri. Pemahaman ini diungkapkan oleh Pocut Keumala.

Ulama adalah penuntun, pembimbing dan pemimpin. Tentunya tugas pembimbing dan penuntun adalah menunjukkan jalan yang benar. Bagaikan bintang-bintang di langit di kala alam gelap, para pelaut ataupun orang-orang yang ada di daratan mengambil manfaat pada bintang tersebut sebagai penunjuk jalan. Demikian pula ulama, tugasnya adalah menunjukkan jalan kepada umat yang sedang mengalami kegelapan pikir dan kebingungan, sesuai dengan tuntunan Rasulullah SAW. Alangkah dosa ulama bila umat

sedang mengalami kebingungan, tetapi ulama tersebut memberi petunjuk bukan dari berdasarkan petunjuk Allah. Bagaimana andaikata ulama tidak menjalankan perannya sebagai pembina umat tidak memenuhi fungsinya sebagai penuntun dan pembimbing umat, artinya ulama tidak bertanggungjawab terhadap tugasnya dalam hal tersebut? Tentulah kerusakan akan menimpa umat, dan ulama yang bersangkutan juga menanggung dosa.

Begitulah keadaan ulama yang berperan sebagai pembimbing umat ke jalan yang benar, menurut AM. Ulama harus seperti bintang-bintang di langit yang mampu memberikan cahaya kepada orang lain dan sebagai panutan warga masyarakat. Demikian pula sebaliknya jika ulama tidak melaksanakan perannya dengan baik, maka umatnya akan mengalami kesesatan di dunia dan akhirat. Pemahaman ulama seperti ini menunjukkan bahwa sosial ulama bagaikan "pelita" bagi masyarakat.

Sementara itu, Syarifah Hanum, tokoh muda Aceh ini mengemukakan bahwa ulama itu sumber inspirasi dari warga sekitarnya. Ulama menurutnya tidak boleh terbawa arus yang menjerumuskan warga masyarakat. Ulama itu harus istiqamah dan kuat dalam menghadapi godaan. Dalam bahasa Aceh dia menyebutkan, "Hancoe taraman kareena pagee" (maksudnya, hancurnya tanaman atas buah-buahan karena pagar). Ulama seperti pagar harus mampu melindungi masyarakat.

Pemahaman warga masyarakat tentang ulama seperti ini menunjukkan bahwa ulama adalah pemimpin-pemimpin yang berada di tengah masyarakat dan yang benar-benar memahami aspirasi dan jiwa masyarakat. Dalam hal ini

peran para ulama dapat disebutkan dalam mengajak masyarakat untuk melakukan perbuatan yang baik dengan mencegah perbuatan yang tidak baik, atau dalam istilah agama "amar makruf nahi mungkar". "Amar makruf nahi mungkar" adalah tugas yang sangat mulia dan peran itu kepada ulama. oleh karena itu, kedudukan ulama daalam suatu bangsa sangat penting dan menentukan.

Dalam pemahaman warga masyarakat Aceh menganai ulama, kadang-kadang melebihi kewibawaan penguasa. Kalau perintah ulama dapat menyelinap di hati sanubari warga masyarakat, maka pengaruhnya melebihi perintah penguasa manapun. Ulama Aceh meskipun ia sebagai pemimpin informal, akan tetapi warga masyarakat lebih rela dan senang mematuhi ajakan ulama dibandignkan dengan pemimpin formal. Lebih-lebih lagi bila warga masyarakat sudah fanatik terhadap ulama tersebut, maka segala perintah dan kehendaknya, mereka anggap sebagai bagian dari pada ajaran Islam. Dengan demikian peran ulama menurut warga masyarakat sangat penting dalam pembinaaan umat.

Sikap ulama seperti ini dalam perjuangannya atau perannya membina umat, tak saja membangkitkan kredibilitas tinggi pengikutnya, juga dihormati oleh penguasa, sebagai tokoh yang selalu bersikap *tawadhu'*. Sikap *tawadhu'* dan menghormati hak orang lain diimplementasikan dengan kesejukan sebagai seorang pemimpin yang jauh dari sifat arogan. Karena sifat loyal tersebut, ulama Aceh berhasil dekat dan merangkul umatnya. Ia berhasil menanamkan

tonggak dasar kehidupan moral beragama yang lebih baik dengan warga Aceh.

Komitmen tersebut didasari atas sikap yang senantiasa melakukan introspeksi pada perjalanan Aceh masa lalu, menegakkan kekuatan berdasarkan iman dan takwa, disiplin terhadap prinsip, dan memiliki etos kerja yang tinggi. Karena itu, ulama Aceh dalam perannya membentuk pribadi warga masyarakat yang konstruktif, mampu menciptakan kedamaian, berwawasan ideal dan inovatif, serta menjauhji segala prilaku yang merugikan dan mencelakakan diri sendiri maupun umat. Peran ulama seperti ini yang sangat dibutuhkan umat, agar mereka mampu menyelesaikan masalah-masalah sosial di bumi Iskandar Muda.

Selanjutnya, Zulkifli Abu, tokoh muda ini menyebutkan ulama adalah orang-orang yang memiliki ilmu agama yang baik dan mengamalkannya. Dengan ilmu agama yang dimiliki, ia mampu memberikan contoh yang baik kepada masyarakat. Dengan demikian ia dipercaya, dipatuhi danjuga munculnya kesetiaan dari warga masyarakat. Kepercayaan ulama oleh warga masyarakat, sehingga ulama tersebut dijadikan sebagai panutan karena kejujurannya. Kepatuhan kepada ulama oleh warga masyarakat Aceh dilatarbelakangi oleh adanya kejujuran dan keadilan dalam memegang "amanah", sehingga masyarakat dapat patuh dan taat terhadap keputusan yang diambil oleh ulama. Kesetiaan ulama dan masyarakat yang muncul cukup harmonis, sehingga ulama tersebut mendapat tempat di hati masyarakat. Ulama yang demikian akan menjadi panutan bagi warga masyarakat, karena

mereka cukup berpengaruh dalam kehidupan sehari-hari, sehingga rasa simpati semakin bertambah.

Rasa simpati ini muncul, menurut M.Yunus Helmi, karena dihormati. Rasa hormat kepada ulama bagi masyarakat akan bertambah apabila ulama tersebut memperlihatkan sikap saling menghormati sesama warga masyarakat. Sikap seperti ini akan membuat warga masyarakat mengagumi ulama, karena keinginannya untuk memperbaiki tata kehidupan suatu masyarakat ke arah yang lebih baik. Ulama seperti ini akan mampu memecahkan masalah-masalah sosial yang tumbuh dan berkembang dalam suatu masyarakat. Paad gilirannya ulama seperti ini akan dicintai oleh warga masyarakat karena kesetiannya secara pribadi dalam misi keulamaannya, masyarakat akan rela berkorban bagi setiap kegiatan ulama tersebut dalam hal-hal yang bermanfaat.

Sementara itu, Pocut Keumala mengemukakan ulama itu harus mampu membimbing, dan mendidik masyarakat. Ulama harus mampu menguasai masyarakat. Dalam arti dapat mengatur dan mengarahkan masyarakat secara bijaksana. Dengan demikian masyarakat hormat dan segan kepada ulama. dalam pengamatan Pucut Keumala, ulama Aceh juga memiliki "kekuatan ghaib" dalam sebuah masyarakat, karena berkat ilmu dan pengamalan keagamaannya yang baik, maka ia dimuliakan Allah. Hal ini masih bisa diperdebatkan karena menuru Pocut, tidak bisa diterangkan secara ilmiah kepada masyarakat. Ulama yang demikian mempunyai kemampuan yang luar biasa di luar kemampuan orang-orang yang biasa. Memahami seperti ini tentu saja ulama bagi masyarakat tidak hanya melihat dari segi fisik semata, tetapi

juga ada kelebihan-kelebihan lain di samping ada ilmu agama yang mendalam yang mereka miliki.

Pemahaman mengenai ulama dalam masyarakat Aceh jelas mempunyai arti yang begitu penting dalam masyarakat, sehingga ulama tersebut dijadikan panutan dan diikuti misinya. Ulama merupakan sosial yang relatif langka dalam suatu masyarakat, sehingga ulama dapat membuat kelompok masyarakat untuk menaruh perhatian dan harapan yang mendalam, bahkan masyarakat merasa bangga terhadap ulama semacam itu. Karena itu, menurut AW, yang dapat kita lakukan adalah mengakui kehadiran dan keberadaan ulama sebagai "anugerah" Allah dari waktu ke waktu. Berbahagia dan beruntunglah warga masyarakat Aceh yan memiliki ulama sebagai pewaris para nabi dalam membina umat.

1. Siapa Ulama Menurut Masyarakat Aceh

Seseorang baru akan dianggap sebagai ulama apabila pada dirinya telah terdapat minimal dua hal yaitu: pertama, mempunyai pengetahuan agama Islam dan kedua, mendapat pengakuan masyarakat. Syarat pertama biasanya dipenuhi setelah seseorang menempuh masa belajar di dayah tradisional dalam waktu yang relatif lama. Sedangkan pengakuan masyarakat akan timbul setelah masyarakat menyaksikan sendiri ketaatan figur tersebut terhadap ajaran Islam di samping keluasan pengetahuannya itu[297]. Ini sejalan

[297] Hasil wawancara dengan Darwis Soelaiman, Ketua DKA, tanggal 5 Juni 2005

dengan doktrin ilmu dan amal yang sangat dijunjung tinggi dalam ajaran Islam.

Selain dari dua hal di atas figur ulama biasanya merupakan pimpinan dayah tradisional (salafiyah). Bahkan posisi sebagi pimpinan dayah tradsional tersebut acap kali menjadi faktor yang mempercepat datangnya pengakuan masyarakat terhadap keulamaan seseorang, meskipun barangkali dari segi keilmuan relatif belum sangat mumpuni. Dengan kata lain, orang yang alim dan menjadi pimpinan dayah tradisional akan lebih cepat diakui oleh masyarakat sebagai ulama dibandingkan orang yang lebih alim tetapi bukan pimpinan dayah tradisional. Atas dasar itulah maka ulama yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah para ahli ilmu agama Islam yang juga menjadi pimpinan dayah.

Dalam penampilannya sehari-hari sosok ulama Aceh ini dicirikan dengan kebiasaannya memakai sarung dan peci. Tetapi busana ini pada hakikatnya tidak khas ulama, karena masyarakat umum yang berumur di atas 40 tahun juga kerap memakai busana seperti itu. Oleh karena itu mengidentifikasi ulama hanya dari model pakaian yang dikenakannya tidaklah selalu tepat.

Kecenderungan memakai sarung dan peci di kalangan ulama Aceh merupakan suatu kebiasaan yang telah menjadi tradisi sejak mereka menjadi santri di dayah tradisional sebelumnya. Bagi seorang santri, memakai peci merupakan tradisi yang hampir mendekati wajib. Ada suatu alasan menarik berkaitan dengan masalah ini. Seorang santri pernah mengungkapkan bahwa

dia diperintahkan oleh gurunya untuk senantiasa menutup kepala dengan peci, serban atau sejenisnya, karena kepala yang tidak ditutup akan mudah diketok oleh syeitan. Tetapi, dia menambahkan, pernyataan tersebut tidak harus dipahami secara harfiah. Pengertiannya di sini adalah bahwa tutup kepala tradisional seperti peci dan serban yang memiliki nilai-nilai religius itu dapat melindungi seseorang dari kemungkinan terjebak pada perilaku negatif yang tidak selaras dengan perintah agama. Apabila seseorang memakai peci atau serban maka ia akan terkesan sebagai seorang yang berwibawa. Kesan inilah yang secara psikologis mempengaruhinya untuk tetap menjaga sikap dan perilaku agar tidak melangkahi norma-norma yang telah diterima oleh tradisi atau ajaran agama[298].

Oleh karena itu mengenakan peci bagi seorang ulama Aceh dapat mengandung dua makna, yaitu pertama, merupakan upaya untuk menghormati tradisi yang telah menjadi bagian tidak terpisahkan dari pengalaman hidup mereka yang sekaligus mengandung nilai kultural religius. Kedua, sebagai upaya untuk menjaga marwah atau martabat keilmuannya dan sekaligus kehormatan dirinya. Secara khusus untuk kalangan mereka sendiri, tindakan tidak memakai peci atau penutup kepala tradisional lainnya merupakan suatu *aib*. Bahkan pelakunya cenderung dianggap sebagai fasek dalam pengertian tidak menjaga kehormatan dirinya.

Kecuali peci, memakai sarung tidak lazim dilakukan ketika menghadiri acara-acara resmi bersifat formal di tingkat kabupaten seperti undangan temu

[298] Hasil wawancara dengan Bahrein Sugihan, pengamat, tanggal 10 Juli 2005

ramah dengan pejabat dan semacamnya. Untuk acara-acara seperti ini mereka kerap menggantikan sarung dengan celana panjang yang dikombinasikan dengan baju safari.

Panggilan kepada ulama secara umum adalah *teungku*. Gelar ini pada awalnya hanya dilekatkan kepada orang yang memiliki ilmu pengetahhuan agama, berakhlak mulia dan dalam waktu tertentu pernah pergi *meudagang* (menuntut ilmu di dayah) ke tempat yang jauh dari kampung halamannya[299]. Tetapi sekarang gelar tersebut, dalam percakapan sehari-hari, juga dilekatkan pada orang tua yang dihormati, bahkan juga dipakai sebagai panggilan terhadap anak seorang ulama, meskipun tidak alim. Oleh karena itu untuk membedakan antara *teungku* biasa dengan *teungku* yang ulama, maka untuk yang terakhir ini masyarakat juga lazim memanggilnya dengan gelar *Abu* atau *Ayah*. Gelar ini juga terkadang dirangkaikan dengan tempat berdomisili ulama tardisional tersebut seperti Abu di Seulimum, Abu di Lampoh U, Ayah di Samalanga, dan lain sebagainya. Panggilan tersebut tidaklah diberikan kepada sembarang orang, tetapi biasanya dibatasi hanya terhadap figur *teungku* yang telah menjadi pimpinan dayah dan ini juga merupakan suatu indikator telah diakuinya keulamaan seseorang.

Rata-rata para ulama Aceh berumur di atas 50 tahun. Mereka memperoleh pengakuan dan penghormatan dari masyarakat setelah hampir separuh umurnya diabdikan untuk belajar dan mengajarkan ilmu-ilmu keislaman kepada masyarakat, menjadi guru dan da'i di tengah-tengah

[299] Hasil wawancara dengan YH, tanggal 15 Juni 2006

masyarakat. Pengakuan masyarakat mencapai momentumnya setelah mereka menjadi pimpinan dayah tradisional. Sebelum itu masyarakat hanya menganggapnya sebagai teungku biasa yang belum mencapai tingkat ulama, kecuali karena alasan tertentu seperti keterlibatannya yang luas dan intens dalam membina kehidupan beragama masyarakat serta usianya yang sudah sepuh.

Penghormatan masyarakat terhadap ulama pada dasarnya bersifat religius, artinya sumber utama munculnya rasa hormat itu adalah karena alasan-alasan yang bersifat keagamaan. Oleh karena itu penghormatan masyarakat terhadap mereka juga relatif bervariasi. Masyarakat yang kuat kesadaran beragamanya umumnya sangat menghormati ulama tradisional, sedangkan mereka yang rendah kadar keagamaannya tingkat penghormatannya terhadap ulama juga relatif tidak sekuat yang pertama.

Ulama sebagai pewaris para nabi, menurut PC[300]. Setidaknya mengemban fungsi utama yang harus dijalankan sesuai dengan tugas kenabian, yaitu pertama, menyampaikan sesuai dengan perintah Allah. Kedua, menjelaskan kepada umatnya berdasarkan ayat-ayat Allah. Ketiga, memutuskan perkara/ persoalan yang dihadapi masyarakat, dan keempat adalah memberi contoh dan pengalaman agar menjadi pedoman masyarakat. Seirama dengan tugas-tugas tersebut menurut Pocut Keumala, dalam pandangannya ulama Aceh telah berusaha untuk mewujudkannya. Meskipun harus disadari bahwa ulama juga memiliki keterbatasan-keterbatasan.

[300] Hasil wawancara dengan PC, tanggal 10 Juli 2005

Sungguh tidak ringan fungsi dan tugas yang dipikul oleh seorang ulama. Dia harus selalu menyampaikan segala yang tersurat dan tersirat dalam kitab suci sebagai suatu kewajiban. Disamping itu, harus pula memberi penjelasan dan memecahkan masalah yang dihadapi masyarakat berdasarkan petunjuk kitab suci Al-Quran. Meskipun Al-Quran tidak membawa konsep menyeluruh mengenai segala aspek kehidupan (secara detail), namun seorang ulama harus menguasai prinsip-prinsip dasar serta nilai-nilai yang digariskan oleh Al-Quran agar dapat memecahkan masalah yang dihadapi masyarakat, baik politik, ekonomi, sosial maupun budaya.

Selanjutnya, SH menyatakan bahwa seorang ulama tidak dapat berpegang hanya pada satu penafsiran ayat kitab suci, tetapi harus bisa mengembangkan prinsip-prinsip yang ada dalam menjawab tantangan yang selalu berubah. Hal ini bukan berarti bahwa Al-Quran mengikuti begitu saja perkembangan, tetapi sesuai dengan fungsinya sebagai petunjuk, ia harus dapat mendorong dan mengakomodasikan perkembangan yang positif yang dilakukan oleh warga masyarakat[301]. Untuk itu, ulama harus dapat memberikan bimbingan dan mengarahkan perkembangan budaya ke arah yang lebih maju dan baik. Secara ideal, seorang ulama selalu diharapkan berperan sebagai figur moral dan pemimpin sosial. Kehadirannya tentu saja tidak dapat dipisahkan dengan situasi dari tingkat kondisi umatnya.

Umat adalah suatu konsep tentang komunitas Islam, lebih-lebih lagi bagi warga masyarakat Aceh. Komunitas Islam, yaitu komunitas kaum

[301] Hasil wawancara dengan SH, tanggal 24 Juli 2005

beriman yang diikat dalam kesamaan pandangannya tentang keyakinan, kesucian, moral dan spiritual. Sebagai ikatan kaum beriman, umat dapat pula dianggap sebagai suatu komunitas kognitif, sehingga keyakinan transedental dan pengetahuan individu mendapatkan konfirmasi sosial (pengakuan dari masyarakat). Dalam hal ini, ulama merupakan tokoh sentral dalam masyarakatnya, sebab dibahu merekalah cita-cita dan eksistensinya bagi umat dapat diteruskan. Oleh sebab itu, ulama tidak dapat hanya dilihat dari segi apa yang dilakukannya dan dari segi karakteristik pribadinya saja, tetapi disamping itu yang penting lagi ialah sejauh mana umat memberi pengakuan kepadanya. Hal ini menuntut kemampuan para ulama Aceh untuk menemukan kaitan hubungan antara simbol atau ciri agama yang bertolak dari kesadaran keabadian dan universal itu dengan lingkungan sosial masyarakat.

Dengan memahami peran dan kedudukan ulama Aceh di tengah komunitasnya, dan juga memahami perubahan yang terjadi, maka dapat dilihat bahwa ulama Aceh akan berhadapan setidaknya dengan tiga masalah penting, seperti yang dikemukakan AM[302]. *Pertama*, keharusan untuk mewujudkan berlakunya doktrin, syariat, dan moral Islam yang abadi secara kultural dan struktural, mulai dari akidah sampai tarekat. *Kedua*, kenyataan untuk dapat mengkomodasikan kondisi masyarakat Aceh yang telah membentuk pandangan hidup (*world view*) sosial dan pengamalan-pengamalan nilai-nilai ke-Islam-an umat. *Ketiga*, keharusan untuk memahami peralihan struktural, akibat dinamikan sosial politik, yang menghadapkan

[302] Hasil wawancara dengan AM, tanggal 15 Juli 2005

ulama pada suatu kearifan untuk menegaskan suatu sikap kultural yang sekaligus secara transendental (nilai keimanan) dapat dipertanggungjawabkan, dan secara kontekstual dapat diterima. Bagaimana ulama Aceh menghadapi masalah tersebut? Kiranya suatu keharusan yang ditanggung oleh ulama dalam melakukan fungsinya di masa kini dan masa depan adalah memadukan peranan dan kemampuannya sebagai tokoh kerohanian (*Rijaluddin*), tokoh cendikiawan/ pemikir (*Rijalul Fikr*), dan sekaligus sebagai pemimpin umat (*Rijalul Ummah*). Terpadunya peran dan kemampuan tersebut akan menjadikan ukuran kualitas ulama Aceh di masa depan.

Sebagai pemimpin umat dan komunitas Islam, ulama Aeh selalu memikul tanggung jawab untuk merumuskan nilai-nilai dasar Islam itu ke dalam realitas sosial umatnya. Oleh karena itu, H. Muslim Ibrahim[303] mengatakan ulama harus mampu menjadi penerjemah yang "sah" dan "benar" terhadap nilai-nilai itu ke dalam situasi kehidupan sosial yang berkembang, sehingga umat dapat dibimbing dan diarahkan menuju cita-cita tertinggi dari Islam, dan terwujudnya masyarakat yang diridhoi Allah.

Uraian-uraian yang akan datang mencoba mendeskripsikan sosok ulama Aceh secara lebih luas menurut masyarakat Aceh.

2. Latar Belakang dan Pendidikan Ulama Aceh

Dari wawancara dengan subjek penelitian, yaitu ulama Aceh terungkap bahwa pada umumnya mereka berasal dari keluarga santri. Orang tua mereka

[303] Hasil wawancara dengan H. Muslim Ibrahim, ketua MPK Aceh, tanggal 15 Mei 2005

juga adalah alumni dayah atau setidak-tidaknya pernah dididik dalam sistem pendidikan dayah tradisional baik sebagai santri tetap ataupun santri lepas. Di tengah-tengah masyarakat ayah ulama Aceh dikenal sebagai teungku yang membina pengajian di kampung-kampung. Bahkan ada diantara mereka yang secara khusus menguasai aspek tertentu dari keilmuan Islam seperti ilmu mawaris atau kewarisan, yang pada urutannya memposisikannya sebagai rujukan masyarakat dalam masalah tersebut.

Karena latar belakang keluarga santri, maka sejak dari kecil para ulama Aceh ini telah terdidik dalam kultur santri. Biasanya pendidikan dasar keagamaan langsung mereka peroleh dari orang tua mereka masing-masing. Pendidikan dasar tersebut meliputi kemampuan membaca al-Quran dan tatacara shalat. Setelah mendapat pendidikan dasar tersebut kemudian mereka melanjutkan pendidikan di meunasah-meunasah yang ada pada tiap kampung. Di sini mereka diajarkan pengetahuan tentang fiqih yang berkaitan dengan ibadah praktis sehari-hari dan pengetahuan tentang aqidah yang secara khusus adalah sifat dua puluh. Mereka disuruh menghapal sifat dua puluh tersebut berserta artinya dengan lancar. Kemampuan ini dianggap penting karena berkaitan erat dengan keabsahan ibadah shalat yang dikerjakan. Kepada mereka ditanamkan kesadaran bahwa shalat yang dikerjakan tidak sah jika belum mampu menghapal sifat dua puluh ini. Sebab sifat dua puluh pada hakikatnya merupakan sarana untuk mengenal Allah. Apabila mereka telah mampu menghapalnya berarti telah mengenal Allah. Hubungan antara shalat dengan sifat dua puluh itu adalah bahwa shalat merupakan ibadah untuk

menyembah Allah. Ibadah tersebut tidak akan ada artinya apabila tidak mengenal siapa yang disembah. Oleh karena itu dengan menghapal sifat dua puluh berarti mereka telah mengenal siapa yang disembah dan dengan demikian shalat yang dikerjakannya menjadi sah.

Ditekankan pengetahuan sifat dua puluh ini pada kemampuan menghapal, bukan memahami, tidaklah berarti memahami itu tidak penting. Tetapi hal tersebut dimaksudkan untuk menyesuaikannya dengan tingkat kemampuan kognitifnya yang masih sangat terbatas. Jadi hapalan itu lebih merupakan langkah awal penanaman kemampuan kognitif mereka.

Pendidikan formal yang sempat mereka ikuti hanyalah tingkat dasar yaitu, MIN, dan bahkan ada yang sarjana. Usai menamatkan pendidikan formal tingkat dasar itu mereka pergi *meudagang* ke berbagai dayah tradisional di luar wilayah tempat tinggal mereka. Terbatasnya pendidikan formal yang mereka dapatkan disebabkan oleh dua faktor. Pertama, keterbatasan biaya untuk melanjutkan pendidikan. Kedua, pandangan orang tua mereka sendiri yang lebih memandang pengetahuan formal kurang penting dibandingkan dengan menuntut ilmu agama dayah. Alasan kedua ini akan lebih dipahami manakala kita mempertimbangkan bahwa masyarakat yang hidup dalam kultur agraris biasanya sangat kuat keterikatannya dengan nilai-nilai religiusitas.motif-motif keagamaan kerap menguasai pola pikir dan tindakan mereka. Itulah sebabnya seorang ayah akan sangat bangga manakala anaknya menjadi ahli dalam ilmu agama, dan implikasi lebih lanjutnya adalah

jika sang ayah telah menghadap *Khalik*, si anak akan tetap berbakti kepadanya dengan senantiasa berdoa bagi keselamatannya di alam kubur.

Oleh karena itu agak terbatas orang tua di pedesaan. Apalagi yang berlatar belakang santri, yang meneruskan pendidikan formal anaknya sampai ke jenjang yang lebih tinggi dengan harapan kelak anaknya akan memperoleh karir tertentu di pemerintahan atau lapangan kerja lainnya. Semua itu dianggap sebagai urusan duniawi yang sifatnya tidak pasti.

Meskipun demikian, tidak semua orang yang pergi *meudagang* itu karena anjuran atau keinginan orang tua. Dari wawancara dengan informan terungkap bahwa ada diantara mereka yang pergi menuntut ilmu ke dayah tradisional lebih karena keinginan mereka sendiri setelah sebelumnya mempelajari ilmu agama pada orang tua atau teungku-teungku lainnya di kampung mereka.

Dilihat dari kitab-kitab yang menjadi rujukan , terutama dalam ilmu fiqih, tampak bahwa hampir semuanya merupakan kitab klasik produk zaman stagnasi pemikiran. Oleh karena itu tidak heran jika para ulama Aceh ini dalam kenyataannya sangat sulit menerima ide-ide pembaharuan dalam bidang hukum Islam. Bahkan terdapat kecenderungan untuk menganggap bahwa pendapat yang dikemukakan oleh para pakar di dalam kitab-kitab klasik itu sebagai sesuatu yang sudah final. Minimnya kajian historis perkembangan hukum Islam dan studi hukum Islam secara perbandingan pada gilirannya semakin memperkokoh kecenderungan tersebut.

Di sisi lain, karena mereka juga diharapkan untuk menjadi guru dan da'i yang akna menyebarkan pesan-pesan Islam ke tengah-tengah masyarakat, maka mereka juga dibekali dengan kemampuan berceramah. Pendidikan ini telah dimulai sejak mereka masih menjadi santri di tingkat dasar. Pada malam-malam tertentu setiap santri dilatih untuk ber-*mudharah* (pidato) di hadapan lainnya. Apek posistif dari kegiatan ini adalah mereka terlatih untuk berbicara di depan massa sejak dari dini. Sering pula mereka dikirim untuk menjadi khatib jumat di masjid-masjid sekitar dayah.

Penguasaan terhadap ilmu-ilmu keagamaan, secara khusus hukum Islam, dan kemampuan mengkomunikasikan pengetahuan tersebut kepada masyarakat melalui pengajian dan ceramah dipadukan dengan perilakunya yang asketis serta posisinya sebagai pimpinan dayah tradisional pada gilirannya menempatkan seorang alumni dayah menjadi ulama tradisional.

3. Keluarga Ulama Aceh

Dari wawancara yang dilakukan dengan subjek penelitian terungkap bahwa kebanyakan ulama Aceh memulai kehidupan berkeluarga pada usia di atas tiga puluh tahun. Ini terjadi karena mereka menghabiskan waktu yang relatif lama dalam kegiatan menuntut ilmu pengetahuan agama di berbagai dayah tradisional. Tetapi sebagian mereka justru mendapatkan istri karena faktor lamanya *meudagang* ini.

Perkawinan sesama kalangan santri ini merupakan fenomena yang umum terjadi di lingkungan ulama Aceh. Perkawinan itu terjadi juga

seringkali tidak atas inisiatif salah satu pihak, melainkan karena adanya pihak ketiga yaitu guru ataupun ayah dari (calon) ulama Aceh tersebut. Pada awalnya kedua belah pihak bersikap pasif dan bahkan tidak pernah saling bertemu sampai kemudian ada pihak ketiga yang mempertemukan mereka dalam ikatan perawinan.

Kecenderungan perkawinan sesama kalangan santri ini dapat dicari alasannya berdasarkan konsepsi perkawinan menurut hukum fiqih Islam. Menurut salah satu sabda Rasulullah pertimbangan seorang pria memilih wanita sebagai istri secara umum adalah karena kecantikan, kebangsawanan, kekayaan dan agamanya. Pilihan terbaik adalah yang mendasarkan pertimbangannya pada agama.

Memilih seorang santri yang baik agamanya sangat penting artinya bagi seorang ulama, karena istri yang demikian itu akan dapat menjaga marwah suaminya dan juga dapat mendidik anak sejalan dengan yang diperintahkan agama. Istri yang berasal dari kalangan santri biasanya diyakini bagus agamanya, konon pula jika dia adalah kelarga dekat ulama Aceh lain yang menjadi gurunya.

Pertimbangan seperti di atas dalam memilih istri sangat penting bagi seorang ulama Aceh karena keluarga ulama merupakan panutan bagi masyarakat. Sekecil apapun kesalahan yang terdapat pada keluarga ulama akan mempengaruhi kredibilitas ulama tresebut dan pada gilirannya juga akan berpengaruh terhadap efektifitas pesan-pesan keagamaan yang disampaikannya. Sebagai ilustrasi, jika terdapat istri atau putri ulama yang

tidak menutup aurat (berjilbab), maka masyarakat akan menganggap ulama tersebut tidak dapat mendidik keluarganya, dan dengan sendirinya ulama yang bersangkutan juga harus membatasi diri dalam menyampaikan pesan-pesan agama yang berhubungan dengan menutup aurat, karena dia sendiri gagal menerapkan pesan itu untuk kalangan sendiri.

Oleh karena itu pula ulama Aceh sangat mengutamakan pendidikan agama untuk keluarganya. Tugas ini menjadi lebih ringan manakala istrinya juga seorang santri. Sejak kecil anak-anak ulama telah dididik secara keagamaan. Karena mereka tinggal dalam komplek dayah, maka proses pendidikannya dapat berlangsung secara lancar. Para ulama Aceh umumnya juga berharap agar salah seorang dari anak-anaknya nanti akan ada yang menjadi ulama dan sekaligus menggantikannya meneruskan kepemimpinan dayah tradisional yang sekarang dipimpinnya.

Dalam hal ini ulama taradisional berpikir realistis. Dia tidak mengharapkan semua anaknya harus menjadi ulama. oleh sebab itu, disamping mendidik anak-anak dalam tradisi keagamaan, ulama tradisional juga menyerahkan anaknya ke lembaga-lembaga pendidikan formal. Karena pendidikan agamanya telah diperoleh di dayah, maka anak-anak tersebut biasanya disekolahkan di lembaga pendidikan umum seperti SD, SMP, dan SMA.

Kenyataan in membuktikan ketidakbenaran anggapan bahwa ulama Aceh cenderung bersikap antipati terhadapa apa yang disebut ilmu umum. Ini juga dibuktikan oleh kenyataan bahwa dayah-dayah tradisional yang mereka

pimpin juga terdapat santri yang merupakan siswa SMP atau SMA. Bahkan ada sementara ulama Aceh yang penulis wawancarai mengungkapkan keinginannya untuk mendirikan sebuah sekolah SMP di lingkungan dayah yang dipimpinnya. Pertimbangannya adalah dengan adanya sekolah tersebut di lingkungan dayah para siswa akan dapat memperoleh ilmu agama dan ilmu umum sekaligus.

Secara umum masyarakat sangat menghormati keluarga ulama. Ini diindikasikan dari panggilan *ummi* terhadap istri ulama dan *teungku* kepada anak ulama. Panggilan in tidak terkait dengan kemampuan mereka dalam ilmu agama, meskipun ada di antara istri ulama yang juga guru santri putri, melainkan lebih dimaksudkan sebagai sebuah penghormatan terhadap keluarga ulama. oleh karena itu terhadap anak ulama yang masih kecil juga dipanggil *teungku*.

Berkaitan dengan itu, ulama Aceh menunjukkan bahwa mereka telah berusaha untuk menjadi panutan dalam masyarakat. Fenomena ini dapat dilihat dalam kehidupan masyarakat Aceh bahkan banyak masalah-masalah sosial yang telah diselesaikan oleh ulama. tersebutlah salah satu contoh ketika Gerakan Aceh Merdeka (GAM) mengacaukan suasana Aceh, muncullah ulama untuk mendinginkan masyarakat dengan cara menyadarkan masyarakat agar cinta kepada tanah air. Karena cinta tanah air adalah sebagian dari iman[304].

[304] Hasil Wawancara dengan RAM, tanggal 2 Juni 2005.

Peran ulama seperti ini sangat diharapkan oleh pemerintah dan masyarakat. Ulama Aceh semakin dapat memanfaatkan peranan dan fungsinya dalam membina umat terutama di kalangan masyarakat. Ulama Aceh dalam berbagai keterbatasan telah berusaha untuk ikut berperan aktif dalam pembangunan terutama untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial di berbagai aspek kehidupan masyarakat.

4. Ulama dalam Pandangan Masyarakat

Secara etimologi kata *ulama* merupakan bentuk jamak dari kata alim. Berdasarkan etimologi ini, ulama mencakup siapa saja yang memiliki disiplin ilmu apapun, baik ilmu pengetahuan keagamaan maupun ilmu keduniawian, jika kita harus menggunakan dikotomi yang populer ini.[305]

Pengertian ulama tersebut harus dikembalikan kepada pengertian luas, yaitu dalam arti setiap orang yang memiliki pengetahuan mendalam, dalam disiplin ilmu apapun, sepanjang ilmu pengetahuan tersebut mengantarkan dirinya pada sikap *khasyyah* (takut) kepada Allah SWT dan rasul-Nya (tentang syariat-syariat hukum Islam).

Seorang pakar ilmu fisika yang dengan latar belakang keilmuannya mampu menumbuhkan, menyuburkan sikap takut dan takwa kepada Allah SWT, pada khakikatnya dapat dikategorikan sebagai ulama. Dalam konteks Al-Qur'an memperhatikan segala hasil ciptaan Allah sehingga terasa dalam batin merupakan suatu ketakjuban, ketakutan yang akhirnya menimbulkan ketakwaan. Kondisi

---

[305] H.A.R. Gibb et al, *Shorter Encyclopedia of Islam*, London E.J. Brill Leiden, Luzes & Co, hal. 599.

tersebut dapat diasosiasikan bahwa yang dimaksud ulama dalam pengertian di atas adalah orang yang memiliki ilmu pengetahuan tentang fenomena alam.

Dalam hubungan ini K.H. Syamsuri Baidlowi mengatakan bahwa yang disebut ulama warasatul anbiya' adalah mampu memberikan contoh dan menggerakkan berbuat baik, memajukan dan membela umat serta agamanya.[306] Akan tetapi, sedalam apa ilmunya dan apa saja yang dikuasai dan dipelajarinya bukanlah ketentuan khusus untuk mendapat predikat ulama, karena yang menilai dan menentukan predikat itu adalah masyarakat sendiri. Dengan kata lain, ketentuan yang diterima adalah sebagai julukan yang diberikan kepadanya lewat evaluasi tertentu dalam disiplin keilmuannya tersebut. Pembatasan tentang ulama dapat dilakukan dengan memperhatikan aspek ilmu, keperibadian dan pengabdian mereka kepada masyarakat di sekelilingnya.

Berikut ini adalah beberapa difinisi ulama yang telah ditetapkan oleh Shaleh Iskandar. Dia mengatakan bahwa yang disebut ulama adalah manusia yang punya kekuatan membuktikan dan memiliki jiwa khasyyatullah (takut kepada Allah). Ulama harus menguasai wahyu Allah, sunnah Rasul dan ilmu-ilmu lainnya, sampai mantap dalam ilmunya, merasakan rasa ilmunya, bukan sekadar mengerti, dan mampu membaca.[307] Selain pendapat di atas, seorang tokoh masyarakat Aceh mendefinisikan ulama sebagai seorang yang mempunyai ilmu

---

[306] K.H. Syamsuri Baidlowi, *Pengkaderan Ulama Menambah Bobot dan Bibit*, (Panji Masyarakat) No. 600 tahun XXX, 1989, hal. 20

[307] K.H. Syamsuri Baidlowi, *op. cit.*

pengetahuan yang luas dan mendalam, dan menjalankan tugasnya sebagai da'i di tengah-tengah masyarakat.[308]

Definisi-definisi di atas menekankan bahwa landasan utama dalam soal penentuan keulamaan adalah tingkat keilmuan ulama yang diwarnai dengan kemantapan rohani sebagaimana tercermin dari kepribadian, watak, dan akhlaknya. Ukuran ini menitikberatkan bahwa ulama harus memiliki sikap takut dan tunduk kepada Allah.

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa ulama adalah orang Islam yang mempunyai wawasan ilmu pengetahuan keagamaan yang cukup mendalam dan dapat menerapkan disiplin ilmunya di tengah-tengah masyarakat serta diakui keahliannya oleh masyarakat.

Seirama dengan itu, Muhammad Amin[309] mengemukakan bahwa masyarakat tanpa ulama adalah masyarakat yang mandul. Ulama dalam masyarakat relatif sedikit. Jumlah yang sedikit ini diharapkan mampu bekerjasama guna membangun bangsa, agama dan negara. Soalnya dalam bidang apa dan bagaimana (cara-caranya) ulama Aceh dapat dicermati. Keterlibatan mereka tidak saja dalam bidang agama, tetapi juga dalam bidang-bidang sosial lainnya, termasuk dalam pembangunan bangsa yang lebih luas.

Bilamana ulama Aceh dipandang sebagai insan yang berilmu, peranan mereka dalam masyarakat yang sedang membangun sangat penting. Ulama tidak saja berbicara kepada kaumnya, tetapi juga menyuarakan suara hati nurani masyarakat, juru kritik, sosial masyarakat dan membina kelestarian

[308] Hasil wawancara penulis dengan tokoh masyarakat Aceh yaitu Lahmudin, tanggal 28 Mei 2005.
[309] Hasil wawancara dengan H Muhammad Amin, tanggal 25 Juni 2005

nilai-niali agama dan kebudayaan bangsa. Ulama Aceh dapat bertindak seagai juru selamat dan motor penggerak modernisasi masyarakat. Intensitas peran ulama Aceh seperti ini amat bergantung pada struktur sosial politik masyarakat serta sikap para pemimpin formal (penguasa)[310].

Ulama dapat bersikap adaptif dan kreatif bilamana struktur sosial politik serta para pemimpin formal memberi kesempatan yang luas , sehingga pikiran-pikiran yang kreatif bertambah dan berkembang dalam masyarakat. Bilamana terjadi sebaliknya, para ulama Aceh tidak dapat berbuat banyak, kecuali bersikap pasif. Kondisi seperti ini juga terjadi di daerah penelitian bahwa ulama ikut jadi korban dalam konflik Aceh. Ulama pada posisi yang terjepit, dan tidak mampu membuat masyarakatnya damai. Kenyataan ini seperti dikemukakan oleh HUL[311] dalam masyarakat dimana kemampuan nalar dan pikiran kreatif ulama tidak dapat berkembang, masyarakat tersebut berada dalam keadaan statis dan mandul. Ulama yang cendikiawan agama dapat memainkan berbagai peranan dalam masyarakat yang sedang membangun berlandaskan "amar makruf nahi mungkar" (mengajak untuk melakukan amal perbuatan baik dan mencegah perbuatan yang jahat).

Berkaitan dengan itu, ulama Aceh dalam pandangan masyarakat, seperti dikatakan oleh Yusuf Sabi[312], setidaknya ada empat hal yang harus dilakukan ulama. pertama, ulama dapat bertindak sebagai pemimpin rohani umat karena mereka mampu dan dapat menghayati serta mengerti perasaan hati nurani masyarakat. Kedua, ulama dapat menerjemahkan nilai-nilai dan

[310] Hasil wawancara dengan AM, tanggal 16 Agustus 2005
[311] Hasil wawancara dengan HUL, tanggal 17 Juni 2005
[312] Hasil wawancara dengan H. Yusuf Sabi, tanggal 30 Mei 2005

norma agama dalam kehidupan masyarakat. Nilai dan norma agama tersebut semestinya terpadu dengan harapan pembangunan bangsa. Yang amat ideal adalah bilamana kesejahteraan masyarakat semakin meningkat sebagai akibat pembangunan dengan diikuti peningkatan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Ketiga, ulama dapat mendorong dan membimbing masyarakat dan umat beragama ikut serta secara aktif di dalam proses pembangunan bangsa yang sedang berlangsung. Sebagai pemimpin informal, dekat dan mengetahui perasaan masyarakat, ulama dapat berbuat lebih banyak bagi kepentingan pembangunan masyarakat itu. Ia dapat memainkan peranan sebagai motivator dan dinamisator pembangunan. Keempat, ulama dapat memberikan kritik dan saran yang sehat terhadap berbagai rencana dan cara-cara pelaksanaan pembangunan, sehingga tidak bertentangan dengan aspirasi masyarakat. Ulama dapat merencanakan dan memecahkan masalah sosial dibidang agama yang mampu mendorong pembangunan.

Berkaitan dengan itu, maka ulama dalam masyarakat Aceh dipandang sebagai golongan yang paling dekat dan mengetahui perasaan masyarakatnya serta merupakan golongan yang berakar dalam masyarakat dengan kedudukannya sebagai pimpinan informal. Dalam kedudukan tersebut sebetulnya ulama Aceh dapat berbuat lebih banyak untuk mengajak masyarakat ikut sertadi dalam pembangunan. Fatwa-fatwa mereka umumnya diterima masyarakat daripada instruksi pemimpin formal. Ulama juga bertanggungjawab kepada usaha modernisasi bangsa dan negara. Sejauhmana

ulama Aceh merasa diri terlibat dalam proses modernisasi tersebut? Menurut Nasir Waly[313] sikap ulama dapat dibagi tiga, pertama, menolak pembaharuan; kedua, menerima; ketiga, netral. Pada umumnya peranan ulama Aceh ada dua, yaitu ikut aktif mendorong pembangunan dan peembaharuan serta bersikap netral, tetapi tidak ada yang menolak pembaharuan.

Ulama Aceh menurut warga masyarakat dan pengalaman sejarah menunjukkan bahwa mereka adalah golongan yang membawa suara pembaharuan (reformer) dalam masyarakat. Sejarah Aceh banyak mencatat peranan ulama baik sebagai pembimbing rohani umat, sebagai pahlawan yang melawan penjajah, administrator pemerintahan dan pembawa suara pembaharuan dalam masyarakat. Islam pada dasarnya tidak pernah menolak pembaharuan asalkan unsur-unsur baru itu tidak bertentangan dengan iman dan jiwa agama Islam. Kalaupun ada sikap yang netral atau relatif menolak hal-hal baru, mungkin disebabkan terbatasnya komunikasi, ketiadaan kemampuan dan pengetahuan para ulama menyerap hal-hal yang baru yang dapat diintegrasikan ke dalam masyarakat. Sikap pembaharuan ulama Aceh jelas terlihat dalam beberapa fatwa yang mengikuti irama pembangunan seperti fatwa tentang Keluarga Berencana dan Undang-undang Perkawinan tanpa bertentangan dengan ajaran agama Islam. Kini juga banyak anak para ulama Aceh yang memasuki sekolah umum. Hal ini sebagai salah bukti betapa para ulama Aceh memiliki sikap pembaharuan tersebut[314]. Agama Islam

[313] Hasil wawancara dengan NW, tanggal 20 Agustus 2005
[314] Hasil wawancara dengan H. Imam Sujak, tanggal 10 Agustus 2005

mengajarkan umatnya selalu rajin, berdisiplin, rasional, dan kritis, serta ikut aktif dalam kehidupan dunia.

Kunci utama pembangunan dan pembaharuan masyarakat terletak pada kerjasama yang tuntas antara para ulama dan masyarakat, tanpa ada itikad yang satu ingin menguasai dan mewarnai yang lain. Masyarakat Aceh perlu berkomunikasi satu sama lain tidak saja atas dasar rasionalitas intelektual, tetapi juga berkomunikasi pada taraf perasaan. Komunikasi serupa ini menggugah perasaan masing-masing dan menumbuhkan semangat kerjasama yang lebih harmonis dalam rangka menghadapi berbagai kemelut dan masalah dalam kehidupan masyarakat.

5. Ciri-Ciri Ulama menurut Pandangan Masyarakat Aceh

Dalam pembahasan berikut, penulis akan membicarakan beberapa model ciri-ciri ulama, yaitu sebagai berikut:

a. Secara Umum

Ciri ulama secara umum memiliki ketakwaan yang tinggi kepada Allah SWT, bersifat sebagai pewaris nabi-nabi dan mempunyai ilmu pengetahuan agama mendalam. Shihab dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an* secara jelas menggarisbawahi ciri dan sifat ulama sebagai berikut:

1. Berzikir atau mengingat Tuhan dalam segala situasi dan kondisi.
2. Memikirkan atau memperhatikan fenomena alam, yaitu memahami tujuan hidup dan kebesaran Tuhan serta memperoleh manfaat dari rahasia alam raya untuk kebahagiaan dan kenyamanan hidup duniawi.

3. Berusaha berkreasi dalam bentuk nyata, khususnya dalam kaitannya dengan hasil-hasil yang diperoleh dari pemikiran dan perhatian tersebut.[315]

Dengan demikian, gambaran pribadi ulama tidak tumbuh dengan sendirinya melainkan melalui peletakan landasan nilai-nilai terpuji, nasionalisme, patriotisme, sikap ilmiah dan agamis yang mendorong dan menghantarkan mereka untuk mengabdikan dirinya terhadap sesama manusia dan kepentingan sosial masyarakat serta menghambakan diri kepada Khaliknya. Nilai-nilai yang tercermin dalam pribadi, sikap, perkataan, dan jiwa ulama, baik yang sudah wafat maupun yang masih hidup perlu utuk terus-menerus diwariskan kepada generasi berikutnya.

b. Ciri-Ciri Ulama menurut Masyarakat Aceh

Pada khakikatnya dalam studi ini masyarakat menduga bahwa di daerahnya terdapat dua golongan ulama, yaitu ulama yang baik atau ulama yang dapat dijadikan panutan, dan ulama yang tidak bisa dijadikan panutan.

Dari kedua macam gambaran ulama di atas, dapat diuraikan bahwa Aceh mempunyai dua macam sifat atau ciri-ciri ulama yaitu ulama yang baik, yang menjalankan tugasnya sebagai pewaris Nabi dan pengemban amanah Allah SWT. Di pihak lain, adanya ulama yang tidak baik. Mereka mempunyai ilmu pengetahuan luas dan dalam, tetapi mempergunakannya untuk mendapatkan kepuasan dunia, dan menjadikannya tangga dalam mencapai kedudukan dalam masyarakat (status sosial).

---

[315] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Penerbit Mizan, 1994, hal. 389.

Uraian tersebut sesuai dengan hasil wawancara 23 Mei 2006 dengan tokoh masyarakat yang menyatakan bahwa ciri-ciri ulama di Aceh dapat digolongkan menjadi dua macam, yaitu ciri ulama akhirat dan ulama dunia. Ulama akhirat adalah ulama yang tetap konsekuen pada tugasnya sebagai pengemban amanah Allah, penjaga waris Nabi dan penggerak politik kebenaran. Sedangkan ulama dunia ialah ulama yang tidak konsekuen pada tugasnya. Mereka ahli agama akan tetapi mempergunakannya untuk kepuasan duniawi dan menjalan politik yang tidak benar.[316]

Dengan demikian, dapat penulis ambil gambaran bahwa ciri-ciri dan sifat ulama di Aceh ada dua yaitu, *pertama*, ulama yang memiliki ciri-ciri atau sifat wara' dan suka membantu fakir miskin, ramah-tamah dan mengutamakan kepentingan masyarakat daripada kepentingan pribadi atau golongan, tidak bersifat iri hati dan pendendam, berbudi pekerti luhur, dan mempunyai ilmu pengetahuan yang sangat mendalam, *kedua*, ulama yang mempunyai ciri-ciri atau sifat tidak wara', mengutamakan kepentingan pribadi atau golongan dan menggunakan ilmu pengetahuannya untuk mencari kedudukan dalam masyarakat (status sosial).

Sebenarnya misi kemanusiaan inilah yang menjadi perintah warisan nabi kepada para ulama sebagai ahli warisannya. Yaitu, melanjutkan misi *profetik* dalam dimensi zaman dan tempat yang berbeda-beda sesuai dengan roda sejarah yang terus berputar mengerjar waktu. Menurut AW[317], ulama adalah profil yang bertanggungjawab dalam meneruskan tongkat estafet dan meneruskan peran

[316] Hasil wawancara penulis dengan tokoh masyarakat yaitu Tgk. H. Muslim Ibrahim pada tanggal 23 Mei 2005.
[317] Hasil wawancara dengan Tengku H. AW, tanggal 20 Juli 2005

kenabian itu secara teroganisir, karena ia tidak lagi sendiri mengemban amanah itu. Bisa saja sekarang secara kolektif dalam satu wadah organisasi keulamaan, seperti ulama Aceh yang tergabung dalam Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU).

Dalam kontek ke-Acehan, pewaris para nabi ini telah turun tangan dan konsen memperjuangkan hak-hak rakyat yang terenggut oleh penguasa yang sedang haus kekuasaan dan uang. Peran seperti ini juga telah dilaksanakan oleh ulama Aceh, termasuk memfatwakan setiap warga masyarakat yang menjadi pemimpin di Aceh harus lulus tes membaca al-Quran[318].

Dalam hal ini memang ulama berada pada posisi yang dilematis, mereka harus siap dan tegak bila suatu ketika perjuangannya berbenturan dengan *nerveous will* para tiran yang memakai topeng wakil dan pengabdi rakyat. Demikian juga dalam menangani konflik atas masalah sosial, ulama dituntut untuk selalu berada pada "shaf" yang netral. Dalam konflik politik, misalnya, ulama sebenarnya tidak boleh ada kepentingan politik di dalamnya. Ulama harus benar-benar bersih dari kepemihakan, kecuali demi dan murni memperjuangkan kepentingan-kepentingan kemanusiaan.

Di sinilah "peran air" seperti yang dikemukakan oleh Usman Mamplam[319], ulama harus meredam atau mencegah intensitas keparahan dampak sebuah konflik dinetralisir dalam bentuk aksi nyata, bukan hanya sebatas fatwa (klaim verbal) yang tidak membawa perubahan apa-apa terhadap objek atau menjadi sasaran fatwa. Sebaliknya, bila sedikit saja ulama memihak, maka

---

[318] Hasil wawancara dengan Tengku Zulkifli Abu, tanggal 25 Agustus 2005
[319] Hasil wawancara dengan UM, tanggal 5 Agustus 2005

perannya sangat sulit untuk dijalankan. Karena beribu-ribu pasang mata masyarakat telah siap untuk memantau dan menghujatnya.

Dalam pandangan warga masyarakat Aceh, religius tradisional, ulama masih memiliki kharisma tersendiri, bahkan sampai ada yang dikultuskan. Konsekwensinya ulama digeneralisasikan sebagai tokoh atau pemimpin informal yang cukup dihormati dan disegani karena kejujurannya. Peran sebagaimana yang telah dikemukakan cukup sensitif memang bagi seorang yang telah terlanjur diklaim sebagai *ureung keuramat* (orang keramat). Sebab sekali saja seorang ulama terpeleset dan terbawa arus yang begitu jauh dari peran *profetik*-nya, hanyut jauh ke dalam kancah politik, apalagi politik yang digelutinya itu cukup jauh dari nilai-nilai keulamaan, maka resikonya terlalu besar dan langsung membawa dampak terhadap kestabilan sosial.

Kondisi seperti ini sangat menyedihkan seperti yang dikatakan oleh Tengku Nuruzzahri[320]. Masyarakat telah kehilangan sosok yang selama ini diteladani, sehingga ulama-ulama lain yang tidak ikut bersalah terkena getahnya juga. Karena ulama itu bukanlah personal, tetapi telah menjadi sebuah lembaga sosial. Jadi manakala ada personal dalam lembaga itu yang bersalah, maka kesalahan itu ditimpakan atas nama kelembagaan. Dengan demikian, lembaga sosial religius ini menjadi tercabik-cabik atau rusak di mata masyarakat.

Oleh karena itu, keefektifan *bargaining power* yang dimiliki ulama sangat ditentukan oleh kemurnian (*nonmaterial interest*) pembelaan ulama yang benar-benar atas nama Tuhan dan atas nama hamba-hambaNya yang tertindas. Bila

[320] Hasil wawancara dengan Tengku NZ, tanggal 30 Agustus 2005

demikian, motivasi dan landasan berpijak misi keulamaannya, maka tidak ada alasan bagi masyarakat untuk tidak didengar dan diikuti fatwa, seruan serta aksi nyata dalam pembinaan umat.

6. Kepemimpinan Ulama

Pada bagian ini penulis akan membicarakan ulama secara umum dan secara khusus di Nanggroë Aceh Darussalam.

Berbicara masalah kepemimpinan ulama secara umum, terlebih dahulu dapat dilihat dari sudut fungsi, peranan, dan tanggung jawabnya sebagai seorang ulama untuk memenuhi panggilan Allah dalam menunaikan amanah yang telah dibebankan kepada mereka. Adapun tugas-tugas ulama menurut M. Quraish Shihab ada empat, yaitu:

a. menyampaikan ajaran-ajarannya, sesuai dengan perintah, "Wahai Rasul sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu" (Q.S. 5: 67).
b. menjelaskan ajaran-ajarannya berdasarkan ayat "Dan kami turunkan Al-Kitab kepadamu untuk kamu jelaskan kepada manusia" (Q.S. 16: 44).
c. memutuskan perkara yang dihadapi masyarakat berdasarkan ayat "Dan Allah turunkan bersama mereka Al-Kitab dengan benar, agar dapat memutuskan perkara yang diperselisihkan manusia (Q.S. 2: 213).

d. memberikan contoh pengamalan, sesuai dengan Hadits Aisyah, yang diriwayatkan oleh Bukhari, yang menyatakan bahwa perilaku Nabi adalah praktik dari Al-Qur'an.[321]

Dari uraian di atas, kepemimpinan ulama dalam masyarakat dapat dinilai berhasil atau tidak berdasarkan keaktivannya dalam menjalankan tugas dan fungsinya sebagai seorang pemimpin informal.

Di kalangan masyarakat Islam, pemimpin informal ini memiliki pengaruh yang sangat besar, bukan saja kharisma yang dimilikinya, tetapi juga berbagai ulama pun merasa terpanggil untuk memperbaiki keadaan sosial masyarakat dan lingkungannya. Kehadiran ulama sebagai pelopor pembaharuan dan pemimpin informal bukan karena keinginan mendapatkan tanda jasa, kedudukan, dan pujian, tetapi karena unsur pertangungjawaban kepada Allah. Kepribadian yang dimiliki ulama memancarkan daya tarik karena disiplin ilmu, akhlak, dan amaliahnya sehari-hari. Hal itu terdapat pada ulama sebagai pemimpin informal, sebab sejarah pergerakan Nasional Indonesia banyak menampilkan sosok ulama. Mereka ada yang dikenal dan dikenang hingga kini, ada pula yang tidak. Hal tersebut menunjukkan besarnya pengaruh ulama terhadap pengembangan dan pembaharuan ummat.[322]

Ulama Aceh pada umumnya ulama yang beraliran Ahlussunnah Waljama'ah bermazhab Syafi'i yang berasaskan al-Quran dan Hadits atau dalam istilah lain Al-Washliyah (kaum tua), meskipun ada aliran lain seperti

---

[321] Quraish Shihab, *op. cit.*
[322] Hasil wawancara dengan Tgk. H.MD, tanggal 30 Juli 2005.

Muhammadiyah (kaum muda. Golongan semacam ini bisa dikatakan hanya sebagian kecil, karena yang paling dominan adalah ulama yang beraliran Al-Washliyah bermazhab Syafi'i. Kedua aliran inipun menghasilkan dua macam profil ulama, yaitu ulama yang dapat menjadi panutan (ulama hujjaj), dan ulama yang tidak bisa dijadikan panutan (ulama mahjuj). Terlepas dari pembedaan tersebut, mereka masih menjalankan tugas kepemimpinannya dengan baik, yaitu memberi petunjuk dan bimbingan dalam mengatasi perselisihan pendapat dan masalah sosial yang hidup dan berkembang dalam masyarakat.

Berdasarkan gambaran di atas, secara umum kepemimpinan ulama di Aceh dapat dikategorikan ke dalam dua pola kepemimpinan, yaitu:

a. Kepemimpinan bercorak sistem pola lama (tradisional) seperti kepemimpinan dalam pesantren. Kepemimpinan ini dikelola oleh teungku. Teungku sangat berpengaruh di lingkungan pesantren dan juga dalam masyarakat. Kepada ulama inilah masyarakat menimba ilmu keislaman. Di samping itu, ulama (teungku) ini memiliki kharisma yang tinggi sebagai pemimpin pesantren, karena merekalah yang dianggap pantas menjadi panutan (teladan) dan ajaran cukup berpengaruh sehingga masyarakat setempat menghormati dan menseganinya, baik waktu mengajar di pesantren maupun di luar pesantren, yaitu manakala mereka berkunjung ke desa-desa atau ke daerah lainnya.

b. Kepemimpinan yang bercorak umum atau dapat pula dikatakan kepemimpinjan diserter (pembelot). Pemimpin ini memiliki moralitas, loyalitas, dan ketaatan yang sangat rendah. Kepemimpinan ulama seperti inilah yang sukar mendapat kepercayaan masyarakat.

Dari kedua bentuk kepemimpinan itu, dapat disimpulkan bahwa ulama yang dapat dijadikan panutan mempunyai pola kepemimpinan bercorak sistem lama (tradisional), seperti pola kepemimpinan pesantren yang dikepalai oleh teungku. Sedangkan kepemimpinan ulama yang tidak dapat dijadikan panutan adalah pola kepemimpinan yang berbentuk diserter (pembelot), dengan sifat moral rendah dan loyalitas serta ketaatan yang sukar diramalkan.

7. Penggolongan Ulama

Bagian ini membicarakan penggolongan ulama di Aceh. Tetapi sebelumnya perlu penulis jelaskan penggolongan ulama menurut para ahli dan pendapat ulama yang ada di Aceh. Imam Al-Gazal dalam bukunya *Al-Imla ala Isykal al-Ihya'* menggolongkan ulama sebagai berikut:

a. Ulama, ialah ahli ilmu agama yang mengutamakan perintah Tuhan, dan bekerja menurut jalan yang benar.

b. Ulama ini yang berjuang menegakkan agama, berdiri di baris depan memimpin ummat mempertahankan politik keadilan, bagai bintang terang menyinari jalan dan memimpin perjuangan.

c. Ulama mahjuj, ialah ahli ilmu agama yang memperhambakan diri kepada duniawi, menjadi budak penguasa yang menjalankan politik kezaliman.[323]

Dari pendapat tersebut, dapat digambarkan bahwa golongan pertama merupakan ulama yang dapat dijadikan panutan. Mereka tetap konsekuen pada tugasnya sebagai pengemban amanah Allah dan penjaga waris-waris Nabi, serta penegak politik kebenaran. Sedangkan golongan kedua dalah golongan ulama yang tidak baik atau tidak bisa dijadikan panutan. Mereka memperturutkan hawa nafsunya dan rela menjual ilmu pengetahuannya demi kedudukan dalam masyarakat.

Berdasarkan konteks ini atau uraian ciri-ciri kepemimpinan ulama, ulama dapat digolongkan menjadi dua, yaitu ulama yang tetap konsekuen pada tugasnya sebagai pengemban amanah Allah dan pewaris Nabi. Mereka merupakan pembimbing dan penyuluh ummat yang mampu mengatasi perselisihan pendapat atau masalah sosial dalam masyarakat. Kedua adalah golongan ulama yang tidak lagi konsekuen dengan tugas dan kewajibannya. Mereka mengetahui Allah dan tidak mengetahui perintah Allah serta tidak mengerti segala undang-undang Allah. Di lain pihak, adanya ulama yang mengetahui perintah Allah, tetapi tidak tahu dengan Allah. Maksudnya mereka yang tahu akan undang-undang Allah namun tidak takut kepada Allah.

Hal itu sesuai dengan hasil wawancara penulis dengan tokoh masyarakat Aceh Besar pada tanggal 24 Mei 2005. Tokoh ini menggolongkan ulama menjadi dua golongan, yaitu:

---

[323] H. Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Negara Bermoral menurut Imam Al-Ghazali,* Bulan Bintang 1975, hal. 130.

a. Ulama plus atau ulama warasatul ambiya, yaitu ulama yang mengabdikan diri dan ilmu pengetahuannya untuk kepentingan keselamatan masyarakat baik dalam kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat kelak.
b. Ulama duniawi (mahjuj), yaitu ulama yang ahli ilmu agama, mengerti perintah Allah, tetapi mempergunakannya untuk kepentingan kedudukan dalam masyarakat.[324]

Dari uraian ini, dapat disimpulkan bahwa di Aceh terdapat dua golongan ulama. Golongan pertama merupakan ulama yang baik yang menjadi panutan masyarakat, tempat masyarakat bertanya sesuatu, khususnya masalah agama dan hukum-hukum lainnya. Sedangkan golongan kedua termasuk pada ulama yang tidak menjadi panutan karena mengutamakan kepentingan duniawi daripada ukhrawi dan menginginkan kedudukan dalam masyarakat (status sosial).

8. Keteladanan Ulama

Keteladanan ulama dalam masyarakat yang menjadi dasar tinjauan adalah al-Qur'an dan Hadits. Pada bagian sebelumnya, diuraikan bahwa Rasulullah bersabda bahwa ulama adalah pewaris para nabi, maka bagaimana keteladanan nabi demikian pulalah keteladanan ulama itu sendiri. Untuk mengetahui keteladanan ulama secara terperinci, terlebih dahulu perlu mengetahui keteladanan Nabi. Sehubungan dengan itu, Allah SWT berfirman dalam al-Qur'an surat al-Ahzab yang artinya "Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu

[324] Hasil wawancara penulis dengan tokoh masyarakat yaitu Tgk. H Rusdi Ali Muhammad pada tanggal 24 Mei 2005.

suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah."[325]

Keteladanan yang dimaksudkan dalam ayat tersebut khusus keteladan Nabi Muhammad SAW, baik dari sudut perbuatan, tingkah laku, mentalitas dan akhlaknya, ucapan, ilmu dan ajarannya serta dari segi ketaatannya di dalam beribadah, kejuhudannya, mengerti kemaslahatan masyarakat terutama terhadap kepentingan umum dan mengabdikan seluruh ilmu pengetahuannya untuk Allah dan lain sebagainya.

Oleh karena itu, berdasarkan konteks tersebut, di Aceh terdapat dua profil ulama, yaitu ulama yang mempunyai sifat wara' dalam menjalankan tugasnya sebagai pewaris Nabi, suka membantu fakir miskin, ramah tamah dan mengutamakan kepentingan masyarakat daripada kepentingan pribadi atau golongan, tidak pernah bersifat iri hati, pendendam serta memiliki budi pekerti luhur, mempunyai ilmu pengetahuan yang luas tentang agama dan ilmu lainnya.

Kemudian dari sisi lain, adanya ulama yang berprofil sifat tidak wara' dalam menjalankan tugasnya sebagai pewaris Nabi dan pengemban amanah Allah. Mereka lebih mementingkan keuntungan pribadi daripada kepentingan golongan atau masyarakat, dan sifat loyalitas dan ketaatannya masih diragukan. Dari gambaran profil tersebut, masyarakat Islam Aceh menilai keteladanan ulamanya berdasarkan sifat kewara'annya dalam menjalankan tugasnya sebagai pewaris Nabi, adab dan amalan sehari-harinya dan kepeduliannya terhadap masyarakat serta ketaatannya dalam beramal dan beribadah kepada Allah SWT.

---

[325] Departemen Agama, RI, *op. cit.*

Hasil wawancara penulis dengan tokoh masyarakat Kabupaten Aceh Utara pada tanggal 10 Mei 2005 menunjukkan bahwa keteladanan ulama ditentukan oleh hal-hal berikut ini:

a. dari segi keaktivannya menjalankan tugasnya sebagai pewaris Nabi dan menjalankan amanah Allah
b. dari segi adab dan amalnya serta tingkah lakunya sehari-hari
c. dari ketaatannya dalam beribadah
d. dari segi budi pekertinya atau akhlaknya, dan
e. dari segi kepeduliannya terhadap masyarakat dan menggunakan ilmu pengetahuannya.[326]

Dari gambaran di atas dapat disimpulkan bahwa masyarakat Islam yang berada di Aceh menilai keteladanan ulama dari segi keaktivannya menjalankan tugas, tingkah lakunya, dan arah penggunaan ilmu pengetahuannya.

Persoalan lain yang juga menarik untuk dicermati adalah kiprah ulama Aceh pada masa kini. Mencermati sekelumit tugas dan peran ulama Aceh, termasuk nilai-nilai keteladanan terkesan agak romantis dan idealis, penulis merasa tertarik mencoba meneropong amanah para ulama tersebut dalam kehidupan nyata masyarakat Aceh yang sedang bangkit saat ini. Dimana keberadaan ulama sekarang, adakah mereka berada dipihak rakyat? Jika ada, apa kiprah dan peran mereka selama ini? Pertanyaan ini juga dianggap sebagai pertanyaan klise, atau mencari-cari kesalahan atau malah bersifat menggugat

[326] Hasil wawancara penulis dengan tokoh masyarakat yaitu Tgk. H. Ismail Ya'cob pada tanggal 10 Mei 2005.

kelembagaan dan peran ulama. Pertanyaan ini hanyalah sebuah refleksi yang bersifat ilmiah.

Berdasarkan data yang dapat dikumpulkan bahwa ditemukan klasifikasi ulama dalam konteks masa kini. Ulama dalam konteks masa kini sedikit mengalami perluasan makna dari makna tradisional (pribadi yang sarat dengan kesalehan individual dan sosial dalam wilayah domestik dan publik, tetapi pada umumnya mereka eksklusif) kepada makna intelektual yaitu seseorang yang memiliki kapasitas Imtaq dan Iptek yang memadai. Namun, ia inklusif terhadap perkembangan dan kemajuan zaman.

Ulama sebagai pewaris misi para nabi bukanlah profil manusia shaleh yang mencampakkan misi kenabian khususnya dalam menangani masalah-masalah umat dengan alasan terlalu sibuk dengan usaha atau hiruk-pikuk persoalan politik yang menjadikannya sebagai alat (legitimasi sosial). Ini bukan berarti para ulama Aceh tidak boleh berbisnis dan terjun ke dunia politik.

Menurut M. Yunus Helmi[327], yang paling penting keterlibatan mereka dalam bidang usaha (ekonomi) dan politik itu tidak sampai mengesampingkan peran keulamaannya yang disandangnya. Artinya, masih dalam batas-batas dan bingkai keulamaan yang wajar, bahkan jika bisa para ulama Aceh yang terjun ke "dunia maya" itu dapat memberi warna lain, ada nuansa unik dala cara-cara kerja "ekonomi dan politikus pendatang" ini yaitu cara kerja yang bercorak kehumanisan yang dibingkai oleh nilai-nilai religi yang kental.

[327] Hasil wawancara dengan YH, tanggal 5 September 2005

Aturan main dan kebijakan yang dilakukan mengindahkan hukum-hukum Tuhan, bukan malah menginjak-injaknya. Namun, kenyataan menunjukkan kebanyakan ulama Aceh belum memberi warna baru sebagaimana dituntut, bahkan ia sendiri terbawa hanyut dan sampai menjadi bagian dari praktek kerja syaitaniah atau ulama sendiri ikut diwarnai oleh sistem yang berjalan[328].

Ulama Aceh boleh-boleh saja menjarah semua aspek kehidupan, asal saja misi keulamaannya tidak terabaikan. Inilah sebenarnya "potret baru" ulama Aceh dalam konteks masa kini, dimana perannya sudah semakin melebar seirama dengan tuntutan perkembangan dari kemajuan zaman. Akan tetapi, satu hal yang cukup disayangkan bahwa semakin banyak ulama Aceh yang berkecimpung jauh dari peran domestiknya, maka semakin banyak diantara mereka yang mencampakkan tanggung jawabnya. Terkecuali dalam kasus peredaman dan penyelesaian konflik Aceh, peningkatan harkat dan martabat hidup umat, baik melalui peningkatan pendidikan dan kesejahteraan, maupun penyelamatan nyawa rakyat yang tidak bersalah[329].

Dalam beberapa aspek ini misi keulamaan para ulama belum teratasi dan terlaksanakan, khususnya dalam kasus Aceh. Kondisi seperti ini sebuah kelalaian yang patut digugat oleh umat pada semua elite ulama yang ada di Nanggroe Aceh Darussalam ini[330]. Kalau penyelesaian ini masih dibiarkan, maka tidak terlalu berlebihan kiranya kalau umat mempertanyakan, masih adakah yang namanya "ulama" di negeri ini? Manakala mereka menjawab bahwa di negeri ini tidak ada

---

[328] hasil wawancara dengan AM, tanggal 10 September 2005
[329] Hasil wawancara dengan Hj Pocut Keumala, tanggal 2 Agustus 2005
[330] hasil wawancara dengan Rusli Sufi, ahli sejarah Aceh, tanggal 20 September 2005.

lagi yang namanya pewaris Nabi, tetapi kebanyakan yang berkeliaran adalah pewaris tahta dan pewaris harta, maka penilaian itu cukup logis.

Umat bisa saja berpikir sederhana, mereka mau melihat fakta dan aksi ulama di lapangan, bukan pada fatwa yang divonis di atas meja bundar. Sekarang ini umat masih mau menanti "karya nyata" pewaris misi Nabi di tanah "tumpah bersimbah darah" ini sebelum mereka pasrah pada relawan kemanusiaan yang bukan bertitel ulama, tetapi misinya melebihi misi keulamaannya.

Berkitan dengan itu, maka hendaknya ulama Aceh harus membuktikan eksistensinya dalam kehidupan masyarakat. Ulama dalam pandangan masyarakat Aceh merupakan pemimpin yang sangat kharismatik. Kharisma yang dimiliki ulama telah menjadi alat yang ampuh untuk melakukan sesuatu yang dianggap benar. Hal ini didukung pula oleh kondisi masyarakat Aceh yang sangat patuh pada ulama dan taat pada perkataan-perkataan ulama. Kepatuhan kepada ulama tersebut bukanlah kepatuhan semu, melainkan kepatuhan yang sungguh-sungguh dan dilandasi oleh loyalitas yang tinggi. Untuk itu, ulama Aceh harus berusaha untuk mengembalikan kepercayaan masyarakat agar keberadaannya dihormati. Kenyataan seperti ini sangat dinantikan oleh warga masyarakat Aceh, agar peran ulama dapat dirasakan oleh masyarakat dalam menata hidupnya untuk kebahagiaan di dunia dan di akhirat kelak.

9. Ulama dalam Revolusi Sosial

Setelah proklamasi kemerdekaan muncul beberapa kelompok elite di Aceh sebagai berikut. Pertama, adalah golongan *uleebalang* (bangsawan) yang secara

turun-temurun menduduki jabatan pemerintahan suatu kawasan daerah di Aceh. Secara garis besar *uleebalang* digolongkan dalam satu kelompok, tetapi sebenarnya mereka memiliki status yang berbeda. Perbedaan status ini berkaitan erat dengan usia silsilah Sultan Aceh dan otoritas politik dalam tata feodal seperti luas daerah kekuasaan.

Kedua, elite ulama yang merupakan pemimpin spiritual dalam kehidupan masyarakat Aceh. Mereka yang tergolong dalam kelompok elite ulama ini memiliki status yang berbeda sesuai dengan kualitas ilmu yang dimiliki. Elite ulama ini dapat dikelompokkan dalam dua kelompok yaitu elite ulama modernis dan elite ulama ortodoks. Diantara kedua kelompok ulama ini tampaknya elite ulama modernis telah mampu menyusun organisasi yang agak teratur yaitu Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Oleh karena itu, kelompok elite ulama ini mempunyai jaringan komunikasi ke seluruh anggotanya yang tersebar di seluruh Aceh. Sejak masa pendudukan Jepang, elite ulama modernis sudah banyak memangku jabatan tertentu dalam pemerintahan, terutama yang berhubungan dengan keagamaan. Sedangkan elite ulama ortodoks umumnya masih tetap meneruskan peran tradisionalnya, terutama di *dayah-dayah* (pesantren-pesantren).

Kelompok elite ketiga adalah pemuda, mereka dapat dikelompokkan atas dua kelompok, yaitu elite pemuda yang mendapat pendidikan Jepang dan elite pemuda yang mendapat pendidikan sekolah keagamaan modernis. Mereka yang termasuk kelompok elite pertama umumnya bersatu untuk membentuuk angkatan

bersenjata Aceh yaitu API, sedangkan kelompok elite kedua tampil dengan berani membentuk barisan-barisan kelasykaran.[331]

Kelompok elite keempat yaitu elite minoritas. Mereka yang tergolong dalam kelompok ini terdiri dari pemimpin golongan-golongan minoritas yang berasal dari luar daerah Aceh. Oleh karena itu, jumlah mereka tidak banyak.

Ketika berita proklamasi kemerdekaan Indonesia tersebar ke seluruh daerah Aceh, maka orang-orang atau golongan elite yang telah ada dalam masyarakat Aceh mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang Proklamasi 17 Agustus 1945. Hal ini disebabkan hubungan kontak sosial yang berlangsung antara masing-masing kelompok elite selama ini. Reaksi dan pendapat yang terlihat dalam uraian selanjutnya merupakan pencerminan dari sisi kelompok elite di Aceh.

Pertama tampak dari golongan *uleebalang* (bangsawan), mereka terdiri dari dua kelompok pertama mereka ini selama penjajahan Belanda dan pendudukan Jepang tidak mempunyai kesadaran "Nasionalis Indonesia", dapat dikatakan sebagai pro-Belanda serta tidak ada kepercayaan diri untuk berdiri sendiri sebagai orang yang merdeka. Hal itu tergambar dari keyakinannya bahwa bangsa Indonesia dianggap tidak mampu menggerakkan roda pemerintahan "Negara yang Merdeka" dan mereka ini berkeyakinan bahwa "Proklamasi 17 Agustus 1945" tidak bersifat permanen karena pasti akan terbentuk lagi Gubernemen Hindia Belanda, kemudian dengan keyakinan itu dapat mempengaruhi mental mereka terhadap keadaan yang sedang berlangsung pada

---

[331] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 321-322.

waktu itu. Hal itu terlihat dari tindakan yang dilakukan oleh *uleebalang* di Pidie, yaitu menggalang persatuan dan kekuatan sesama elite *uleebalang* yang sependapat untuk mengembalikan wewenang dan kekuasaan mereka, yang dianggap telah hilang selama ini.[332]

Kelompok kedua, yaitu para *uleebalang* yang selama pendudukan Belanda bersikap "anti penjajah", baik secara terang-terangan maupun secara rahasia. Mereka ini dengan terus-menerus mengikuti perkembangan perjuangan kemerdekaan bangsa Indonesia dan mendukung penuh kepadanya. Mereka ketika mendapatkan berita "Proklamasi Kemerdekaan Indonesia" menyambut dengan gembira serta meyakini bahwa Republik Indonesia pasti akan menang.

Kedua terlihat dari golongan elite ulama, mereka terpecah menjadi dua kelompok dalam menghadapi berita "Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945". Pertama, kelompok elite ulama ortodoks menyambut dengan gembira berita proklamasi. Di samping rasa gembira mereka ini masih ada keraguan yang mempertanyakan apakah bangsa Indonesia sanggup mempertahankan kemerdekaan itu, sikap itu muncul karena pengalaman waktu terjadi "Perang Kolonial" di berbagai daerah Indonesia, banyak wilayah-wilayah Indonesia tidak bertahan lama, kecuali Aceh. Walaupun demikian mereka telah mengumumkan "Perang Sabil" terhadap Belanda yang akan datang menjajah Indonesia kembali.

Kedua, kelompok elite ulama modernis, mereka lebih cepat bergerak menanggapi berota "Proklamasi 17 Agustus 1945". Tindakan itu disebabkan tingkat kesadaran nasional dan pengetahuan politik mereka lebih tinggi. Seperti

---

[332] A. Hasjmy, *op.cit.*, hal 157.

para ulama yang dahulunya pernah menjadi, baik sebagai pimpinan maupun sebagai anggota partai politik syarikat Islam dan para ulama pimpinan/ anggota PUSA/ pemuda PUSA. Mereka ini sudah memperhitungkan kemungkinan akan terjadinya suatu proklamasi kemerdekaan Indonesia setelah Jepang Kalah. Oleh karena itu mereka menyambut berita proklamasi kemerdekaan dengan tekad akan berjihad untuk mempertahankan proklamasi itu.[333] Ketiga terlihat dari golongan elite pemuda, mereka ini berpendapat bahwa dengan terjadinya perubahan politik dunia dewasa ini, bangsa Indonesia harus mewujudkan suatu kemerdekaan yang abadi. Berdasarkan pemikiran ini, maka para pemuda di Aceh menyambut berita proklamasi dengan mengambil inisiatif untuk membentuk "Angkatan Pembela Proklamasi 17 Agustus 1945", walaupun nyawa menjadi taruhannya. Dengan demikian, mereka ini telah mempunyai wawasan kebangsaan yang tinggi.

Keempat terlihat dari golongan elite minoritas dalam kelompok ini terdapat dua macam pendapat, yaitu di satu sisi berpendapat bahwa Belanda kemungkinan akan kembali lagi untuk menjajah. Hal ini menandakan bahwa mereka ini kurang mempercayai akan kemampuan para pejuang kemerdekaan, tetapi di sisi lain dari kelompok ini mereka telah mengerti tentang politik kebangsaan untuk "Bernegara yang Merdeka", dan juga telah mengerti usaha yang dilakukan oleh para pejuang, baik secara militer maupun secara diplomasi, mendukung seluruhnya proklamasi kemerdekaan.[334]

Sehubungan dengan penjelasan di atas, tampak bahwa kelompok elite ulama (terutama modernis) dan pemuda yang paling cepat menentukan sikap

---

[333] *Ibid.*, hal 158
[334] *Ibid.*

sehubungan dengan proklamasi kemerdekaan dan karenanya lebih berperan dan meraih pengaruh pada waktu itu. Mereka melihat jalur militer merupakan jalur yang tepat untuk mewujudkan cita-citanya. Untuk itu, mereka mendirikan lembaga kemiliteran atau kelasyakaran sebagai dasar bagi perwujudan orientasi politiknya.[335]

Sedangkan kelompok elite bangsawan yang masih tetap meneruskan tradisi pemerintah lokal seperti yang disebutkan di muka, pada mulanya tidak berniat untuk membentuk pasukan militer ataupun kelasykaran. Kemudian setelah pembentukan lasykar-lasykar rakyat yang merupakan "tentara bayangan" di samping API menimbulkan perasaan curiga di kalangan sekelompok *uleebalang* terutama di daerah Pidie. Kecurigaan itu dapat dipahami bila dihubungkan dengan yang terjalin antara pemimpin kelasykaran dan pengurus PUSA yang berkedudukan di Pidie, tambahan lagi kekuatan API yang belum begitu tangguh dalam memperlihatkan jalinan kerjasama yang baik dengan badan-badan kelasykaran.

Kecurigaan itu mengacu kepada suatu konflik seperti yang telah terjadi antara Asisten Residen Pidie dengan satu lasykar BPI (Barisan Pemuda Indonesia) pada waktu pengibaran bendera Merah Putih di Sigli. Demikian halnya juga dengan peristiwa yang sama antara satuan BPI dengan *uleebalang* Cumbok di Lam Meulo (sekarang Kotabakti).[336]

Insiden Sigli dan Lammeulo itu menimbulkan reaksi luas, baik kalangan ulama maupun kelasykaran yang mereka tafsirkan sebagai perlawanan terhadap

---

[335] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 223
[336] T. Ibrahim Alfian, *op.cit,*. hal 67.

pemerintah Republik Indonesia. Sebaliknya para *uleebalang* di Pidie merasa dirinya terancam oleh reaksi keras dari pihak ulama dan kelasykaran. Tambahan lagi persekutuan yang terjadi dan tidak kesesuaian pendapat antara sebagian golongan mereka (Teuku Nyak Arif, Teuku Panglima Polem Muhammad Ali dll) dengan para lasykar dalam kedua kasus tersebut.

Sehubungan denagn situasi yang dianggap genting itu, Teuku Umar Keumangan, Beureuneun mengambil inisiatif untuk melaksanakan pertemuan *uleebalang* pada tanggal 22 Oktober 1945 di Beureuneun Pidie. Pertemuan itu membicarakan konsolidasi kekuatan dan menggalang hubungan sesama para elite *uleebalang* tampaknya tidak berjalan seperti yang diharapkan. Hal ini tampak pada ketidakhadiran beberapa orang diantara mereka. Dengan demikian menunjukkan bahwa terjadi perbedaan kepentingan dari masing-masing *uleebalang*.[337]

Walaupun ada beberapa *uleebalang* di daerah Pidie yang tidak menghadiri pertemuan itu, tetapi mereka berhasil menentukan sikapnya untuk mengantisipasi suasana revolusioner yang sedang berkembang di Aceh pada umumnya dan Kabupaten Pidie khususnya. Sikap tersebut tercermin dari kebulatan sikap mereka akan menghadapi segala ancaman yang datang dari pihak manapun secara bersama. Oleh karena itu, diputuskan pembentukan Markas *uleebalang* dan barisan ketentaraan yang diberi nama Barisan Penjaga Keamanan. Markas tersebut berkedudukan di Lam Meulo (sekarang Kotabakti) dan dipimpin oleh

[337] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 234.

Teuku Sri Muda Pahlawan Bentara Cumbok Muhammad Daud *Uleebalang* dan *Mukim* Cumbok, Lam Meulo).[338]

Barisan Penjaga Keamanan tersebut terdiri dari tiga kesatuan yang masing-masing mempunyai tugas khusus. Ketiga satuan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Barisan Cap Bintang, dengan tugas utama menghadapi perlawanan rakyat yang menentang kekuasaan para *uleebalang*.
2. Barisan Cap Sauh, dengan tugas utama di bidang keuangan untuk membiayai gerakan.
3. Barisan Cap Tombak, dengan tugas utama menangkap para pemimpin rakyat yang menentang mereka.[339]

Pada tanggal 25 Oktober 1945 Markas *Uleebalang* ini mulai menggerakkan tentaranya untuk menangkapi anggota BPI/ PRI yang bertugas sebagai anggota keamanan pada Kantor Pos dan Kantor Telepon di Lam Meulo. Kamudian tanggal 3 November 1945 beberapa yang dianggap lawan ditangkap dan pada tanggal 8 November 1945 kantor BPI/ PRI di Lam Meulo direbut, sehingga anggota organisasi itu terpaksa menyingkir dari sana. Dengan demikian, Lam Meulo dan sekitarnya berhasil dikuasai oleh Markas *Uleebalang*.

Perlakuan yang diterima satuan lasykar BPI/ PRI di Lam Meulo telah menggelisahkan pemerintah daerah di Kutaraja. Hal ini dikhawatirkan akan terjadi reaksi yang serupa dari pihak ulama, pemuda dan masyarakat biasa. Oleh karena itu, pemerintah daerah Aceh mengirimkan utusan ke Lam Meulo dalam usahanya

---

[338] T. Ibrahim Alfian, *op.cit,*. hal 68.
[339] S.M. Amin, *Kenang-Kenangan dari Masa Lampau*, Jakarta, Pradnya Paramita, 1978, hal 132.

untuk menyelesaikan persengketaan secara damai. Utusan itu tidak ditanggapi oleh Markas *Uleebalang*, bahkan utusan pemerintah daerah itu diperlakukan tidak wajar.[340]

Setelah wilayah Lam Meulo telah dikuasai sepenuhnya Markas *Uleebalang* merencanakan untuk menduduki kota Sigli. Pada 25 November 1945 sekitar jam 12 malam BPK memasuki kota itu dengan tujuan utamanya adalah untuk memperoleh senjata dari tentara Jepang yang pada wkatu itu masih menduduki kota itu. Selain itu, barisan rakyat di bawah komando pemuda, terutama PRI juga memasuki kota untuk mencegah jatuhnya senjata dari tangan Jepang kepada pihak Markas *Uleebalang*.[341]

Untuk menghindari pertumpahan darah yang lebih besar antara kedua lasykar tersebut, pihak TKR menawarkan jasa baiknya agar pihak Jepang mau menyerahkan senjata kepada TKR. Tawaran ini ditolak Jepang dan menegaskan bahwa pemerintah pendudukan Jepang masih terikat perjanjian dengan Sekutu.

Dalam perkembangan selanjutnya ternyata Jepang menyerahkan sebagian senjata kepada satuan lasykar BPK. Oleh karena itu terjadi bentrokan senjata antara kedua lasykar itu pada permulaan Desember 1945. Adapun jalan yang ditempuh untuk itu yaitu dengan mengosongkan kota Sigli oleh kedua lasykar, penyerahan keamanan kota Sigli kepada TKR, dan penyerahan senjata kepada TKR.

Kemudian pada tanggal 10 Desember 1945 Markas *uleebalang* untuk kali keduanya mengadakan pertemuan di kediaman Teuku Laksamana Umar

---

[340] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 236.
[341] *Ibid.*, hal 70.

uleebalang Nyong di Lueng Putu. Dalam pertemuan itu berhasil ditetapkan suatu keputusan yaitu Markas *uleebalang* harus bertindak lebih tegas lagi untuk menangkap dan membunuh para pemimpin yang menentang gerakan mereka dan diharapkan pada akhir Desember 1945 rencana ini sudah dapat dilaksanakan.[342]

Sehubungan dengan keputusan pertemuan Leung Putu tersebut, maka tentara Markas *uleebalang*, BPK segera bertindak. Mereka mulai melepaskan tembakan terhadap kampung yang diperkirakan sebagai pemusatan kekuatan lawan mereka. Pada tanggal 16 Desember 1945 BPK menembaki kampung-kampung di sekitar Leung Putu dan Meutareum yang selama ini menjadi pemusatan tokoh-tokoh PUSA dan PRI. Selanjutnya, pada tanggal 20 Desember 1945 mereka membakar gedung sekolah agama di Titeu serta kantor-kantor Kehakiman di beberapa tempat.[343]

Kejadian itu mendorong Teungku Muhammad Daud Beureueh untuk membawa tindakan Markas *uleebalang* tersebut ke forum Komite Nasional Indonesia Daerah Aceh, akan tetapi tidak mendapat tanggapan. Peristiwa itu segera dilaporkan kepada T.T Mohd. Said, Asisten Residen Pidie di Sigli. Untuk itu beliau mengadakan penyelidikan di tempat perkara. Berdasarkan hasil penyelidikan tersebut dikemukakan bahwa Teuku Daud Cumbok bukan sengaja menembaki Meutareum, akan tetapi hanyalah efek samping suatu latihan.

Untuk menghadapi tindakan Markas *uleebalang* yang semakin meningkat itu, para pemimpin rakyat yang terdiri dari PUSA, pemuda PUSA, PRI, dan lain-lain, mulai mengkonsolidasi diri secara labih terpadu. Pada tanggal 22 Desember

---

[342] M. Amin, *op.cit.*, hal 132.
[343] M. Nur El Ibrahimy, *op.cit.*, hal 102.

1945 mereka membentuk suatu badan perjuangan rakyat yang dinamakan Markas Besar Rakyat Umum (MBRU) dengan tempat kedudukan sementara di Garot dan kemudian dipindahkan ke kota Sigli. Organisasi ini mendapat sambutan dari rakyat, sehingga seluruh Aceh didirikan barisan-barisan perjuangan yang tunduk di bawah komando MBRU ini. Perkembangan itu merupakan tantangan bagi Markas *uleebalang*. Oleh karena itu, mereka lebih meningkatkan lagi serangan-serangannya pada tanggal 30-31 mereka kembali menyerang Meutareum dan kampung-kampung sekitar Ilot, Lagang, Lala, Pulo Kameng, sehingga kampung-kampung tersebut dan kampung sekitarnya mengalami kerusakan berat.[344]

Oleh karena itu, Teungku Muhammad Daud Beureueh untuk kesekian kalinya membawa persoalan ini dalam Komite Nasional Indoensia Daerah Aceh dengan memperlihatkan barang bukti berupa pecahan-pecahan peluru mortir kepada wakil ketua Tuanku Mahmud dan anggota Sutikno Sumarto.[345]

Bersamaan dengan tindakan Markas *uleebalang* itu, Markas Besar Rakyat Umum (MBRU) mulai bergerak yang diawali oleh sebuah maklumat yang ditujukan oleh seluruh kaum muslimin. Adapun isi maklumat tersebut adalah sebagai berikut:

Saudara-saudara kaum muslimin!

Perjuangan kita sekarang untuk menghapuskan segala kejahatan dan pengkhianatan tanah air. Oleh karena itu, maka kami harap janganlah kejahatan itu terbit dari kita!

1. Jangan membakar rumah siapa pun yang punya.

---

[344] *Ibid,* hal 103.
[345] Anthony Reid, *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatra,* Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1987, hal 338.

2. Jangan mengambil harta orang walau pun tidak berharga.
3. segala orang yang ditangkap mesti diperlakukan dengan baik.
4. Jangan sekali-kali memukul musuh yang telah ditawan karena Allah tidak akan menolong orang-orang yang kejam dan tidak menerima doa mereka.[346]

Dengan demikian, maklumat itu merupakan seruan yang secara psikologis menarik simpati rakyat, tetapi sebelumnya dilupakan oleh Markas *uleebalang*. Kekacauan tidak lagi terjadi di wilayah-wilayah Lam Meulo, Beureuneun, dan Lueng Putu, tetapi meluas hampir ke seluruh daerah Aceh Pidie, mulai dari Meureudu pada perbatasan Aceh Utara sampai daerah *uleebalang* XII *mukim* Pidie pada perbatasan Aceh Besar.

Melihat keadaan sudah demikian parahnya, maka pada tanggal 6 Januari 1946 Markas Umum Perjuangan dan Pertahanan Rakyat Daerah mengadakan sidangnya yang pertama untuk membahas situasi di Pidie. Sidang ini dihadiri oleh segenap anggota Markas Umum kecuali Pesindo dan Mujahidin.[347]

Kemudian pada tanggal 8 Januari 1946 Markas Umum mengadakan sidangnya yang kedua. Ada pun tokoh-tokoh yang hadir dan berperan dalam memberikan pendapat serta membuat laporan, yaitu Ketua Markas Umum (Syamaun Gaharu dari TKR), Teungku Muhammad Daud Beureueh dari Mujahidin, Ali Hasjmy dari Pesindo, Ismail Yakob adalah seorang PUSA, tetapi di sini mewakili PNI, serta Husin Yusuf dan Teuku Muhammad Syah, yang keduanya mewakili TKR. Setelah sidang selesai, maka tanggal 8 Januari itu juga

---

[346] M. Nur El Ibrahimy, *op.cit.*, hal 103.
[347] T. Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 73.

pemerintah Republik Indonesia Daerah Aceh bersama Markas Umum Daerah Aceh mengeluarkan maklumat dan ultimatum yang ditujukan kepada Markas *uleebalang* di Lam Meulo. Kedua pernyataan ini ditandatangani oleh Wakil Residen Aceh Teungku Panglima Polem Muhammad Ali dan Syamaun Gaharu selaku Ketua Markas Umum Daerah Aceh.[348]

Dalam maklumat tersebut dinyatakan bahwa segala perusuh yang bertindak di Luhak Pidie yang berpusat di Cumbok adalah pengkhianat tanah air (musuh negara Republik Indonesia) dan menghimbau bagi orang-orang yang telah terpengaruh agar menghindari dari mereka, kalau tidak mereka akan dihukum sesuai dengan kesalahannya, sedangkan ultimatum yang mengiringi maklumat itu isinya menyerukan kepada kelompok Cumbok agar menyerah pada siang hari tanggal 10 Januari atau "akan ditundukkan dengan kekerasan".[349]

Ultimatum yang telah dikeluarkan pemerintah tidak diperhatikan sama sekali oleh pihak Markas *uleebalang*. Aksi-aksi mereka bertambah meningkat terutama sekali di Lam Meulo, Keumala, Beureuneun, Panteraja, Tring Gadeng, dan Meureudeu. Ada dua faktor yang menyebabkan Markas *uleebalang* menolak untuk menyerah. Pertama, kepercayaan akan menang perang sangat tinggi karena persenjataan yang dimilikinya jauh lebih kuat, bila dibandingkan TKR dan Markas Rakyat Umum (MBRU). Kedua, hukuman yang dijatuhkan kepada mereka, yaitu sebagai pengkhianat dan musuh negara bahkan dipertegas lagi oleh kelompok lawannya sebagai kaki tangan NICA, pengkhianat bangsa dan agama kelihatannya terlampau berat dirasakan mereka dan besar sekali konsekuensinya.

---

[348] Anthony Reid, *op.cit.*, hal 336.
[349] T. Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 74.

Berdasarkan hukuman yang dijatuhkan itu mereka menduga setelah menyerah akhirnya juga mereka setidak-tidaknya pemimpin-pemimpin mereka akan dihadapkan ke "pengadilan revolusi" sesuai dengan suasana pada saat itu, karena itu mereka bertekad lebih baik meneruskan perlawanan dan mati di medan pertempuran.[350]

Setelah batas waktu yang telah ditentukan berlalu, maka TKR yang didukung oleh barisan rakyat yang berada di bawah komando MBRU (Markas Besar Rakyat Umum) mulai bertindak menghancurkan kekuatan perang Markas *uleebalang* . Dalam kegaitan ini barisan mujahiddin dengan TKR sebagai tentara resmi. Seperti yang dikemukakan oleh Anthony Reid bahwa tentara resmi tidak lebih dari hanya menjalankan peranan tanda ikut serta saja dalam pertempuran di Lam Meulo. Bantuan yang lebih penting datang dari Seulimum dalam bentuk barisan Mujahiddin yang lengkap persenjataan.[351] Satu demi satu kota-kota seperti Meureudeu, Leung Putu, Beureuneun dan lain-lain dalam waktu yang relatif singkat berhasil diamankan dari para pengikut Markas *uleealang*. Kemudian seluruh kekuatan difokuskan ke Lam Meulo yang belum dapat dikuasai. Pada tanggal 12 Januari 1946 dilakukan serangan umum terhadap kota tersebut, yaitu Benteng Markas *uleebalang* yang terkuat. Serangan umum dilakukan dari empat arah, yaitu dari barat jurusan Glee Gapui serangan dilancarkan oleh barisan Mujahiddin dari Garot dan Seulimeum di bawah pimpinan Hasan Ali dibantu oleh Hasan Saleh, Hasballah Daud, dan Teuku Ubit. Barisan rakyat ini mempergunakan senjata-senjata ampuh yang didatangkan dari Kutaraja seperti

[350] Anthony Reid, *op.cit.*, hal 337.
[351] M. Nur El Ibrahimy, *op.cit.*, hal 109.

meriam Howitzer. Dari selatan yaitu Titeu serangan dilakukan oleh barisan rakyat dari Tangse dan Padang Tiji di bawah pimpinan Ayah Dauh Tangse dan Muhammad Juned Afandi. Dari timur yaitu jurusan Pulo Drien serangan dilancarkan dari sayap kiri barisan rakyat yang datang dari Bireun di bawah pimpinan Nyak Hasan bersama Teuku Haji Zaindul Abidin, Haji Taher Muhammad, Tahir Geuregoh, Said Umar, dan Tengku Hasan Geuleumpang Dua. Dari utara yaitu jurusan Mali menyusur jalan raya Beureuneun, Lam Meulo, sayap kiri terdiri dari pasukan-pasukan Raja Uma, Nyak Ishak, Daud Hasan, dan lain-lain. Sedangkan sayap kanan terdiri dari pasukan polisi istimewa yang didatangkan dari Kutaraja dan TKR Sigli di bawah pimpinan Inspektur Abdurrahman.[352] Dengan demikian, terjadilah pertempuran sengit berkecamuk sepanjang hari akhirnya pada tanggal 13 Januari Barisan Rakyat dan TKR berhasil merebut kota yang diduduki oleh Markas Besar *uleebalang* itu, walaupun selama ini tentara mereka Barisan Penjaga Keamanan dengan sekuat tenaga telah mempertahankannya.[353]

Teuku Daud Cumbok sebagai orang yang paling bertanggung jawab dalam peristiwa itu dan lebih dari 90 orang pengikutnya lari masuk hutan, dengan maksud untuk meneruskan perlawanan secara bergerilya. Tetapi barisan rakyat dan pasukan pemerintah segera memburunya. Akhirnya, pada tanggal 16 Januari 1946 Teuku Daud Cumbok bersama dengan pengikutnya berhasil ditangkap di atas gunung Seulawah Jantan oleh barisan rakyat dari Seulimeum yang dipimpin

---

[352] T. Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 74.
[353] M. Nur El Ibrahimy, *op.cit.*, hal 111.

oleh Tengku Ahmad Abdullah.[354] Mereka yang tertangkap itu terutama pemimpin mereka dibawa ke Sigli lalu ke Sanggue untuk dimintai berbagai keterangan sehubungan dengan kegiatan mereka selama ini dan selanjutnya untuk diadili. Kemudian untuk lebih diketahui dan dipahami oleh segenap lapisan masyarakat bahwa gerakan Markas *uleebalang* telah berhasil dipatahkan, maka pada tanggal 17 Januari 1946 sekali lagi Markas Besar Rakyat Umum (MBRU) mengeluarkan sebuah maklumat. Pada dasarnya isi maklumat yang diberi nama "Maklumat Penjelasan" itu merupakan kelengkapan penjelasan dari maklumat terdahulu.[355]

Berdasarkan uraian di atas tampak bahwa salah satu faktor yang mempercepat kekalahan kelompok pengikut Markas *uleebalang*, walaupun mereka kuat di bidang persenjataan, tetapi tindakan-tindakan mereka tidak terkoodinir dengan sistematis. Mereka bergerak di daerahnya masing-masing dan hubungan antara daerah *uleebalang* dapat dikatakan putus sama sekali.

Sedangkan pihak Markas Besar Rakyat Umum (MBRU) meskipun lemah di bidang persenjataan mereka mempunyai kekuatan yang cukup untuk mendatangkan kemenangan, yaitu dukungan dari segenap lapisan masyarakat. Kekuatan rakyat dapat dengan mudah diperoleh MBRU itu karena sebagian besar anggotanya terdiri dari lasykar rakyat yang dipimpin oleh para ulama. Para pemimpin lasykar rakyat itu menggunakan simbol-simbol keagamaan dan kemerdekaan, pihak lasykar memandang gerakan mereka sebagai tugas suci keagamaan. Untuk menguatkan gerakan mereka, pihak lasykar tidak segan-segan mencetuskan fatwa-fatwa yang diperoleh dari beberapa orang ulama. Reaksi yang

---

[354] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 243.
[355] T. Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 76.

ditampilkan oleh para anggota Barisan Penjaga Keamanan (BPK) seperti penganiayaan kepada ulama dari pihak lasykar dan tembakan yang mereka lakukan terhadap bangunan keagamaan, sepenuhnya dipergunakan pihak lasykar untuk membuktikan kebenaran tuduhan mereka. [356]

Penumpasan terhadap gerakan Cumbok itu rupanya belum memuaskan bagi sebagian pemimpin barisan kelasykaran di Idi, termasuk Tengku Amir Husin Al Mujahid sendiri, yang pada waktu sebelumnya adalan ketua pemuda PUSA. Menurut penilaian mereka perebutan Markas *uleebalang* di Lam Meulo dan penghancuran kekuatannya di berbagai tempat dalam wilayah Pidie oleh TKR dan MBRU tidak sempurna. Mereka berpendapat masih ada para pengikut Markas *uleebalang* yang tetap duduk dalam badan-badan pemerintahan, tidak saja di Pidie bahkan seluruh daerah Aceh. Oleh karena itu, mereka memandang revolusi sosial belum lagi selesai dan masih perlu dilanjutkan untuk menyingkirkan tokoh-tokoh yang menurut anggota mereka "berbahaya" bagi keutuhan dan kelanjutan pemerintahan Republik Indonesia. Untuk melaksanakan rencana tersebut, ia membentuk satuan lasykar khusus yang dikenal dengan Tentara Perjuangan Rakyat (TPR) pada bulan Januari 1946 dan mengadakan hubungan dengan Mayor Husin Yusuf, ajudan Staf Umum Divisi V TRI, yang pada waktu itu atas izin komandan divisi, Kolonel Syamaun Gaharu, berada di Bireun. Dalam pertemuan itu telah dibahas berbagai persoalan yang berhubungan dengan rencana yang akan

---

[356] *Ibid*

digerakkan itu, kedua tokoh itu sependapat mengenai perlunya dilancarkan Revolusi Sosial tahap kedua di daerah Aceh.[357]

Setelah rencana mereka matang, pada awal Februari 1946 mereka melancarkan gerakannya dengan sasaran pertama adalah wilayah Aceh Timur sendiri. Di daerah ini terutama di Idi, Langsa, dan Kuala Simpang telah ditangkap beberapa *uleebalang*, di antaranya Teuku Abdullah Paloh, Teuku Ali Basyah, Teuku Arifin dan Teuku Sulong diturunkan dari jabatan mereka, baik sebagai zelfbesturder maupun kontroleur atau asisten residen. Sebagai penggantinya ditunjuk orang-orang yang mereka anggap revolusioner seperrti Abdullah Husin dan Teuku Muhammad Daud Syah. Masing-masing ditunjuk sebagai wedana asisten residen.[358]

Selanjutnya TPR bergerak menuju Aceh Utara. Di sana satuan lasykar TPR Tengku Amir Husin Al Mujahid berhadapan dengan lawannya yang tangguh, yaitu lasykar Teuku Ibrahim Panglima Agung di Cunda Lhokseumawe, sehingga terjadi bentrokan fisik antara kedua lasykar tersebut, yang masing-masing ingin mempertahankan kedaulatannya. TKR tidak mampu mengalahkan Teuku Ibrahim Panglima Agung itu, sehingga terpaksa meminta bantuan lasykar Mujahiddin dari Tengku Muhammad Daud Beureueh untuk mengakhiri perlawanan yang diberikan pasukan Teuku Ibrahim tersebut.[359]

Setelah berhasil mengalahkan perlawanan lasykar Teuku Ibrahim, maka langkah selanjutnya dari gerakan TPR adalah daerah Pidie, pusat gerakan Markas *uleebalang* yang dihancurkan itu. Dapat dikatakan dalam setiap operasinya itu

[357] Anthony Reid, *op.cit.*, hal 343.
[358] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 247.
[359] Anthony Reid, *op.cit.*, hal 334.

TPR selalu mendapat tambahan pengikut di tempat-tempat yang disinggahi, sehingga waktu mereka sampai di Aceh Besar dan Kutaraja, kekuatannya sudah cukup besar. Menurut Anthony Reid, ketika Husin Al Mujahid mencapai Seulimum pada akhir Februari dengan kekuatan seribu orang dan alat pengangkutan sebanyak 50 truk.[360] Setelah pasukannya diperkuat dengan sejumlah anggota ksatria Pesindo dan Kutaraja mereka bergerak pula menuju pesisir Barat dan Selatan Aceh dalam rangka menyelesaikan tugasnya yang terakhir.

Di Kutaraja pasukan Tengku Amir Husin Al Mujahid terus juga melancarkan langkah-langkah koreksi terhadap para pemimpin pemerintah dan tentara. Oleh karena selain melakukan penangkapan terhadap Tengku Husin Trumon (Asisten Residen Aceh Besar), pemimpin TPR itu menuntut agar Teuku Nyak Arif mengundurkan diri, baik sebagai residen Aceh maupun sebagai staf umum TRI Komandemen Sumatra. Selain itu, mereka juga menuntut agar Kolonel Syamaun Gaharu meletakkan jabatannya sebagai Komandan Divisi TRI Aceh (Divisi V Sumatra).

Demi untuk mempertahankan keutuhan dan persatuan bangsa dan untuk tidak terjadi pertumpahan darah yang lebih besar lagi, maka Teuku Nyak Arif Syamaun Gaharu bersedia meletakkan jabatannya. Pada awal bulan Maret 1946 Teuku Nyak Arif menyerahterimakan jabatan Residen Aceh kepada Teuku Chik Muhammad Daudsyah, *uleebalang* Idi Rayeuk yang sudah lama menjadi anggota PUSA yang setia. Sedangkan jabatan Teuku Nyak Arif sebagai staf umum TRI

[360] Abdullah Ali, *op.cit.*, hal 248.

Komandemen Sumatra dengan pangkat Jenderal Mayor Tituler diserahterimakan bersama dengan pangkatnya kepada Tengku Amir Husin Al Mujahid, pimpinan TPR. Teuku Nyak Arif kemudian diasingkan ke Takengon dan pada tanggal 14 Mei 1946 meninggal dunia di sana. Selanjutnya setelah staf Divisi TRI mengadakan pertemuan di kediaman Teuku Panglima Polem Muhammad Ali (wakil Residen Aceh), Kolonel Syamaun Gaharu juga menyerahkan jabatannya kepada Mayor Husin Yusuf ajudan staf umum divisi. Perubahan-perubahan ini dilakukan atas kehendak rakyat yang diwakili Tentara Perjuangan, demikian dinyatakan dengan tegas.

Pada akhir April 1946 Teungku Amir Husin Al Mujahid sendiri menjadi korban sebuah komplotan yang tersinggung dengan perlakuan mereka, yang dinggap tidak wajar terhadap para pemimpin yang selama ini dinilai rakyat besar jasanya dalam membina negara Republik Indonesia di daerah Aceh. Dia diculik dari Hotel Atjeh di Kutaraja, kemudian dibawa ke Sigli dan diserahkan kepada Teungku Abdulwahab Seulimum, seorang tokoh besar Markas Berkas Rakyat Umum (MBRU) yang pada waktu itu ditunjuk sebagai pejabat Bupati Kabupaten Pidie. Di Sigli Teungku Amir Husin Al Mujahid, direncanakan oleh kelompok yang menculiknya, akan dipertemukan dengan Syamaun Gaharu untuk diminta penjelasan dan mempertanggungjawabkan apa yang telah dikerjakan selama ini. Namun rencana itu berhasil digagalkan oleh para pengikutnya, sehingga ia selamat dari bahaya yang mengancamnya.

Setelah peristiwa penculikan Teungku Amir Husin Al Mujahid, maka berakhir pula Revolusi Sosial di daerah Aceh. Bersamaan dengan aksi tersebut

diadakanlah perubahan-perubahan dalam struktur pemerintahan, sehingga terbentuk suatu pemerintah baru yang lebih demokratis. Meskipun demikian kegelisahan dalam masyarakat Aceh belum berakhir, seperti munculnya usaha-usaha anasir yang tidak berhak mengambil harta peninggalan pihak *uleebalang* yang telah dikalahkan itu. Sehubungan dengan harta peninggalan mereka, pemerintah daerah Aceh, pada tanggal 24 Juni 1946 telah mengeluarkan Peraturan Daerah No. I/ 1946 yaitu Peraturan Tentang Menguasai atau Memiliki Harta Benda Peninggalan *uleebalang-uleebalang* Aceh.

Sehubungan dengan Peraturan Daerah No. I/1946, maka para ulama tampil sebagai pelaksana utama dalam usaha penyelesaian persoalan-persoalan yang berhubungan dengan harta peninggalan *uleebalang*. Hal ini tampak pada peraturan itu (pasal 1 dikemukakan untuk menyelesaikan masalah tersebut, pemerintah daerah ditugaskan untuk membentuk Majelis Penimbang yang kemudian dibentuk oleh pemerintah daerah itu adalah sebagai berikut: sebagai ketua I, II, III, IV, V, dan VI, masing-masing ditunjuk Teungku Abdullahwahab Seulimum, M.Husein, Teungku Haji Mustafa Ali, Hasan Ali, Teuku Muhammad Amin, dan Teungku Itam Peureulak; sedangkan Panitera Umum ditunjuk Teungku Nyak Umar.

10. Partisipasi Ulama dalam Perang Aceh

Pada akhir bulan Agustus 1872 sepucuk surat Gubernur Jenderal Hindia Belanda sampai ke tangan Sultan Mahmud Syah penguasa Kerajaan Aceh Darussalam. Dalam surat itu disebutkan bahwa Belanda menginginkan Aceh

takluk kepadanya. Akan tetapi, Sultan Mahmud Syah menolak keinginan Belanda tersebut bersamaan dengan itu ia mengkonsolidasikan kekuatan rakyat dan andalan konsolidasi itu adalah kekuatan para ulama.

Memobilisasikan kekuatan ulama ini dianggap sangat penting karena mereka berada pada posisi dominan dalam masyarakat. Para ulama bukan saja dianggap oleh masyarakat orang-orang saleh berilmu tinggi, tetapi sekaligus juga sebagai pemimpin-pemimpin atau panglima-panglima perang. Di dalam tubuh mereka terdapat unsur-unsur cendikiawan, pemuka agama, pahlawan, dan bagian penting dari pusat jaringan kekuasaan yang relatif berhasil memimpin masyarakat secara efektif.[361]

Sebagai akibat dari penolakan Sultan Mahmud Syah terhadap tekanan Belanda tersebut, maka pada tanggal 18 Februari 1873 Menteri Jajahan Van De Putte atas nama pemerintah Belanda di Nederland menginstruksikan kepada Gubernur Jenderal Louden di Batavia agar penyerangan terhadap Aceh dapat segera dimulai. Untuk memenuhi instruksi ini Louden mengadakan sidang khusus Dewan Hindia Belanda dalam rangka pengaturan teknis pelaksanaan penyerangan. Keputusan sidang dibeslitkan oleh Gubernur Jenderal pada 4 Maret 1873. Dalam keputusan itu ditetapkan pula wakil ketua Dewan Hindia Belanda F.N Niuwenhujzen sebagai komisaris pemerintah untuk Aceh dan diharapkan sudah dapat berangkat ke sana 7 Maret 1873. Kapal-kapal yang dipersiapkan untuk mengangkut pasukan dan perbekalan perang adalah Citadel van Antwerpen,

---

[361] Alfian, "Cendikiawan dan Ulama dalam Masyarakat Aceh", dalam Alfian (ed.), Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh, LP3ES, Jakarta hal 204.

Siak, Goerhorn dan Marnix.[362] Pelaksanaan penyerangan terlebih dahulu diawali dengan surat menyurat dan setelah Sultan menolak untuk menyerah baru dilakukan penyerangan (perang).

Serangan Belanda pertama yang dipimpin oleh Mayor Jenderal Koshler dilakukan pada 5 April 1873 dengan dukungan kekuatan 3200 pasukan dan ditambah dengan 168 perwira. [363] Pasukan Belanda mulai mendarat di Pantai Cermin Ulee Lheue. Dengan demikian, suatu perang kolonial resmi telah dimulai oleh pihak Belanda. Peperangan yang telah menghabiskan waktu lebih kurang 40 tahun itu menurut Van't Veer tidak ada bandingannya. Dalam hal masa berlangsungnya perang ini dapat dibandingkan perang 80 tahun di negeri Belanda sendiri. Dalam hal jumlah orang tewas (lebih dari seratus ribu jiwa), perang ini merupakan peristiwa militer yang tiada bandingannya. Perang Aceh bagi negeri Belanda bukan sekedar pertikaian (konflik) bersenjata melainkan peristiwa politik nasional, kolonial, dan internasional.[364] Peperangan itu oleh Belanda diperkenalkan dengan nama "Perang Aceh", sedangkan rakyat Aceh mengenalnya dengan nama "Perang Belanda" (istilah Aceh: *Prang Kaphee Ulanda*).

Sebelum perang dimulai Belanda telah memperhitungkan bahwa Aceh akan ditaklukkan dalam waktu yang singkat. Ternyata kenyataannya tidak demikian. Ketidaktepatan perhitungan itu disebabkan oleh cara penyelidikan Belanda terhadap kekuatan rakyat Aceh yang tidak menyeluruh. Mereka hanya melihat pada aspek politik dan ekonomi saja yang memang Aceh pada waktu itu

---

[362] Muhammad Ibrahim, et al., *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh,* Depdikbud, Banda Aceh, 1977/ 1978, hal 99.
[363] *Ibid.*
[364] Paul Van't Veer, *Perang Aceh,* Grafiti Pers, Jakarta, 1985, hal 1.

telah lemah. Misi Kraijenhoff yang sampai tiga kali datang ke Aceh antara tahun 1817-1872 atas nama misi persahabatan hanya melihat pada situasi pemerintahan Kerajaan Aceh yang lemah dan perlengkapan militer yang jauh lebih kurang dibandingkan dengan Belanda. Mereka pada waktu tidak mendalami hakikat kehidupan rakyat Aceh dari aspek sosial budaya dan agama yang melandasi aksi perlawanan rakyat.

Akibatnya agresi pertama Belanda 5 April 1873 itu mengalami kegagalan total. Pasukan Belanda tidak mampu menghadapi perlawanan lasykar rakyat Aceh yang begitu sempit. Dalam pertempuran memperebutkan Mesjid Baiturrahman 14 April 1873 pasukan Aceh di bawah pimpinan Teuku Imam Lueng Bata berhasil menewaskan pimpinan pasukan Belanda Jenderal Kohler. Tiga hari kemudian tentara Belanda terpaksa mundur kembali ke pantai dan pada 29 April 19873 mereka bersama seluruh pasukannya kembali ke pulau Jawa. Dalam agresi pertama itu kerugian yang dialami oleh pihak Belanda adalah 37 bawahan dan 8 perwira mati; 405 luka-luka (termasuk di antaranya 32 perwira) dan kemudian 30 orang daripadanya juga meninggal. Sedangkan di pihak Aceh diperkirakan telah jatuh korban sebanyak 900 orang yang tewas.[365]

Setelah mengalami kekalahan pada penyerangan yang pertama pemerintah Hindia Belanda ingin segera mengirimkan angkatan laut dan daratnya untuk penyerangan yang kedua. Selama mengadakan persiapan untuk penyerangan ini Belanda melakukan blokade terhadap pantai Aceh untuk mencegah agar Kerajaan Aceh tidak melakukan hubungan dengan negara luar. Menghadapi situasi seperti

---

[365] Muhammad Ibrahim, et al., *op.cit, hal 101.*

itu pihak Aceh pun tidak tinggal diam. Di Penang (Malaya) dibentuk sebuah dewan yang terdiri dari delapan orang untuk mewakili kepentingan-kepentingan Aceh ke luar negeri. Dewan ini bertugas mengusahakan perbekalan perang dengan upaya menembus blokade Belanda serta berusaha mengadakan hubungan dengan tempat-tempat lain di Nusantara agar terjadi juga pemberontakan untuk melawan Belanda. Anggota-anggota dewan ini terdiri dari empat orang bangsawan yaitu Teuku Ibrahim, Teuku Nyak Rayek, Teuku Haji Panglima Prang Yusuf, dan Teuku Nyak Abu, kemudian dua orang Arab kelahiran Penang yaitu Syeikh Ahmad dan Syaikh Kasim serta dua orang Keling kelahiran Penang yaitu Omar dan Ollah Maidin.[366]

Sementara itu sejak bulan November 1873 pemerintah Hindia Belanda mulai memberangkatkan angkatan laut dan angkatan daratnya dari Jawa dengan kekuatan dua kali lipat daripada agresi yang pertama. Pasukan yang dipimpin oleh Letnan Jenderal Van Swieten terdiri dari 60 kapal dengan 206 pucuk meriam, 22 pusuk mortir, 389 orang perwira dan 7888 serdadu biasa, 32 orang perwira dokter, 3565 orang hukuman laki-laki yang dipaksa untuk berperang dan 246 hukuman perempuan. Di samping menggunakan barisan berkuda (kavaleri) dengan empat perwira dan 75 orang bawahannya, serdadu Belanda ini juga dilengkapi dengan tentara zeni lengkap dengan perlengkapannya yang canggih antara lain rel kereta api, rakit besi, dan perahu.[367] Karena menghadapi perlawanan dengan rakyat Aceh, maka di samping persiapan teknis dilakukan pula persiapan kultural, yaitu mengikutsertakan tiga orang perwira agama, seorang weldpridekter, seorang

---

[366] Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah,* Pustaka Sinara Harapan, Jakarta, 1987, hal 67.
[367] Fachry Ali, "Pasang Surut Peranan Politik Ulama", Prisma, LP3ES, Jakarta, 1984, hal 19.

pastur, seorang guru agama Islam H.M Ilyas dari Semarang. Selain itu, ditambah lagi dengan beberapa orang mata-mata dari Jawa yang kemudian bertambah dengan beberapa orang Cina yang bisa berbahasa Aceh dari Penang. Mata-mata ini juga telah melibatkan seorang Keling, seorang Arab, seorang Padang, seorang Trumon (Aceh Selatan) dan beberapa mata-mata lainnya. Di Aceh sendiri telah menunggu seorang kaki tangan Belanda yang ulung bernama Ali Bahanan. Persiapan kultural ini juga dilengkapi dengan beberapa orang dari Jawa antara lain seorang perwira lagiun Mangkunegaran Pangeran Ariogondosisworo, Perwira Paku Alam R.M.P. Paku Perang, Pitmeester (Kapten Barisan Kuda) Bangkalan (Madura), Pangeran P. Adinegoro dan Perwira Barisan Sumenep R.A Kromo.[368]

Agresi kedua dilakukan pada 16 November 1873 selain dari Letnan Jenderal Van Swieten sebagai komandan pasukan turut pula dua orang jenderal lainnya yaitu Mayor Jenderal Verspijk dan Mayor Jenderal J.L J.H Pel ditambah lagi dua orang kolonel dan empat orang letnan kolonel di samping sejumlah mayor dan kapten yang sudah banyak pengalaman dalam pertempuran. Dengan mendaratkan pasukannya di Kampung Leu'u (dekat Kuala Gigieng Aceh Besar), maka pada 9 Desember 1873 dimulailah oleh Belanda agresi keduanya terhadap kerajaan Aceh.

Dalam menghadapi serangan Belanda kali keduanya itu laskar Aceh nampaknya lebih bersemangat. Hal ini disebabkan selain oleh kemenangan yang diperoleh pada masa lalu juga karena banyak bantuan laskar yang mengalir dari daerah-daerah *uleebalang*. Dari *uleebalang* Meureudu dan Pidie masing-masing

---

[368] Ismuha, "Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial,* Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, Jakarta, 1983, hal 38-39.

mengirim setengah dari penduduknya ke ibukota. Sedangkan Tuanku Hasyim yang pada saat itu berada di Sumatra Timur kembali lagi ke Banda Aceh (ibukota kerajaan) dengan membawa pulang 900 pasukan untuk bertempur mempertahankan istana dalam (kraton) dan Mesjid Raya Baiturrahman. Dalam suasana sengitnya pertempuran Panglima Sagi XII mukim juga telah mengerahkan pasukan tambahan sebanyak 500 orang pada tanggal 4 Januari 1874.[369]

Pertempuran sengit terjadi di Mesjid Raya Baiturraahman. Mesjid ini berhasil dikuasai oleh Belanda pada 6 Januari 1874 setelah bertempur dengan pejuang selama delapan hari. Dalam pertempuran ini pasukan Aceh selain dipimpin oleh Tuanku Hasyim turut didampingi pula oleh Teuku Imum Lueng Bata dan Teuku Nanta Setia. Akibat gempuran pasukan Belanda yang begitu hebat didukung oleh peralatan perang yang memadai, maka pejuang Aceh terpaksa mengundurkan diri, Tuanku Hasyim mengatur pertahanan di Mesjid Raya memperkukuh kubu pertahanan di Peuku Aceh dan Lambhuek serta menyusun pertahanan *dalam* (kraton).

Berdasarkan catatan pihak Belanda setelah masjid raya dapat diduduki masih terdapat 3000 lagi pejuang Aceh yang berasal dari mukim XXII untuk mempertahankan garis perang yang dibuat oleh Panglima Polem dengan mengambil pertahanan di Lampu'uk. Dalam (kraton) dijaga oleh lebih kurang 900 orang bersenjata. Raja Pidie datang ke Aceh Besar bersama 500 orang rakyatnya dan membuat kubu pertahanan di Leung Bata. Sementara itu, pada pertengahan

[369] Muhammad Ibrahim, et al., loc.cit.

Januari 1874 telah datang pula lebih kurang 1000 orang rakyat Peusangan Teunom, Teuku Imum Muda dengan mengerahkan sekitar 800 orang rakyatnya ke Kutaraja untuk menghadapi serdadu Belanda.[370]

Meskipun persenjataan pihak Belanda sangat lengkap menurut ukuran pada waktu itu, sedangkan di pihak Aceh dengan persenjataan yang sangat sederhana namun berkat semangat jihad Fisabilillah yang dikobarkan oleh para ulama rakyat terus bertempur melawan kafir Belanda. Mereka rela mengorbankan segala yang dimilikinya, harta dan jiwa sekalipun. Setelah menderita korban yang cukup banyak di kedua belah pihak, maka Sultan Mahmud Syah dan Panglima Polem mengundurkan diri ke Leung Bata pada 13 Januari 1874. Istana (*dalam*) masih terus dipertahankan oleh para pejuang Aceh, sedangkan di Leung Bata terdapat pertahanan dengan kekuatan 100 orang. Dua orang kerabat Sultan mempertahankan Keutapang dengan dibantu oleh sekitar 500 orang pasukan dari Meureudu. Oleh karena kurang terjalinnya kerjasama dan koordinasi di antara para pejuang Aceh akhirnya istana kerajaan (*dalam*) dapat dikuasai oleh Belanda pada 24 Januari 1974 setelah terlebih dahulu dikosongkan. Namun ada juga pendapat yang mengatakan bahwa jatuhnya dalam (istana) kepada tentara Belanda disebabkan oleh pengkhianatan penduduk Meuraksa di tepi pantai dan juga datangnya penyakit kolera.[371] Tidak setelah direbutnya istana tersebut, Sultan Mahmud Syah pun mangkat di Pagar Ayer akibat serangan penyakit Kolera dan dimakamkan di Cot Bada.

---

[370] Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 67-68.
[371] *Ibid.*

Jatuhnya kraton (istana) adalah malapetaka yang menyebabkan keadaan menjadi kacau. Oleh karena itu, diperlukan pemusatan pikiran dalam mengambil langkah-langkah selanjutnya untuk meneruskan perjuangan. Salah satu langkah yang diambil ialah diadakan musyawarah yang dihadiri oleh lebih kurang 500 orang pemimpin dan ulama. Musyawarah tersebut dipimpin oleh Imum Leung Bata dan Teuku Lamnga. Setelah para ulama memberikan penjelasan dan pendapat menurut hukum Islam, maka rapat memutuskan bahwa untuk mengusir kafir Belanda wajib Perang Sabil. Keputusan itu merupakan sumpah yang diucapkan secara bersama-sama denagn suara yang mengguntur.[372]

Berdasarkan dokumen tulisan tangan dengan huruf Arab Melayu dan memakai cap Kerajaan Aceh yang diperoleh Ismuha dari Said Abidin Lam Oi disebutkan bahwa pada hari Ahad tanggal 1 Muharam tahun 1290 Hijriah telah bersumpah tiga orang pemimpin Aceh untuk tidak tunduk dan menyerah pada kekuasaan Belanda. Bila ada di antara seorang dari mereka yang tunduk, maka akan dikutuk (dimurka) oleh Tuhan Yang Maha Esa sampai kepada anak cucunya. Ketiga pemimpin tersebut adalah ulama Teungku Di Mulek Said Abdullah bin Sidi Alhabib Saifuddin Teungku Di Mulek Said Abdullah bin Sidi Husainy, Paduka Banta Muda Tuanku Hasyim dan Paduka Banta Keuchik Tuanku Mahmud.

Dokumen itu dimulai dengan Muqadimmah dalam bahasa Arab dan dilanjutkan dengan bahas Melayu yang berbunyi sebagai berikut:

---

[372] Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad,* Jilid I. Harian Waspada Medan, 1961, hal 437.

"Syahdan sebermula maka ketahui olehmu hai Thalib, bahwasanya inilah surat amanah pesan washiat hamba faqir Teungku Di Mulek Said Abdullah bin Sidi Alhabib Saifuddin Teungku Di Ahmed I Jamalullail Ba Alwy Al Husainy dan amanah pesan washiat Sri Paduka Bangta Muda Tuanku Hasyim dan Paduka Banta Keuchik Tuanku Mahmud. Yaitu pada tahun hijrah Nabi Muhammad SAW seribu dua ratus sembilan puluh (sanah 1290 H) pada tanggal 1 hari bulan Muharram paada hari Ahad yaitu pada zaman kerajaan Paduka Sri As-Sultan Alauddin Mahmud Syah Dhillullahi fil Alam."

"Yang pertama telah ijma' mufakat kami tiga orang nama yang telah tersebut dalam surat istimewa ini dengan bersumpah bahwasanya kami tiga orang sekali-kali tidak mau tunduk di bawah kekuasaan Holanda dengan menyerah diri takluk di bawah kekuasaan setru. Maka barang siapa dalam tiga orang ternama tersebut namanya dalam surat istimewa ini tunduk dan takluk ke bawah kekuasaan Holands, maka atasnya kutuk Allah sampai pada anak cucunya masing-masing."[373]

Pada sumber lain Ismail Yakub dalam tulisannya *Teungku Chik Di Tiro* disebutkan bahwa adanya suatu perundingan yang dinamakan dengan Perundingan Lamsie, termasuk wilayah XXII *mukim* yang dikepalai oleh Panglima Polem sebagai kepala *sagi*. Perundingan itu diadakan setelah Seulimum jatuh ke tangan Belanda. Perundingan itu dilakukan secara rahasia yang dihadiri oleh *uleebalang-uleebalang*, para panglima, para ulama, dan orang-orang terkemuka dalam daerah XXII *mukim* termasuk di dalamnya Panglima Polem sendiri dan Teungku Chik Abd. Wahab Tanoh Abee.

Dalam perundingan itu telah dibicarakan berbagai macam pendapat mengenai tindakan yang harus dilakukan dalam menghadapi kafir Belanda. Ada di antara mereka yang terlalu bersemangat atau menggebu-gebu dan ada pula yang sangat pesimis terhadap perjuangan. Setelah semua hadirin yang menyampaikan pendapat dan saran kemudian mereka meminta nasihat dari

---

[373] Ismuha, *op.cit.*, hal 103.

Teungku Chik Tanoh Abee. Ia mengatakan bahwa tenaga perjuangan belum seluruhnya hancur. Persoalan yang paling mendasar adalah sudah berkurangnya kesucian batin dan kebenaran hati para pejuang. Panjang lebar ia memberikan pendapat dan nasihat. Pada akhirnya ia menutup dengan kata "Sebelum kita memerangi musuh lahir, perangilah dahulu musuh batin yaitu hawa nafsu. Harta rakyat yang ada pada masing-masing kita yang telah diambil karena menuruti hawa nafsu, serahkan lagi dengan segera. Janganlah rakyat itu selalu teraniaya. Tegakkanlah keadilan di tengah-tengah kita lebih dahulu, sebelum keadilan pada orang lain. Dari itu, taubatlah Teuku-Teuku dahulu sebelum mengajak rakyat memerangi kompeni. Kalau tidak juga dikembalikan harta-harta rakyat yang diambil dengan jalan tidak sah, yakinlah rakyat itu akan membelakangi kita dan kita akan tersapu bersih dari Aceh ini melebihi yang sudah-sudah. Kalau yang saya minta Teuku-Teuku penuhi, maka saya akan bersama-sama ke medan perang. Bila tidak, saya dan murid-murid saya jangan dibawa serta. Dan saya pandang Teuku-Teuku berperang dengan saudara sendiri.[374] Nasihat dan kata penutup Teungku Chik Tanoh Abee itu dikuatkan lagi oleh Teuku Panglima Polem yang menganjurkan secara tegas agar masing-masing *uleebalang* yang ada padanya harta rakyat hendaklah dikembalikan dengan segera baru kemudian secara bersama-sama berjuang melawan musuh Belanda.

Dilakukannya perundingan-perundingan di antara para pemimpin Aceh yaitu para *uleebalang*, ulama dan para pejuang Aceh lainnya berkaita erat dengan melemahnya kekuatan rakyat Aceh akibat penetrasi yang dilakukan oleh Belanda

---

[374] Muhammad Ibrahim et, al., *op.cit,* hal 103

secara terus-menerus. Agresi Belanda yang kedua telah berhasil merebut istana Kerajaan Aceh dan mesjid raya. Rencana Belanda selanjutnya dalam menaklukkan daerah-daerah *uleebalang* di luar Aceh Besar. Belanda menyadari sepenuhnya akan arti daripada daerah *uleebalang* sebagai sumber kekuatan perlawanan rakyat Aceh. Sejak tahun 1874 Belanda telah bergerak menuju ke daerah-daerah Pidie, Aceh Utara, Aceh Timur, Aceh Barat, dan Aceh Selatan. Daerah-daerah ini telah ditaklukkan diharuskan menandatangani pernyataan sederhana yang terdiri dari enam pasal. Kemudian setelah tahun 1876 dikenal dengan istilah "pernyataan panjang" delapan belas pasal yang setelah tahun 1889 dengan sebutan *Korte Verklaring* yaitu masa pemerintahan Van Heutz karena disadarinya bahwa pernyataan yang telah lalu kurang membawa hasil bagi Belanda.[375] Dalam menghadapi situasi seperti itu para ulama menggalang persatuan dan membangkitkan semangat jihad melalui penyebaran ideologi perang sabil. Para ulama berusaha menggugah rakyat menjadi lebih dinamis dalam menghadapi musuh. Strategi yang dijalankan adalah dengan menumbuhkan kemauan keras untuk berperang yang berlandaskan pada firman Allah dan Sunnah Nabi.[376] Usaha ini juga didukung oleh para *uleebalang* yang masih setia pada perjuangan mengusir kafir Belanda. Dengan demikian, ideologi perang sabil dapat bersemi sebagai motor penggerak dalam peperangan. Oleh karena itu timbullah keberanian yang memungkinkan orang bersedia menempuh penderitaan guna mempertahankan kehormatan agama dan tanah airnya.

---

[375] Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 151.
[376] Taufik Abdullah, Islam dan Masyarakat, LP3ES, Jakarta, 1987, hal 171.

Ulama-ulama tersebut menggunakan pusat-pusat pengajian atau dayah sebagai tempat penggodok para pejuang untuk menghimpun kekuatan menghadapi Belanda. Teungku Chik Di Tiro misalnya telah menginsyafkan orang dengan lisan dan tulisan untuk berjuang mengangkat senjata. Kepada pihak Belanda bahkan disampaikan bahwa bilamana Belanda mau memeluk agama Islam, maka tidak ada masalah bagi mereka untuk memerintah di tanah Aceh. Hal sama juga dilakukan oleh Teungku Chik Kuta Karang. Dalam tulisannya yang berjudul *Tedzkirat Ar-Raqidin* (nasihat bagi orang-orang yang berdiam diri), ia dengan sangat sengit menyerang para *uleebalang* yang memilih Sultan lemah karena berusia 13 tahun. Para *uleebalang* menurutnya adalah kelompok-kelompok yang terpecah karena hal-hal sepele, tetapi tidak melihat bahaya-bahaya besar yang mengancam mereka. Ia juga mengecam para ulama yang menurutnya sibuk dengan berzikir saja dan melupakan tanggung jawab mereka sebagai pendamping para penguasa. Karena kelalaian inilah yang menyebabkan para penguasa sesat dan tersesatkan. Masing-masing mereka telah menjalankan tugas dan fungsinya secara tidak besar, sehingga kafir Belanda telah banyak menginjak Aceh.[377]

[377] Ibrahim Alfian, *op.cit.*, hal 152.

BAB VII
KIPRAH DAN PERAN SOSIAL POLITIK ULAMA DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT ACEH

BAB VII

KIPRAH DAN PERAN SOSIAL POLITIK ULAMA DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT ACEH

Sebagai bagian dari komponen masyarakat, baik ulama maupun umara meskipun memiliki peran spesifik, sedikit banyak juga berpengaruh terhadap seluruh aspek kehidupan manusia lainnya. Hanya saja karena aspek kehidupan manusia yang demikian kompleks, maka peran ulama-umara dalam kajian ini diklasifikasikan pada peran di bidang sosio-religius dan sosial-kultural (politik). Meskipun sulit menarik demarkasi yang tegas di antara dua aspek ini, namun untuk keperluan pembahasan teoritis hal ini dilakukan. Secara teoritis, aspek pertama cenderung merupakan spesifikasi peran ulama sedangkan aspek kedua merupakan spesifikasi peran umara. Tetapi dalam realitasnya terjadi hubungan simbiosis yang saling mempengaruhi dan ini tampaknya aktual di Aceh.

1. Kiprah Ulama Aceh

Pada pascakenabian dan untuk masa-masa selanjutnya peran dan tugas para nabi kemudian diemban oleh ulama. Bahkan secara antisipatif ulama dinyatakan oleh Rasul sebagai *waratsat al-anbiya'* (pewaris para nabi). Meskipun hadits ini diragukan kesahihannya oleh Ibnu Hajar as-Asqalani karena ada kesimpangsiuran para perawinya[378] namun misi "kenabian" yang harus diteruskan oleh ulama tetap relevan dengan kandungan al-Qur'an (misalnya al-Fathir 32). Dengan merujuk pada peran dan tugas nabi, Quraish Shihab berpendapat bahwa

[378] Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bary*, Juz. I, Bab al-Halaby, Mesir, 1959, hal. 169.

paling tidak terdapat empat peran yang harus diemban oleh ulama, yaitu peran *tablig* (al-Maidah 67), *tabyin* (an-Nahl 44), *tahkim* (al-Baqarah 213) dan *uswah* (al-Ahzab 21).[379] Dengan peran *tablig,* ulama berkewajiban menyampaikan "wahyu" kepada umat. Peran tabyin menjadi otoritas untuk menafsirkan (menjelaskan) berbagai dogma agama sesuai dengan semangat Islam kemudian mensosialisasikannya pada masyarakat secara proporsional. Di samping itu, karena ia menjadi rujukan terhadap berbagai permasalahan yang dihadapi umat Islam, maka ulama berkewajiban memberikan keputusan hukum (fatwa) terhadap persoalan yang dihadapi oleh umat, baik diminta secara langsung maupun tidak. Dalam kesehariannya, ulama harus mampu menjadi *public figure* bagi umat.

Dalam mengemban peran *tahkim*, misalnya, ulama tidak saja harus mengkaji berbagai kitab yang telah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya, tetapi untuk dapat menyelesaikan berbagai kasus yang selalu dihadapi oleh umat, ulama harus menyelesaikannya secara kontekstual dengan memperhatikan kondisi yang terjadi di saat keputusan dikeluarkan. Ulama dituntut untuk dapat mengembangkan prinsip-prinsip yang ada dalam al-Qur'an untuk menjawab tantangan jaman yang selalu berubah dan semakin kompleks, baik di bidang politik, ekonomi, hukum, sosial dan budaya. Sebagai konsekuensi dari peran berat yang diemban ini, kata Shihab, ulama harus menjadi pemimpin dalam masyarakat.[380] Ia harus memberikan petunjuk dan bimbingan yang mengarahkan perkembangan budaya modern atau teknologi yang canggih sekalipun.

---

[379] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Penerbit Mizan, Bandung, 1992, hal. 385. Baca juga *Ensiklopedi Islam,* Vol. V, Ichtiar Baru, Jakarta, 1994, hal. 120.

[380] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 385.

Misi kenabian yang dilanjutkan oleh ulama sebenarnya bertujuan untuk melestarikan agama dari kepunahan dan penyimpangan. Bila tesis yang sejalan dengan teori fungsional[381] ini bisa diterima, maka ulama sebagai personifikasi yang paling sempurna dalam hirarki masyarakat beragama juga menjalankan fungsi agama, yaitu: *Pertama*, karena agama mendasarkan perhatiannya pada hal-hal yang berada di luar jangkauan manusia—yang melibatkan takdir, kesejahteraan, terhadap apa manusia memberi tanggapan serta menghubungkan dirinya, menyediakan bagi pemeluknya suatu dukungan, pelipur lara dan rekonsiliasi—maka ulama harus dapat mentransformasikan semua hal yang rumit itu kepada umat. Hal ini disebabkan karena manusia membutuhkan dukungan moral di saat menghadapi ketidakpastian, pelipur lara di saat berhadapan dengan kekecewaan dan membutuhkan rekonsiliasi dengan masyarakat bila diasingkan dari tujuan dan norma-normanya.

Kedua, karena agama menawarkan suatu hubungan transendental melalui pengabdian dan upacara ritual peribadatan sehingga dengannya manusia memperoleh keamanan psikologis dan identitas religiusitas yang khas, maka ulama berperan sebagai penghubung yang menjembatani kedua dunia yang *undefined* sakral nonempiris dengan yang *defined* profan. Melalui dogma-dogma yang otoritatif tentang keyakinan dan nilai, agama menyediakan kerangka referensi mengenai semua permasalahan yang dihadapi manusia. Oleh karenanya agama sebagai penyumbang adanya stabilitas, ketertiban, kedinamisan dan pemelihara *status quo* dalam bidang ibadah dan akidah.

---

[381] Baca Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*, terjemahan dari *The Sociology of Religion* oleh Tim Penerjemah Yasogama, Rajawali Pers, Jakarta, 1994, hal. 1 – 30.

Ketiga, karena agama menyucikan norma-norma dan nilai masyarakat yang telah terbentuk, mempertahankan dominasi kemaslahatan umat di atas keinginan individual dan kelompok tertentu, maka ulama yang berperan sebagai penjaga moral harus tampil sebagai *uswah* dan pendidik umat. *Keempat*, karena agama mengandung fungsi rilalah yang seringkali menjadi sumber protes sosial terpenting melawan norma dan kondisi yang telah mapan, maka ulama yang berperan sebagai pewaris rilalah itu harus mengantisipasi dengan upaya purifikasi dalam bidang akidah dan ibadah, serta upaya redefinisi (pemahaman ulang) dalam masalah lainnya secara kontekstual. *Kelima*, karena agama menekankan identitas yang khas melalui serangkaian dogma, ritual peribadatan dan do'a, maka purifikasi merupakan keharusan. Untuk melaksanakan agenda ini, peran ulama sangat menentukan. *Keenam*, karena agama bersangkut-paut dengan pertumbuhan dan kedewasaan manusia, maka ulama dituntut untuk memahami evolusi tingkat keberagaman umatnya. Hal ini dirasa penting untuk dijadikan pertimbangan proses sosialisasi dan internalisasi agama, sehingga ulama bisa menjalankannya secara hikmah (al-Nahlu: 126).

Ulama Aceh telah mengemban peran religius tersebut. Hal ini bisa kita cermati sejak awal kesejarahannya hingga kini. Pada masa kesultanan, ulama Aceh dengan kapasitasnya sebagai penasihat sultan dan pembimbing umat memanifestasikan peran-peran itu dalam kehidupan praktis. Kitab-kitab dalam aneka disiplin ilmu keislaman disusun dalam rangka mensosialisasikan dan memberi pemahaman kepada umat tentang berbagai ajaran Islam. Apa yang telah dilakukan oleh Hamzah al-Fansuri, Syams al-Din as-Sumatrani, Nur al-Din ar-

Raniry, Abd ar-Rauf al-Sinkili, al-Turasani dan ulama-ulama lainnya menjadi bukti historis tingkat produktivitas dan intensitas para ulama dalam proses transformasi budaya Islam di daerah ini. Kazanah intelektual ini kini tersebar di berbagai kawasan, baik di Indonesia, negara-negara lain di Asia Tenggara maupun di Eropa terutama Belanda.

Produktivitas dan intensitas ulama Aceh yang merupakan perjuangan intelektual kemudian menurun bersamaan dengan invasi dan intervensi bangsa kolonial di daerah ini. Ketika Aceh dalam suasana perjuangan melawan kaum penjajah, Belanda dan Jepang, maka seluruh potensi bangsa ini dikonsentrasikan pada perjuangan fisik dengan mengangkat senjata. Kalaupun ada perjuangan intelektual itupun pada umumnya untuk mensukseskan perjuangan fisik tersebut. Ulama sebagai pemimpin informal yang memiliki pengaruh luar biasa dalam masyarakat menjadi mobilisator utama bagi umat untuk berjuang melepaskan diri dari belenggu penjajahan. Oleh karenanya pada saat-saat ini peran ulama cenderung bersinggungan dengan sosio-politik. Barangkali justru inilah yang dituntut dari seorang ulama untuk responsif dan proaktif terhadap persoalan yang sedang dihadapi oleh masyarakat di sekitarnya. Dengan demikian, ulama Aceh tidak memposisikan dirinya di atas menara gading pemegang otoritas keagamaan yang tidak peduli terhadap sosio-kultural yang mengitarinya.

Perjuangan fisik melawan penjajah dilakukan ulama Aceh secara aktif sejak Belanda menyerang Aceh pada 1873. Intensitas jihad ini semakin tinggi dan meluas ke seluruh Aceh, ketika tampuk pimpinan kekuasaan atas Aceh diserahkan kepada Panglima Polim (*uleebalang*) dan para ulama di Tiro. Ketika Panglima

Polim dan sebagian ulama di Tiro tertangkap Belanda, tampuk pimpinan sepenuhnya berada di tangan para ulama Aceh. Dan ulama melanjutkan jihad melawan Belanda.

Perang yang berkepanjangan pun terjadi, sampai ketika sebagian besar pejuang gugur di medan laga, yang terkalahkan oleh persenjataan modern dan personel tentara terlatih. Akhirnya sebagian besar ulama—tentu ada sebagian ulama yang masih melakukan perjuangan fisik melawan Belanda—memutar haluan beralih kepada perjuangan budaya. Perjuangan budaya ini ditandai dengan bermunculannya berbagai institusi pendidikan Islam di Aceh. Ulama Aceh melihat melalui pendidikan Islam; perjuangan rakyat Aceh dapat diteruskan dan lestari. Transformasi budaya Islam Aceh terjadi sangat intens pada dekade tiga puluhan.

Dalam masyarakat Aceh, yang dikenal sangat religius, elite sosial ulama menempati peran signifikan. Meskipun egaliter, namun dalam kehidupan sosial masyarakat Islam terdapat stratifikasi yang cenderung membentuk piramida. Mayoritas umat Islam berada pada strata "bawah" dan "menengah" lalu mengerucut dan golongan ulama berada di puncaknya. Stratifikasi ini terbentuk atas pertimbangan kualitas dalam konteks intensif tidaknya pengetahuan mengenai Islam.[382] Ulama dalam hal ini diakui paling tinggi tingkat intensitas keilmuan dan pengalamannya mengenai ajaran Islam serta reputasi kealimannya

---

[382] Bandingkan dengan stratifikasi ciptaan Clifford Geertz ketika meneliti masyarakat Islam di Mojokuto, Jawa Timur. Geertz yang memperkenalkan trikotomi umat Islam, yaitu *Santri – Priyayi dan Abangan.* Lihat bukunya *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terjemahan YIIS, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983. Juga Abdul Munir Mulkhan, *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Umat Islam 1965-1987 Data, Perspektif Sosiologis,* Rajawali Press, Jakarta, 1989, hal. 29.

diakui masyarakat. Oleh karenanya, ulama dipandang sebagai sumber kekuatan moral spiritual umat, sumber sosialisasi Islam dan sumber kekuatan ikatan solidaritas sosial umat yang diracik dalam suatu ikatan emosional keagamaan yang kukuh.

a. Ulama sebagai Sumber Kekuatan Moral Spiritual

Ulama dipandang sebagai orang biasa, namun dengan ketekunan dan kekonsistenannya terhadap Islam, ia dipandang memiliki berbagai kelebihan pemberian Allah, seperti karomah (kemuliaan, kekeramatan) dan kedekatannya dengan Allah. Personalitas yang tinggi ini menghantarkan ulama dalam kesehariannya sebagai suri teladan umat, bahkan ketidakhadirannya pun masih menjadi sumber inspirasi dan motivasi umat untuk lebih bergairah dalam melaksanakan berbagai aktivitas hidupnya, terutama aktivitas ibadah. Sampai-sampai Siegel menyatakan bahwa dalam banyak program akan lebih cepat ditangani/diserahkan kepada ulama daripada kepada lainnya,[383] seperti dalam membangun irigasi, jalan dan sarana lainnya.

Bahkan dalam tradisi Mistik Islam, terdapat sekelompok masyarakat yang tidak saja percaya pada kekeramatan "aura" ulama ketika masih hidup, tetapi juga ketika ulama yang bersangkutan telah meninggal. Kepercayaan semacam ini masih sering dijumpai di masyarakat Aceh sekarang. Oleh karenanya tidak perlu heran apabila menjumpai orang sering "berwasilah" di pekuburan ulama-ulama tertentu. Argumentasi mistik yang sering diajukan di antaranya: ketika masih

---

[383] James T. Siegel, *The Rope of God*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1969, hal. 60 dst.

hidup di dunia ini saja, ulama yang bersangkutan sudah dekat dengan Allah, padahal dalam dirinya masih didapati unsur jasmani di samping rohani, apalagi ketika ulama yang bersangkutan telah meninggal dunia. Artinya, ketika ulama sudah meninggal dunia, ia tidak lagi terikat dan dipengaruhi oleh hal-hal yang sifatnya jasmaniah, sehingga ia otomatis akan lebih dekat dengan Allah. Oleh karena itu, sangat wajar jika manusia berwasilah kepadanya.

b. Ulama sebagai Sumber Sosialisasi Islam

Ulama biasanya berbasis di madrasah dan daya dan berperan aktif dalam mengemban tugasnya sebagai *waratsat al-anbiya'*. Dengan institusi pendikan inilah transformasi, sosialisasi dan internalisasi nilai-nilai keislaman berlangsung dan lestari. Tidak diragukan lagi, dengan kepiawaian dan kearifan ulama dalam memimpin umat, aura ulama semakin keramat. Apapun keputusan yang dikeluarkannya, ia dipahami sebagai fatwa yang wajib diikuti.

Dalam hubungannya dengan masyarakat, ulama berkewajiban melakukan amar ma'ruf nahi mungkar. Dalam hubungannya dengan pemerintah, ulama berkewajiban memberikan nasihat terutama berkaitan dengan persoalan-persoalan keagamaan, sehingga kebijakan yang dikeluarkan pemerintah tidak ada yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Membina kesadaran politik masyarakat Aceh sebagai bangsa yang berdaulat dan bebas dari penindasan kaum penjajah. Oleh karenanya ketika perlawanan rakyat Aceh terhempas karena berhadapan dengan persenjataan modern, pengkhianatan dan hawa nafsu angkara kolonial Belanda, kesadaran politik para ulama tidak pernah pudar. Mereka bangkit dalam bentuk usaha lain,

yaitu menciptakan pendidikan khas ulama yang jauh berbeda dengan sistem pendidikan kaum kolonial. Maraknya pertumbuhan institusi-institusi pendidikan rakyat di seluruh pelosok Aceh pada dekade tiga puluhan merupakan bukti nyata kesadaran politik para ulama yang berwawasan jauh ke depan, yaitu demi terpeliharanya kesadaran politik rakyat Aceh. Di antara institusi pendidikan yang berdiri atas dasar inisiatif ini adalah berdirinya Madrasah Ahlu al-Sunnah Wa al-Jamaah (Al-Washliyah) di Idi tahun 1927 di bawah pimpinan Said Hassan al-Syihab, Madrasah Adabiyah dan Jami'ah Diniyah di Blang Paseh Sigli pimpinan Teungku Muhammad Daud Beureueh, Madrasah Darul Huda Bambi, Al-Muslim Peusangan Aceh Utara tahun 1930, menyusul Djadam di Montasik, Ma'had Iskandar Muda di Lapakuk dan Normal Islam di Bireuen tahun 1939 yang dipimpin oleh Noer El Ibrahimy.[384]

c. Ulama sebagai Pelopor Pembaharuan Islam

Di samping membina kesadaran kolektif umat, ulama melalui dayah atau madrasahnya juga sebagai agen pembaharuan Islam di Aceh. Ketika Belanda memperkenalkan institusi pendidikan ala Barat, seperti *Voklschool* (Sekolah Desa) pada tahun 1919, *Holland Inlandsche Lagere Schoolen* (ELS) dan *Meer Uitgebreit Lager Onderwijs* (MULO) pada tahun 1939 atau Hollands Indisch School (HIS) yang hanya bisa dinikmati oleh orang keturunan Eropa yang ada di Indonesia dan keturunan para elite penguasa (keluarga *uleebalang*), maka ulama mengimbanginya dengan mendirikan berbagai madrasah dan dayah untuk

[384] Kaoy Syah, "Dimensi Sosial Politik dari Landasan Pembangunan Aceh," dalam *Bunga Rampai Temu Budaya Nusantara Pekan Kebudayaan Aceh PKA3)*, Syiah Kuala University Press, Banda Aceh, 1988, hal. 225.

menampung minat pendidikan warga. Di samping itu, menurut Ismail Yakub, Belanda memberikan pendidikan kepada rakyat Aceh hanya untuk mencari simpati dan akhirnya dapat melestarikan kekuasaan atas Aceh.[385]

Seiring dengan kehadiran sekolah ala Barat yang diperkenalkan Belanda inilah terjadi pembaharuan pendidikan Islam di Aceh. Awalnya Tuanku Raja Keumala, seorang ulama bangsawan keturunan sultan Aceh, pada tanggal 22 Oktober 1915 mengirim surat kepada pemerintah Belanda dan meminta izin untuk mendirikan madrasah di Kutaraja (sekarang Banda Aceh). Dengan berbagai ketentuan dan persyaratan yang harus dipenuhi, pemerintah Belanda akhirnya mengizinkan berdirinya lembaga ini dengan nama Madrasah Khairiyah dengan Syeikh Muhammad Saman Siron sebagai direkturnya.[386]

Belanda di antaranya menyatakan bahwa: *pertama*, kepada Tuanku Raja Keumala yang bertempat tinggal di kampung Keudah diizinkan mendirikan sebuah madrasah, tempat belajar orang dewasa dan pemuda. *Kedua*, mata pelajaran yang boleh diajarkan hanya menulis dan membaca bahasa Arab agar dapat memahami kitab-kitab agama Islam dengan baik, ilmu Tauhid dan ilmu Fiqh. *Ketiga*, diwajibkan kepada Tuanku Raja Keumala untuk membuat daftar dan mendaftarkan murid-muridnya. *Keempat*, murid-murid yang datang dari luar Kutaraja harus memiliki surat keterangan dari pemerintah setempat. *Kelima*, setiap tanggal 2 Januari, April, Juli dan Oktober setiap tahun harus memberi laporan kepada pemerintah setempat di Kutaraja melalui komisi yang diangkat

---

[385] Baca selengkapnya Ismail Yakub, "Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Perang Aceh-Belanda sampai Sekarang," dalam *Bunga Rampai tentang Aceh*, Bhratara Karya Aksara, Jakarta, 1980, hal 329-331.

[386] Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal. 22 – 24.

untuk itu. *Keenam*, untuk mengawasi madrasah tersebut, diangkatlah sebuah komisi. *Ketujuh*, apabila syarat-syarat yang diterapkan dilanggar, Tuanku Raja Keumala akan dihukum dan madrasah ditutup.

Dari peraturan berdirinya madrasah di atas, pemerintah Belanda mulai menerapkan pengawasan ketat, baik terhadap ulama yang terlibat dalam proses alih nilai dalam madrasah itu maupun materi ajaran yang diberikannya. Dengan demikian institusi ini semata-mata hanya sebagai tempat memperoleh pengetahuan agama, tidak sebagaimana yang terjadi sebelumnya, di mana institusi pendidikan digunakan sebagai wahana menghimpun kekuatan dan memiliki daya ledak politik yang luar biasa.

Dengan berdirinya madrasah tersebut mulailah diadakan pembaharuan, meskipun awalnya masih terbatas pada pengadaan sistem belajar berkelas, berbangku dan berpapan tulis. Kondisi belajar seperti ini terasa baru karena di berbagai lembaga pendidikan, seperti di meunasah atau dayah, sebelumnya murid atau para santri belajar sambil duduk di lantai mengelilingi teungku (guru). Pada era pembaharuan, materi pengajaran sepenuhnya masih berupa mata pelajaran agama dan belum menjangkau pengetahuan umum.[387]

Ide pembaharuan pendidikan mendapat angin segar dengan datangnya ide dari Syarikat Islam sekitar tahun 1920-an, seperti dibawa oleh Teungku Syeikh Abdul Hamid Samalanga, Teungku Bujang Geukueh, Teungku Muhammad Said Cunda, Teungku H. Ujung Rimba dan diikuti Teungku M. Daud Beureueh.

---

[387] Baihaqi, *Agama dan Perubahan*, hal. 21.

Pada tahun 1927, Said Al-Khali mendirikan madrasah Al-Irsyad cabang dari Lhok Seumawe dengan direkturnya Teungku M. Hasby Asy-Syddiqy. Dengan demikian telah ada dua lembaga pendidikan, yaitu madrasah Al-Khairiyah dan Al-Irsyad. Ini kemudian disusul Madrasah Ahlussunnah wal Jama'ah di Idi.

Pada 14 November 1929, atas upaya Abd al-Rahman Meunasah Meucap Peusangan berdirilah organisasi Al-Muslim. Di antara keberhasilan organisasi ini adalah dapat mendirikan madrasah Al-Muslim di Matang Geulumpang Dua Aceh Utara dengan Habib Mahmud sebagai guru besarnya. Alumni dari madrasah ini kini memegang jabatan dalam pemerintahan dan menduduki status sosial tinggi dalam masyarakat.[388] Sementara Teungku M. Daud Beureueh pada akhir tahun 1930 mendirikan Madrasah Sa'adah Adabiyah di Sigli dan disusul berdirinya madrasah di berbagai pelosok [389]

Madrasah-madrasah yang tumbuh dengan ide pembaharuan yang dimajukan oleh masing-masing pendirinya merupakan gerakan pembaharuan dari hasil perkembangan pemikiran para pendirinya serta pengaruhnya dari dunia luar. Bila dua madrasah awal baru mengadakan pembaharuan sistem belajar saja, maka di kedua madrasah terakhir telah dimasukkan pula pengetahuan umum.

Namun tidak dipungkiri bahwa golongan ulama tradisional Aceh pada saat itu sebenarnya belum siap untuk menerima ide pembaharuan, seperti memasukkan materi ajaran pengetahuan umum ke dalam lembaga pendidikan yang telah ada. Hal disebabkan oleh adanya anggapan bahwa pengetahuan tersebut berasal dari

---

[388] Ismail Yakub, *Gambaran Pendidikan-Bunga Rampai*, hal. 338.
[389] Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal. 25 – 26.

orang-orang kafir atau orang-orang Barat. Sedangkan para pembaharu memandangnya sebagai pengetahuan yang sangat penting untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karenanya para pembaharu ini "menyiasati" agar pengetahuan umum dapat diterima di madrasah. Di antaranya mereka berupaya mengajarkan pengetahuan umum ini ke madrasah atau pesantren dengan nama bahasa Arab dan menuliskannya dengan berbahasa Arab, sehingga ulama tradisional menilainya sebagai ilmu agama Islam. Ternyata usaha semacam ini menghasilkan sukses besar dan mulai era inilah di berbagai madrasah atau pesantren telah diajarkan *ilmu hisab* sebagai ganti ilmu matematika/aritmatika, *ilmu jugrafi* (geografi), *ilmu thabi'i* (ilmu alam), *ilmu handasah* (ilmu ukur teknik), *ilmu al-jibr* (aljabar), *ilmu tarbiyah* (ilmu kependidikan), *ilmu nafs* (psikologi, ilmu jiwa), *ilmu nabaat* (ilmu tumbuh-tumbuhan), *ilmu hayawan* (ilmu binatang). Bahkan dalam perkembangan terakhir, bahasa asing, seperti bahasa Belanda dan Inggris, juga dimasukkan ke dalam kurikulum. [390]

Penukaran dengan bahasa Arab membuat para pembaharu berhasil dalam merealisasikan upaya pembaharuan mereka. Oleh karenanya kedua madrasah yang telah dimasuki ide-ide pembaharuan ini kemudian menjadi terkenal. Di samping itu, sebagaimana dilaporkan oleh A. Hasjmy bahwa pada tanggal 1 dan 2 Oktober 1936 berlangsung musyawarah pendidikan Islam di Banda Aceh yang diikuti oleh para ulama dan unsur penguasa. Musyawarah tersebut akhirnya menghasilkan kesepakatan perlunya umat mempelajari ilmu-ilmu keduniaan, memasukkan pelajaran-pelajaran umum ke sekolah-sekolah agama dan perlunya

[390] Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal. 28 – 29.

wanita memperoleh pendidikan.[391] Mulai saat ini hampir semua ulama di berbagai daerah berupaya mendirikan madrasah di tempatnya masing-masing dengan corak pembaharuan yang melingkupinya.

Dengan tumbuhnya institusi yang sedemikian pesat maka ulama-ulama yang intens di dalamnya, seperti Teungku M. Daud Beureueh, Teungku Ismail Ya'cob dan Teungku Abd al-Rahman menyadari perlunya kerjasama yang padu di antara semua ulama yang mengelola pendidikannya. Berawal dari kesadaran ini, maka pada tanggal 5 Mei 1939 dibentuklah sebuah organisasi yang bernama Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Sebagai direkturnya terpilih Teungku M. Daud Beureueh dan dibantu Teungku Abd al-Rahman, Ismail Ya'cob dan ulama lainnya.

Dengan demikian di samping untuk mempersatukan seluruh ulama Aceh, tujuan didirikannya PUSA adalah untuk menjamin tersiarnya ajaran Islam ke dalam masyarakat, menyusun dan menetapkan kurikulum institusi pendidikan di seluruh Aceh, meningkatkan kualitas dan kuantitas pendidiknya.[392] Berdasarkan tujuan yang telah ditetapkan di atas PUSA mulai memberikan kontribusi penting pada pendidikan di Aceh di antaranya: *pertama*, memperbaiki sistem dan kebijakan dalam pendidikan di Aceh. Sistem pendidikan kelas yang ada dan metode penyampaian materi ajaran dikembangkan sedemikian rupa, tidak saja dalam bentuk *halqah* dan lisan, tetapi dikembangkan juga menjadi sistem kelas dengan multipendekatan sehingga lebih efektif dan efisien; *kedua*, menetapkan kurikulum sebagai pedoman pelaksanaan pendidikan di seluruh Aceh. Di samping

[391] A. Hasjmy, "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah," dalam *Sinar Darussalam*, Banda Aceh, hal. 27 – 28.
[392] Pengurus PUSA, 1940, hal. 3 – 4.

materi ajaran pengetahuan agama juga dilengkapi materi ajaran pengetahuan umum dan muatan lokal. Jadi selain bahasa Arab, nahwu dan sharaf, al-Qur'an, hadits, fiqh, tarikh, juga telah dimasukkan ilmu-ilmu umum ke dalam kurikulum, seperti ilmu biografi, ilmu alam, ilmu bahasa serta olah raga dan kesehatan; *ketiga,* memperkecil kesenjangan kualitas antara lulusan madrasah dan institusi pendidikan yang didirikan oleh pemerintah Belanda yang menerapkan sistem pendidikan Barat; dan *keempat*, mendirikan institusi yang bertugas mencetak kader-kader pendidikan yang profesional. Hal ini sangat dibutuhkan untuk mengatasi permasalah kualitas dan kuantitas pendidik. Lembaga ini mendapat izin resmi dari pemerintah kolonial Belanda pada 27 Desember 1939 di Bireun, Aceh Utara yang bernama Normal Islam Institute. Lembaga dengan lama pendidikan empat tahun ini ternyata mendapat sambutan hangat dari masyarakat Aceh. Meskipun tidak berumur panjang, alumni yang dihasilkannya sangat brilian dan kini di era kemerdekaan menjadi tokoh-tokoh penting dalam pembangunan nasional Indonesia.

Karena mendapat pengawasan yang ketat dari Belanda, maka sistem pendidikan maupun kurikulum di Normal Islam Institute masih menyertakan sistem pendidikan Belanda dan tidak leluasa dalam menerapkan sistem pendidikan. Materi ajaran di institusi ini di antaranya pengetahuan bahasa Arab seperti *muthalaah, insya', tarikh, adab al-Arab, nahwu sharaf, balaghat, khat dan mahfudzat*. Pengetahuan agama meliputi *figh, tarikh tasyri', ushul fiqh, tauhid, hadits, tafsir*. Ilmu pengetahuan sosial budaya dan pendidikan serta pengetahuan bahasa meliputi bahasa Indonesia, Belanda dan Inggris. Masa belajarnya adalah

empat tahun di mana peserta didik diwajibkan mengikuti tingkat demi tingkat, ujian reguler dan diakhiri dengan pemberian ijazah.[393]

Kombinasi antara sistem pendidikan Belanda dan Islam serta adanya muatan lokal tersebut justru menjadi masukan penting bagi pengelola PUSA. Dengan didikan yang sedemikian rupa, PUSA dapat menghasilkan para pendidik yang profesional, baik di bidang metodologi maupun penguasaan materi ajaran. Ketika para lulusan ini kembali ke daerahnya masing-masing mereka dapat memanfaatkan metodologi untuk mengajarkan dan mengembangkan ilmu pengetahuan, baik agama maupun umum di seluruh madrasah di Aceh.

Oleh karenanya sangatlah wajar bila dikatakan bahwa kontribusi terbesar PUSA dalam upaya menebarkan ide pembaharuan pendidikan ditempuh melalui lembaga guru profesional tersebut.[394] Hal ini bisa dipahami karena ketika lembaga ini dibuka maka telah terekrut 57 peserta didik dari berbagai pelosok Aceh, bahkan ada dua orang peserta didik dari Minangkabau dan Palembang.[395] Pada tahun 1942, Normal Islam Institute berubah menjadi Perguruan Institut. Perubahan kondisi ini juga mempengaruhi sistem pendidikan yang dijalankannya.

Pada masa pendudukan Jepang (1942-1945) ulama Aceh juga tidak sepi dari perjuangannya melawan Jepang, seperti Perang Bayu dan Padrah di Aceh Utara. Oleh karenanya gerak-gerik mereka selalu diawasi dan dicurigai. Keadaannya lain dengan *uleebalang* yang mau bekerjasama. Oleh Jepang mereka diangkat menjadi *suncho* (camat), *gunton* (wedana) dan pejabat pemerintahan

---

[393] Latif, *PUSA*, 1992, hal. 68.
[394] Hasil wawancara dengan Tgk. H. Abdullah, Aceh Timur, tanggal 4 Juni 2006.
[395] Ismuha, *Agama dan Perubahan*, hal 47.

lainnya.[396] Ketika Jepang kalah dengan Sekutu, ulama Aceh bangkit kembali untuk ikut mengusir mereka dari tanah Rencong ini. Di samping secara gigih mempertahankan Aceh ketika Belanda ingin menguasainya lagi, para ulama juga berhasil mengalahkan dominasi para *uleebalang* yang bersekongkol dengan *ureung kapee* tersebut. Setahun setelah Jepang hengkang dari bumi Indonesia, tahun 1946 di Aceh berdiri sekolah guru Islam yang kemudian mengikuti program pemerintah.

Awal abad ke-20 merupakan masa transisi kondisi pendidikan di Aceh. Pra-abad ini, pendidikan masih didasarkan pada sistem pendidikan tradisional. Ide pembaharuan, baik bidang sosial kemasyarakatan maupun pendidikan terjadi bersamaan dengan berdirinya dan berekspansinya berbagai organisasi ulama, seperti Syarikat Islam, Muhammadiyah, Al-Irsyad ke wilayah ini di samping para ulama yang belajar di tempat-tempat strategis di dunia Islam (*meudagang*) dengan ide-ide pembaharuan yang diterimanya juga telah kembali ke Aceh. Jadi untuk kasus di Aceh tampaknya pembaharuan dipelopori oleh para pembantu yang tadinya menempuh tradisi *meudagang* ke berbagai negeri, baik di Timur Tengah maupun di Barat.

Upaya pembaharuan pendidikan dimulai dengan inisiatif personal dan mencapai klimaksnya ketika PUSA dibentuk. Agaknya organisasi inilah yang bertanggung jawab sepenuhnya terhadap terselenggaranya pembaharuan di Aceh. Ketika para anggota terlibat dalam gerakan kemerdekaan Aceh 1953, organisasi ini menjadi tidak aktif lagi. Kemudian upaya pembaharuan secara estafet diambil

---

[396] Baihaqi, *Agama dan Perubahan*, hal. 188.

alih oleh pemerintah RI dengan serangkaian programnya. Di antaranya pada tanggal 2 September 1959 pemerintah meresmikan Darussalam dengan dua perguruan tinggi negeri, Universitas Syiah Kuala dan IAIN Ar-RanirYSebagai kota pelajar, pusat pendidikan dan kebudayaan. Kedua institusi pendidikan tinggi negeri ini dan ditambah dengan beberapa perguruan tinggi swasta lainnya yang ada di Daerah Istimewa Aceh telah berhasil mencetak kader-kader akademisi yang profesional dalam berbagai bidang kehidupan. Dengan berbekal berbagai kemampuan, para alumni secara estafet mengambil posisi dalam upaya pengembangan pendidikan di Aceh.

Meskipun telah diadakan upaya pembaharuan, namun institusi lokal yang masih solid dalam mempertahankan sistem pendidikan klasik (tradisional). misalnya dayah, yang terutama diselenggarakan oleh para ulama "tradisional" tetap bertahan hingga sekarang. Dalam perkembangan terakhir, sebagian dayah telah mengadopsi sarana dan prasarana serta pemikiran modern. Meskipun demikian di Aceh dalam realitasnya masih didapati dua tipologi institusi pendidikan, yaitu modern dan tradisional, hanya saja dalam lapangan sulit untuk membedakannya secara tegas.

Pembaharuan dalam berbagai bidang kehidupan agaknya telah menjadi *keharusan sejarah* manusia yang menyadari eksistensinya terus berproses dengan segenap perangkat rasa ingin tahu (*curiosity*) dan kemampuan (*capability*) menuju ke arah kesempurnaan hidup.

Mengingat pendidikan merupakan sektor yang amat krusial dalam pembentukan kepribadian suatu bangsa, maka pembaharuan pendidikan harus

bersifat proaktif terhadap berbagai tuntutan zaman. Tanpa pertimbangan ini agaknya berbagai upaya yang digagas tidak akan membawa kemaslahatan bagi kehidupan praktis masyarakat di sekitarnya.

d. Ulama sebagai Sumber Kekuatan Ikatan Solidaritas Umat

Solidaritas umat Islam didasarkan pada ikatan emosional keagamaan yang mengacu kepada nilai-nilai yang dijunjung tinggi, sehingga terbentuklah perasaan senasib sepenanggungan sebagai satu umat yang berpayung bendera Islam. Ulama yang menempati posisi penting dalam masyarakat Islam memainkan peran penting bagi kuat tidaknya ikatan solidaritas umat. Secara psikologis, hubungan antarumat semakin intensif di bawah satu komando.

Ketika ikatan solidaritas umat semakin kokoh, maka berbagai agenda yang dihadapi umat menjadi lebih ringan dan dimungkinkan untuk cepat mengatasinya. Dalam bidang sosial politik, misalnya, ikatan solidaritas menghantarkan terciptanya kesadaran kolektif umat.

Kesadaran politik rakyat Aceh terbukti terbentuk sehingga ketika ulama menyeru untuk jihad mengusir kaum penjajah, seruan tersebut disambut dengan antusias oleh rakyat. *Hikayat Perang Sabil*, yang memiliki daya ledak sangat dahsyat merupakan karya kesusastraan yang dirancang oleh seorang ulama besar Aceh, Teungku Chik Pante Kulu, di mana mampu membangkitkan semangat juang rakyat Aceh yang luar biasa untuk mengusir kaum penjajah.[397]

---

[397] Tentang *Hikayat Perang Sabil* baca selengkapnya A. Hasjmy, *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*, PT. Bulan Bintang, Jakarta, 1977.

Mulanya, ketika Belanda telah menginvasi tanah Aceh, para pemimpin terkemuka sekitar 500 pemuka mengadakan musyawarah. Hasil musyawarah ini adalah lahirnya sumpah setia pada imuem Lungbata dan Teuku Lamnga, yang menyatakan wajib ikut perang sabil untuk mengusir Belanda. Mulai saat inilah ulama semakin aktif membangkitkan semangat juang rakyat untuk mengusir *ureung kapee*.[398] Dengan demikian ulama tidak saja bisa membangkitkan semangat juang rakyat Aceh, tetapi turut berjuang ke medan pertempuran dengan semboyan menang perang atau mati syahid.

Zentgraaff, seorang wartawan Belanda pensiunan bintara yang pernah bertugas di Aceh dekade tiga puluhan, mengutip landasan normatif konsep syahid[399] yang berdasarkan ajaran Islam, al-Qur'an an-Nisa 76, yang berbunyi "Lantaran itu hendaklah mereka yang menjual akhirat dengan penghidupan dunia, berperang pada jalan Allah, karena barangsiapa berperang di jalan Allah lalu terbunuh atau menang, maka Kami akan memberikan kepadanya ganjaran yang besar."

Berdasarkan landasan normatif dalam al-Qur'an ini para ulama mensosialisasikan jihad, perang sabil ke dalam berbagai upaya. Di antaranya membuat seruan seperti seruan Lhong tahun 1933: "Wahai teungku, janganlah lalai lagi, kerjakanlah kewajiban-kewajiban agama. Wahai saudara. Dari semua amalan, wahai sahabat, yang utama ialah berperang. Kini adalah fardhu a'in, salah satu tiang agama. Demikianlah fatwa Said al-Mursalin, marilah kita semua

---

[398] A. Hasjmy, *Apa Sebab*, hal. 38. Baca juga A. Hasjmy, *Peranan Islam dalam Perang Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*, PT. Bulan Bintang, Jakarta, 1976, hal. 51 dst.
[399] H.C. Zentgraaff, *Aceh*, terjemahan Abu Bakar, Penerbit Beuna, Jakarta, 1983, hal. 395.

meyakininya. Jihad itu wajib bagi kita, pahamilah baik-baik, wahai sahabat. Yang pertama syahadat, kemudian sembahyang, yang ketiga memerangi Belanda.[400]

Pada masa ini juga terdapat hikayat yang menggambarkan berbagai kenikmatan surgawi bagi orang-orang yang syahid. "Wahai teungku, ada sebuah kisah ajaib mengenai seorang yang menjual nyawa dan kekayaannya (kepada Tuhan) serta membelanjakan uangnya dalam perang suci. Sesudah Nabi saw wafat, lahirlah seorang pemuda bernama Abdul Wahid, seorang aneh yang berderajat keramat, yang telah meninggalkan nasihat-nasihat berikut: "Dengarlah wahai sahabat-sahabat! Marilah kita mulai ini dan mengisahkan tentang perang suci." Semuanya duduk berkeliling dalam sebuah barisan dan merundingkan masalah perang terhadap orang-orang Belanda kafir. Salah seorang hadirin membaca ayat Qur'an (surat 9:112). Sesungguhnya Allah telah membeli dari Mu'minin jiwa-jiwa dan harta-harta mereka dengan (balasan), bahwa bagi mereka surga, (yaitu hendaklah) mereka berperang di jalan Allah, lalu mereka membunuh dan terbunuh, sebagai satu perjanjian yang benar tentang itu (yang tersebut) dalam Taurat, Injil dan Qur'an: karena bukankah tidak ada yang sempurnakan janjinya lebih dari Allah? Karena itu, bergembiralah dengan perjanjian kamu yang kamu janjikan kepada-Nya, karena yang demikian bahagia yang besar."

2. Pergeseran Peran Ulama Aceh

Pada masa kemerdekaan secara perlahan sampai klimaksnya pada masa Orde Baru, peran ulama Aceh cenderung terpola mengikuti program pemerintah. Apalagi slogan "ulama pendamping umara" sengaja disosialisasikan secara besar-

[400] Zentgraaff, *Aceh*, hal. 398 – 399.

besaran ke dalam masyarakat. Perubahan ini seiring dengan perubahan internal dan eksternal, seperti independensi ulama, perubahan persepsi tentang kriteria ulama, perkembangan masyarakat di sekitarnya. Dalam amatan Sudirman Tebba, pergeseran peran ulama terjadi sejalan dengan perkembangan peran-peran dalam masyarakat, terutama ketika masyarakat sedang berubah dari masyarakat tradisional menuju modern, dari tipe kepemimpinan polimorfik ke arah monomorfik, dari multifungsional ke monofungsional.[401] Dengan demikian perubahan atau pergeseran peran ulama (kepemimpinan lainnya) merupakan konsekuensi logis (keniscayaan sejarah) dari laju pembangunan, "rekayasa" pemerintah dan kualitas SDM yang cenderung menuntu spesialisasi (konsentrasi) tertentu dan munculnya diferensiasi dalam masyarakat sekitarnya.

Dalam masyarakat tradisional, diferensiasi sosial kurang jelas, sehingga seorang pemimpin masyarakat menjalankan berbagai peran sosial, seperti politik, ekonomi dan agama atau dengan apa yang disebut oleh Tebba dengan kepemimpinan polimorfik dengan peran multifungsional. Sedangkan pada masyarakat yang berkembang ke arah modern, diferensiasi (pembagian peran) sosial cenderung jelas dan memerlukan konsentrasi (spesialisasi), sehingga masing-masing peran sosial mempunyai pemimpin sendiri yang khusus. Tebba menyebutnya sebagai kepemimpinan monomorfik dengan peran monofungsional.

Berdasarkan deskripsi historis pada bab terdahulu diketahui bahwa para ulama di masa silam tidak saja dipandang sebagai pemimpin agama tetapi juga sebagai pemimpin dalam berbagai urusan duniawi lainnya, seperti sosial ekonomi

---

[401] Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan*, Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, 1993, hal. 16 dan 271.

dan politik. Ulama Aceh tempo dulu sering ahli dan menangani langsung bidang pertanian, perdagangan, kesehatan (medis), panglima perang dan lain-lain. Sementara kini, peran-peran yang dulunya lazim diemban oleh ulama mulai terbagi-bagi dan akhirnya ulama cenderung hanya menangani urusan agama saja. Sedangkan untuk peran-peran sosial lainnya diserahkan kepada pihak-pihak yang dinilai lebih kompeten berdasarkan kualifikasi disiplin ilmu yang diperolehnya melalui institusi pendidikan (terutama formal). Seperti bidang pertanian diserahkan kepada departemen pertanian, bidang medis kepada dokter, keamanan kepada pihak aparat keamanan.

Dalam internal ulama sendiri masih terbagi-bagi dalam menjalankan peran agamanya. Dahulu, ulama menangani segala urusan keagamaan, seperti pernikahan, perceraian, kewarisan, penerangan kepada masyarakat plus bidang lainnya. Saat ini untuk pernikahan diserahkan kepada KUA dan perceraian atau kewarisan kepada pengadilan agama, serta penerangan diambil alih pejabat Departemen Agama atau cendikiawan muslim di luar pemerintahan.

Di samping itu pergeseran peran ulama yang cenderung menyempit merupakan "keberhasilan depolitisasi ulama" yang direkayasa oleh pemerintah terutama Orde Baru. Sebagaimana diketahui bahwa ulama prakemerdekaan, misalnya, memiliki peran penting dalam berbagai sektor kehidupan, termasuk bidang politik. Tidak jarang ulama turut terjun langsung memimpin pertempuran melawan penjajah dan mendirikan berbagai organisasi masyarakat sebagai *social force* (kekuatan sosial) yang nantinya memiliki andil besar dalam perjuangan merebut kemerdekaan Indonesia. Di awal-awal masa kemerdekaan Indonesia,

ulama secara intens terlibat dalam penegakan Indonesia yang berdaulat dan bermartabat (*the founding fathers*), ulama tidak saja sebagai *social force* tetapi juga sebagai *political intrusion* melalui partai-partai politik yang didirikannya, seperti Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) yang ditopang oleh dua organisasi besar, yaitu Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama.

Namun dalam perkembangan selanjutnya seiring dengan semakin mapannya pemerintahan RI dan keberhasilan pemerintah dalam meminimalisasi peran pemimpin informal, peran ulama cenderung redup dan semakin hilang dengan *glamour*nya hegemoni pemerintah. Tebba mensinyalir pendapat Huntington yang menyebutnya sebagai era *political decay* (pembusukan politik) umat Islam oleh pemerintah dengan menerapkan pembangunan politik melalui proses rasionalisasi kekuasaan, yang semula bersifat religius secara berangsur-angsur diambil alih oleh kekuasaan yang berwatak sekuler.[402]

Pudarnya politik ulama dan umat Islam bertahap tetapi pasti, sejak dibubarkannya Dewan Konstituante 1959, dibubarkannya partai Masyumi 1960, fusinya partai-partai Islam (NU, Parmusi, PERTI dan lain-lain) ke dalam PPP 1973, diundangkannya Pancasila sebagai satu-satunya azas keormasan 1985 dan mencapai kulminasinya di era keemasan Orde Baru tahun 1990-an.

Oleh karenanya, selama diberlakukannya Daerah Operasi Militer tahun 1989 – 1998, ulama Aceh terkesan diam seribu bahasa. Dalam masa ini, seperti telah dibuktikan oleh sejarah, ulama dan institusi pendidikannya (meunasah, langgar, surau, mesjid, pesantren, dayah) telah dirangkul dalam program

---

[402] Tebba, *Islam Orde Baru*, hal. 273.

pembangunan nasional. Oleh karenanya, tidak mengherankan apabila ulama bergandengan tangan dengan umara datang ke istana (pemerintahan) dan umara bersilahturahmi ke pesantren dayah, atau membangun mesjid dan lain sebagainya. Keadaan seperti ini mengakibatkan tradisi murni keulamaan dan lembaga pendidikannya mulai terkooptasi kepentingan umara dalam rangka mensukseskan pembangunan nasional, termasuk keberhasilan menggolkan DOM di Aceh.

Diamnya ulama dalam era DOM barangkali diakibatkan oleh beberapa hal. di antaranya, *pertama*, bisa jadi ulama, terutama MUI Aceh, bersama umara (pemerintah daerah Aceh) turut "merestui" DOM diberlakukan karena adanya gerakan yang mengganggu stabilitas negara atau adanya semacam gerakan "separatisme" yang diberi label Gerakan Pengacau Keamanan (GPK) oleh pemerintah atau Gerakan Aceh Merdeka, sehingga menutup mata dan telinga dari segala ekses negatif yang ditimbulkan oleh pemberlakuan DOM. *Kedua*, berbagai ekses negatif yang ditimbulkan pemberlakuan DOM tidak diekspos atau tidak dilaporkan karena berbagai alasan keamanan, sehingga ulama tidak mengetahuinya. *Ketiga*, kebijakan pemerintah mengakibatkan ulama kehilangan independensinya dalam peran sosial politik di Aceh, sehingga ulama "tidak berani" mengambil risiko, apalagi menyalahi kebijakan pemerintah.

Asumsi tentang kelangkaan ulama sangat tergantung pada konsep terminologi ulama yang dianut. Dewasa ini sudah muncul fenomena pergeseran konsep terminologi ulama dari pengertian tradisional yang sempit kepada pengertian yang luas. Perbedaan konsep ulama yang dipahami menimbulkan asumsi berbeda pula. Sebagian ulama atau cendikiawan berasumsi bahwa kini

ulama kian langka, sedangkan sebagian lainnya berasumsi sebaliknya bahwa ulama kian bertambah.

Dawam Rahardjo menilai persepsi yang timbul dalam masyarakat memahami ulama hanya sebagai orang yang menguasai ilmu kerohanian semata-mata. Mereka yang berpegang pada konsep ini mengatakan bahwa ulama semakin sedikit. Menurut Dawam Rahardjo, ulama adalah orang-orang yang memahami ilmu-ilmu yang ada dalam al-Qur'an dan memahami pula kehidupan alam semesta ini. Dahulu pengembangan Imu agama Islam hanya dimonopoli ulama dalam arti yang sempit (yang menguasai ilmu kerohanian semata) yakni para kyai (Jawa), buya (Sumatera Barat) atau teungku (Aceh). Kini tugas tersebut telah diambil alih para cendikiawan dari perguruan tinggi agama. Justru mereka ini lebih memuaskan karena dengan pendidikannya mereka mampu membuka horizon pemikiran keagamaan lebih luas. Dalam konteks inilah Dawam Rahardjo kurang setuju kalau dikatakan ulama semakin langka.[403] Pendapat ini didukung Buya Haroen Al Maany (ulama ahli hisab dari Sumatera Barat) dan Endang Saifuddin (alumnus McGill University). Menurut Haroen yang mendasarkan pada surat al Fathir ayat 28 dan 29, ulama bukan hanya orang-orang yang ahli dalam bidang agama, tetapi juga mereka yang ahli dalam bidang ilmu pengetahuan umum. Endang Safiuddin membagi ulama menjadi dua pengertian. Pertama, ulama dalam arti khas, yaitu orang yang mempunyai pengetahuan mendalam tentang Qur'aniah dan ilmu lain terkait dengannya. Kedua, ulama dalam arti luas, yaitu di samping meliputi ulama dalam arti khas juga mencakup para ilmuan yang mendalam

[403] Panjimas, 452, 1984: 16

pengetahuannya tentang ayat-ayat al-Qur'an. Dalam konteks terakhir ini yang dimaksud orang alim (berilmu) adalah ilmuan dan ulama. Akan tetapi dalam artian teknis, pada umumnya apabila orang berbicara tentang ulama, yang dimaksudkan adalah ulama dalam arti khas.

a. Kualifikasi Ulama

A. Hasjmy[404] mengemukakan bahwa siapa saja yang mewarisi ilmu berarti ia ulama terlepas ilmu apa yang dimiliki. Allah menyuruh kita belajar mempelajari seluruh ilmu. Oleh karena itu, meskipun seseorang ahli pertanian, kedokteran, dan sebagainya dapat dikatakan ulama. M. Daud Remantan (mantan Ketua Kerukunan Umat Beragama Majelis Ulama Aceh) menambahkan persyaratan atau kualifikasi takwa kepada Allah SWT untuk orang yang berilmu pengetahuan umum agar ia dapat disebut ulama.

Dari beberapa pengertian yang telah diungkapkan di atas, dapat dikemukakan persyaratan atau kualifikasi ulama, yaitu kedalaman ilmunya baik ilmu pengetahuan umum maupun ilmu agama, keladanan, dan ketakwaan. Selain itu K.H. Rusyad Nurdin menambahkan syarat pengakuan dari masyarakat. Menurutnya, ulama yang berwibawa akan dapat memberika nasihatnya kepada para penguasa (umara). Taufiq Abdullah berpendapat bahwa yang terjadi sekarang ini justru krisis pengakuan terhadap ulama, dan bukannya krisis dalam jumlah orang yang berpengetahuan. Hal ini dapat dilihat misalnya para ulumni IAIN dengan pengetahuan agama yang paling tidak dapat disamakan dengan pengetahuan ulama biasa sering kurang mendapat pengakuan dari masyarakat.

---

[404] Baca *Panjimas* No. 437, 1984: 17-22

b. Peranan Ulama dalam Pengembangan Ilmu

Bagi masyarakat Aceh yang hampir 100 persen memeluk agama Islam, ulama yang lazim disebut teungku memiliki status dan peranan tersendiri. Ulama yang dipandang sebagai ahli di bidang hukum dan ajaran agama mempunyai kharisma yang paling tinggi di zaman Jepang sampai awal kemerdekaan, yaitu semasa jayanya organisasi PUSA.[405]

Belanda dalam membendung pengaruh ulama masuk dalam arena politik dan pemerintahan tidak berhasil sebab madrasah-madrasah seperti yang dirintis oleh Tgk. AW di Seulimeum, Tgk. Abd. Bahman Meunasah Beucap Aceh Utara, dan Tgk. Daud Beureueh di Sigli menghasilkan ulama-ulama baru dan mereka semakin merasa ada halangan untuk memajukan lapangan agama. Mereka bangkit dan membuat organisasi PUSA tanggal 5-8 Mei 1939. dalam perkembangannya pada tanggal 15 Desember 1939 PUSA mendirikan sekolah Normal Islam Institut di Bireuen Aceh Utara. Tujuan sekolah tersebut ialah mencetak guru-guru yang bukan saja pandai dalam ilmu agama Islam, tetapi juga harus mengetahui ilmu pengetahuan umum, sehingga selain dapat mengajar di madrasah-madrasah, mereka juga dapat diketengahkan dalam masyarakat seluruhnya baik di kota maupun di desa.[406]

---

[405] Piekaar, 1977: 27-8
[406] Ismuha 1949: 5

c. Peranan Ulama dalam Bidang Keagamaan

Hasil penelitian Ismuha mengenai pengaruh PUSA terhadap reformasi di Aceh menunjukkan bahwa PUSA yang lahir 5 Mei 1939 terdiri dari tokoh-tokoh pendiri sekaligus anggota yang hampir seluruhnay bergelar teungku. Dikatakan bahwa dari 25 orang tokoh yang disebutkan dalam laporan tersebut, hanya satu orang yang tidak memakai gelar teungku. Dari data ini dapat dikatakan bahwa organisasi ulama tersebut didominasi para ulama keluaran pesantren dengan konsep ulama yang masih bersifat tradisional dan mendapat pengakuan masyarakat. Ulama dalam konteks ini masih berorientasi pada acuan pengertian asli bahasa Arabnya, bentuk jamak dari *alim* yang berarti orang berilmu dengan mereferensi orang yang menguasai ilmu pengetahuan agama seperti tauhid, tasawuf, fiqh, dan sebagainya. Dengan demikian, perannya sangat dominan dalam bidang pengajaran dan pengembangan serta berfatwa agama. Lebih konfirmatif Suwarno[407] mengatakan bahwa seseorang yang banyak berbicara tentang agama dan berperan terhadap agama disebut orang *gampong* sebagai ulama.

Peranan ulama dalam bidang keagamaan bukan saja terbatas pada aktivitas sosial keagamaan atau pengajian, namun mereka justru terlibat dalam bidang kepemimpinan partai politik yang berorientasi pada perjuangan nilai-nilai keagamaan. Lebih jauh lagi, unsur ulama sebagian juga masuk dalam sistem pemerintahan secara formal meskipun gambaran kerjanya membidang aspek keagamaan, misalnya sebagai imeum mesjid atau meunasah.

---

[407] Suwarno, 1976: 200

d. Peranan Ulama dalam Bidang Pembangunan

Dalam periode selanjutnya terutama setelah merdeka, dan lebih-lebih dalam dasawarsa ini, setelah terjadi pergeseran konsep terminologi ulama dalam masyarakat Aceh kepada pengertian yang lebih luas, telah mengantarkan kepada dampak yang lebih luas pula fungsi dan peran ulama dalam bidang pembangunan nasional. Hal ini didukung pula oleh berkembangnya kecenderungan tamatan pesantren memasuki perguruan tinggi agama baik swasta maupun negeri, bahkan masuk ke perguruan tinggi umum. Bergesernya konsep ulama ke arah yang lebih luas ini menyebabkan meluasnya peran dan fungsi ulama dalam berbagai sekto pembangunan. Terbentuknya lembaga majelis ulama Indonesia di Aceh merupakan indikasi semakin luasnya fungsi dan peran ulama dalam pembangunan karena para anggotanya terdiri dari ulama yang memiliki disiplin ilmu berbeda di samping ilmu agamanya. Banyak aspek pembangunan pemerintah daerah yang dilaksanakan melalui pendekatan MUI Aceh. Kondisi itu jelas akan mengakibatkan pergeseran terminologi ulama ke arah yang lebih sesuai.

Kehebatan ulama tidak hanya disebabkan oleh kemampuannya memberikan putusan hukum, tetapi juga karena kemampuannya menjelaskan fungsi dan makna harta dalam kehidupan di dunia ini.[408] Dengan demikian, orang yang bersengketa tidak lagi rakus dalam memandang harta serta tidak serakah dalam mendapatkan harta tersebut. Oleh sebab itu, tidak ada di antara mereka yang mempersoalkan kembali putusan hukum ulama mengenai besar kecilnya harta warisan yang diterima setiap orang. Mereka yakin bahwa yang diterima itu

[408] Hasil wawancara dengan Tgk. Muhammad Nasir, tanggal 10 Juni 2006.

adalah hak yang berlandaskan ketentuan agama sebagaimana diputuskan ulama bersangkutan.

Begitu halnya apabila terjadi perkelahian di antara warga desa. Mereka pada umumnya tidak langsung melapor kepada pihak berwajib (polisi). Akan tetapi, mereka lebih sering mengadu kepada perangkat desa terutama para alim ulama. Tokoh agama mengundang pemuka-pemuka masyarakat lainnya ke meunasah untuk memproses segala perkara secara kekeluargaan tanpa harus membawanya ke pengadilan yang lebih tinggi. Setelah tercapai kesepakatan, kedua belah pihak yang bertikai melakukan upacara *peusijuek* (tepung tawar) agar perbuatan yang dapat merugikan mereka tersebut tidak akan terulang kembali.

Banyak lagi persoalan kemasyarakatan yang melibatkan tokoh agama. Di antara persoalan yang belum disebutkan adalah menyangkut acara-acara kematian. Di satu sisi, masalah ini memang berkaitan dengan masalah keagamaan. Namun yang paling menonjol di sini adalah menyangkut keterlibatan para alim ulama. Setiap ada orang yang meninggal akan cepat diketahui oleh orang banyak melalui *Teungku Imam Meunasah*. Dialah yang memberitahukan kepada masyarakat luas dengan memukul beduk tiga kali. Setelah itu, baru masyarakat berbondong-bondong menuju ke tempat orang yang meninggal tersebut. Peran ulama tidak hanya sampai di situ, tetapi berlanjut hingga selesainya acara kenduri di rumah duka. Jadi pola hubungan ulama dan masyarakat berlangsung dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat.

Sejak masa kerajaan, masa penjajahan hingga kemerdekaan dalam struktur masyarakat Aceh terdapat seperangkat aparat yang melaksanakan tugas pemerintahan secara bersama. Aparat tersebut dapat dijumpai mulai dari unit pemerintahan terkecil, yaitu *gampong* (desa). Aparat yang dimaksud adalah orang yang sekarang populer dengan sebutan penguasa (*umara*) dan ulama.

Umara dapat diartikan sebagai pemerintah atau pejabat pelaksana pemerintahan dalam suatu unit wilayah kekuasaan. Contohnya seperti sultan yang merupakan pimpinan atau pejabat tertinggi dalam suatu unit pemerintahan kerajaan. *Uleebalang* menjabat sebagai pimpinan unit pemerintahan *nanggroë* (negeri). *Panglima Sago* (*Panglima Sagi*) memerintah unit wilayah pemerintahan *sagi*; kepala *mukim* menjadi pimpinan pada unit pemerintahan *mukim*[409]; dan *keuchik* yang menjadi pimpinan pada unit pemerintahan *gampong*. Keseluruhan mereka dikenal sebagai pemimpin adat dalam struktur pemerintahan.

Sementara itu, ulama adalah aparat pendamping dan penasihat para umara atau pemimpin adat dalam melaksanakan pemerintahan, khususnya dalam memecahkan berbagai persoalan yang menyangkut bidang *hukom* (syariat atau hukum Islam). Dengan kata lain ulamalah yang membantu atau memberi nasihat kepada sultan, *panglima sagoe, uleebalang,* kepala *mukim*, dan *keuchik* dalam mengerjakan atau menyelesaikan berbagai hal yang berkenaan dengan masalah keagamaan di wilayah kekuasaannya. Para ulama

---

[409] K.F.H. Van Langen, "De Inrichting van Het Atjehsche Staatbestuur Onder het Sultanaat", *BKI,* 1888, halaman 380.

ini dalam struktur pemerintahan tradisional di Aceh dikenal sebagai pemimpin agama atau tokoh agama.

Selain sebagai penasihat pimpinan pemerintahan, ulama juga mempunyai tugas lain yang berkenaan dengan jabatannya tersebut. Di antara tugas-tugas tersebut misalnya dapat dilihat pada unit pemerintahan *gampong* seperti membina atau mengasuh pengajian anak-anak di *meunasah-meunasah*[410], menyelesaikan sengketa di antara warga *gampong* bersama *keuchik* dan *tuha peut*[411], mengurus hal-hal yang berkenaan dengan kepentingan warga masyarakat, seperti memandikan jenazah, membuka kuburan, pembacaan doa di kuburan, mengurusi masalah *prae* (pembagian harta warisan) di wilayahnya.[412]

Sesuai dengan tugas tersebut, yang menjadi ulama pada sebuah *gampong* haruslah seseorang yang taat beribadah dan mengerti masalah-masalah keagamaan. Untuk itu, ulama harus seorang berilmu dan taat beragama, yang dalam istilah Aceh disebut *ureung nyang malem* (orang yang alim). Tentunya hal itu sesuai dengan predikat ulama itu sendiri yang berarti para ahli ilmu atau para ahli ilmu pengetahuan.

Panggilan umum sehari-hari terhadap ulama adalah *teungku*. Namun tingkatan mereka berbeda-beda tergantung pada kadar keilmuan atau keulamaan yang dimilikinya. Apabila mereka telah sampai pada tingkat

---

[410] Meunasah dan meulasah adalah pusat kegiatan masyarakat gampong yang juga berfungsi sebagai tempat ibadah, tempat musyawarah, tempat pendidikan keagamaan, tempat anak-anak muda berkumpul dan sebagainya.

[411] Dewan penasihat gampong yang jumlahnya empat orang. Lihat A.J. Vleer, "De Postie Van Den Toeha Peut Atjehsche Staatbestel", *Kolonial Studien*, 1935, halaman 150

[412] Lihat Taufik Abdullah (ed), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 1983

"ulama besar" biasanya dipanggil dengan sebutan *teungku chiek* atau *syiek*.[413] Lazim pula dengan menyebut nama tempat ia mengajarkan pendidikan (perguruannya) atau tempat ia berdomisili di belakangnya. Misalnya Teungku Chick Di Tiro, Teungku Chik Kutakarang, Teungku Chick Pante Kulu, Teungku Beureueh, dan sebagainya. Selain itu, apabila para ulama atau *teungku* itu ada memegang jabatan, maka panggilan mereka biasanya juga diikuti dengan menyebut nama jabatan itu. Misalnya apabila ia memegang jabatan kadli, baik pada tingkat kerajaan maupun nanggroë, maka sebutannya *teungku kadli* dan bila memegang jabatan *imeum* (imam) atau khatib pada setiap mesjid dalam sebuah mukim, maka panggilannya *teungku imeum* atau *teungku* khatib pada setiap mesjid dalam mukim. Demikian pula apabila mereka sebagai pendamping atau penasihat *keuchik* pada sebuah *gampong*, panggilannya adalah *teungku meunasah*[414] karena pengertian gampong juga identik dengan *meunasah*.

Pada tingkat unit pemerintahan terkecil di Aceh yang disebut *gampong*, jabatan *keuchik* selaku umara (penguasa pemerintahan) dan juga jabatan *teungku meunasah* selaku ulama dalam masyarakat diibaratkan dengan perbandingan sebagai berikut, yaitu *keuchik* sebagai ayah dan *teungku meunasah* sebagai ibu.[415] Di samping itu, masing-masing aparat ini memiliki batas-batas kewenangan serta tugas sendiri-sendiri. *Keuchik* mengurusi hal-

[413] Pada masa sekarang populer dengan sebutan *abu* atau *abu chick*.
[414] Lihat C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*,I, Leiden: E.J. Brill, 1993, halaman 27
[415] Lihat J. Jongejans, *Land en Volk Van Atjeh Vroger Nu*, Baarn: Hollandia Drukkerij, 1934, hal. 8-9

hal yang berhubungan dengan adat istiadat (keduniawian) dan *teungku meunasah* hal-hal yang berhubungan dengan masalah keagamaan (akhirat).

Perpaduan atau kerjasama yang erat antara kedua aparat tersebut tercermin dalam sebuah ungkapan populer dalam masyarakat Aceh yaitu *adat ngon hukom hanjeut cree lagee zat ngon sifeut.* Artinya adat dengan hukum agama tidak dapat dipisahkan seperti benda/unsur dengan sifatnya. Yang dimaksud dengan *hokum* dalam ungkapan tersebut adalah hukum Islam yang diajarkan oleh para ulama. Sedangkan adat adalah kebiasaan-kebiasaan atau aturan-aturan yang dikelola oleh pemerintah atau penguasa yang dikenal dengan sebutan *umara.*

Masyarakat Aceh telah menganut agama Islam sehingga kehidupannya dicoba diseleraskan dengan tuntutan ajaran agama Islam. Hal ini terlihat dalam perpaduan antara adat dengan agama yang sukar dipisahkan. Dalam hal ini, ajaran agama merupakan bagian adat dan telah diadatkan. Dengan demikian, syariat Islam dan adat merupakan suatu yang kembar dan harus dipadukan.

Seorang ulama besar Aceh abad ke-19 Syeikh Abbas Ibnu Muhammad yang populer dengan sebutan Teungku Chik Kuta Karang dalam karyanya *Tadhirat el-Radikin* menyebutkan bahwa *adat ban adat, hukom ban hukom, adat ngon hukom* sama kembar, ketika mufakat *adat ngon hukom, nanggroë senang hana goga.* Artinya, adat menurut adat, hukum syariat menurut hukum

syariat, adat dan hukum syariat sama kembar; negeri senang tiada huru hara.[416]

Berdasarkan uraian tersebut dapat dikatakan bahwa dalam masyarakat Aceh dikenal dua kelompok pemimpin, yaitu kelompok pemimpin adat (*umara*) dan kelompok pemimpin agama (*ulama*). Adapun pemimpin yang tergolong kelompok pemimpin adat adalah:

1. Sultan yang disebut *poteu* (tuan kita) atau *Po teu* raja, yang keturunan laki-lakinya diberi gelar *Tuanku*.
2. *Uleebalang* adalah raja-raja kecil beserta dengan kerabatnya yang membantunya. *Uleebalang* dahulu adalah bawahan Sultan Aceh, yang untuk pengukuhannya diberi sebuah sarakata (*besluit*) bersegel atau berstempel Sultan Aceh yang dikenal dengan *Cap Sikureueng* (cap sembilan). Para *uleebalang* memerintah unit pemerintahan nanggroë secara otokratis secara turun menurun. Anak laki-lakinya mendapat gelar teuku dan panggilan lazimnya *ampon*. Apabila mereka menjabat *uleebalang* dalam waktu yang cukup lama disebut *ampon chiek*. Gelar untuk anak perempuan mereka yaitu *cut* yang ditempatkan di depan namanya. Dalam menjalankan pemerintahan *uleebalang* dibantu *kadli, banta*[417], dan *rakan*[418].
3. Kepala *mukim* mengepalai suatu kesatuan wilayah kekuasaan yang merupakan gabungan beberapa buah gampong yang berdekatan dan

---

[416] Lihat Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987, halaman 36.
[417] Terdiri dari adik laki-laki atau saudaranya.
[418] Pemimpin militer *uleebalang* yang disebut panglima.

penduduknya melaksanakan sholat bersama pada setiap hari Jum'at di sebuah mesjid dalam wilayah mukim bersangkutan.

4. Panglima sagoe yaitu sebagai pimpinan sagi yang merupakan federasi dari mukim-mukim yang khusus terdapat di Aceh Besar, yang disebut *Aceh Rayeuk.* Jumlahnya hanya tiga yaitu *Sagi XXII mukim, Sagi XXV mukim,* dan *Sagi XXVI mukim.*[419] Ketiga sagi inilah yang lazim disebut *Aceh Lhee Sagoe* (Aceh Tiga *Sagi*). Gelar untuk panglima *sagoe* juga disebut *uleebalang.*
5. *Keuchik* atau *geuchik* adalah kepala *gampong* (desa). Selain dibantu *teungku meunasah, keuchik* juga dibantu aparat lainnya, seperti yang disebut *waki* (wakil) yang merupakan wakil keuchik dan kelompok tua yang dinamakan *ureung tuha.* Menurut adat jumlah mereka ada yang empat orang, yang disebut *tuha peut*

Dengan julukan Serambi Mekkah, Aceh Doeloe tidak saja mengisi diktum adat dan Islam seperti zat dengan sifat seperti kuku dan daging di samping *keuchik* dengan *teungku* meunasah yang tidak ubahnya sebagai "ibu dan ayah", yang dikenal sebagai elite sekuler dan ulama sebagai elite religius telah menunjukkan hubungan akrab dan intim disamping juga ada masa-masa suram dan renggang. Contoh yang paling konkrit dapat dilihat pada masa perang Belanda di Aceh. Awalnya terjadinya perang tersbut ulama dan *uleebalang* bersama-sama telah melakukan perlawanan yang mengakibatkan pihak Belanda mengalami kekalahan. Sebagaimana diketahui bahwa

[419] Lihat Eric Morris, "Aceh: Revolusi Sosial dan Pandangan Islam", dalam Audrey R. Kahin, *Pergolakan Daerah pada Awal Kemerdekaan,* Jakarta, Pustaka Utama Grafiti, 1990, halaman 103.

uleebalang dan ulama selama berpuluh-puluh tahun mengangkat senjata secara terbuka maupun gerilya melawan Belanda dengan gigih dan heroik.

Namun dalam perkembangannya, dengan *devide et impera* Belanda berhasil mematahkan perlawanan rakyat Aceh dengan merenggangkan hubungan antara kelompok *uleebalang* dan ulama. Untuk tujuan itu, Belanda mengirim orientalis terkemuka C. Snouck Hurgronje. Dengan politik yang disarankannya sebagian *uleebalang* dirangkul dan dijadikan perantara Belanda dengan rakyat sehingga. Selanjutnya *uleebalang* yang menjadi aparat Belanda tidak dapat dipengaruhi ulama karena dididik dengan pendidikan Barat.

Dalam perkembangannya, dari mereka yang terdidik ini muncul kelompok baru dalam masyarakat Aceh. Sebagian mereka mendirikan *Atjeh Vereniging* (Serikat Aceh) yang bertujuan memajukan visi-visi mereka dan memperkuat integritas dan solidaritas di antara mereka. Adapun susunan pengurus organisasi ini sebagai berikut: Teuku Chik Muhammad sebagai ketua; Teuku Tengoh wakil ketua; Nyak Cut, Sekretaris I; Abu Bakar, Sekretaris II; Teuku Husein dan Teuku Chik Muhammad sebagai bendaharawan; Teuku Djohan Alamsyah dan Teuku Hasan sebagai komisaris.

Sementara para pemimpin agama pada umumnya tidak memiliki potensi lagi untuk menghadapi Belanda. Oleh karena itu, mereka hanya mengurusi lembaga pendidikan keagamaan yang mereka miliki, di samping juga ada yang menjabat sebagai *kadli uleebalang* dan ada yang bertugas mengurusi hal-hal berkaitan dengan keagamaan di gampong sebagai teuku meunasah.

Khusus bagi ulama yang mengelola lembaga pendidikan seperti rangkang dan dayah sesuai dengan perkembangan zaman mereka melakukan perubahan pada lembaga pendidikan mereka. Misalnya, mereka mengubah sistem dayah tradisional ke sistem madrasah modern. Hal ini mengalami perkembangan pesat terutama tahun 1930-an.

Adanya lembaga-lembaga pendidikan keagamaan baru ini dan juga pengaruh ulama yang bersekolah di luar Aceh melahirkan kelompok ulama baru yang modernis. Ini membuka kembali kesempatan mereka untuk berperan aktif dalam masyarakatnya. Organisasi yang berhasil dibentuk pada masa itu adalah PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh), yaitu pada tanggal 5 Mei 1939 dengan susunan pengurusnya: Ketua I Teungku M. Daud Beureueh, Ketua II Teungku Abdurahman Matang Glumpang Dua, Sekretaris I Teungku M. Nur El Ibrahimy, Sekretaris II Teungku Ismail Yakob, Bendahara T.M. Amin yang kemudian diganti Teungku H. Mustafa Ali, Komisaris Teungku AW Seuliman, Teungku H. Syek Abdul Hamid, Tgk. M. Daud, Teungku Usman Lampoh Awe, Teungku Yahya Raden, Teungku Mahmud, Tgk. Usman Aziz, dan Tgk. Ahmad Daman Huri Takengon.

Karena organisasi ini bersifat kedaerahan khas Aceh dan dipimpin para ulama Aceh yang dekat dengan rakyat, tidak mengherankan organisasi ini mengalami perluasan yang sangat singkat dan pesat. Menjelang berakhirnya kekuasaan Belanda, organisasi ini aktif dalam mengusir Belanda secara cepat dari Aceh, misalnya dengan menjalin kerjasama dengan Jepang meskipun kemudian setelah Jepang berkuasa PUSA menjadi musuh Jepang.

Peranannya semakin menentukan pada masa mempertahankan kemerdekaan (1945-1950). Pemimpin PUSA waktu itu menjadi penggerak masyarakat mulai dari tingkat atas sampai tingkat terbawah. Salah satu contohnya adalah dikeluarkannya maklumat oleh empat ulama terkemuka atas nama seluruh ulama untuk berperang melawan Belanda kembali bagi kepentingan tanah air, agama, dan bangsa.

Demikianlah gambaran pola hubungan antara alim ulama atau tokoh agama dengan penguasa pemerintahan (*umara*) dalam kehidupan masyarakat, sejak masa kerajaan-kerajaan Aceh sampai perjuangan mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Keharmonisan hubungan keduanya tidak hanya berlangsung hingga saat penelitian berlangsung, tetapi hingga saat ini. Peranan mereka dalam masyarakat Aceh sampai sekarang tidak dapat dipisahkan dan perlu dibina secara terus menerus demi kelangsungan program pembangunan secara merata.

BAB VIII
PEMBAHASAN DAN KESIMPULAN

BAB VIII

PEMBAHASAN DAN KESIMPULAN

Sebagaimana layaknya sebuah tulisan ilmiah, di akhir pemaparannya beberapa catatan kritis dan kesimpulan penulis acapkali disampaikan. Begitu pula dengan disertasi ini. Dalam bab akhirnya, penulis mencoba mengemukakan pembahasan dan kesimpulan yang berguna dalam memahami peran ulama Aceh dalam kancah pembinaan umat dan bangsa ini.

1. Pembahasan

Mengacu pada hasil penelitian yang telah dikemukakan, maka berikut ini dapat diungkapkan bahwa dalam masyarakat Aceh alim ulama merupakan salah satu kelompok pemimpin informal yang sangat berpengaruh dalam masyarakat. Keberadaannya telah ada sejak masa kerajaan-kerajaan Islam di Aceh. Masyarakat menyebutnya dengan nama *Teungku, Teungku Chik, Abu,* dan *Abon.* Sebagai pemimpin informal, peranan alim ulama ini dalam masyarakat cukup besar dan sangat disegani. Apa yang dikatakan atau difatwakan oleh ulama lebih didengar dan dipenuhi oleh masyarakat daripada apa yang dikatakan oleh pemimpin formal lainnya.

Dalam kenyataan ulama adalah pendamping dan penasihat para umara atau pemimpin adat dalam melaksanakan pemerintahan, khususnya dalam memecahkan berbagai persoalan yang menyangkut dengan bidang hukum Islam. Ulama lah yang membantu atau memberikan nasihat kepada Sultan, Panglima,

Sagi, uleebalang, mukim, dan *Keuchik* (kepala desa). Selain sebagai penasihat pemimpin pemerintahan (penguasa), para ulama Aceh juga memiliki tugas-tugas lain, yaitu membina dan mengarahkan pengajian anak-anak di *meunasah-meunasah*, menyelesaikan sengketa sesama warga masyarakat bersama *keuchik* (kepala desa) dan *Tuka Peut*, mengurusi hal-hal yang berkenaan dengan kepentingan warga masyarakat, dan berbagai aktivitas sosial lainnya.

Sejarah Aceh telah menunjukkan bahwa hubungan kerjasama yang baik antara ulama dan umara sesuai dengan istilah *Adat bak poteumeuruhom dan hukom bak syiah kuala*, sehingga telah dapat menciptakan persatuan dan kesatuan dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, dan berbangsa, dan bernegara. Tidak dapat dibantah lagi, peranan ulama di Aceh yang memotivasi rakyat untuk berjuang melawan kaum penjajah sudah terlihat sejak perang Belanda dengan ideologi Perang Sabil. Mereka tidak pernah berhenti ketika kesultanan Aceh runtuh dan tunduk kepada penjajah Belanda. Selanjutnya, pada masa pendudukan Jepang, para ulama Aceh mengkonsolidasikan diri untuk bersatu dalam wadah, yaitu Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Sewaktu berita proklamasi kemerdeakaan sampai ke daerah Aceh, para alim ulama melalui organisasi PUSA-nya tanpa ragu-ragu menyatakan dukungannya terhadap negara kesatuan Republik Indonesia yang baru diproklamasikan. Bahkan setelah kemerderkaan pun para ulama ini masih memberikan andil yang sangat besar dalam membangkitkan semangat rakyat untuk mempertahankan kemerdekaan dari rongrongan penjajah Belanda.

Dari hasil penelitian juga diketahui bahwa ulama dalam masyarakat Aceh memegang peranan yang amat penting. Pada sisi lain, ketika ulama Aceh bertindak sebagai "penguasa" untuk mewakili pemerintah, maka kepercayaan masyarakat kepadanya berkurang. Kondisi seperti ini membuat posisi ulama dalam masyarakat dilematis, akibat struktur makro (pemerinhtah) yang mewarnai kiprah ulama. Di sini kearifan ulama sebagai struktur mikro, dalam bersikap sangat dibutuhkan agar program-program pembangunan dan masalah-masalah sosial dalam masyarakat dapat berjalan dann diatasi dengan baik.

Faktor yang menghambat terjadinya proses "tarik tambang" antara struktur makro (pemerintah) dengan ulama sebagai struktur mikro (termasuk warga masyarakat) sangat dibutuhkan proses konsolidasi atau masifikasi diri pemerintah ke dalam struktur mikro, sehingga mereka dapat memahami posisi masing-masing. Ironisnya, jika ulama dalam perannya mewakili aspirasi pemerintah, maka masyarakat menganggap ulama sebagai perpanjangan tangan dari penguasa. Akibatnya, status keulamaannya dipertanyakan. Masyarakat akan bersikap seagai partisipan semu dan hanya sekedar memenuhi kewajiban sebagai warga negara.

Ulama yang berperan sebagai perantara struktur makro (pemerintah) masyarakat Aceh bersikap negatif dan kurang memberi dukungan. Artinya ulama tidak lagi dipandang sebagai tokoh yang "suci", sebagai tokoh yang pantas diteladani. Para ulama (elite lokal) sering berada dalam posisi yang dilematis akibat rigiditas struktur makro atau kemasifan struktur mikro. Bila ulama ini terlalu memihak dan mendukung rigiditas, maka ulama ini akan tercampak keluar

struktur mikro, dan bila ia terlalu berpihak pada struktur mikro, maka ulama tersebut akan dianggap tidak memiliki loyalitas terhadap struktur makro (pemerintah).

Adanya interaksi terbuka antara budaya nasional dan budaya lokal (masyarakat Aceh) tentu akan menyebabkan terjadinya benturan antara "pelaku" budaya, unsur dan nilai budaya. Pada saat inilah terjadinya konflik antara modernisme dan tradosionalisme seacra teru-menerus tak dapat dielakkan. Pengalaman pahit dan traumatis yang pernah dialami oleh masyarakat Aceh di masa lampau seperti peperangan melawan Belanda dan pemberontakan DII/ TII, serta Gerakan Aceh Merdeka (GAM) nampaknya menyebabkan pula masyarakat menjadi cernderung megurung diri, mudah curiga dan sangat hati-hati terhadap apa dan siapa saja yang datang dari luar. Dalam kondisi seperti ini masyarakat Aceh sangat mendambakan adanya sosok ulama yang bisa dijadikan teladan dalam kehidupannya.

Hasil temuan ini bila hendak ditelusuri dengan teori interaksionisme-simbolik menunjukkan bahwa warga masyarakat di lokasi penelitian, maksud baik pemerintah Nanggroe Aceh Darussalam membentuk Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) telah diterima dalam kehidupannya. Namun, setelah proses penerimaan itu dilakukan, maka ditemukan beberapa persoalan yang muncul dalam masyarakat. Hal ini terjadi setelah dilakukan berbagai proses penafsiran (*interpertative process*) oleh masyarakat terhadap sesuatu yang dijumpai itu.[420]

---

[420] Kamanto Sunarto, *Pengantar*... hal 44.

Warga masyarakat melihat dengan munculnya lembaga tersebut telah melahirkan berbagai kesenjangan komunikasi diantara sesama ulama. Ada yang terjaring dalam lembaga tersebut, namun ada juga yang tersingkir dengan munculnya lembaga tersebut. Kondisi seperti ini, ternyata niat baik pemerintah dalam membentuk MPU telah dipandang oleh warga masyarakat sebagai upaya untuk memutuskan hubungan antara warga masyarakat dengan ulama yang sebelumnya mengakar dalam kehidupannya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa makna yang muncul dari interaksi tersebut tidak begitu saja diterima oleh seseorang. Akan tetapi, makna tersebut baru diterima oleh seseorang bila telah ditafsirkan terlebih dahulu. Ternyata, setelah proses penafsiran dilakukan, warga masyarakat menyimpulkan bahwa niat baik pemerintah daerah Nanggroe Aceh Darussalam dalam membentuk MPU belum dipahami oleh warga masyarakat. Kesimpulan ini ditampilkan dengan mendasar pada beberapa hasil temuan lapangan yang telah dikemukakan sebelumnya.

Persoalan lain lagi menurut subjek penelitian adalah kedudukan ulama yang seringkali mencari "restu" dari pihak luar. Akibatnya, ketergantungan ulama kepada pihak luar lebih besar bila dibandingkan dengan tanggung jawabnya kepada warga sendiri. Hal ini juga telah memicu kesenjangan dalam masyarakat. Ditambah lagi dengan ulama yang bertindak sebagai penyambung lidah pemerintah. Kondisi ini telah memunculkan dua akibat.[421] Pertama, sebagian besar waktu dan tenaga ulama tercurah pada upaya menjelaskan program

[421] Mochtar Mas'oed, Politik, *Birokrasi...*, hal 129-130.

pemerintah. Ulama harus bertanggung jawab atas program-program pemerintah. Sementara kendala struktur cukp serius, membuat ulama jarang memiliki kesempatan untuk memperhatikan hubungannya dengan warga masyarakat. Kedua, menempatkan ulama dalam posisi yang strategis, sebagai "*entry point*" dalam hubungan masyarakat-negara.

Bertitik tolak dari itu, karena negara adalah pemilik sumberdaya yang sangat besar, posisi unik itu menjanjikan kesempatan yang sangat besar pada ulama itu kalau ia berniat memanfaatkan sumberdaya itu demi memperkuat kedudukannya menghadapi warga desanya sendiri.

Menurut pengamatan peneliti, dalam praktiknya memang banyak yang melakukannya demi pembangunan otonominya dari kendali warga masyarakat. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ketergantungan pada kekuatan di luar itu memungkinkannya untuk bebas dari penagruh warganya sendiri.

Kondisi seperti ini telah menciptakan hubungan ulama dan masyarakat semakin terganggu. Pada satu sisi masyarakat lebih memberi simbol ulama adalah sebagai wajah negara yang harus diikuti, sementara pada sisi yang lain, sosok ulama yang tampil itu bukanlah harapan dari masyarakat. Di sini dilema terjadi. Ulama menginginkan masyarakat mengikutinya dalam penyelesaian masalah sosial secara sungguh-sungguh. Namun, pada pihak yang lain masyarakat merasa ulama tidak lagi melaksanakan perannya dengan baik.

Dalam rangka menjaga kepemimpinan ulama jangan sampai terjerumus kepada kepemimpinan yang "otoriter" maka perlu dipikirkan kembali untuk kembali kepada tugas kenabian. Sebab jika tidak demikian keadaan tersebut

cenderung melahirkan struktur kekuasaan yang "monolitik" serta mengarah kepada kestabilan yang palsu dalam masyarakat.

Sudah tiba saatnya diupayakan suatu mekanisme agar para ulama mau bahu-membahu dan menjalin hubungan yang lebih intim dengan masyarakat dalam aktivitas sosial. Interaksi antara mereka perlu diubah dari yang biasanya hanya dilakukan untuk menjawab kepentingan masing-masing, (*exchange relationship*) yang lebih dilandasi keinginan untuk mewujudkan kesejahteraan warga masyarakat. Mungkin juga perlu ditinjau kembali "massa mengambang" yang dalam perjalanan telah memutuskan keterlibatan kelompok elite pemuka agama dalam kancah politik, di sejumlah desa yang masih fanatik pada ulama tradisional. Padahal keterlibatan mereka sangat dibutuhkan, terutama dalam upaya memacu kemandirian masyarakat.

Barangkali kehadiran Peraturan Daerah (Perda) No. 3/ 2000 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) di Aceh, dapat dipahami sebagai salah satu pengakuan pemerintah kepada lembaga tradisional yang ada dalam masyarakat.

Dalam perspektif historis, ulama secara teoritis bertugas memelihara dan mengayomi umat, kepada siapa saja dan di mana saja, atas doktrin cinta kasih kepada sesama yang harus ditebarkan kepada umat manusia atau menjadi *rahmatan lil alamin*. Memang tidak seyogyanya ia memasang batas-batas, apakah berupa tingkat sosial-ekonomi, organisasi politik, etnis, bahkan kepercayaan yang berbeda. Ulama semestinya berbuat untuk kebaikan dan kemaslahatan semua.

Atas dasar perannya, maka sementara orang lebih suka jika ulama tidak memihak kepada satu golongan, kelompok dan/ atau partai politik tertentu.

Namun, tampaknya tidak mudah memisahkan ulama dari kegiatan politik. Hal ini dapat dilihat dari sejarah agama-agama besar di dunia ini hingga kasus-kasus kontemporer yang masih segar dari ingatan, bahkan beberapa kasus lain yang masih dapat kita saksikan sekarang ini. Sejarah perpolitikan di Indonesia tidak pernah sepi dari keterlibatan para elite agama atau agama. Dalam sejarah Demak, misalnya, pengukuhan Sultan Trenggano sebagai Sultan Demak merupakan kesepakatan Walisongo. Demikian pula pada zaman perlawanan terhadap penjajah, tidak sedikit ulama dengan dukungan para santrinya, melakukan perlawanan terhadap Belanda. Perang Paderi (1821-1837) di Sumatera Barat dipimpin Tuanku Imam Bonjol, Perang Diponegoro (1925-1830) di Jawa Tengah, dan Perang Aceh yang cukup lama (1825-1912) adalah beberapa contoh perlawanan bangsa Indonesia terhadap penjajah yang melibatkan elite ulama.

Salah seorang peneliti asing, Henry J. Benda, memberi komentar terhadap sejarah keterlibatan ulama dalam perpolitikan. Menurutnya, aparat kolonial Belanda tidak pernah mudah berhubungan dengan Islam Indonesia. Seringkali, kata Benda, konsolidasi ekspansi kekuasaan mereka terancam pemberontakan-pemberontakan lokal yang diilhami Islam, baik yang dipimpin penguasa Indonesia yang telah mengikuti Islam atau pada tingkat desa oleh ulama yang fanatik.

Gambaran tersebut memberikan bukti sejarah bahwa para rasul dan ulama yang sering disebut pewaris para rasul (*warasatul al-ambiya'*) secara normatif sebenarnya dekat dengan persoalan umat, persoalan negara atau pemerintahan.

Dengan kata lain, secara historis sejak zaman pembawa risalah (para rasul) hingga kini "dunia politik" adalah bagian dari misi perjuangan elite ulama. Tentu saja, ulama yang dianggap sebagai pewaris para nabi potretnya dalam sejarah perpolitikan kurang lebih sama dengan para nabi.

Kekalnya hubungan ulama Aceh dan politik sebagaimana ditunjukkan dalam catatan sejarah tersebut kiranya dapat dijelaskan dari perspektif sosiologis sebagai berikut. *Pertama*, sumber ajaran Islam yang selalu dijadikan sebagai rujukan para elite agama dipahami memiliki lingkup tak terbatas pada aspek-aspek ritual dan bimbingan moral belaka, melainkan juga memberikan nilai-nilai pada semua sisi kehidupan, baik dalam ilmu pengetahuan, ekonomi, hukum, sosial dan juga menyangkut persoalan politik. *Kedua*, posisinya sebagai pemuka agama memiliki pengikut dan pengaruh yang luas di tengah-tengah masyarakat. Hal itu mengakibatkan elite agama diperhitungkan dalam pengambilan keputusan bersama, proses kepemimpinan, proses penyelesaian masalah-masalah sosial dan pendidikan. *Ketiga*, ulama sesungguhnya mengemban misi yang memerlukan dukungan penguasa, baik berupa material maupun nonmaterial. *Keempat*, ulama juga berfungsi sebagai kekuatan yang dapat memberikan legitimasi terhadap keputusan-keputusan dan bahkan juga keberadaan penguasa. Oleh sebab itu, menjadi sangat mudah dipahami jika seorang pejabat datang kepada ulama meminta do'a restu. *Kelima*, dari sisi sejarah, peran-peran ulama memiliki sejarah yang jelas, termasuk dalam aktivitas politik.

Berkaitan dengan itu, siapakah ulama dan siapa pulakah umara? Jika saja kita bisa memahaminya hanya sebagai peran sosial, maka masalahnya tentu saja

tidak terlalu berat. Kita pun bisa mengatakan bahwa ulama adalah sebuah peran sosial yang bertolak dari pengakuan masyarakat terhadap seseorang untuk diterima sebagai pemimpin dan penunjuk jalan dalam kehidupan keagamaan. Jika saja bimbingannya diterima, maka tahulah kita bahwa ia, sang ulama, mempunyai landasan legitimasi moral yang kuat. Sang umara pun akan tampil sebagai pemimpin pemerintahan atau, katakan saja, penguasa. Andai saja pemerintahnya diikuti, maka kitapun maklum, bahwa ia mempunyai legitimasi politik yang sah. Bahkan, jika ternyata rakyat yang diperintahnya juga mencintainya, maka iapun kita dikatakan sebagai seorang penguasa yang juga mempunyai legitimasi moral.

Dalam kenyataan empiris, ulama biasanya tampil di hadapan kita sebagai seorang "guru" yang mengajarkan sepotong ayat. Ulama bisa juga seorang "da'i" atau "mubaligh" yang mengingatkan umat akan ajaran dan panggilan agama. Iapun mungkin pemberi layanan keagamaan yang tampil ketika berbagai corak upacara keagamaan harus dilakukan dan di saat bermacam *rite de passage*—mulai dari lahir, kawin, sampai akhir kehidupan—harus dijalankan. Sederhana sekali tampaknya, tetapi bukankah dalam komunitas Islam, yang tak mengenal kependetaan, ketiga peranan ini, yang tak jarang dimainkan oleh seorang aktor sosial, mempunyai tempat yang paling strategis? Bukankah sesungguhnya seluruh hidup keagamaan diawali dengan pengenalan dan pengakuan akan kebenaran "sepotong ayat" serta dijalani dengan melaksanakan segala corak suruhan dan menghindarkan segala bentuk larangan, yang sewaktu-waktu harus pula diingatkan? Maka, ulama pun tidak lagi bisa dilihat hanya sebagai peran sosial yang netral. Padanyapun telah dilekatkan berbagai tuntutan normatif.

Ia adalah "pewaris nabi" yang semestinya berilmu tinggi, bersikap tawadu', wara', zuhud, istiqamah, dan sebagainya. Jika saja harapan sosial yang bersifat normatif dianggap telah dipenuhi sang ulama, maka ia pun dianggap "lebih baik" dari yang lain. Kepadanyalah berbagai masalah sosial dan agama, bahkan juga pribadi, ditanyakan dan daripadanyalah diharapkan segala macam kearifan hidup dan keagamaan. Tetapi kalau saja ia dianggap gagal dalam memenuhi keharusan normatif ini ia pun turun derajat, malah bisa dituduh ulama *us-su'*, kalau bukan *zindig*. Begitulah proses hirarkisasi penghargaan di kalangan mereka yang mendapat pengakuan sosial bermula.

Tidak kalah pentingnya dari hirarkisasi penghargaan dan—tentu saja—wibawa ini adalah sebuah kenyataan empiris sederhana, yaitu keterikatan ulama dalam berbagai corak jaringan sosial-kultural. Jaringan ini sekaligus juga membuat hirarki internal di kalangan para ulama. Kedudukan sosial yang strategis dalam komunitas yang diikat oleh agama ini tidak saja menyebabkan sang ulama bisa berperan sebagai (seperti dikatakan Geertz 35 tahun yang lalu) *cultural broker* (pialang budaya), *tetapi juga pemberi keabsahan dari perubahan kultural.*

Islam adalah agama yang lebih mungkin dipahami dalam konteks komunitas, bukan dalam kesendirian makhluk dengan al-Khaliknya, karena itu bisa pulalah dipahami betapa pentingnya peranan umara. Padanya dikenakan pula berbagai tuntutan normatif. Jika dari ulama diharapkan ilmu yang memberi hikmah, maka dari umara diharapkan keadilan yang memberi kebahagiaan. Apakah yang lebih diharapkan selain dari perpaduan ilmu yang diberkati dengan keadilan yang mendamaikan? Apakah yang lebih menggelisahkan daripada

kegagalan "dua permata dari sebuah cincin yang berharga"—sebagaimana *Taj-us Salatin* menyebut keduanya—untuk menjalin kerjasama?

Di akhir abad ke-19, ketika sebagian besar *uleebalang* Aceh telah menyerah atau bersedia bekerjasama dengan Belanda, Teungku Kutakarang menulis kitab klasiknya yang sampai kini masih dibaca, *Tadzkirat ar-Raqidin.* Dalam kitab ini ia mengecam dengan keras tindakan para *uleebalang* tersebut. Tetapi, dalam kemarahannya ini, sang ulama sadar juga bahwa erosi iman yang dialami para penguasa daerah tersebut sebenarnya disebabkan oleh karena ulama telah melupakan tugasnya, yaitu—sebagaimana judul bukunya—memberi peringatan kepada mereka yang lupa. Dengan kata lain, karena ulama telah meninggalkan *uleebalang*, maka orang kafir, Belanda, berhasil menduduki Serambi Mekkah. Tetapi di Aceh, seperti juga di beberapa kerajaan tradisional lainnya, ulama hanyalah peran sosial yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan, betapapun strategis kedudukannya. Sebagai kategori sosial atau peranan sosial ia hanyalah, seperti dikatakan *Taj-us Salatin*, pemegang legitimasi *nubuwah.* Sedangkan *hukumah* adalah milik tahta alias umara. Hanya intervensi "politik pasifikasi" dan "politik Islam" pemerintah kolonial Belandalah yang berhasil mengobrak-abrik tradisi yang bercorak integratif ini. Ulama pun bukan saja bisa tampil sebagai perumus realitas Aceh yang otentik, tetapi secara konseptual dan historis juga dapat tampil sebagai ulama yang bisa menjadi umara.

Kolonialisme Belanda dan pendudukan Jepang mencapai puncaknya dengan lahirnya Republik Indonesia yang membawa tiga dampak penting dalam hubungan ulama-umara. Pertama dan barangkali juga yang terpenting, ialah

mencairnya sifat lokal dari ulama. Meskipun secara struktural ulama, baik yang menetap sebagai "guru", maupun yang selalu *mobile*, seperti "mubaligh dan da'i", ulama pada dasarnya berakar pada lokalitas dan komunitas masing-masing, namun mereka tidak bisa lagi terbebas begitu saja dari permasalahan yang muncul dalam lokalitas dan komunitas lain. Hal ini terjadi bukan hanya karena Hindia Belanda dan Indonesia merupakan kesatuan politik, tetapi juga ulama sering—sebagai dampak kedua—menjadi bagian dari jaringan sukarela formal yang mereka masuki. Mereka pada umumnya tidak lagi terpukau hanya pada jaringan keulamaan tradisional, seperti yang telah disinggung di atas, tetapi juga menjadi bagian dari organisasi resmi, apapun orientasi politik dan sosialnya, yang bersifat translokal, jikapun belum bersifat nasional. Ketiga, ulama mempunyai kemungkinan, bahkan tak jarang memperlihatkannya dalam perilaku, untuk tampil aktif dan proaktif, bukan sekadar pasif atau reaktif, dalam politik praktis, yang biasanya merupakan wilayah umara.

Tanpa menguraikan proses dan faktor yang menyebabkan hal-hal tersebut terjadi, yang jelas adalah bahwa dengan terjadinya kecenderungan ini maka ulama pun membangkitkan kembali—dan kali ini dalam lingkup yang lebih luas—usaha ke arah terwujudnya "santrinisasi kraton." Dengan istilah politik yang lebih umum hal ini tentu saja berarti menjadikan Islam sebagai landasan ideologi negara. Tetapi, bergerak dan berusaha dalam konteks Indonesia, yang telah bercorak translokal dan tidak lagi komunitas yang homogen, maka ulama serta-merta harus terlibat dalam berbagai corak wacana ideologi dan politik yang semakin majemuk dan kompleks. Kompetisi untuk "memenangkan" sebuah wacana tidak lagi bisa

diarahkan kepada umara, yang lokal, tetapi juga umara yang translokal atau nasional dan, malah juga, kepada komunitas, yang kinipun juga tidak homogen lagi. Keakraban lama, yang melatari hubungan ulama dengan komunitas lokalnya, dalam konteks nasional, yang translokal dan multikomunitas, telah membuyar. Dengan begini, maka "tradisi dialog" antara ulama dan umara diabadikan. Hanya saja kini umara tidak lagi bersifat lokal dan tidak pula tergantung pada dukungan yang bercorak lokal. Legitimasi umara telah ditentukan oleh berbagai faktor dan jaringan politik yang bersifat nasional dan didukung oleh aparat dan yang juga tidak lagi bercorak patrimonial, tetapi rasional dan legal.

Ketika "Pancasila sebagai satu-satunya azas" diputuskan oleh sidang MPR, maka usaha pemerintah Orde Baru untuk memperkenalkan—kalau boleh memakai istilah model "tradisi dialog"—*ortodoksi kratonik* telah mendapat pengesahan. Wacana ideologi dan politik telah sepenuhnya dikuasai oleh umara alias pemerintah. Tradisi dialog, yang sekali-kali harus mempertentangkan asumsi masing-masing, kini harus diakhiri. Secara teoritis kita memasuki tradisi "gaya Aceh," yaitu "tradisi integratif." Ulama adalah ulama dan umara adalah umara; tetapi lebih daripada itu. Sultan Aceh dan sultan-sultan lain yang setradisi, baik dari sudut keharusan kultural, maupun kelaziman sejarah, sangat tergantung pada nasehat dan pendapat (kalau di Aceh) *Syaikh-ul Islam* kerajaan. Kini kepala pemerintahan, secara konseptual, jika mungkin tak sepenuhnya secara empiris, lebih mirip dengan kedudukan yang hanya bisa diinginkan oleh sang umara dalam konteks "tradisi dialog," yaitu sebagaimana *panatagama*. Setidaknya demikianlah halnya dari sudut struktural, yaitu sebagaimana ajaran itu diwujudkan dalam

wilayah publik, jika memang tidak demikian halnya secara kultural, sebagaimana agama itu diyakini oleh mereka yang beriman.

Akhirnya, kita kembali pada pertanyaan awal yang diajukan dalam tulisan ini: Bagaimanakah peran ulama dalam penyelesaian masalah sosial yang mungkin akan mengedepan pada masa mendatang, setidaknya untuk lima atau sepuluh tahun yang akan datang? Apakah ulama akan mampu memanfaatkan dan mengisi berbagai peran politik yang, baik secara langsung atau tidak, baik terang-terangan atau tidak—"disediakan" atau diberi peluang oleh pemegang kekuasaan akhir-akhir ini kepada kelompok Islam?

Untuk menjawab secara pasti, bukanlah pekerjaan mudah. Di samping ilmu sosial—apalagi ilmu politik—kurang dibekali piranti-piranti ilmu untuk memprediksi perilaku kelompok atau aktor politik, yang lebih penting lagi, gejala sosial politik yang mungkin akan muncul sebagai dasar atau pijakan memprediksi seringkali tidak konsisten dan tidak berjalan sesuai hukum atau teori politik yang terumuskan, bahkan yang sudah dianggap aksioma sekalipun.

Sejauh yang bisa ditangkap dari kecenderungan besar aktivitas politik umat akhir-akhir ini—tentu dengan konsekuensi kurang memperhatikan pengecualian kecil meskipun mungkin mempunyai dampak tidak kecil—peran politik ulama di masa depan kurang lebih sama, atau tidak banyak menyimpang dari kecenderungan besar aktivitas politik umat belakangan ini. Apa yang penulis sebut kecenderungan besar aktivitas politik umat di sini adalah adanya gejala politik akomodasi dan representasi yang dilakukan umat.

Belakangan ini, khususnya sejak awal dekade 1990-an, ada kecenderungan aktivitas politik umat yang lebih menunjukkan gejala akomodasi terhadap pusat kekuasaan dibanding periode-periode sebelumnya, sikap akomodasi yang diperlihatkan umat ini memang bukan terjadi secara tiba-tiba. Banyak faktor pendukung—yang oleh pelakunya sendiri dianggap pembenar—sikap politik akomodatif ini. Pertama, dan yang utama, pada periode yang sama faktor ekstenal (pemegang kekuasaan) telah menunjukkan sikap lebih akomodatif terhadap kekuatan Islam dibandingkan periode-periode sebelumnya. Entah karena terpaksa, atau direkayasa, yang jelas kedua "kelompok" yang dalam sejarah Indonesia masa lalu menunjukkan sikap saling curiga, itu kemudian berjalan bersama untuk saling mengambil untung dan memanfaatkan. Hanya saja, siapa yang mengambil untung dari—dan memanfaatkan—siapa sampai sekarang belum jelas kelihatan, meskipun keduanya saling mengklaim memperoleh "untung" dan "kecewa." Atau, meminjam istilah Emha Ainun Najib, sipa yang menjadi joki dan siapa yang "dijadikan" kuda, sampai sekarang belum tampak hasilnya.[422]

Kedua, sikap akomodatif ini sebenarnya merupakan hasil dari perjalanan panjang upaya beberapa kelompok umat yang mencoba mencairkan sekat-sekat yang selama itu membatasi hubungan antara Islam dan negara. Artinya, faktor internal umat juga memberi urunan pada sikap akomodatif umat terhadap pemegang kekuasaan, atau sebaliknya. Yang paling tampak adalah upaya beberapa kelompok neo-modernis Islam, khususnya kelompok Nurcholish Madjid, untuk tidak menggunakan perjuangan kepentingan politik umat melalui

[422] Emha Ainun Najib, *Kiai Sudrun Gugat*, Jakarta: Grafiti, 1994, hal. 66-69.

wadah politik (partai politik) Islam, yang kemudian terkenal dengan slogan pembaharuan politik Islam di Indonesia: Islam Yes, Partai Islam No![423] Pemikiran politik ini, sedikit banyak, tersosialisasi kepada generasi baru Islam untuk tidak melihat hubungan yang saling mencurigai antara Islam dan negara, tetapi justru sebaliknya.

Bentuk nyata—atau akibat nyata—dari sikap akomodatif umat itu bisa dilihat bagaimana mudahnya kelompok-kelompok Islam bergabung ke/di dalam berbagai lembaga yang secara jelas terkooptasi oleh negara, baik di dalam organisasi yang secara langsung di bawah kendali penguasa seperti MUI maupun yang secara tidak langsung seperti ICMI. Bagi sebagian umat, pendirian organisasi cendekiawan semacam ICMI yang pada dekade 80-an atau sebelumnya tidak mungkin terlaksana,[424] bukan saja menunjukkan kemenangan—atau setidaknya menguatnya posisi tawar-menawar—umat Islam. Lebih dari itu, ia harus dilestarikan dan dijaga keberadaannya. Apalagi, di kalangan umat tidak sedikit yang beranggapan bahwa keberhasilan berbagai perjuangan kepentingan politik umat akhir-akhir ini merupakan akibat—baik langsung maupun tidak langsung—keberadaan ICMI. Kesan semacam ini juga ditangkap oleh Fachry Ali, karena potensi besar sosial-politik yang melekat pada dirinya (ICMI), seperti peran besarnya dalam mensuplai sebagian (besar) menteri-menteri dalam Kabinet Pembangunan VI.[425]

---

[423] Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahap Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia," dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, tahun 1995.
[424] Robert W. Hefner, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1995.
[425] Fachry Ali, "Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia," dalam *Ulumul Qur'an, No. 1, Vol. VI, tahun 1995.*

Kecenderungan besar kedua adalah adanya gejala politik representasi. Hal ini berkaitan dengan masalah keterwakilan umat Islam dalam struktur politik Orde Baru. Sudah menjadi fakta sejarah bahwa umat Islam yang merupakan mayoritas dalam hal jumlah, kurang terakomodasikan dalam struktur politik yang ada. Kebanyakan orang menggunakan indikator yang agak sederhana dalam mengukur fenomena ini, seperti satuan-satuan statistik yang agak kasar: jumlah menteri, Dirjen dalam suatu departemen, jumlah gubernur, Kabag Dati I maupun Dati II, dan semacamnya. Di berbagai bidang ini, jumlah Islam santri yang menduduki pos-pos tersebut sangat terbatas, setidaknya tidak mencerminkan "keterwakilan" Islam dalam hal jumlah. Ada kecenderungan, yang mungkin tidak sepenuhnya menguntungkan umat Islam, upaya dari sebagian besar umat untuk memperjuangkan politik representasi, baik di tingkat pusat sampai di tingkat lembaga universitas.

Jika memperhatikan perkembangan sejarah kekuatan politik Islam di Indonesia, berbagai upaya politik yang dilakukan umat di atas sebenarnya dapat dipahami. Sejak berdirinya, "desain politik" politik Orde Baru, di samping didominasi oleh kekuatan "non-umat", memang meletakkan kekuatan politik Islam pada posisi yang marginal.[426] Memang, desain politik ini tidak dibangun dalam ruang yang kosong, lepas dari prasangka tertentu. Setidaknya, desain itu dibangun melalui berbagai prasangka berikut. *Pertama*, berdasarkan pengalaman politik masa lampau, umat Islam dianggap kurang menunjukkan loyalitas politik terhadap ideologi nasional. Atau, setidaknya, umat Islam ingin memberi semacam

[426] Ulil Abshar-Abdalah, "Umat Islam dan Politik Representasi", dalam Ulumul Qur'an, No. 2, Vol. VI, tahun 1995.

tafsir tersendiri terhadap ideologi nasional di luar tafsir resmi yang diberikan oleh penguasa. *Kedua*, untuk mencapai pertumbuhan ekonomi dan mengintegrasikan ekonomi Indonesia dengan ekonomi kapitalis global, pemerintah "terpaksa" hanya mengakomodasi kelas-kelas sosial-ekonomi tertentu, khususnya kelas ekonomi menengah. Naifnya, lagi-lagi, kelas sosial-ekonomi umat—yang kebanyakan berada pada posisi "kelas ekonomi lemah"—tidak termasuk di dalamnya. Akibatnya, posisi umat kurang terwakili (*underrepresentation*) dalam struktur politik maupun ekonomi Orde Baru. Dalam konteks historis semacam inilah upaya perjuangan politik representasi umat tersebut seyogyanya ditempatkan.

Menurut hemat penulis, peran politik ulama di masa depan tidak jauh berbeda dengan format kecenderungan besar di atas. Bahkan, jika tidak ada otokritik dan pergantian strategi perjuangan politik umat, bukan tidak mungkin aktivitas politik ulama di masa depan bukan hanya tampak akomodatif, tetapi justru berfungsi sebagai *alat pelegitimasi*. Para ulama akan dijadikan sebagai alat atau sumber dukungan politik bagi elite politik di tingkat pusat. Jika kondisi ini yang mengedepan, bukan tidak mungkin dalam upaya "ekspedisi" membangun Indonesia masa depan, ulama akan lebih berperan—meminjam istilah Ainun Najib—sebagai kuda daripada berfungsi sebagai joki.

Setidak-tidaknya ada tiga fenomena penting yang menandai prediksi di atas. *Pertama*, adanya kecenderungan atau fenomena kebulatan tekad yang dilakukan ulama. Pada setiap kali menjelang Pemilu dan pemilihan presiden, khususnya untuk dua periode terakhir pemilihan presiden—dan juga sangat mungkin pada periode mendatang—selalu didahului dengan kegiatan dukungan

atau kebulatan tekad yang dilakukan ulama terhadap calon presiden. Memang, dalam aksi kebulatan tekad, khususnya untuk periode yang lalu, "ulama tradisional" atau para kiyai pondok pesantren bukanlah pemrakarsa awal (dan utama) aksi kebulatan tekad yang dilakukan oleh ulama yang menandatangani pencalonan kembali Presiden Soeharto. Namun, peranan ulama dalam aksi kebulatan tekad itu tidaklah kecil. Fenomena ini menunjukkan bahwa ulama, dalam situasi "kritis" dan menentukan, dapat dijadikan sebagai alat legitimasi (sumber dukungan) oleh pihak penguasa.

Kedua, adanya kecenderungan *sowan politik* yang dilakukan ulama ke pejabat-pejabat tinggi baik di tingkat pusat maupun di daerah. Tidak sedikit ulama menganggap bahwa *sowan politik* itu dapat dijadikan sebagai strategi atau pijakan perjuangan politik umat. Hal semacam ini, terutama, diakui oleh beberapa kiyai yang berada di daerah. Para kiyai umumnya menilai *sowan politik*—yang kadang juga berupa kunjungan pejabat ke pesantren—mempunyai makna penting bagi kemaslahatan umat di tingkat bawah. Fenomena *sowan politik* ulama di tingkat pusat tidak kalah menariknya. Meskipun secara lahiriah yang tampak ke permukaan hanyalah sekadar do'a bersama untuk kesehatan dan keselamatan presiden beserta para pembantunya, namun secara simbolis *sowan politik* ulama itu mempunyai makna yang lebih mendalam dari sekadar fenomena lahiriah. Sebab bagi penguasa, hal itu menunjukkan betapa para pemegang kekuasan mempunyai dukungan politis di massa bawah. Paling tidak, hal ini menguatkan basis dukungan salah satu kelompok dari aliansi politik di tingkat elite yang, konon, sejak dasawarsa 1980-an mulai lebih tampak menyeruak ke permukaan.

Makna simbolis itu terutama akan ditangkap lebih mendalam lagi oleh massa Islam di tingkat bawah: bahwa telah terjadi konvergensi yang kuat antara ulama dan umara yang akhirnya menumbuhkan dukungan pada pemegang kekuasaan.

Ketiga, adanya fenomena di kalangan ulama untuk mencari "legitimasi" ke pusat kekuasaan jika terjadi konflik di antara para ulama. Fenomena ini memang tidak mempunyai kaitan langsung dengan penguatan legitimasi penguasa. Namun secara tidak langsung pencarian "legitimasi" ke pusat kekuasaan seringkali harus dibayar dengan pencarian dukungan terhadap penguasa yang dijadikan *cantholan*. Dalam banyak kasus, perbedaan pendapat—bahkan perbedaan kepentingan—di antara ulama acapkali diselesaikan dengan mencari "legitimasi" ke penguasa. Tragisnya, masing-masing ulama yang terlibat konflik kadang-kadang saling mencari kaitan (*cantholan*) ke pusat kekuasaan sesuai garis aliansi politik di tingkat elite politik. Akibatnya, di samping menimbulkan perpecahan yang semakin kronis di kalangan ulama, juga semakin menunjukkan pola aliansi politik di kalangan elite politik tersebut.

Pada sisi lain, politik representatif tampaknya akan menandai peran dan perjuangan politik ulama. Hal ini dapat diamati dari, misalnya, betapa bangganya para ulama terhadap format politik dan konstelasi kekuatan politik dewasa ini. Tidak sedikti ulama yang tanpa ragu-ragu menyebut fenomea menguatnya/membaiknya hubungan ulama-umara akhir-akhir ini sebagai wujud keberhasilan Islam politik di Indonesia. Memang, harus diakui bahwa fenomena politik representasi pada awalnya sebenarnya lebih menunjukkan kepentingan

muslim kota daripada santri (kiyai) pesantren yang kebanyakan berbasis di wilayah pedesaan.

Yang menjadi persoalan adalah bahwa dua fenomena peran politik di atas—politik akomodasi dan representasi—tampaknya mengandung kelemahan masing-masing, bahkan jika tidak dikelola dengan baik, bukan tidak mungkin justru akan menimbulkan bumerang bagi kekuatan politik Islam pada masa mendatang. Kelemahan politik representasi, di antaranya, bersumber dari dampak negatif yang ditimbulkannya. Hal ini disebabkan oleh karena munculnya politik representasi ini akan merangsang bangkitnya simbol-simbol Islam kadang terasa berlebihan. Bangkitnya simbol-simbol Islam ini seringkali ditangkap dengan sikap curiga dan prasangka kelompok lain yang kadang kurang proporsional. Akibatnya, sekat-sekat pemisah hubungan antarumat dan kekuatan politik yang berbasis pada ikatan keagamaan menjadi semakin menguat.

Untuk itu, idealnya peran politik ulama di masa depan mungkin kurang sepantasnya diletakkan pada konteks politik representasi, tetapi lebih pada upaya untuk menjamin mekanisme keterwakilan politik umat secara lebih sehat. Maksudnya, peran politik ulama yang harus dimainkan bukanlah bagaimana memperjuangkan umat agar menempati posisi-posisi strategis di tingkat struktur politik, tetapi bagaimana menciptakan mekanisme dan aturan main yang sehat yang memungkinkan semua kalangan mempunyai kesempatan yang sama dalam menduduki posisi-posisi puncak kekuasaan. Untuk itu, tidak ada kata kunci yang perlu diperjuangkan oleh ulama pada masa mendatang kecuali: demokrasi. Sebab, sistem demokrasi, di manapun, mestinya memberi tempat pada mayoritas. Dengan

begitu, jika sistem demokrasi politik benar-benar berjalan, sebenarnya secara langsung—jika asumsi demokrasi itu terbukti—akan menguntungkan umat Islam yang mayoritas, dan dengan sendirinya, keterwakilan politik akan tercipta.

Sementara itu, politik akomodasi mengandung kelemahan, seperti disinggung sebelumnya, memandulkan peran politik ulama. Betapapun tercipta hubungan ulama-umara, namun karena sumber kekuasaannya tidak seimbang, posisi dan tawar-menawar ulama berada di bawah. Dalam banyak kasus, para ulama lebih banyak dimanfaatkan oleh pemegang kekuasaan daripada sebaliknya, baik dimanfaatkan untuk mensukseskan program-program pembangunan maupun untuk—dan ini yang terpenting—mengumpulkan suara pada pemilu. Akibatnya, dalam hubungan ulama-umara, posisi dan peran politik ulama lebih banyak menampakkan diri sebagai *partner* pasif.

Untuk itu, dalam konteks hubungan ulama-umara di masa depan, ulama harus mampu memerankan fungsi sebagai *counterpart*, atau setidak-tidaknya sebagai *partner* aktif. Meskipun dekat dengan pemegang kekuasaan, ulama harus mampu menjalankan peran sebagai kelompok yang senantiasa mengontrol pemegang kekuasaan. Artinya, ulama harus dapat menjalankan peran sebagai kekuatan moral. Mereka harus mampu menjadi, bukan hanya teladan dalam bersikap dan berperilaku politik sesuai norma-norma ideal dan etika politik, tetapi juga mengontrol penguasa dalam menggunakan kekuasaannya. Pendek kata, ulama harus mampu—dan berani—melakukan kritik terhadap berbagai kebijaksanaan penguasa yang merugikan kepentingan rakyat pada umumnya, dan khususnya kepentingan umat.

Untuk kepentingan ini, setidaknya ada satu prasyarat yang harus dimiliki ulama. Yakni, para ulama harus mengembangkan organisasi ulama yang mandiri. Lembaga ini bukan hanya sebagai wadah koordinasi ulama dari berbagai kepentingan, "aliran" atau faham keagamaan, tetapi juga sebagai wadah untuk membahas sekaligus mengartikulasikan berbagai persoalan dan kepentingan umat. Yang lebih penting lagi, lembaga ini harus dapat menyatukan fenomena perbedaan afiliasi politik ulama dewasa ini.

Selama ini, memang sudah ada lembaga yang mewadahi ulama, yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI). Namun peran MUI ini, baik secara normatif maupun empirik, lebih banyak sebagai "penyambung lidah" pemerintah daripada sebagai penyalur aspirasi umat. Di samping karena lembaga ini dibentuk atas prakarsa pemerintah, MUI lebih menjalankan fungsi *amar ma'ruf* (menyeru kebaikan) daripada *nahi mungkar* (mencegah kemungkaran). Lihat, misalnya, fungsi normatif MUI seperti, di antaranya, mempererat persaudaraan Islam serta menjaga kerukunan hidup antaraumat beragama, mewakili umat Islam dalam berhadapan dengan umat lain, menjadi penghubung antara ulama dan pemerintah serta menerjemahkan kebijaksanaan pembangunan yang direncanakan sedemikian rupa agar dipahami oleh rakyat banyak.[427]

Namun, berada pada posisi *counterpart* dan menjalankan fungsi kontrol (kritik sosial) terhadap negara bukanlah pekerjaan yang mudah. Hal ini disebabkan, *pertama*, di kalangan elite politik (khususnya ABRI) tampaknya masih belum padu dalam menyikapi keberadaan kekuatan politik Islam.

---

[427] Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 1983, hal. 141.

Kekuatan-kekuatan politik dominan, terutama ABRI, tampaknya masih belum bisa menghilangkan sepenuhnya pengalaman pahit yang diakibatkan oleh perilaku radikal segmen-segmen masyarakat Islam tertentu. Peristiwa DI/TII di Aceh, Sulawesi Selatan dan Jawa Barat, agaknya masih membekas, terutama di lingkungan ABRI angkatan tua. Masih adanya ketakutan—yang selalu disinyalir melalui media massa—terhadap munculnya bahaya kekuatan ekstrim kanan, membuktikan tesis ini. Sebab, yang dimaksud ABRI ekstrim kanan, tulis Vatikiotis, adalah bentuk eufemisme untuk menunjuk Islam radikal.[428]

Kedua, kalangan umat Islam sendiri menyimpan "beban sejarah" yang cukup berat, bahkan tidak sedikit yang menyebabkan trauma terhadap aktivitas politik, khususnya yang berbentuk kontrol terhadap negara. Sosialisasi politik, pengalaman sejarah yang mereka lalui selama Orde Baru, dan plus serentetan kekecewaan yang mereka alami, agaknya telah mematangkan sikap dan memberi bentuk pada peran politik yang mereka bangun. Yakni, kesadaran politik yang tinggi namun diikuti sikap kehati-hatian dan sangat paham "peta situasi." Akibatnya, sulit diharapkan munculnya kekuatan kontrol kelompok masyarakat (Islam) yang dibangun dalam konteks historis semacam ini.

Pertanyaan terakhir adalah, apakah para ulama dapat memanfaatkan atau mengisi peluang yang, kalau saja benar, diberikan oleh pihak penguasa? Jika konsisten dengan batasan ulama dalam pengertian "tradisional" atau kiyai di lingkungan pesantren, tampaknya para ulama kurang dapat memanfaatkan dan

---

[428] Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics* ... , hal. 128.

terakomodasi dalam berbagai peran politik yang tersedia. Ada beberapa alasan yang mendukung tesis ini.

Pertama, para ulama "tradisional" ini kurang memiliki kecakapan formal (*skill*) untuk memasuki pos-pos atau jalur okupasi modern yang kemungkinan tersedia. Selama ini, memang kelompok-kelompok umat modernlah yang paling siap (dan dapat) memasuki berbagai pos, baik di birokrasi maupun di luarnya, karena mereka mempunyai "kecakapan modern." Di samping itu, kelompok Islam modernislah yang selama ini menunjukkan kecenderungan kuat ke arah formalisasi Islam dalam bentuk simbol-simbol ke-Islam-an ke dalam lembaga politik kenegaraan. Apalagi, kelompok ulama tradisional ini kurang mempunyai kaitan historis—untuk memperhalus pemakaian kata tidak berpengalaman—dalam hubungannya dengan perbincangan (teoritis) masalah kenegaraan di Indonesia. Dalam perjalanan sejarah, diskusi tentang persoalan kenegaraan (teori negara Islam) di Indonesia hampir seluruhnya dilakukan oleh penulis yang berasal dari kelompok umat dan politisi modernis. Akibatnya, tulis Zifirdaus Adnan, "*it is difficult to find comparable writings, even now, in the pesantren (religious educational institutions where the students live together in a compound or boarding house) world, from where the traditionalist leadership originates.*[429]

Kedua, menguatnya hubungan antara Islam dan negara akhir-akhir ini lebih merupakan "akibat" dari pergeseran pola-pola aliansi politik di tingkat elite, khususnya sejak awal dasawarsa 1980-an, daripada hasil perjuangan kekuatan Islam yang disusun dari bawah. Konsekuensinya, peran politik ulama—dan

---

[429] Zifirdaus Adnan, *Islamic Religion: ..... ,* hal. 482; Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah .....,* hal. 125.

kedekatan hubungan Islam dan negara—pada masa depan juga sangat rentan dengan persoalan-persoalan aliansi politik di tingkat elite. Bukan tidak mungkin—dan semoga saja tidak terjadi—jika terjadi pergeseran peta kekuatan aliansi politik di tingkat elite, akan mengubah hubungan Islam dan negara kembali seperti dekade-dekade sebelumnya, yang menempatkan kekuatan Islam pada posisi yang berseberangan dengan negara.

Kepatuhan sosial dan perlawanan telah diteliti dari berbagai perspektif, dan ini terutama dapat dibagi dalam dua kelompok pemikiran, yakni mereka yang memberikan keunggulan pada kemutlakan struktur dan mereka yang menekankan pada moral, agen, dan kesadaran sebagai titik pijaknya. Tulisan ini menganjurkan proses dialektik dari struktur dan agen serta kesadaran sebagai suatu pendekatan untuk memahami secara mendalam proses kepatuhan sosial dan perlawanan. Tulisan ini juga menganjurkan eksplanasi dinamis yang didasarkan pada hubungan antara para pelaku yang cakap dengan batasan-batasan struktural di dalam menentukan tindakan-tindakan sosial. Selain itu, tulisan ini menghindari kecenderungan deterministik dan obyektivitas yang mewarnai pendekatan strukturalisme dan fungsionalisme. Namun, tulisan ini juga melampaui pendekatan fenomenologi dan hermeneutik yang menekankan obyektivitas, gagasan-gagasan tindakan manusia yang voluntiristik. Teori strukturasi Giddens, teori kepatuhan dan perlawanan sosial atas dasar otoritas moral Moore, serta analisis sejarah Thompson, merupakan pendekatan yang berupaya untuk berjalan dalam kecenderungan seperti itu.

Atas dasar perspektif yang dialektik tersebut, akan dibuat upaya-upaya untuk mengklarifikasi asal-usul sosial dari kepatuhan sosial dan kemungkinan perlawanan di dalam suatu masyarakat tertentu, ide tentang kesadaran, hubungan-hubungan kekuasaan antara elite dengan kelas yang dikuasai, dan yang terakhir tetapi tak kalah pentingnya, tipologi dan bentuk-bentuk perlawanan. Penolakan terhadap penjelasan-penjelasan statis dan mekanistis, baik dari Marxisme klasik maupun paradigma struktural-fungsionalisme dan positivisme-empiris, memungkinkan kita untuk memasukkan peran penting yang dimainkan otoritas moral dalam menjelaskan dasar sosial dari kepatuhan dan perlawanan. Selanjutnya, ini memungkinkan untuk memperoleh pemahaman yang longgar mengenai mengapa masyarakat mempertahankan kepatuhannya pada saat mereka mengalami kekurangan dan kelangkaan. Selain itu, kita juga dapat bergerak melampaui teori hegemoni Gramsci yang menjelaskan masalah kontrol terhadap kelas yang dikuasai melalui ideologi ini disebabkan adanya kenyataan bahwa terdapat kemerdekaan kelas yang dikuasi dalam memelihara ideologinya sendiri serta kemampuan untuk mengartikan kesadaran mereka sendiri. Pada akhirnya, penjelasan dialektiknya mampu melihat berbagai tipe perlawanan, mulai dari apa yang disebut Scott sebagai "bentuk-bentuk perlawanan sehari-hari" sampai dengan protes-protes terbuka dan konfrontatif dari kelas yang dikuasai. Ini akan memungkinkan kita untuk memahami kelas yang dikuasai sebagai "pemrakarsa yang terus-menerus", mengambil istilah Stern, dari gerakan-gerakan perlawanan, baik di masa damai ataupun pergolakan.[430] Jauh dari sifat pasif dan reaksioner,

[430] Steve Stern, "New Approaches to the Study of Present Rebellion and Consciousness:

masyarakat kelas yang dikuasai sangat aktif dan terus-menerus mengevaluasi pengalaman mereka sendiri. Apakah perlawanan mereka berbentuk tindakan yang tersembunyi (samar-samar) atau terbuka, ini sebagian besar tergantung pada kemampuan mereka untuk mengantisipasi situasi-situasi yang ada dan tidak hanya sekadar menanggapi kekuatan-kekuatan dari luar.

Hal lain yang penting untuk diperhatikan adalah pertimbangan kembali peran dari sistem budaya dan nilai yang tertanam dalam sistem sosial. Budaya dan nilai-nilai enjadi "medan perjuangan", mengambil istilah Terdiman[431], sebagaimana juga medan hubungan-hubungan produksi. Keduanya, sebagaimana beberapa kalangan Marxist menganggapnya, bukan hanya sebagai etifenomena hubungan-hubungan produksi, tetapi juga sebagai entitas yang harus dipahami dalam gerak mereka sendiri. Simbol-simbol budaya seperti seni, mode, humor, gosip dan sebagainya, mungkin menjadi "senjata-senjata si lemah" yang sangat kuat, selain tindakan-tindakan seperti pemogokan, unjuk rasa, sabotase, pencopetan, kelambatan, pencurian dan sebagainya. Simbol-simbol budaya dapat memainkan peran sebagai suatu sumber ideologi kelas dari masyarakat tertindas sebagaiman telah ditunjukkan dalam temuan-temuan penelitian Dunia Ketiga. Mengingkari kenyataan ini dan menggambarkannya hanya sebagai ideologi yang nonrevolusioner berarti mengabaikan satu elemen penting dari perlawanan sosial.

Penyajian yang dituangkan dalam tulisan ini bukan berarti telah lengkap. Misalnya, tulisan ini belum membicarakan masalah-masalah disiplin dan

---

Implication of the Andean Experience", dalam Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Century*, Madison, University of Wisconson Press, 1987.

[431] Richard Terdiman, *Discourse Counter-Miscourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

persoalan obyektivitas pada masyarakat modern. Hal ini menjadi penting jika kita ingin meluaskan pengertian kita melampaui hegemoni Gramscian, karena ini berkaitan dengan proses di mana subyek dibangun dan diidentifikasikan, dan bagaimana kekuasaan disipliner tertanam dalam lembaga-lembaga modern dan bahkan keluarga bertanggung jawab dalam menciptakan suatu kepatuhan melalui kekuasaan disipliner mereka. Dalam hal ini penting mengklarifikasi konsep kekuasaan. Kekuasaan tidak dapat hanya diterjemahkan dalam arti negatif, sebagaimana yang dilakukan tradisi plural-liberal maupun dalam arti yang positif, yakni dalam soal kemampuannya untuk membangun subyektivitas. Dalam ide kekuasaan Foucaultian dikatakan bahwa tidaklah lagi memadai mempertimbangkan kekuasaan hanyalah di dalam kapasitasnya yang negatif, tetapi lebih penting melihatnya dari kemampuan positifnya dalam mendefinisikan subyek. Sebagai misal, Foucault skeptis akan negatifnya kekuasaan. Ia mengatakan, "Jika kekuasaan adalah sesuatu yang represif, dan kekuasaan tidak berbuat apapun kecuali mengatakan tidak, apakah kamu pikir orang akan mematuhinya?" Karena itu, ia menambahkan bahwa "apa yang membuat kekuasaan memiliki kebaikan, apa yang menyebabkan ia diterima, adalah karena kenyataan bahwa kekuasaan tidak hanya membebani kita sebagai kekuatan yang mengatakan tidak, tetapi ia melewati dan menghasilkan sesuatu yang menyebabkan kesenangan, bentuk-bentuk pengetahuan, menghasilkan diskursus." Kita harus mempertimbangkan kembali soal kekuasaan dengan cara yang berbeda, ia "butuh dipertimbangkan sebagai suatu jaringan produktif yang mengelola

seluruh lembaga sosial, lebih daripada sebagai contoh negatif di mana fungsi kekuasaan adalah represif."[432]

Konseptualisasi kembali dari kekuasaan ini akan memungkinkan kita untuk bergerak melampaui gagasan kekuasaan tiga dimensi yang diperkenalkan Lukes, yang berupaya untuk menguraikan hubungan-hubungan kekuasaan dengan cara yang lebih canggih dibandingkan pendekatan liberal-pluralis.[433] Walaupun demikian, penjelasannya terhadap kekuasaan masih tidak memadai karena masih mensubordinasikan kekuasaan ke dalam hubungan-hubungan produksi, dan memfokuskan negatifnya gagasan kekuasaan. Kekuasaan dalam gagasan Lukesian dilihat sebagai akumulasi dan penguatan kehendak terhadap orang lain. Karenanya, ia gagal melihat dinamika dan produktivitas hakikat kekuasaan. Jika ada, pendekatan ini masih mempertahankan pandangan liberal-pluralis yang paling utama mengenai kekuasaan yakni sebagai suatu kemampuan untuk memaksa orang lain melakukan sesuatu yang sebetulnya tidak mau mereka lakukan. Walaupun sampai titik tertentu Lukes memberikan tempat bagi orang lain untuk membicarakan hubungan-hubungan kekuasaan, kemampuan mereka untuk mengaruhi masih tetap terbatas dalam batas-batas kekuasaan. Sebaliknya, Foucault mengartikan kekuasaan sebagai cara-cara yang beroperasi dalam unsur obyektivitas, produksi dan reproduksi kebenaran, serta dalam formasi ilmu pengetahuan.

---

[432] Michael Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice, Ithaca,* Cornell University Press, 1977; and *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings,* New York: Pantheon, 1980.

[433] Steven Lukes, *Power: A Radical View,* London McMillan, 1974; John Gaventa, *Power and Powerlessness: Qinescence and Rebellion in an Appalachian Valey,* Chicago of Illinois Press, 1980.

Isu penting lainnya yang juga harus dipertimbangkan dalam kaitannya dengan perlawanan adalah diskursus-diskursus sosial dan praktik-praktik diskursif sebagai bagian perjuangan. Diskursus mungkin diartikan sebagai kompleksitas isyarat dan tindakan yang mengatur keberadaan dan reproduksi sosial.[434] Jadi, diskursus adalah berbagai isu pokok yang diberikan kepada anggota dalam kelompok atau formasi sosial, yang menengahi antara rasa memiliki kelompok internal dengan kelompok lainnya. Dalam dan melalui diskursus ini perjuangan dapat terjadi. Foucault menyatakan bahwa diskursus bukan hanya sekadar mengekspresikan perjuangan atau sistem dominan, tetapi juga apa dan dengan cara apa seseorang berjuang. Ini adalah kekuasaan di mana orang berjuang. Ini merupakan kekuasaan tempat seseorang meluaskan pengaruhnya. Proses praktik-praktik diskursif adalah cara-cara memproduksi dan mereproduksi diskursus. Hal ini diwujudkan dalam proses-proses teknis, institusi-institusi, pola-pola tingkah laku umum, bentuk-bentuk pedagogi, yang secara serentak menentukan dan memelihara mereka. [435]

Tidak diragukan bahwa perlawanan melibatkan perjuangan di dalam praktik-praktik diskursif masyarakat. Diskursus yang dominan selalu menekan pembicaraan-pembicaraan lainnya melalui pengetahuan dan institusi sosial. Tetapi, diskursus yang dominan tidak dapat sepenuhnya terlindungi dari suasana persaingan. Kontradiskursus selalu mengancam diskursus dominan melalui gangguan dan perlawanan untuk menundukkannya. Karenanya, penting menganalisis perlawanan yang terkait dengan gagasan praktik-praktik diskursif

---

[434] Terdiman, *op. cit.*
[435] Foucault (1977), *op. cit* halaman 136

melalui bahasa dan pengetahuan yang dimiliki kelas yang dikuasai. Analisis bahasa di sini menjadi penting karena bahasa tidak hanya dapat dilihat sebagai suatu cara berkomunikasi makhluk sosial, tetapi juga bahasa dapat menciptakan makhluk sosial. Dalam alur pemikiran Heideggerian bahasalah yang menciptakan kita. Bahasa tidak dapat lagi dipahami sebagai suatu media perwakilan, tetapi justru media itu sendiri. Di dalam bahasa tersebut perjuangan memperebutkan tempat berlangsung antara kelas yang mendominasi dan kelas yang didominasi. Setiap analisis yang berkaitan dengan perlawanan harus menaruh perhatian secara sungguh-sungguh terhadap praktik-praktik diskursif dalam masyarakat, yang pada dasarnya mencerminkan ketegangan berkesinambungan antara diskursus yang mendominasi dengan yang didominasi. Analisis ini memberi pemahaman kepada kita mengenai bagaimana hegemoni dan kontrahegemoni berlangsung dan juga bagaimana proses-proses disipliner terjadi.

Pada akhirnya, suatu upaya harus dibuat untuk menjadikan analisis kita akhir yang terbuka di dalam menjelaskan gerakan perlawanan. Adalah sukar menggunakan preskripsi teleologi Marxian yang melihat perkembangan masyarakat mengikuti perjuangan berkesinambungan dalam rangka menuju masyarakat tanpa kelas. Usaha akhir yang terbuka ini akan memungkinkan kita menilai dan memahami perlawanan dalam bentuk yang sederhana seperti bentuk-bentu perlawanan sehari-hari. Membatasi kita hanya pada tindakan-tindakan radikal, terbuka dan revolusioner hanya akan melahirkan ketidakadilan terhadap

upaya-upaya yang "biasa saja tetapi terus berjuang" dari kelas yang dikuasi (kelas tertindas).[436]

2. Kesimpulan

Kerjasama antara ulama dan umara (sultan, *uleebalang*, birokrat pemerintah RI) telah termanifestasikan dalam sejarah Aceh, termasuk dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Secara organisatoris, kedua pranata ini terbentuk dalam struktur masyarakat, mulai dari unit terkecil hingga kedudukan terbesar. Bila di sebuah *gampong* ada *keuchik* sebagai umara tingkat kampung, maka ia didampingi oleh *imuem meunasah,* pada teritorial kemukiman ada imuem mukim sebagai umara. Tingkat Kemukiman didampingi oleh *imuem mesjid. Uleebalang* sebagai umara tingkat kecamatan didampingi oleh *kadhi* atau *kali.* Sedemikian seterusnya sampai ada *sultan* sebagai umara tingkat kerajaan yang didampingi oleh *syaikh al-Islam.* Secara fisik jalinan ulama ini termanifestasikan dalam bangunan mushalla, mesjid di samping bangunan kantor *geuchik* (kepala desa). Bahkan dalam perkembangan terakhir di setiap bangunan sekolah, perkantoran pemerintah selalu disertai dengan bangunan tempat ibadah.

Konflik antara ulama dan umara yang pernah terjadi di Aceh merupakan realitas keberhasilan politik adu domba masa lalu yang disemai oleh kaum penjajah, terutama Belanda dan Jepang. Di samping itu, terjadinya konflik fisik di Aceh sebenarnya disebabkan oleh disharmonisasi atau ketiadaan jalinan komunikasi antara ulama dan umara (*uleebalang*). Hal ini terbukti pada peristiwa

[436] Scott (1985) *op cit.*

perang Cumbok. Bila keberadaan Belanda berhasil mengeliminasi lembaga formal kesultanan Aceh, maka keberadaan Jepang telah menghantarkan ulama mengeliminasikan lembaga formal *uleebalang* Aceh.

Aceh, baik pada masa pemerintahan kolonial maupun nasional RI relatif tidak pernah sepi dari pergolakan yang *notabene* dimobilisasi oleh ulama, seperti DI/TII, GAMHT dan lain-lain. Peran ulama sangat penting di sini. Dalam lintasan sejarahnya, terdapat benang merah yang dapat ditarik sebagai akar penggerak pergolakan di Aceh yang tak pernah final, yaitu faktor internal dan eksternal. Yang termasuk faktor internal adalah kesadaran sejarah keacehan yang sangat Islamis hegemonis dan semangat jihad fi sabilillah, sedangkan faktor eksternal adalah terjadinya *eksploitasi* dan *ketidakadilan.* Faktor internal sebagai potensi laten kapan saja akan meledak bila dipicu oleh faktor eksternal. Paling tidak sejarah selama ini menjadi bukti. Ketika ketidakadilan terjadi dan eksploitasi besar-besaran terhadap Sumber Daya Manusia (SDM) dan Sumber Daya Alam (SDA) Aceh dilakukan, baik oleh Belanda, Jepang maupun pemerintah pusat RI, maka "protes", pergolakanpun dilancarkan. Faktor internal sebenarnya bisa diminimalisasi dengan pemberlakuan keistimewaan Aceh dalam kehidupan praksis. Kekhasan untuk menjalankan syariat Islam, untuk mengatur rumah tangganya sendiri dan mengatur SDM dan SDA-nya sendiri merupakan konsekuensi keistimewaan Aceh. Kebijakan meminimalisasi faktor internal ini tentunya harus didukung dengan mengantisipasi faktor eksternal. *Political will* pemerintah (umara) untuk tidak memperlakukan ketidakadilan dan tidak mengeksploitasi lagi Aceh atas alasan apapun merupakan langkah solutif guna

meredam pergolakan rakyat Aceh. Oleh karenanya selama ketidakadilan dan eksploitasi masih berlangsung di Aceh oleh pihak manapun/siapapun, pergolakan tidak akan pernah mengenal kata final.

Dalam masyarakat Aceh, yang dikenal sangat religius, elite sosial ulama menempati peran signifikan. Meskipun egaliter, namun dalam kehidupan sosial masyarakat Islam terdapat stratifikasi yang membentuk piramida, dan golongan ulama berada di puncaknya. Ia dipandang sebagai sumber kekuatan moral spiritual umat, sumber sosialisasi Islam dan sumber kekuatan ikatan solidaritas sosial umat yang diracik dalam suatu ikatan emosional keagamaan yang kukuh.

Setelah sukses di masa-masa kesultanan, hegemoni peran ulama Aceh dalam masyarakat kembali terlihat jelas sesudah terbentuknya PUSA dan mencapai kulminasinya pada dekade empat puluhan dan lima puluhan. Pudarnya politik ulama dan umat Islam bertahap tetapi pasti, sejak dibubarkannya Dewan Konstituante 1959, dibubarkannya partai Masyumi 1960, fusinya partai-partai Islam (NU, Muhammadiyah, PERTI dan lain-lain) ke dalam PPP 1973, diundangkannya Pancasila sebagai satu-satunya azas keormasan 1985 dan mencapai kulminasinya pada era keemasan Orde Baru tahun 1990-an. Seiring dengan otoritas pemerintahan Republik Indonesia (umara) yang semakin kuat dan mencapai klimaksnya di masa Orde Baru, peran ulama cenderung surut dan terkooptasi dalam kerangka umara, baik sebagai corong berbagai kebijakan pemerintah atau sebagai tempat umara meminta legitimasi segala kebijakannya.

Kelahiran ICMI barangkali dapat dijadikan momentum babak baru untuk merevitalisasi peran ulama. Namun demikian, harus diakui bahwa kiprah ICMI

sebenarnya pada Islam akidah bukan Islam politik, meskipun banyak tokoh-tokohnya yang terjaring birokrasi, sebagai upaya menciptakan kabinet yang *ijo royo-royo*. Secara umum dominasi kebijakan tetap berada dalam kerangka pemerintah Indonesia. Dengan demikian, peran ulama dinilai belum sebagaimana yang diharapkan sampai datangnya era reformasi.

Era reformasi telah berjalan selama sepuluh tahun, tetapi dinilai belum menemukan bentuknya yang ideal sebagai sebuah "Indonesia Baru." Institusi ulama juga menggali potensi diri dan mencari format untuk berkiprah di masa kini dan masa depan. Kesadaran ulama pada perannya sebagai penjaga moral umat berdasarkan norma ilahiyah harus diutamakan.

Berkaitan dengan itu, gambaran peran politik ulama Aceh di masa depan bagaimanapun merupakan desain besar peran politik ulama yang mungkin akan dimainkan. Sementara itu, fenomena umum yang dijadikan pijakan prediksi hanyalah berdasarkan kecenderungan umum perilaku politik ulama yang diperankan, terutama selama satu dekade terakhir ini. Namun harus disadari bahwa masih terdapat "kasus-kasus" khusus atau perilaku ulama yang keluar dari kecenderungan umum di atas. Gambaran itu tidak sepenuhnya dapat menangkap fenomena hubungan antara Islam dan kekuatan politik Islam dengan negara.

Di samping itu, bentuk peran politik ulama—dan hubungan Islam dan negara—di masa depan masih sangat tergantung pada pergeseran aliansi politik di tingkat elite dan kemampuan para ulama untuk mempersiapkan sumber daya manusia dalam mempersiapkan "kecakapan modern" untuk memanfaatkan peluang atau kesempatan yang mungkin disediakan oleh pemegang kekuasaan.

Mencermati dari beberapa uraian yang telah dikemukakan, agaknya ada beberapa ulama Aceh kontemporer yang merasa telah mampu mengatasi dilema yang inheren dalam hubungan ulama-penguasa secara memuaskan. Namun banyak pula ulama yang merasa bahwa ada banyak hal yang berjalan tidak sebagaimana mestinya, misalnya korupsi, kemiskinan, pakaian perempuan, atau tidak adanya demokrasi dalam politik. Tetapi mereka tidak tahu bagaimana cara bertindak. Padahal sadar atau tidak ulama Aceh pada masa lalu juga pernah berjaya dalam tampuk kekuasaan. Tetapi, yang terjadi adalah mereka *dhalim* pada waktu itu (meminjam istilah Alm. Prof. Teuku Ibrahim Alfian, MA).

Sementara itu, menarik ulama dari kehidupan politik dalam semua bentuknya berarti menolak menerima tanggung jawab sosial yang berada di pundaknya, sedangkan hubungan yang dekat dengan kekuasaan akan menjauhkannya dari sikap independen. Oposisi terang-terangan dicela dalam tradisi *Sunni* karena hal itu akan menimbulkan kekacauan (*fitnah*). Sikap kritis moderat yang membuat perbaikan kecil-kecilan yang oleh sebagian besar mereka dipandang sebagai cara yang terbaik; namun banyak penguasa yang tidak toleran terhadap kritik. Kritik terbuka masyarakat Aceh terhadap pemerintah telah dibungkam secara efektif, dan suara ulama yang blak-blakan mengoreksi kejanggalan-kejanggalan sosial jarang terdengar. Bahkan di tengah-tengah gencarnya pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) dan kekerasan negara terhadap masyarakat, ulama Aceh tetap membisu.

Barangkali tepat apabila menutup tulisan ini dengan sebuah hadis lain yang sering saya dengar dikutip ulama dalam konteks ini.

"Barangsiapa menyaksikan kemungkaran, hendaklah ia mengoreksinya dengan tindakan; jika ia tidak dapat berbuat demikian, hendaklah dia melakukannya dengan kata-kata (yakni memberi peringatan atau menyampaikan protes); dan jika hal ini pun tidak dapat dilakukan, hendaklah ia melakukannya dengan hatinya (yakni, penolakan dengan diam, atau menurut sebagian, dengan berdo'a kepada Allah SWT)."

Agaknya, banyak mereka yang merasa terbebaskan oleh adanya alternatif ketiga ini, walaupun hadis ini ditutup dengan peringatan bahwa "cara yang terakhir adalah pertanda lemahnya iman seseorang." Berkaitan dengan itu, alim ulama merupakan salah satu kelompok pemimpin informal yang sangat berpengaruh dalam masyarakat Aceh. Keberadaannya telah ada sejak masa kerajaan-kerajaan Islam Aceh. Masyarakat menyebutnya dengan nama teungku, teungku chik, abu, dan abon. Sebagai pemimpin informal, peranan ulama ini dalam masyarakat cukup besar dan keberadaannya sangat disegani. Apa yang dikatakan atau difatwakan mereka lebih didengar dan dipatuhi oleh masyarakat daripada apa yang dikatakan oleh pemimpin formal lainnya. Ulama adalah apara pendamping dan penasehat para umara atau pemimpin adat dalam melaksanakan pemerintahan, khususnya dalam memecahkan berbagai persoalan yang menyangkut bidang hukum Islam. Ulamalah yang membantu atau memberikan nasihat kepada sultan, panglima *sagi, uleebalang,* kepala *mukim,* dan *keuchik* (kepala desa).

Selain sebagai penasihat pimpinan pemerintahan (penguasa), ulama Aceh juga mempunyai tugas-tugas lain, yaitu membina dan mengasuh pengajian anak-anak di *meunasah-meunasah,* menyelesaikan sengketa sesama warga kampung bersama keuchik dan tuha peut, mengurus hal-hal yang berkenaan dengan

kepentingan warga masyarakat seperti memandikan jenazah, membuka kuburan, membaca do'a di kuburan (talkin mayat), mengurus masalah *faraid* (pembagian harta warisan), dan berbagai aktivitas sosial kemasyarakatan lainnya.

Sejarah telah menunjukkan bahwa hubungan kerjasama yang baik antara ulama dan umara sesuai dengan istilah *Adat bak Poteumeuruhom dan hukom bak Syiah Kuala*, sehingga dapat menciptakan persatuan dan kesatuan dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, berbangsa, dan bernegara.

Peranan alim ulama di Aceh dalam memotivasi rakyat untuk berjuang melawan kaum penjajah sudah tampak sejak perang Belanda di Aceh dengan ideologi perang sabil. Mereka tidak berhenti ketika Kesultanan Aceh runtuh dan tunduk kepada Belanda. Selanjutnya pada asa pendudukan Jepang, ulama Aceh mengkonsolidasikan diri untuk bersatu dalam satu wadah, yaitu Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Pada waktu berita proklamasi kemerdekaan sampai di Aceh, alim ulama melalui organisasi PUSA-nya tanpa ragu-ragu menyatakan dukungannya terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia. Bahkan setelah kemerdekaan pun ulama masih memberikan andil yang besar dalam membangkitkan semangat rakyat untuk mempertahankan kemerdekaan dari rongrongan penjajahan Belanda.

Akhirnya, dapat dikemukakan bahwa pola hubungan yang positif-integratif antara ulama dan pemerintah terjadi di Aceh. Hasil penelitian memperlihatkan, kalaupun harus muncul konflik, hendaknya hanya pada tataran pemikiran saja. Konflik fisik sebagaimana yang pernah terjadi pada Perang

Cumbok yang telah menghancurkan tataran sosial masyarakat Aceh jangan sampai terulang kembali.

Ulama Aceh harus mampu berperan sebagai penafsir ajaran Islam dan mendakwahkannya pada umat serta mampu memberi solusi terhadap masalah agama yang dihadapi umat Islam, baik diminta maupun tidak. Oleh karena itu, tingkat independensi ulama dalam berbagai hal harus dihormati oleh semua pihak. Dalam membuat kebijakan pemerintah seharusnya meminta nasihat dan petunjuk dari ulama, karena dalam mekanisme kerjanya ulama akan merujuk dan berdasar pada norma, kaidah dan ketentuan Allah yang Maha Kuasa. Dengan cara seperti ini, masalah-masalah sosial yang muncul dapat diselesaikan dengan baik. Memahami hasil penelitian, ulama diharapkan tidak hanya berperan sebagai aktor, tetapi juga harus mampu berperan sebagai agen dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Hal ini sesuai dengan pemahaman teori strukturasi Anthony Giddens. Simbol-simbol kehormatan ulama juga harus mendapat tempat dalam masyarakat agar ulama dihargai perannya. Implikasinya adalah bahwa ulama harus tegas, berwibawa, dan jujur dalam ilmunya sehingga perannya dapat bermakna dalam masyarakat.

Berkaitan dengan itu, maka perlu pula disampaikan beberapa saran. Keterpaduan antara ulama dan umara dalam mengayomi masyarakat perlu ditingkatkan dan dilestarikan. Hubungan kerjasama yang saling menunjang dan saling memperkuat akakn terwujud apabila dapat dibina suatu persepsi yang sama berdasarkan idieologi Pancasila dan UUD 1945 serta perundang-undangan yang berlaku.

Ulama yang menjadi panutan masyarakat harus mampu mengembangkan diri, tidak terperangkap pada sifat premordial yang sempit, sehingga lebih mampu mengayomi masyarakat yang taat dalam beragama dan berwawasan kebangsaan, dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia. Umara sebagai abdi negara dan masyarakat juga harus kuat, bersih, dan berwibawa dalam melaksanakan roda pemerintahan dan pembangunan, sehingga secara bertahap dapat mengurangi berbagai kepincangan yang ada dalam masyarakat guna memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa.

Mengingat begitu besarnya peranan dan sumbangan tenaga para alim ulama dalam usaha memperjuangkan dan mempertahankan kemerdekaan negara Republik Indonesia, maka sudah sepantasnya pemerintah memberikan penghargaan jerih payahnya dalam bentuk gaji/ honor atau subsidi lainnya sebagaimana pemimpin formal lainnya.

3. Implikasi Teoritik

Ulama memunyai kedudukan sebagai ahli waris para Nabi, sehingga mereka dituntut untuk berpegang teguh pada etika keulamaan dan keilmuan. Sejarah telah menunjukkan bahwa pada hakikatnya kebesaran dan martabat yang diperolah para ulama adalah sesuai dengan komitmen mereka pada etika itu. Ulama mendapatkan fungsi dan kedudukan, bukan atas dasar pengangkatan oleh suatu lembaga/ pemerintah, tetapi diperoleh dari pengakuan masyarakat pendukungnya.

Sehubungan dengan besarnya pengaruh para ulama atas tokoh agama ini antara lain dapat dilihat dari serentetan di Aceh, misalnya karya C. Snock Hurgronjoe yang berjudul *De Atjehers* karya ini menyebutkan para ulama di Aceh cukup berperan dalam melawan kolonial Belanda dan salah satu penyebab mengapa perang tersebut dapat berlangsung cukup lama, hampir tidak pernah berhenti hingga Belanda angkat kaki di bumi Aceh untuk selamanya ialah karena peranan para ulama tersebut. Dengan simbol-simbol keagamaan seperti Hikayat Perang Sabil para ulama Aceh dapat membangkitkan semangat rakyat untuk tetap melawan Belanda yang dianggap sebagai kafir.

Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika para penguasa kolonial menganggap para ulama itu sebagai tokoh-tokoh agama berbahaya yang selalu memotivasi rakyat untuk memusuhi kolonial Belanda. Dalam perang dengan Belanda tidak pernah ditemukan para ulama yang menyerah, meskipun kesulatan Aceh telah mengalami keruntuhan. Bahkan kebanyakan di antara mereka *syahid* atau tertangkap. Untuk memperkuat solidaritas di antara sesama para tokoh agama ini menjelang kedatangan Jepang di Aceh (1939), mereka mendirikan wadah yang disebut dengan Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Wadah ini merupakan suatu organisasi yang bernuansa "keAcehan" dan khas Aceh. Pada saat berita proklamasi kemerdekaan telah diterima di daerah Aceh para tokoh agama/ ulama ini tanpa sedikit pun keraguan mereka mendukung negara Indonesia merdeka dan selanjutnya mereka ikut berperan aktif untuk membela dan mempertahankan kemerdekaan dari ancaman kembali pemerintah kolonial Belanda.

Kenyataan ini, Harry J. Beuda menyebutkan ulama Aceh telah mampu memberi warna untuk wajah Indonesia. Kehadirannya telah menciptakan Indonesia dalam kedamaian. Ajaran yang dikembangkan telah mampu mengajarkan umat untuk berbuat lebih baik. Bagi Islam, awal perdebatan teologi yang terpenting ialah mengenai ajaran dari rahmat Tuhan. Maka adalah suatu keistimewaan Islam, bahwa "Keabsahan" dari kebenaran dogma ditentukan oleh konsensus dari para ulama. ulama Aceh telah berbuat seperti itu. Bagi ulama Aceh, tidak akan pernah menilai segi moral orang lain, akan tetapi ia sendiri akan berusaha untuk bertindak menurut jalan yang baik. Ulama harus jadi panutan umat.

Hal lain yang juga menarik adalah bila dikaitkan dengan teori Weber tentang pengaruh nilai. Dalam hal ini, etika potestan sebagai faktor utama lahirnya semangat kapitalisme barat. Cara pandang Weber ini diteruskan oleh Robert N. Bellah dengan melihat adanya korelasi positif antara ajaran agama Tokugawa, yaitu sejenis percampuran ajaran agama Budha dan Sinto pada era pemerintahan Meiji dengan semangat Jepang modern. Bellah melihat tiga model keterikatan antara agama dan ekonomi bangsa tersebut, yaitu, *pertama*, agama secara langsung mempengaruhi pembentukan etika ekonomi, *kedua*, pengaruh tersebut tersalur melalui pranata politik, dan *ketiga*, tersalur melalui pranata keluarga. Kondisi seperti ini dalam konteks "keacehan" juga terlihat ketika ulama memasuki ranah politik agar mereka dapat lebih bisa memahami dan melaksanakan perannya sebagai pembentuk etika agama bangsa. Ulama Aceh telah berusaha untuk mewujudkan etika moral itu dalam pembinaan umat.

Pertanyaannya sekarang, siapa yang disebut sebagai ulama oleh masyarakat Aceh dan bagaimana peran sosial politik dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial masyarakat. Pertanyaan ini penting, karena bagi masyarakat Aceh, tokoh ulama merupakan salah satu tokoh kunci dalam menata kehidupan masyarakat Aceh masa depan.

Dari hasil penelitian ini dapat diketahui bahwa ulama bagi masyarakat Aceh adalah mereka yang dengan serius mengamalkan agamanya dan berusaha membantu masyarakat dengan ilmu agama agar masyarakat menjadi makhluk yang sempurna dihadapan Tuhannya. Masyarakat Aceh berpandangan bahwa ulama seharusnya memposisikan dirinya dan menjalankan misi kenabian yaitu "*amar makruf nahi mungkar*". Jika ulama yang ingin masuk birokrasi (kekuasaan), tolong lepas dulu keulamaannya karena dalam birokrasi atau politik ada dua hal yang saling bertentangan kata Yusni Sabi[437]. Dalam poolitik itu segala sesuatunya bersifat luwes dan bisa dinegosiasikan. Sebaliknya, dalam aliran keagamaan yang muncul adalah doktrin halal – haram. Jadi selalu bertentangan.

Lalu bagaimana pula dengan pandangan ulama sendiri. Rusdi Ali Muhammad[438], menilai ulama yang masuk dalam jajaran birokrasi justru memiliki nilai lebih dalam membentuk masyarakat. Para ulama yang menjadi birokrat tersebut memiliki kesempatan lebih banyak untuuk melaksanakan nilai-nilai religius kepada masyarakat. Dikarenakan ciri khas ulama yang benar-benar 'ulama' sendiri adalah memiliki nilai kejujuran, sportivitas, dan transparansi tinggi.

---

[437] Yusni Sabi, *Hasil wawancara*, 15 Juni 2006.
[438] Rusdi Ali Muhammad, *Hasil wawancara*, 10 Mei 2006

Adakah dalam kenyataan seperti itu? Ini justru tantangan. Kalau dulu seorang bupati korup, maka setelah ulama yang menjabat sebagai bupati, diharapkan perilaku korup dapat berkurang dan tidak ada lagi. Sementara itu, Muslim Ibrahim[439] berpendapat bahwa keterlibatan ulama dalam pentas kekuasaan bisa menjadi bencana jika tidak memperhatikan unsur kualifikasi dan pembagian peran. Ketua MPU Aceh ini mengaku memahami ulama terjun ke politik bila memang didukung oleh kualifikasi yang memadai. Namun, jika ulama itu tidak mempunyai kemampuan untuk itu, lebih baik menghindari diri dari hal tersebut. Hal ini seperti yang terjadi di Iran, para *mullah* terjun ke politik karena mereka memang punya keahlian. Kemampuan yang mereka miliki memang perpaduan antara ilmu pendidikan modern dengan tradisional.

Berkaitan dengan itu, ulama Aceh yang terjun ke politik sebenarnya tidak lepas dari sumbangsih para ulama sepuh dahulu, seperti yang dikatakan oleh NW[440]. Artinya, ulama terlibat dalam kekuasaan untuk memperjuangkan rakyat dan negara. Menurutnya, masyarakat Aceh menilai ulama merupakan kader yang sudah dipersiapkan dan dicetak sejak lama. Masyarakat Aceh mengakui tidak semua ulama suka terjun ke politik, tapi komitmen mereka pada prinsipnya sama, yaitu untuk kepentingan umat.

Dalam pandangan masyarakat Aceh, ulama mampu berdaptasi dalam lingkungan yang beraneka ragam. Nasir Waly menyitir ungkapan "*Di hutan berberuk-beruk, di rumah beraja-raja*". Artinya, mereka selalu bisa adaptasi, karena yang disuarakan adalah sumber kebenaran. Di sinilah peran para ulama

---

[439] Muslim Ibrahim, *Hasil wawancara*, 25 Juni 2006
[440] NW, *Hasil wawancara*, 5 Juli 2006

yang selalu menjadi penengah karena tidak menginginkan adanya keterpurukan yang menimpa bangsa. Pada umumnya, ulama itu baik, namun ada juga ulama *syu'* (jelek). Ulama seperti ini akan dijauhi oleh masyarakat.

Adapun ciri-ciri ulama *syu'*, menurut hasil penelitian yang dikemukakan, masyarakat sering mengolok-olok, mendiskreditkan orang lain dan kalau bicara menyimpang atau keluar dari jalan syariat islam serta punya kepentingan pribadi. Saat ini masih banyak orang seperti itu, tapi hanya dalam nafsunya saja. Tidak hanya ulama saja, masyarakat biasa pun banyak yang melakukan seperti itu, tapi jumlahnya relatif sedikit. Menurut masyarakat ulama *syu'* hanya menuruti kemauan dirinya sendiri, tidak mau memperhatikan orang banyak. Model-model ulama seperti itu, harus dijauhi, jangan diikuti fatwa-fatwanya, karena tidak sesuai dengan tinjauan syariat.

Sementara itu, masyarakat secara umum menilai bahwa ulama harus tetap pada jalan keulamaannya. Artinya, ia tidak usah berpolitik atau masuk dalam dunia kekuasaan, karena dunia kekuasaan itu cenderung kotor. Sedangkan ulama dikenal sebagai orang suci dan pemberi fatwa. Fatwa itu berasal dari kitab suci al-Qur'an, lepas dari kepentingan manusia. Sedangkan wilayah kekuasaan adalah kepentingan manusia. Karena itu, masyarakat Aceh khawatir terjadi tarik menarik antara kepentingan Qur'ani dengan kepentingan manusia yang penuh nafsu politik. Apalagi dalam realitas sosial selama ini, kepentingan manusia selalu menjatuhkan kepentingan agama.

Biasanya kepentingan manusia lebih banyak menyalahkan kebenaran al-Qur'an yang seharusnya dibawa oleh misi ulama dalam politik, menurut Imam

Sujak[441]. Dalam kekuasaan (politik) saling jegal-menjegal sudah biasa. Oragnisasi politik manapun, termasuk partai islam, cenderung melakukan jegal-menjegal untuk mencapai kepentingan politiknya. Karena itu, dia dengan tegas menyatakan bahwa ulama sebaiknya tak berpolitik agar perannya tak bercampuraduk oleh kepentingan subjektif. Ulama dalam pandangan masyarakat Aceh adalah orang yang harus selalu menyampaikan kebenaran, dan bukan memburu kekuasaan atau uang.

Berkaitan dengan itu, IS[442] menilai ada tiga kepentingan ulama yang terlibat dalam politik kekuasaan. Pertama, ulama masuk ke kancah kekuasaan untuk mengemban amanah umat. Ulama model ini juga mengarahkan umat agar menjadi lebih baik. Kedua, ulama masuk dalam ranah kekuasaan sekadar mencari makan. Ulama seperti ini hanya memikirkan bagaimana caranya mendapatkan dana atau uang. Ulama model ini dapat digolongkan ke dalam kekuasaan untuk mencari kedudukan atau kewibawaan. Mengacu pada hal tersebut, sangat tidak boleh ulama masuk ke dalam dunia politik sekedar cari makan. Apalagi sampai menjual posisi atas kedudukannya. Jangankan ulama, orang biasa saja yang menjual kedudukan untuk mencari makan tidak diperbolehkan. Tugas ulama adalah menyeru kepada kebenaran atau mencegah perbuatan mungkar. Ajaran islam menganjurkan umatnya untuk menegakkan keadilan dan melarang umatnya untuk berbuat dzalim. Bagi masyarakat Aceh masyarakat ulama sangat boleh berpolitik sejauh tujuan mulia seperti *amar makruf nahi mungkar*. Artinya, ulama diperbolehkan masuk dalam wilayah kekuasaan agar bisa menyelesaikan masalah-

---

[441] Imam *Sujak, Hasil wawancara*, 25 Juli 2006
[442] M. Isa Sulaiman, *Hasil wawancara*, 10 Mei 2006

masalah sosial dengan mengemban amanah umat. Menurut masyarakat Aceh, hal ini selaras dengan arti politik dalam islam yaitu bertujuan untuk memelihara agama dan masyarakat.

Seirama dengan itu, dalam masyarakat Aceh sendiri terdapat pendapat yang berbeda-beda tentang ulama untuk berkiprah dalam kekuasaan untuk dapat menyelesaikan masalah sosial. Ada yang berpendapat bahwa keterlibatan ulama dalam wilayah politik merupakan peluang dalam membangun pemerintahan yang bernuansa religius. Meskipun demikian, masyarakat Aceh juga menyadari, ketika ulama telah meninggalkan keulamaannya dan masuk ke wilayah lain, akan berhadapan dengan suasana yang tak hitam putih, melainkan remang-remang. Karena itu, ulama harus sangat hati-hati dalam bersikap. Setiap ulama yang terjun dalam kekuasaan harus tetap berpegang dalam garis *amar makruf nahi mungkar*. Dengan demikian diharapkan ulama dapat memerankan dan menentukan arah pembangunan bagi masyarakat.

Jadi ulama yang memiliki jiwa berpolitik dan bersikap santun maka menjadi *ulama plus*. Artinya, dalam perspektif sosiologis, ulama itu bisa berperan sebagai ulama dalam kapasitasnya sebagai pemberi fatwa kebenaran. Selain itu, harus bisa mejadi ulama dalam kapasitasnya sebagai pemberi kebijakan publik, terutama kaitannya dengan persoalan kehidupan masyarakat.

Bila ulama tersebut *ulama plus*, maka ulama tersebut selain berperan sebagai pemberi fatwa *makiyah*, juga mengetahui seluk-beluk pemerintahan dan dalam setiap kebijakan publik sanggup memberi manfaat bagi sesama. Kalau ulama bisa seperti itu, maka keberadaan ulama itu menjadi berkah. Inilah harapan

masyarakat Aceh pada ulama sebagai panutan. Jadi ulama tidak hanya berperan sebagai misi kenabian, tetapi dapat menjadi tokoh yang diinginkan masyarakat untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial. Namun, sebaliknya kalau ulama hanya tahu masalah akhirat dan menutup mata terhadap urusan mengatur kebijakan publik, maka akan menjadi bencana. Karena itu, masyarakat harus cermat dalam menilai. Hal ini penting bagi ulama. Ketika dia telah masuk ke wilayah publik harus selalu membuka diri, tidak lagi seperti di pesantren yang cenderung alergi terhadap kritik dan selalu merasa dirinya benar.

Semua tradisi yang berlaku di persantren yang cenderung hirarkis tidak bisa diterapkan dalam membangun masyaralat. Ulama harus rela dikritik bila mereka keliru. Sebab aturan politik, seperti kritik-mengkritik berlaku bagi siapa saja, tidak peduli apakah itu ulama atau bukan. Ulama yang punya kharisma pun harus mau dan ikhlas dikritik. Ulama tidak bisa lolos dari berbagai hujatan dan cacian dari masyarakat andaikan ada kebijakannya yang dinilai merugikan masyarakat. Maka menurut masyarakat bahwa dalam dunia politik tak ada yang kebal kritik. Apa kalau ulama sudah menjadi politisi kemudian anti kritik. Tidak bisa. Maka masyarakat harus bisa bedakan dengan tegas antara ulama dan yang menjadi politisi. Untuk itu, ulama akan berusaha untuk menjadi tokoh yang mampu berbuat untuk masyarakat.

Hasil penelitian juga menunjukkan ternyata di kalangan ulama sendiri banyak juga yang tidak setuju jika ulama harus masuk dalam birokrasi untuk menyelesaikan masalah sosial. Hal ini seperti yang dikatakan oleh Tengku AW. Menurutnya ulama itu secara kultural adalah panutan bagi masyarakat luas, jadi

bila ulama tanggalkan keulamaannya bisa berimplikasi buruk pada masa-masa yang akan datang. Sebab aliran politik yang dipilih oleh ulama itu belum tentu sepaham dengan sikap politik yang dianut masyarakat, sehingga masyarakat lalu punya penilaian lain terhadap ulama tersebut. Bahkan ulama itu akan dijauhi oleh masyarakat, akibatnya dia tidak lagi didengar oleh masyarakat. Jadi ulama harus mampu memberi amanat kepada umatnya. Menurut masyarakat Aceh, dalam kitab tak ada penjelasan bahwa ulama harus ikut memikirkan politik. Yang ada bagaimana umat terhindar dari kedzaliman dan kebodohan. Menurut tokoh masyarakat ini, keterlibatan ulama dalam politik justru memperkeruh umat dan menambah perpecahan. Masalah ini akan menambah fitnah yang akan merenggangkan umat. Ulama itu penjaga moral umat, sedangkan politik realitasnya perebutan kekuasaan. Maka sebaiknya ulama hanya menjalankan fungsi kenabian.

Mengacu pada pemikiran dan hasil penelitian, masyarakat Aceh menginginkan ulama menanggalkan "jubah" atau statusnya ketika berkiprah di sektor sosial. Artinnya, ulama selain tidak boleh terbelit kultur feodalisme juga harus menyatu dalam masyarakat. Sebab ulama pada hakikatnya adalah pengayom dan pengentas masyarakat dari berbagai lumpur kemaksiatan dan kemiskinan. Karena itu terasa aneh, secara sosiologis jika ulama terjun ke dalam kancah politik semata karena untuk mengejar kepentingan materi dan posisi. Ulama dalam pandangan masyarakat Aceh adalah pelayan umat yang penuh kerelaan tanpa pamrih. Susah untuk berperan maksimal bila ulama tetap bersikap feodal dan tidak mau egaliter dalam memperjuangkan nasib rakyat. Sebab salah satu syarat

penting dalam memperjuangkan nasib rakyat adalah paham penderitaannya. Sementara untuk memahami penderitaan rakyat, ia harus menyelami realitas sosial masyarakat yang sebenarnya.

Lalu siapa sebenarnya yang disebut ulama oleh masyarakat Aceh? Tengku Zulkifli Abu memberi pemahaman tentang ulama cukup komprehensif. Ia adalah pewaris nabi yang semestinya berilmu tinggi, bersikap tawaduk, wara', zuhud, istikamah, dan amanah. Jikalau ciri-ciri seperti itu telah dipenuhi oleh seseorang, maka niscaya ia akan dianggap lebih baik dari orang pada umumnya. Kepada dialah berbagai masalah sosial dan agama, bahkan juga masalah pribadi ditanyakan. Kepada dia jugalah ditanyakan sosial kearifan hidup dan keagamaan.

Namun, jika seseorang disebut ulama tiba-tiba gagal menampilkan diri seperti ciri-ciri *emik* itu, maka dia bisa dituduh sebagai ulama *syu'*, dan bahkan ulama zindiq. Begitulah, proses penghargaan di kalangan mereka (ulama) yang mendapat pengakuan sosial itu bermula. Tokoh agama lain, Tengku M. Yunus Helmi mengklasifikasikan ulama dan umara (pemerintahan) secara signifikan. Menurutnya, ulama adalah orang yang diharapkan ilmu hikmah (kebijaksanaan), sedangkan umara adalah orang yang diharapkan mendatangkan keadilan yang kemudian mendatangkan kebahagiaan. Artinya, peran ulama dan umara itu sebenarnya merupakan satu paket yang diharapkan bisa mengejawantah secara harmonis dalam masyarakat, sehingga mendatangkan kedamaian dan kemakmuran.

Apakah yang lebih dharapkan selain dari perpaduan ilmu yang diberkati dengan keadilan dan kedamaian? Dan apakah yang lebih menggelisahkan

daripada kegagalan "dua permata dari sebuah cincin yang berharga", seperti yang disebutkan oleh Tengku H. M Dahlan ini dengan bahasa yang cukup puitis. Ulama memang harus selalu sadar akan perannya. Kenyataan ini seperti yang terjadi di Aceh pada abad ke-19, yang sebagian *ulebalang* Aceh menyerah atas bersedia kerjasama dengan Belanda. Hal ini bisa dibaca melalui tulisan Tengku Kutakarang dalam kitabnya *Tadzkira Ar-Raqidin.* Dalam kitab ini ia mengecam dengan keras tindakan para *ulebalang* itu. Tetapi dalam kemarahannya, ia sadar bahwa erosi iman yang dialami para penguasa Aceh pada waktu itu sebenarnya dikarenakan ulama telah melupakan tugasnya, yaitu sebagai pemberi fatwa dan peringatan kepada mereka yang lupa. Dengan kata lain, karena ulama telah meninggalkan *ulebalang*, maka orang kafir, Belanda berhasil menduduki Serambi Mekah, Aceh dan juga beberapa kerajaan tradisional. Ulama hanyalah peran sosial yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan, betapapun strategis kedudukannya. Ia hanya pemegang legitimasi *mubuwah.* Sedangkan hukumah adalah milik tahta umara. Hanya intervensi pasifikasi dan politik islam pemerintah kolonial Belanda yang berhasil mengobrak-abrik tradisi yang bercorak integratif ini. Ulama pun bukan saja semakin tampil sebagai perumus realita Aceh yang otentik, tetapi juga secara konseptual dan historis tampak sebagai ulama yang bisa menjadi umara.

Mengacu dari uraian-uraian yang telah dikemukakan, ulama Aceh telah berusaha untuk membantu masyarakat dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial, meskipun perannya belum maksimal. Masyarakat yang tingkat pendidikannnya relatif tinggi lebih bisa memaknai jika ulama juga ikut ke dalam kekuasaan. Sedangkan masyarakat awam mendambakan ulama hanya berperan

dan bertugas sebagai pewaris nabi. Implikasinya, ketika ulama menanggalkan perannya sebagai tokoh agama dan panutan, maka kedudukannya sebagai ulama yang dihormati akan menurun di mata masyarakat Aceh. Untuk itu ulama Aceh harus arif dalam bersikap agar eksistensinya dalam masyarakat mendapat tempat yang terhormat dan mulia.

Cara ulama untuk menjalankan misi serta berbagai kegiatan *praxis*-nya di tengah masyarakat akan banyak menentukan bagaimana ulama tersebut diterima oleh pengikutnya sendiri dan oleh masyarakat secara luas. Dalam hal ini adalah bagaimana ulama membawa pesan-pesan kemanusiaan universal yang *akseptabel* bagi masyarakat plural. Panggilan azasi ulama adalah untuk melayani manusia dan masyarakat agar melahirkan relasi-relasi individual maupun sosial yang lebih manusia. Kredibilitas ulama di tengah masyarakat akan banyak ditentukan oleh apa yang diperbuat oleh ulama tersebut untuk masyarakat. Bukan terutama pada apa yang dikatakan, akan tetapi pada apa yang diperbuatnya.

Pelayanan ulama terhadap umat dan masyarakat merupakan awal dari tumbuhnya kepercayaan orang terhadap ulama di masa depan. Ulama harus benar-benar memperhatikan pengikut dan masyarakatnya. Ulama tidak boleh menjadi ulama yang melayani kaum yang berkuasa saja. Ulama yang cenderung meninggalkan tanggung jawab untuk menyantuni orang-orang terlantar, dengan sendirinya akan ditinggalkan pula oleh sebagian besar dari masyarakat. Manakala ulama mengalienasi juga akan teralienasi dari masa depan kehidupan masyarakat. Ulama hendaknya mendorong upaya untuk mengarah pada orientasi esensi bukan simbolis yang akan lebih mudah membuka wawasan luas untuk dapat

bekerjasama dan saling mendukung antar anggota masyarakat, tanpa pertimbangan-pertimbangan komunalistik.

Ulama selalu tampil dalam dua wujud yang merupakan karakter ganda yang saling melengkapi satu dengan yang lain. Karakter ganda yang saling melengkapi itu adalah karakter ulama selaku "imam" di tengah umat dan masyarakat. Karakter yang sama kuatnya dengan fungsi kejujuran itu adalah karaker ulama selaku "nabi" bagi umat dan masyarakatnya, atas misi kenabian. Ulama bisa kehilangan kredibilitasnya di tengah masyarakat manakala ulama tidak mampu menyelesaikan masalah-masalah secara tepat yang dihadapi oleh masyarakat, serta menjawab persoalan tersebut menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari rangkaian kehidupan sosial di masyarakat. Ulama harus "proreformasi", justru karena ulama ingin mendekatkan masyarakat dengan pemerintahnya, dan mendekatkan pemerintah dengan masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR PUSTAKA

A. Latif, Hamdiah, *Persatuan Ulama Seluruh Aceh: Its Contribution to Education, Thesis,* (Canada, McGill University, 1992).

A. Marzuki, K., *Ulama dan Tafsir Al-Qur'an dalam Pencaturan Politik Indonesia, 1905–1959,* Thesis, (Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1997).

A. Mughni, Syafiq, *Nilai-Nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

A.K. Baihaki, "Peranan Ulama dalam Masyarakat Tradisional", dalam Taufik Abdullah (ed) *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali, 1983

A.K. Jacobi, Teungku, *Aceh Dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945 – 1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar sebagai Pejuang,* (Jakarta, Gramedia, 1998).

Abdalla, Ulil Abshar, "Umat Islam dan Politik Representasi," dalam *Ulumul Qur'an,* No. 2, Vol. VI, 1995.

Abdullah, Adnan, *Kebudayaan Suku-Suku Bangsa di Daerah Aceh,* (Banda Aceh: LPM Unsyiah, 1994).

Abdullah, Adnan, tt, Meunasah Pusat Kegiatan Pembangunan dan Kemasyarakatan. Pusat Penelitian Unsyiah, Banda Aceh.

Abdullah, M. Amin, *Studi Agama (Normativitas atau Historisitas),* Cetakan Kedua, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.

Abdullah, Taufiq (ed), *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali, 1983

Abdullah, Taufiq (ed.), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi,* (Jakarta: LP3ES, 1982).

Abdullah, Taufiq, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933),* Cornell University, 1971.

Abdullah, Zulkarnaini, *Alumni Pesantren: Antara Pengukuhan Nilai dan Tantangan Modernitas,* (Banda Aceh: PPISB, 1997).

Abdurrahman, *Agama dan Perubahan Sosial,* Rajawali, Jakarta, 1983.

Abdurrahman, *Beberapa Catatan tentang Aspek Religius Ajaran Hindu dan Pembangunan, (*dalam *Moralitas Pembangunan, Perspektif Agama-Agama di Indonesia*), Mansyur Amin (ed.), LKPSM, Jakarta, 1994.

Adas, Michael, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the European Colonial Order,* (University of North Press, 1979).

Agung Gde, Anak Agung Ngurah dan I.B. Putu Purwita, *Pemantapan Adat dalam Menunjang Usaha-Usaha Pembangunan*, Proyek Pemantapan Lembaga Adat dan Pengembangan Museum Subak, 1983/1984.

Agus Salim, *Perubahan Sosial*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2002.

Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of Ideological Controversy in Pakistan,* (New York, St. Martin's Press, 1987).

Al Khaidar, dkk, *Aceh Bersimpah Darah: Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer di Aceh 1989–1998*, (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, 1998).

Alagappa, Muthiah (ed.), *Political Legitimacy in Southeast Asia: The Quest for Moral Authority* (Stanford, Stanford University Press, 1995).

Alfian (eds.), *Kelompok Elite dan Hubungan Sosial di Pedesaan*, (Jakarta, PT. Pustaka Grafika Kita, 1988).

Alfian, "Cendikiawan dan Ulama dalam Masyarakat Aceh: Sebuah Pengamatan Permulaan" (dalam Alfian (ed), Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh, LP3ES, Jakarta, 1977.

Alfian, Teuku Ibrahim, "Cendikiawan dan Ulama dalam Masyarakat Aceh: Sebuah Pengamatan Permulaan," dalam *Masalah-Masalah Pembangunan, Bunga Rampai Antropologi Terapan.* Koentjaraningrat (Penyt.), (Jakarta: LP3ES, 1982).

Alfian, Teuku Ibrahim, "Nasionalisme dan Regionalisme di Wilayah Aceh," dalam *Jurnal Ketahanan Nasional*, No. II, Agustus 1997.

Alfian, Teuku Ibrahim, "Penyelesaian Masalah Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Konsepsi Prinsipil dan Bijaksana," dalam *Jurnal Ketahanan Nasional*, No. VI, Agustus 2001.

Alfian, Teuku Ibrahim, *Dimensi Sosial Budaya Dalam Pengembangan Masyarakat Aceh di Era Reformasi,* Makalah Seminar Budaya Aceh, Banda Aceh, 3-4 September 1998.

Alfian, Teuku Ibrahim, *Perang di Jalan Allah*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1987).

Alfian, Teuku Ibrahim, *Revolusi Kemerdekaan Indonesia di Aceh,* Banda Aceh: Depdikbud, Proyek Pengembangan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, 1982.

Alfian, Teuku Ibrahim, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah,* (Banda Aceh: PDIA, 1999).

Alfian, *Transformasi Sosial Budaya dalam Pembangunan Nasional,* (Jakarta: UI Press, 1986).

Ali, Yafie, "Kitab Kuning, Produk Peradaban Islam," dalam *Pesantren No. 1,* (Jakarta, P3M, 1989).

Ali, Abdullah, et al., *Sejarah Perjuangan Rakyat Aceh dalam Perang Kemerdekaan di Aceh,* Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan, 1984.

Ali, Fachry dkk., *Beras, Koperasi dan Politik Orde Baru, 70 Tahun Bustanil Arifin,* Sinar Harapan, Jakarta, 1995.

Ali, Fachry, "Bagaimana Negara Datang Kepada Masyarakat," *Kompas,* 18 Februari 1993).

Ali, Fachry, "Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia," dalam *Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. VI, 1995.

Ali, Fachry, "Pasang Surut Peranan Politik Ulama", *Prisma,* Jakarta: LP3ES.

Ali, Fachry, dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1986).

Alkinson, Paul, et al., (ed.) *Handbook of Etnography,* (London, Sage Publications, 2001).

Al-Ansāri, Ibn Manzur Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram, *Lisānul 'Arab; jilid XV,* ad-Dārul Misriyyah lit-Ta'lif wat tarjamah, tt.

Alqadry, Hamid, *Politik Belanda terhadap Islam dan Keturunan Arab di Sumatra,* (London, Oxford University Press, 1988).

Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia,* (Boulder, Westview Press, 1985).

Amaluddin, Moch, *Kemiskinan dan Polarisasi Sosial,* UI Press, 1987.

Amin, H.T.M., *Susunan Pemerintah Republik Indonesia di Aceh,* Banda Aceh: Kanwil Depdikbud dan Masyarakat Sejarawan Indonesia Daerah Istimewa Aceh, 1976.

Amin, M. Mansyhur, *Kenang-Kenangan dari Masa Lampau,* Jakarta: Pradnya Paramita, 1978.

Amin, M. Masyhur, *Kedudukan Kelompok Elite Aceh Dalam Perspektif Sejarah,* (Banda Aceh: PLPIIS, 1982).

Anderson, Benedict R.O.G, *Language and Power: Exploring Political Culture in Indonesia,* (Ithaca, Cornell University Press, 1990).

Anderson, John, *Acheen and the Ports on the North and East of Sumatra,* (London, Oxford University Press, 1971).

Andresky, Stanislav, *Marx Weber: Kapitalisme, Birokrasi dan Agama,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989).

Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred Religion, Violence, and Reconciliation,* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Oxford New York, 2000).

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* (New York, Basic Books, 1967).

Arief, Zulkifli, *Masalah Zakat Tanaman selain Padi,* Pusat Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial dan Budaya Unsyiah, Banda Aceh, 1995.

Artadi, *Hukum Adat Bali,* Setia Kawan, 1987.

Astiti, Tjok Istri, *Perkawinan menurut Hukum Adat dan Agama Hindu di Bali,* FH Universitas Udayana, Denpasar.

Asy'ary, S.I. *Suatu Petunjuk Praktis Metodologi Penelitian Sosial,* Usaha Nasional, Surabaya, 1981.

Ayata, S., "Patronage, Party and State: the Politization of Islam in Turkey," dalam *Middle East Journal*, Vol. 50, tahun 1996.

Azra, Azyumardi , "Ulama Politik dan Modernisasi," dalam *Ulumul Qur'an,* Vol. II, 1990.

Azra, Azyumardi, "Contemporary Islamic Renewal in Indonesia," Makalah dalam Konferensi Internasional tentang Islam dan Perubahan, di Kuala Lumpur, 7 – 9 Juni 1996.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dengan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII,* (Bandung, Mizan, 1994).

B. Miles dan Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* (terj.), Jakarta: UI Press, 1994: 20.

Baal, J. Van, *Teori Antropologi Budaya*, Jilid I, Gramedia Jakarta, 1987.

Bagus, IGN, "Kebudayaan Bali", dalam *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Koentjaraningrat (Redaksi), Djambatan, Jakarta, 1993.

Bagus, IGN, *Kinship in Bali: Sebuah Tinjauan terhadap Buku H. Geertz*, Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1977.

Baihaqi AK, Lembaga Pendidikan Tinggi Darussalam Perspektif Perguruan Tinggi di Indonesia, *Jurnal Ilmiah Ar-Raniry*, IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, 1996.

Baihaqi, A.K., "Ulama dalam Hubungannya dengan Madrasah," dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, Taufiq Abdullah (eds.), (Jakarta, Rajawali, 1983).

Baihaqi, AK., *Monografi Ulama dan Madrasah di Aceh*, (Jakarta, Leknas, 1976).

Bakar, Aboe, *Serba-Serbi tentang Asal Usul Bangsa dan Keadaannya pada Masa Pemerintahan Kesultanan di Aceh*, (Banda Aceh, PDIA, 1986).

Barbour, I.G., *Religion in an Age of Science*, (London, Scm Press, 1990).

Basri, Faisal, "Krisis Ekonomi Indonesia: Antara Gelombang Globalisasi dan Tuntutan Reformasi Total" dalam *Menuju Indonesia Baru: Menggagas Reformasi Total*, Pustaka Hidayah, Jakarta, 1998.

Bassies, Michel S., et al., *Sociology An Introduction*, (New York, Random House, Inc., 1980).

Batubara, S.S.D., *Teungku Tjhik Muhammad Dawud di Beureueh: Mujahid Teragung di Nusantara*, (Medan, GPPRI Federasi Sumatera, 1987).

Bawani, Imam, *Kehidupan Anak Ulama di Aceh*, (Banda Aceh: PLPIIS, 1983).

Bellah, R.N., *Beyond Belief: Essays on Religion a Post-Traditional World*, (London, Harper & Row Publishers, 1970).

Bellah, R.N., *Religi Tokugawa (Akar-Akar Budaya Jepang)*. Seri Pengkajian Budaya Jepang, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1992.

Bellany, Richard, *Teori Sosial Modern Perspektif Italia*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, terjemahan dari *The Crescent and the Rising Sun, Indonesian Islam Under the Japanese Occupation* oleh Daniel Dhakidae, Pustaka Jaya, Jakarta, 1980.

Berger, Peter L, *Agama dalam Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta, Rajawali Press, 1996).

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY.: Doubleday & Company, Inc., 1966.

Berger, Peter L., *Kabar Angin dari Langit (Makna Teologi dalam Masyarakat Modern)*, LP3ES, Indonesia, 1994b.

Berger, Peter L., *Langit Suci (Agama sebagai Realitas Sosial)*, Pustaka LP3ES, Indonesia, 1994a.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Element of Sociological Txheory of Religions*, (Garden City: N.Y. Doubledry, 1967).

Beyer, Peter, *Religion and Globalization*, Sage Publication, London-Thousand Oaks, New Delhi, 1997.

Bhaskar, Roy, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, (Brighton: Harvester, 1979).

Blumer, Helbert, "Social Movement," dalam *Studies in Social Movement*, edited by Barry McLaugh Lin, (New York, The Free Press, 1969).

Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean-Claude, *Reproduction in Education, Society and Culture*, (London: Sage, 1990).

Bourdieu, Pierre, "Social Space and Symbolic Power," *Sociological Theory:* 14 – 25, 1989.

Bourdieu, Pierre, dan Wacquant, "The Purpose of Reflexive Sociology (The Chicago Workshop)," in Bourdieu, Pierre and Wacquant (eds.), *An Invitation to Reflexive Sociology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, (Cambridge Polity Press, 1990).

Brill, F.J., *First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, Vol. VIII, M.Th. Houtsma, Aj. Wensank, H.A.R. Gibb, Leiden, 1987.

Bromley, *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, (Cambridge, Polity Press, 1994).

Brown, D., *The State and Ethnic Politic in Southeast Asia*, (London, Routledge, 1994).

Brown, Radcliffe, *Struktur dan Fungsi dalam Masyarakat Primitif,* Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, Kuala Lumpur, 1980.

Bruinessen, Martin Van, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik,* (Yogyakarta, Bentang Budaya, 1999).

Bryan, Richard, "The State and Internalization of Capital: An Approach to Analysis," dalam *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 17, No. 3, 1987.

Bryant, C.G.A., "Civics Nation, Civil Society, Civil Religion," dalam Hall, J.A (Penyt.), *Civil Society Theory, History, Comparison,* (Cambridge, Polity Press, 1995).

Budhy Munawar Rahman, "Dari Tahap Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme di Indonesia," dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. VI, 1995.

Budiman, Arief, "Agama, Demokrasi dan Keadilan," dalam M. Aziz et al. (eds.) *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993).

Budiman, Arief, *Negara dan Pembangunan: Studi Tentang Indonesia dan Korea Selatan,* (Jakarta: Yayasan Padi dan Kapas, 1991).

Budiman, Arief, *Sistem Perekonomian Pancasila dan Ideologi Ilmu Sosial di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1989).

Budiman, Arief, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi,* (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1997).

Bushar Muhammad, *Susunan Hukum Kekeluargaan Indonesia*, Cetakan Pertama, Pradnya Paramita, Jakarta, 1985.

Cahyono, H, *Peranan Ulama dalam Golkar 1971 – 1980 Dari Pemula Sampai Malari*, (Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1992).

Camara, Dom Helder, *Spiral of Violence*, (London: Sheet and Ward, 1979).

Campbell, Tom, *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan*, Kanisius, Yogyakarta, 1994.

Castle, Lance, *Tingkah Laku Agama, Politik,dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1982).

Castles, Lance, *ABRI dan Kekerasan*, (Yogyakarta, Interfidei, 1999).

Chuff, E.C. and Payne, G.C.F., *Perspective in Sociology*, George Allan an Unwim, London, 1981.

Clayton, Richard R., *The Family Marriage, and Social Change,* D.C. Health and Company, Lexington, Massachusetts, Toronto, London, 1975.

Coser, A. Lewis, *The Functions of Social Conflict,* (New York: The Free Press, 1956).

Crab, Ian, *Modern Social Theory, From Parsons to Hubermas,* (Wheatseaf Books Ltd., 1984).

Cuzzort, Ray P. and Edith W. King, *20th Century Social Thought,* Third Edition, Holt Rinehart and Winston, Chicago, 1980.

Dahrendorf, Ralf, *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri*, CV. Rajawali, Jakarta, 1986.

Dandi, Ahmad, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry,* (Jakarta, Bulan Bintang, 1978).

Danlay, Hamdan, *Dakwah di Tengah Persoalan Budaya dan Politik,* (Yogyakarta: LESFI, 2001).

Departemen Penerangan, *10 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta, Deppen, 1985).

Dhofier, Zamakhsyasi, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai,* (Jakarta, LP3ES, 1982).

Dirks, Nicholas, et al., *Culture/Power/History; A Reader in Contemporary Social Theory,* (Princeton, Princeton University Press, 1994).

Dobuzinkis, Laurent, *The Self Organizing Polity: An Epistemological Analysis of Political Life*, (London: Westview Press, tt).

Donald K. Emmerson, "Kesimpulan: Pedoman Pengelolaan Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat", dalam Koentjaraningrat dan Donald K. Emmerson (ed.), *Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan PT. Gramedia, 1985: 286.

Durkheim, Emile, *Sosiologi dan Filsafat*, (Jakarta: Erlangga, 1991).

Dwipayana, AAGN Ari, *Kelas Kasta (Pergulatan Kelas Menengah Bali).* Lapera Pustaka Utama, 2001.

Eda, Fikar W dan S. Satya Dharma, *Sebuah Kesaksian Aceh Menggugat*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1999).

Eda, Fikar W dan S. Satya Dharma, *Sebuah Kesaksian Aceh Menggugat*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1999).

Effendi, Bachtiar, *Islam and the State: the Transformation of Islamic Ideas and Practices in Indonesia*, Disertasi, (Ohio, the Ohio State University, 1994).

Effendi, Bakhtiar, "Nilai-Nilai Kaum Santri, dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, (Jakarta, P3M, 1985).

Effendi, Djohan, *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri (Sebuah Analisis Kritik)*, Rajawali, Jakarta, 1986.

Effendy, Bachtiar, *Islam and the State: the Transformation of Islamic Ideas and Practices in Indonesia*, Disertasi, (Ohio, the Ohio State University, 1994).

Eisenstadt, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat*, Rajawali, Jakarta, 1988.

El Ibrahim, M. Nur, *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranan dalam Pergolakan di Aceh*, Jakarta: Gunung Agung, 1986.

Emha Ainun Najib, *Kiyai Sudrun Gugat*, (Jakarta, Grafiti Press, 1994).

Emmerson, D.K., *Indonesian Elite: Political Culture and Cultural Politics*, (Ithaca, Cornell University Press, 1976).

Escobar, J. Samuel, "Religion and Social Change at the Grass Roots in Latin America", *Journal of the Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Volume 554, 1997.

Esposito, J.L., *Islam dan Politics*, (New York, Syracure University Press, 1991).

Esterline, J.H., "How the Domminoes Fell," dalam *Southeast Asia Perspective*," (Boston, Hamilton Press, 1996).

Fakih, Mansour (ed.), *Wacana Masyarakat Sipil*, (Institute of Social Transformation (INSIST), Yogyakarta, 1999).

Fay, Brian, *Social Theory and Political Practice*, (London, George Allen & Unwin, 1984).

Femia, Yoseph, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and The Revolutionary Process*, (Oxford: Garendon Press, 1987).

Firth, R., *Religion a Humanist Interpretation*, (London, Routledge, 1996).

Fox, R. *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*, Penguin Books, 1976.

Froehle, Bryan, T., "Religious Competition, Community Building, and Democracy in Latin America: Grassroots Religious Organization in Venezuela", *Journal Sociology of Religion*, Vol. 55 No. 2, 1994.

Gadamer, H, *Truth and Method*, (London: Sheet & Ward, 1960).

Gaffar, Affan, "Islam dan Politik dalam Era Orde Baru: Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.02, Vol. IV, tahun 1993.

Geertz, C, *The Interpretation of Culture,* (New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973).

Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).

Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, (New York, The Free Press, 1960).

Geertz, H dan C. Geertz, *Kinship in Bali,* (the University of Chicago Press, 1975).

Gellner, Ernest, *Condition of Liberty, Civil Society and Its Rivals*, (London, Penguin Group, 1984).

Geriya, Wayan, *Pariwisata dan Dinamika Kebudayaan Lokal, Nasional, Global,* (Upada Sastra, Denpasar, 1995).

Giddens, Anthony, dan David Held, *Kelompok Kekuasaan dan Konflik (Teori Sosial Kontemporer),* Rajawali Pers, Jakarta, 1987.

Giddens, Anthony, dan David Held (eds.), *Perdebatan Klasik dan Kontemporer Mengenai Kelompok, Kekuasaan dan Konflik*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987).

Giddens, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, (Jakarta: UI Press, 1986).

Giddens, Anthony, *New Rules for Sociological Method*, (Standford, CA: Standford University Press, 1993).

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of Theory of Structure*, (Cambridge, Polity Press, 1995).

Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, (Cambridge, Polity Press, 1985).

Gillin and Gillin, *Sociology, a Revision of an Introduction to Sociology*, (New York, the MacMilan Company, 1954).

Glaser and Strausss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research,* (University of California San Fransisco, Aldine de Gruyter, New York, 1967.

Glucksmann, Christine Buci, *Gramsci and the State*, translated by David Fernbach, (London, Lawrence and Wishart, 1980).

Gorda, I Gusti Ngurah, "Nilai-Nilai Agama Hindu dan Etika Wirausahawan Bali", *Disertasi,* Universitas Airlangga Surabaya, 1995.

Gorda, I Gusti Ngurah, *Dasar Moral dan Motivasi Membina Perkawinan Bahagia menurut Pandangan Hindu,* (Widya Gematama Denpasar, 1997)

Gunther Richard, *Public Policy in a No Party State: Spain in the Twilight of the Franquist Era,* (Berkeley: University of California, 1980).

Gur, Ted Robert, *Why Men Rebel*, (Princeton, Princeton University of California, 1970).

Habermas, Juergen, *The Theory of Communicative Action*, (Boston: Beacon Press, 1981).

Hadad, Ismid (ed.), *Kebudayaan Politik dan Keadilan Sosial,* (Jakarta, LP3ES, 1979).

Hadi, Amirul, *Islam and State in Seventeenth Century Aceh,* (Montreal Canada; McGill University, 1999).

Halim Tosa, *Dayah (Pesantren) dan Pembaharuan Hukum Islam di Aceh*, (Banda Aceh, P3M IAIN Ar-Raniry, 1990).

Hamidy, Rasul, Laporan Penelitian Kharisma Ulama dalam Persepsi Masyarakat Aceh, Lembaga Research dan Survey IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1981/1982.

Hamzah, Ameer, "Kasus Orang Hilang di Aceh," *Makalah*, Seminar tanggal 13 September 1999 di Banda Aceh.

Haqqi, A.R., "Definisi Darul Islam dan Kewajiban Rakyat," dalam *Berita Harian,* tanggal 30 Agustus 1996.

Hasan, Ibrahim, "Kerjasama Ulama dan Cendikiawan dalam Pembangunan," dalam *Mimbar Ulama,* No. 18, 1978, (Jakarta: MUI, 1978).

Hasan, Ibrahim, *Pola Hubungan Ulama Umara dalam Meningkatkan Persatuan dan Kesatuan yang Berwawasan Kebangsaan,* 1991. Naskah pidato tidak diterbitkan.

Hasjmy, A. "Ulama Makin Langka", Panji Masyarakat No. 437, tahun XXVI, 1 Juli 1984.

Hasjmy, A., "Ulama dan Kekuasaan", Panji Masyarakat No. 452 tahun XXVI, 11 Desember 1984.

Hasjmy, A., *Bunga Rampai Revolusi dari Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

Hasjmy, A., *Hikayat Perang Sabil Menjiwai Perang Aceh Melawa Belanda*, Pustaka Banda Aceh, 1971.

Hasjmy, A., *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, (Jakarta, Beuna, 1983).

Hasjmy, A., *Peranan Islam dalam Perang Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976).

Hasjmy, A., *Ulama Aceh*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1997).

Hassan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan dari *The Early Development of Islamic Jurisprudence* oleh Agah Garnadi, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984.

Hassan, F., *The Concept of State and Law in Islam*, (New York, Lanham, 1981).

Haviland, William A., *Antropologi*, Jilid 2, (Gelora Aksara Pertama, 1993).

Haynes, Jeff, *Demokrasi dan Masyarakat Sipil di Dunia Ketiga*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000).

Hefner, Robert W, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1995).

Hefner, Robert W, *Islam di Era Negara-Bangsa*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2001).

Hefner, Robert W., *Geger Tengger (Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik)*, Cetakan Pertama, (LKIS, Yogkarta, 1999).

Heilbrones, Robert L., *Hakikat dan Logika Kapitalisme*, (Jakarta: LP3ES, 1991).

Held, David, *States and Society*, (London: Martin Robetson, 1983).

Hendropuspito, D, *Sosiologi Sistematik*, (Kanisius, Yogyakarta, 1989).

Hidayat, Kamaruddin, "Pesantren dan Elite Desa," dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, (Jakarta, P3M, 1985).

Hikam, Muhammad AS, *Demokrasi Civil Society*, (Jakarta, LP3ES, 1996).

Hikam, Muhammad AS., *The State, Grassroots Politics, and Civil Society: A Study of Social Movements under Indonesia's New Order (1989-1994)*, Disertasi, (Honolulu, University of Hawaii, 1995).

Hilman Hadikusuma, *Hukum Kekerabatan Adat,* Cetakan Pertama, (Fajar Agung, Jakarta, 1987).

Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat,* Cetakan Kelima, (Citra Aditya Baktu, Bandung, 1995).

Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama,* Cetakan Pertama, Mandar Maju, Bandung, 1990.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Harmondsworth: Classics, 1985).

Hobsbawm, E.J., "The Future of the State," dalam *Development and Change*, Vol. 27, 1996.

Hobsbawn, Eric J, *Bandit Sosial*, (Jakarta: Teplok Press, 2000).

Hoesin Djajadiningrat, R.A., *Atjehsch Nederlandsch-Woordenboek,* Batavia: Landsdrukkerij, 1934.

Hoffman, J., *Beyond the State an Introductory Critique,* (Cambridge, Polity Press, 1995).

Hogson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974).

Holsti, K.J., *Politik Internasional, Suatu Kerangka Analisis*, (Bandung: Binacipta Ikapi, 1977).

Horikoshi, Hiroko, *Kiyai dan Perubahan Sosial,* (Jakarta, P3M, 1987).

Horowitz, Irwing L., *Power, Politics & People: The Collected Essays of C. Wright Mills,* (New York, Oxford University Press, 1974).

Huber, Joan, *Macro-Micro Linkages in Sociology*, (London: Sage Publication, 1991).

Hughes, H. Stuart, *Consciousness and Society*, (London: Paladin, 1974).

Hungronje, C. Snouck, dalam Van Langen, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, (Banda Aceh, Pusat Dokumentasi dengan Informasi Aceh, 1986).

Hungronje, C. Snouck, *The Achehness I,* translated by AWS. O. Sulivan, EJ. Brill, (Leiden, 1906).

Hurgronje, C. Snouck, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VI,* INIS, Jakarta, 1996.

Hurgronje, C. Snouck, *The Achehnese I,* translated by AWS. O. Sulivan, E.J. Brill, Leiden, 1906. buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Yayasan Soko Guru Jakarta, *Aceh di Mata Kolonialis*, Yayasan Soko Guru, Jakarta, 1985.

Husin, M. Thaib, *Peranan Pesantren dalam Pembangunan,* Banda Aceh, Makalah Seminar nilai-nilai dan pembangunan, Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, 1974.

Ibrahim, Muhammad, et al., *Sejarah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Banda Aceh: Depdikbud, 1977/1978.

Insider, *Aceh Sepintas Lalu,* Jakarta: Fa. Archapada, 1950.

Irsyam, Mahrus, *Ulama dan Partai Politik, Upaya Mengatasi Krisis,* (Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1984).

Iskandar, *Profil Ulama Tradisional*, (Banda Aceh: PPISB, 1998).

Ismail Suny, *Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh dalam Kerangka Tata Hukum*, Makalah Seminar Nasional Syariat Islam di Aceh, IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 4-5 Oktober 1999.

Ismail Ya'kub, "Gambaran Pendidikan di Aceh sesudah Perang Aceh-Belanda Sampai Sekarang," dalam *Bunga Rampai Tentang Aceh*, Bhratara Karya Aksara, Jakarta, 1980.

Ismail, M. Gade, "Ulama Aceh dalam Lintasan Sejarah," *Makalah*, Seminar Pembangunan Aceh Era Reformasi: Revitalisasi Peran Ulama, (Darussalam, IAIN Ar-Raniry, 1998).

Ismail, M. Gade, Dari Ulama ke Mahasiswa, dalam *Kontras*, No. 45 tahun I, 11-17 Agustus 1999.

Ismuha (Prof. Ismail Muhammad), Lahirnya Persatuan Ulama Seluruh Aceh Tiga Puluh Tahun Yang Lalu, dalam *Sinar Darussalam*, Nomor 14 dan 15 Juni dan Juli, Banda Aceh, 1969.

Ismuha, "Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah", dalam Taufiq Abdullah (ed), *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali, 1983.

Ismuha, dkk., Laporan Penelitian Pengaruh PUSA terhadap Reformasi di Aceh, Lembaga Riset dan Survei IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1981/1982.

Ismuha, *Proses Pendidikan Agama di Aceh,* Banda Aceh: Kanwil Depdikbud, 1976.

Jackson, K.D., *Traditional Authority, Islam and Rebellion,* (Berkeley, University of California, Press, 1980).

Jacobi, Tgk. A.K., *Aceh Daerah Modal: Long March ke Medan Area,* Jakarta: Yayasan Seulawah RI-001, 1992.

Jaman, I Gede, *Membina Keluarga Sejahtera (Grha Jagadhita),* (Paramita, Surabaya, 1998).

James, Pierre, "States Theories and New Order Indonesia" dalam Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia,* (Monash Paper on Southeast Asia No. 22, 1990).

Jamil, T.M., "Negara dan Masyarakat Desa di Aceh," *Thesis,* (Surabaya, Pascasarjana Universitas Airlangga, 1997).

Jamil, T.M., "Seakan, TNI-lah yang Pimpin Aceh," dalam *Tabloid Kontras,* No. 39, tanggal 6 Juli 1999.

Jane Cary Peck, *Wanita dan Keluarga,* Cetakan Kedua, (Kanisius, Yogyakarta, 1993).

Jarimin, M., "Penguburan Korban DOM Belum Terlaksana," dalam *Serambi Indonesia,* tanggal 31 Oktober 1998.

Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu,* (London: Routledge, 1992).

Jessop, Bop, *State Theory, Putting Capitalist State in Its Place,* (Cambridge: Polity Press, 1990).

Jongejans, J. *Land en Volk Van Atjeh Vroger Nu,* Baarn: Hollandia Drukkerij, 1939.

Josselin De Jong, De. P.E. (ed), *Structural Anthropology in the Netherland,* (The Hague-Martinus Nijhoff, 1977).

Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State,* (California, California Press, 1993).

Juynboll, Th. W., "Atjeh", *The Encyclopedia of Islam,* Vol. I, 1960.

Kahin Audrey R, *Pergolakan Daerah Pada Awal Kemerdekaan*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1990).

Kahin, Andry (ed.), *Regional Dynamics of Indonesia Revolution: Unity from Diversity* (Ithaca, Cornell University Press, 1985).

Kahin, George, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, Cornell University Press, 1972).

Kakar, "Religious Conflict in the Modern World," dalam *Social Science Information*, Vol. 35, 1996.

Kaler, I Gusti Ketut, *Butir-Butir Tercecer tentang Adat Bali*, (Bali Agung, Denpasar, 1982).

Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara; Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, (Magelang: Indonesia Tera, 2001)/

Kaoy Syah, "Dimensi Sosial Politik dari Landasan Pembangunan Aceh," dalam *Bunga Rampai Temu Budaya Nusantara Pekan Kebudayaan Aceh (PKA3)*, Syiah Kuala University Press, Banda Aceh, 1988.

Kappi, Abd., *Kelompok Elite di Pedesaan*, Laporan Penelitian, (Banda Aceh: P3IS, 1983).

Karim, M. Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan bagi Keberadaan "Islam Politik" di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an*, Disertasi, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999).

Kartodirdjo, Sartono, *Kolonialisme dan Nasionalisme di Indonesia pada Abad ke-19 dan Abad ke-20*, dalam Lembaran Sejarah No. 8, 1972.

Kartodirdjo, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984).

Kartodirdjo, Sartono, *Ratu Adil*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1984).

Keerr, D.A., "Religion, State and Ethnic Identity," dalam Keerr, D.A., et al., (Penyunting), *Religion, State and Ethnic Grows*, (Dartmonth, New York University Press, 1992).

Keller, Suzanne, *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society*, (New York: Random House, 1968).

Keller, Suzanne, *Penguasa dan Kelompok Elite*, (Jakarta: Yayasan Ilmu Sosial, 1995).

King, Victor T., "The Sociology of Southeast Asia (A Critical Review of Some Concepts and Issues)", *Journal Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 150: 1, 1994.

Kontowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* Penerbit Mizan, Bandung, 1997

Korn, V.E., *Het Adatrecth Van Bali,* Cetakan Kedua, FHPM Universitas Udayana Denpasar, 1995. .

Krikhof, Valerine J.L., "Mediasi (Tinjauan dari Segi Antropologi Hukum)", dalam TO. Ihromi, *Antropologi Hukum: Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1993).

Kumigai Fumie, "Families in Japan: Beliefs and Realities (Special Issues: Families in Asia)", *Journal of Comparative Family Studies,* Vol. 26, 1.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung, Mizan, 1991).

Kuswanjono, Argom, dkk (ed.), *Revitalisasi Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001).

Langen, Van, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, (Banda Aceh, PDIA, 1986).

Lapidus, I.M., *A History of Islamic Society,* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

Laporan "Silaturahmi Ulama Aceh," tanggal 24 – 27 Kimo 2001 di Banda Aceh.

Laporan Utama, "Pembunuhan demi Pembunuhan, Berkaitan"?, dalam *Gamma*, tanggal 16 – 25 Mei 2001.

Latif, Hamdiah, *Persatuan Ulama Seluruh Aceh: Its Contribution to Education, Thesis,* (Canada, McGill University, 1992).

Lauer, H. Robert, *Perspektif tentang Perubahan Sosial,* Edisi Kedua, Rineka Cipta, Jakarta, 1993

Lenski, Gerhard, E, *Power and Priviledge (A Theory of Social Stratification*), New York, Mc. Graw Hill, 1966.

Lewis, B., "The Return of Islam," dalam Curtis, M (eds.), *Religion and Politics in the Middle East*, (Boulder, Westview Press, 1982).

Lewis, Bernard, *Bahasa Politik Islam*, terjemahan dari *The Political Language of Islam*, oleh Ihsan Ali Fauzi, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1994.

Liddle, R.W., "*The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation,*" dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, tahun 1996.

Lippman, Thomas W, "Islam: Politics and Religion in the Muslim World, dalam *Healine Series,* No. 258, March – April, 1982).

Lombard, Denys, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda 1607 – 1636,* (Jakarta, Balai Pustaka, 1991).

Madjid, Nurcholis, "Indonesia Masa Mendatang, Ibarat Sosok Santri yang Canggih," dalam *Prisma*, No. 5 tahun 1988.

Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta, Paramadina, 1995).

Mahmud, J.M., *Al-Islam wa al Muskhalata al-Siyasah al-Ma'asiroh*, (Beirut, Dar-Al Kitab, 1992).

Mantra,I.B, *Bagatwagita* (alih bahasa dan penjelasan), Pemerintah Daerah Tingkat I Bali, 1994.

Martin, Roderick, *Sosiologi Kekuasaan*, (Jakarta: Rajawali Press, 1993).

Marzali, Amri, "Dapatkan Sistem Matrilineal Bertahan Hidup di Kota Metropolitan", antropologi Indonesia : *Indonesian Journal of Social and Cultural Anthropology*, Th XXIV, No. 61, 2000.

Marzuki, K., *Ulama dan Tafsir Al-Qur'an dalam Pencaturan Politik Indonesia, 1905–1959,* Thesis, (Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1997).

Mas'oed, Mohtar, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971,* (Jakarta: LP3ES, 1989).

Mazharus Islam M., dan Mamun Mahmud, Marriage Patterns and Some Issues Realted to Adolescent Marriege in Bangladesh, *Asia Pasifik Population,* Journal Vol. 11 No. 3 Sept, Okt, Nop, 1997,1997.

McCloud, *Southeast Asia Tradition and Modernity in the Contemporary World,* (Boulder, Westview Press, 1995).

Melalatoa, M.J., *Sistem Kesatuan Hidup Setempat*, Depdikbud Banda Aceh, 1980/1981.

Michael Van Langenberg, "The New Order State: Language, Ideology Hegemony," dalam *State and Civil Society in Indonesia*, Arief Budiman (ed.), (Australia: Monash University, 1992).

Milles, Matthew, B., *Analis Data Kualitatif,* (Jakarta: UI Press, 1992).

Milliband, Raph, *The State in Capitalistic Society*, (London: Nicolson, 1969).

Moleong, L.J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Remadja Karya Bandung, 1989.

Morris, E.E., "Aceh, Revolusi Sosial dan Pandangan Islam", dalam Audrey R. Kahin (ed), *Pergolakan Daerah pada Awal Kemerdekaan,* Jakarta: Pustaka Utama Grifiti, 1990.

Morris, E.E., *Islam dan Politics in Aceh: a Study of Center Periphery Relation in Indonesia,* Disertasi, (Cornell University, 1983).

Moten, A.R., *Political Science an Islamic Perspective*, (London, MacMillan Press Ltd., 1996).

Moyser, G (Penyt.), *Politics and Religion in the Modern World*, (London, Routledge, 1991).

Mu'min, Ma'mun, *Peran Dakwah dan Politik Ulama Kekaryaan di Daerah Istimewa Aceh*, Thesis, (Banda Aceh, Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 1998).

Mudzhar, Muhammad Atho, *Fatwa of the Council of Indonesia Ulama: A Study Legal Though in Indonesia*, (Jakarta, INIS, 1993).

Mudzhar, Muhammad Atho', *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Seri Terbitan INIS, Jakarta, 1993.

Mufrodi, Ali, *Peranan Ulama Dalam Masa Orde Baru: Studi Tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia, Disertasi*, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1994.

Mughni, Syafig A, "Dinamika Pembaharuan Islam di Indonesia," dalam M. Wahyui Nafies et al. (ed.), *Konstektualisasi Ajaran Islam: 70 tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA,* (Jakarta, IPHI, dan Paramadina, 1995).

Muhammad Iskandar, "Pembaharuan dan Gugatan: Pergulatan Pemikiran Kiyai dan Ulama pada Masa Kolonial," dalam *Sejarah: Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi,* No. 3, tahun 1993.

Muhammad, Busher, *Pokok-Pokok Hukum Adat*, (Jakarta: Pradya Paramita, 1985).

Muhammad, M. Ali, *Adat dan Agama di Aceh*, (Banda Aceh, PLPIIS, 1980).

Mulkan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Yogyakarta: Sip Press, 1992).

Mulkan, Abdul Munir, *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Umat Islam 1965-1987 dalam Perspektif Sosiologis*, Rajawali Press, Jakarta, 1989.

Mushoffa, Aziz, (ed.), *Kiprah Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002).

Mutyara, A.G., *Leburnya Keraton Atjeh*, (Kutaradja, CV. Tegas, 1960).

Nab Bahany, *Memudarnya Kharisma Ulama dalam Masyarakat*, (Banda Aceh: PPISB, 1999).

Nasikun, "Mencari Suatu Strategi Pembangunan Masyarakat Desa Berparadigma Ganda", *Agro ekonomi*, No. 22-XIX, 1983.

Nasution S, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, Bandung: Tarsito, 1988:9.

Noeng, Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Telaah Positivistik Rasionalistik dan Fenomenologik*, Yogyakarta: Trake Sarasin, 1989: 134 – 135.

Noer, Deliar, "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas," dalam *Prisma*, No. 5, tahun 1988.

Noer, Deliar, *Administrasi Islam di Indonesia*, (Jakarta, Rajawali Pers, 1983).

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942*, (Jakarta, PT. Pustaka, LP3ES, 1994).

Noer, Deliar, *Masalah Ulama Intelektual atau Intelektual Ulama: Suatu Tesis Buat Generasi Muda Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1974).

Nordholt, Nico Schulte, *Ojo Dumeh: Kepemimpinan Lokal Dalam Pembangunan*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987).

Notingham, Elzabeth, *Agama dan Masyarakat*, Terjemahan Abdul Muis Nohoron, Rajawali, Jakarta,1985.

Nyak, Pha, Muhammad Hakim, "Masyarakat Aceh dan Pelaksanaan Syariat Islam," *Prosiding Seminar Nasional Syariat Islam di Aceh*, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1999).

O'Dea, Thomas F., *Sosiologi Agama (Suatu Pengenalan Awal)*, Cetakan Ketujuh, Raja Grafindo Persabda, Jakarta, 1996.

O'Dea, Thomas F., *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*, terjemahan dari *The Sociology of Religion* oleh Tim Penerjemah Yasogama, Rajawali Press, Jakarta, 1994, hal. 1-30.

O'Donnell, Guillermo, *Modernization and Bureaucratic Authoritarianism: Studies in South American Politics,* (Berkeley: University of California, Institute of International Studies, 1973).

Pabotinggi, Mochtar, Islam: *Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bujan Muslim* (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1996).

Paloma, Margaret M., *Sosiologi Kontemporer,* (Jakarta: Rajawali Press, 1992).

Pangkat, *Aneka Catatan Tentang Hukum Adat Bali,* Guna Agung, Denpasar, 1979.

Panglima Polim, Bachtiar, "Pengendalian Sosial di Aceh Besar," dalam Alfian (ed.), *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh,* (Jakarta: LP3ES, 1977).

Pargament, Kenneth., & crystal L., Park, "Merely a Depense? The Variety of Religious Means and ends (Special Issues : Religious Influences on Personal and Societal Well-Being)", *Journal of Social Issues,* V.51, N.2,1995.

Parson, Talcott & Edward Sheils (eds.), *Toward a General Theory of Action,* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1951).

Patton, Michael Quinn, *Qualitative Evaluations and Research Methods,* Newbury Park: Sage Publications, 1990: 390.

Paul Altkinson et al, *Handbooks of Ethnography,* London/New Delhi: Sage Publications, 2001.

Paz, Octavio., Levi-Strauss : *Empu Antropologi Struktural,* LKIS, Yogyakarta, 1997.

Pengurus Besar PUSA, *Anggaran Dasar dan Tetangga dari PUSA,* Kutaraja, 1940.

Peterson, *Introduction to Psychology,* New York, Harper Collins Publishers, 1991.

Piekar, A.J., *Atjeh en De Oorlog Met Japan,* 1949.

Piscatory J., and Eickelman, D.F., Muslem Politics, (Princeton, Princeton University Press, 1996).

Pitana, Gde, *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali,* Bali Post, depasar, 1994

Pitana, Gde, Transformsi Desa Adat, *Journal Widya Satya Dharma,* Vol. VI No. I, 1999.

Polem, T.M.A. *Panglima, Memoir,* Kutaraja: Alhamra, 1972.

Poloma, Margaret M, *Sosiologi Komporer,* Rajawali Jakarta, 1994.

Poulantzas, Nico, *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism,* (Bristol: Western Printing Services, 1974).

Pudja, G dan Tjokorda Rai Sudharta, , *Menawa Dhrmasatra (Manu dharmasastra),* atau Weda Smrti (Compendium Hukum Hindu), 1973

Pudja, Gede, *Perkawinan menurut Hukum Hindu,* Maya Sari, Jakarta, 1975.

Purcell, Hugh, *Fasisme,* (INSIST, Yogyakarta, 2000).

Putra Agung, A.A. Gde, *Birokrasi Kerajaan Karangasem,* Universitas Udayana, Denpasar, 1992.

Putra Agung, A.A. Gde, *Dampak Pendidikan terhadap Perubahan Sosial di Bali,* Penelitian Tesis, PPS UGM Yogyakarta, 1983.

Qadir, Zuly, *Agama dalam Bayang-Bayang Kekuasaan,* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001).

Qoyim, Ibnu, "Ulama di Indonesia pada Akhir Abad XIX dan Awal Abad XX," dalam *Sejarah: Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi,* No. 3, tahun 1993.

Radinson, Maxime, *Islam and Capitalism,* (London: Allen Lane, 1974).

Rahardjo, Dawam M., *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim,* (Bandung, Mizan, 1993).

Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al Qur'an, Tafsir Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* (Jakarta, Paramadina, 1996).

Raharjo, Dawam, *Etika Ekonomi dan Manajemen, Tiara Wacana, Yogya, 1990.*

Ramadhan dan Hamid Jabbar, *Sjamaun Gaharu: Cuplikan Perjuangan di Daerah Modal,* Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 1995.

Reid, Anthony J.S., *The Indonesian National Revolution* (Howthorn, Victoria: Longman Australia, 1974).

Reid, Anthony, (ed.), *Early Modern History,* (Singapore, Archipelago Pers, 1996)/

Reid, Anthony, "Contents and Festival in Seventeenth Century Aceh," *Paper, The Third Aceh Cultural Festival*, Banda Aceh, 1998).

Reid, Anthony, *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatera,* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.

Reid, Anthony, *The Blood of the People*, (Oxford University Press, 1979).

Reid, Anthony, *The Contest for North Sumatra*, (London, Oxford University Press, 1969).

Reynolds, V and Ralph Tanner, *The Social Ecology of Religion*, (Oxford, Oxford University Press, 1995).

Riaz Hassan, *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*, CV. Rajawali, Jakarta, 1985.

Ridwan, Nur Kholik, *Islam Borjuis dan Islam Proletar*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001).

Ritzer, George & Barry Smart (ed.), *Handbook of Social Theory,* London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 2001.

Ritzer, George, *Contemporary Sociological Theory*, (New York, Alfred A. Knopt, 1988).

Ritzer, George, et al., *Sociology: Experiencing A Changing Society*, (Massachussetts Allyn and Bacon, Inc., 1979).

Ritzer, George, *Sociological Theory*, (New York: The McGraw Hill Companies, Inc., 1996).

Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: Rajawali Press, 1992).

Robertson, Ian, "Collective Behavior and Social Movements," dalam *Sociology*, (New York, Worth Publishers, Inc., 1977).

Robertson, Roland, (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interprestasi Sosiologis,* Cetakan Ketiga, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1983.

Robinson, Richard, *Indonesia: The Rise of Capital*, (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

Rogers, Everett M. and F.Floyd Shoemaker, *Memasyarakatkan Ide-Ide Baru,* Surabaya Usaha Nasional, 1981.

Rusydi, Sufi, "Sultan Iskandar Muda" dalam *Dari Sini Ia Bersemi*, Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional ke-12, Banda Aceh 1981, hal. 71-73.

Sabdono, Don, *Indonesia dan Perspektif Aceh Muda*, (Banda Aceh, PLPIS, 1987).

Safir Iskandar Wijaya, T, Inshafuddin: *Profil Pesantren Daya di Aceh*, ((Banda Aceh, P3M IAIN Ar-Raniry, 1995).

Safwan Idris, Refleksi Pewarisan Nilai-Nilai Budaya; Peta Pendidikan Dulu dan Sekarang, dalam *Jurnal Ilmiah Ar-Raniry*, Nomor 73, Darussalam Banda Aceh, 1999.

Said, Muhammad, *Atjeh Sepandjang Abad*, Jilid I, Medan: Harian Waspada, 1961.

Said, Muhammad, *Atjeh Sepandjang Abad*, Jilid II, Medan: Harian Waspada, 1961.

Saifuddin, Ahmad Fedyani, *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1986).

Saletore, "Ulama," dalam Sartono Kartodirdjo (Penyunting), *Elite Dalam Perspektif Sejarahi*, (Jakarta, LP3ES, 1983).

Sanderson, Stephen, K., *Sosiologi Makro (Sebuah Penekatan terhadap Realitas Sosial)*, Cetakan Pertama, Rajawali Pers, Jakarta, 1993

Sarwar, G., "State and Religion: The Islamic Perspective," dalam Bhatia, HS (eds.), *Studies in Islamic Law, Religion and Society*, (New Delhi, Deep and Deep Publications, 1989).

Savigny, dalam Soerjono Soekamto, *Perspektif Teoritis Studi Hukum dalam Masyarakat*, (Jakarta, Rajawali Press, 1985).

Sayadi (Penyt.), *Aceh, Jakarta dan Papua,* (Jakarta, YAPPIKA, 2001).

Scharf, Betty R, *Kajian Sosiologi agama,* Tiara wacana, Yogya, 1995.

Schmitter C, Philippe, "Still the Century of Corporation?", dalam F.B. Pike and T. Stritch (eds.), *The New Corporation*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974).

Schoorl, J.W., *Modernisasi,* Gramedia, Jakarta, 1980.

Scott, James C, *Moral Ekonomi Petani; Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1981).

Scott, James C, *Perlawanan Kaum Tani*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000).

Scott, James C, *Senjatanya Orang-Orang yang Kalah*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000).

Shamsavary, dkk., "Islam: State, Religion and Education," dalam Tulaisiewicz and Witold (eds.), *World Religions and Education Practice*, (London, Cassell, 1993).

Sharabi, H.B., *Nationalism and Revolution in the Arab World*, (New York, Van Nostrand Reinhold Company, 1966).

Shepard, M. John, *Sociology*, (New York, West Publishing Company, 1987).

Shils, Edward, W, *Culture and Imperialism*, (London: Chatto & Windus, Ltd., 1993).

Siahaan, Hotman M., "Memahami Gerakan Sosial Politik Rakyat," dalam *Gerakan Sosial Politik*, (Jakarta, Badan Pendidikan dan Pelatihan Departemen Dalam Negeri, 1997).

Siahaan, Hotman M., "Pembangkangan Terselubung Petani Dalam Program Tebu Rakyat Intensifikasi sebagai Upaya Mempertahankan Subsistensi," *Disertasi*, (Surabaya, Program Pascasarjana Universitas Airlangga, 1996).

Siegel, James T, *The Rope of God*, (Berkeley: University of California, 1969).

Simon, Roger, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Singh, Yogendra, *Modernization of Indian Tradition (Sytematic Study of Social Change)* Rawat Publication, India, 1988.

Sivan, Emmanuel, Radical Islam: *Medieval Theology and Modern Politics*, (New Haven, Yale University Press, 1985).

Skockpol, Theda, *States and Social Revolutions*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

Smith, Donald Eugene, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analisis*, terjemahan dari *Religion and Political Development* oleh Machnun Husein, Pengantar Amin Rais, CV. Rajawali, Jakarta, 1985.

Snouck Hurgronje, C., *De Atjehers*, I, Leiden: E.J. Brill, 1993.

Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Rajawali, Jakarta, 1982.

Soemadisastra, M., "Kepemimpinan dalam Masyarakat Pedesaan Montasik Aceh Besar", (dalam Alfian (ed), *Segi-Segi Budaya Masyarakat Aceh*, LP3ES, Jakarta, 1977.

Soeprapto, H.R. Riyadi, *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002: 147.

Soerjono, Soekamto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta, Rajawali Press, 1990).

Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas Hukum Adat,* Gunung Agung, Jakarta, 1985.

Soewarno, P.J., *Ulama sebagai Politisi Lokal di Kabupaten Aceh Utara,* Basis, Yogyakarta, 1976.

Sofyan Anwar Mufid dkk, *Ulama Menurut Persepsi Masyarakat Aceh,* Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1995.

Steenbrink, K., *Kawan dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, (Bandung, Mizan, 1995).

Steenbrink, Karel A, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1984).

Stepan, Alfred, *The State and Civil Society*, (Princeton, Princeton University Press, 1978).

Strauss, Anslem and Juliet Corbin, *Basics of Qualitative research, Grounded Theory Procedures and Techniques,* Sage Publication, Internatonal Professional Publishers Newbury Park, London, New Delhi, 1990.

Sukerti, Ni Wayan, *Poligami dalam Perkawinan Nyeburin di Desa Buahan. Payangan Gianyar,* Laporan Penelitian, FH Universitas Udayana Denpasar,1989.

Sulaiman, M. Isa, *Aceh Merdeka, Ideologi, Kepemimpinan dan Gerakan*, (Jakarta: Al-Kautsar, 2000).

Sulaiman, M. Isa, *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*, (Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1998).

Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta, LP3ES, 1984).

Suni, Ismail, *Bunga Rampai Tentang Aceh*, (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1980).

Surbakti, Ramlan, "Pemilihan pada Pemilu 1992: Antara Kendala dan Peluang," *Makalah*, Seminar Nasional IX Asosiasi Ilmu Politik Indonesia (AIPI), Surabaya 6 – 8 Agustus 1992.

Surbakti, Ramlan, *Interrelation Between Religious and Political Power Under New Order Government Indonesia, Ph.D. Diss.*, (Dekalb, Northern Illinois University, 1991).

Surbakti, Ramlan, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta, Grasindo, 1993).

Surin, Bachtiar, *Terjemah & Tafsir al-Qur'an*, Fa. Sumatra, Bandung, 1980.

Surjo, Djoko, dkk, "Bulan Sabit di Serambi Mekkah Sampai Abad XVIII, dalam *Agama dan Perubahan Sosial: Studi Tentang Hubungan Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial-Politik Indonesia,* (Yogyakarta, LKPSM, 2001).

Surpha, Wayan, *Eksistensi Desa Adat di Bali dengan Diundangkannya UU No. 5 Tahun 1979,* Upada Sastra, Denpasar, 1986.

Suseno, Franz Magnis, *Kuasa dan Moral*, (Jakarta: Gramedia, 2000).

Suwarna, P.J., *Ulama Sebagai Politici Lokal di Kabupaten Aceh Utara*, (Banda Aceh: PLPIIS, 1976).

Suwarsono dan Alvin Y. So, *Perubahan sosial dan Pembangunan di indonesia,* Cetakan Pertama, LP3ES, Jakarta, 1991.

Suyanta, Sri, *Ulama dan Umara di Aceh*, (Banda Aceh, Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2000).

Svalastoga Kaare, *Diferensiasi Sosial,* Bina Aksara, Jakarta, 1989.

Syamsuddin, M.S., *Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*, Disertasi, (California, University of California Los Angeles, 1991).

Syamsuddin, Nazaruddin, *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh,* (Jakarta, Pustaka Utama Grafiti, 1990).

Syamsuddin, Nazaruddin, *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh, 1945 – 1949*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1999).

Tan, M.G., *Masalah Perencanaan Penelitian* (dalam Koentjaraningrat (ed) *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Gramedia, Jakarta, 1980.

Taneko, Soleman, B., *Struktur dan Proses Sosial (Suatu Pengantar Sosiologi Pembangunan),* Cetakan kedua, Rajawali Pers, Jakarta, 1990.

Taufiq A., Tuhana, *Aceh Bergejolak: Dulu dan Kini,* (Yogyakarta, Gama Global Media, 2000).

Thaba, Abdul Aziz, *Islam dan Negara: Dalam Politik Orde Baru,* (Jakarta, Gema Insani Press, 1996).

Thomas, G.M., "Cultural Analysis of Religious Change and Movements," dalam *Sociological Inquiry,* Vol. 66, tahun 1996.

Tibi, B., *The Crisis of Modern Islam: a Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age,* (Salt Lake City, University of Utah Press, 1988).

Tichelman, G.L., "Een Atjehsche Sarakata", Afschrif van een Besluit van Sultan Iskandar Muda, TBG, 1933.

Tichelman, G.L., *Sebuah Sarakata Kerajaan Aceh,* Alih bahasa Aboe Bakar, (Banda Aceh, PDIA, 1978).

Tilly, Charles, *From Mobilization to Revolution,* (Addison-Wesley: Reading Mass, 1978).

Tippe, Syarifuddin, *Aceh di Persimpangan Jalan,* (Jakarta: Cidesindo, 2000).

Toprak, Bennaz, "Islam and the Secular State in Turkey," dalam Balim, C., et al., (penyunting), dalam *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in 1990s,* (Leiden, E.J. Brill, 1995).

Tucker, Robert C, *The Marx-Engels Readers,* (New York: W.W. Nortow, 1978).

Turan, Ilter, "Religion and Political Culture in Turkey," dalam Tapper R (eds.), *Islam in the Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in Secular State,* (London, I.B. Tauris & CO. Ltd. Publishers, 1994).

Turmudi, E., *Struggling for the Umma Changing Leadership Role of Kiyai in Jombang, East Java,* Disertasi, (Canberra, Australian National University, 1996).

Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory,* second edition, Sage Publications, London, Newbury Park, New Delhi, 1991.

Turner, Bryan S., "The Structuralist Critique of Weber's Sociology," *The British Journal of Sociology, XXVIII,* 1977.

Ury, Williams L, *Getting to Peace: Transforming Conflict at Home, at Work, and in the World,* (New York: Viking, 1999).

Usman, Suyoto, "Struktur Interaksi Kelompok Elite Dalam Pembangunan," dalam *Prisma*, No. 6, Juni 1991.

Vago, Steven, *Law and Society*, (New Jersey, Printice Hall, 1988).

Van Dijk, Cornelis, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta, Pustaka Kita, 1995).

Van Langen, K.F.H., "De Inrichting van Het Atjehsche Staatsbestuur Onder het Sultanaat", BKI, 1888.

Van't Veer, Paul, *Perang Aceh,* Jakarta: Grafiti Pers, 1985.

Vatikiosis, P.J. *Islam and the State*, (London, Crom Helm, 1987).

Veeger, K.J., *Realitas Sosial*, (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1990).

Verslag, *Pertemoean Oelama-Oelama di Sungai Lipa,* Oktober, 1936.

Vleer, A.J., "De Postie Van Den Toeha Peut Atjehsche Staatsbeste, *Kolonial Studien,* 1935.

Waliono, Hasan, *Pengaruh Teknologi terhadap Perubahan Sosial di Masyarakat Pedesaan,* UNHAS, Ujung Pandang, 1980.

Waters, Malcolm, *Modern Sociological Theory,* Sage Publication, Londona, Thousand Oaks, New Delhi, 1994.

Watt, W.M., *The Majesty that was Islam*, (London, Sidewick & Jackson, 1974).

Weber, Max, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, (Pustaka Promethea, Surabaya, 2000).

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (translated by Talcott Parsons), Routledge, London and New York, 1994.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, (Boston, Beacon, 1963).

Wiana, K., dan Raka Santri, *Kasta dalam Hindu (Kesalahpahaman Berabad-abad)*, Cetakan Pertama, Yayasan Dharma Naradha, Denpasar, 1993.

Wibowo, I., *Negara dan Masyarakat Berkaca dari Pengalaman Republik Rakyat Cina*, (PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000).

Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, (Oxford, Oxford University Press, 1982).

Windhu, Marsana, I, *Kekuasaan dan Kekerasan menurut Johan Giltung,* (Yogyakarta, Kanisius, 1992).

Wirosardjono, Soetjipto, *Agama dan Pembangunan (*dalam *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia),* M. Mansyur Amin (ed.), LKPSM, Yogyakarta, 1994.

Wright, Erick Olin, "Models of Historical Trajectory: an Assessment of Giddens Critique of Marxism," dalam D. Held & J.B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* (Cambridge University Press, 1989).

Yazid, A dan Koho Qasim, *Himpunan Hadist-Hadist Lemah dan Palsu,* (Surabaya, Bina Ilmu, 1979).

Zaehner, Robert, C., *Kebijaksanaan dari Timur (Beberapa Aspek Pemikiran Hinduisme),* Seri Filsafat Driyarkara 3, Gramedia, Pustaka Utama, Jakarta, 1993.

Zaini, Muchtarom, *Santri dan Ambangan di Jawa,* Jilid 2, INIS, Jakarta, 1988.

Zainuddin, H.M., *Srikandi Atjeh,* Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1964.

Zaltman, G., *Creating Social Change*, (New York, Holt Rineland Winston, 1972).

Zamzami, Amran, *Jihad Akbar di Medan Area*, Jakarta: Bulang Bintang, 1990.

Zeitlin Irving M, *Memahami Kembali Sosiologi,* Gadjah Mada University Press, 1998.

Zentgraaff, H.C., *Aceh*, Terjemahan Aboe Bakar, (Jakarta, Beuna, 1983).

Zeplin, Irving M. *Rethinking Sociology*, (New York: Appleton-Century-Crofts, 1973).

BIODATA

RIWAYAT HIDUP

A. IDENTITAS

1. Nama : T.M Jamil, Drs. M.Si
2. NIP : 131802817
3. Tempat/ Tanggal Lahir : Alu Lhok (Aceh Timur), 15 April 1963
4. Pekerjaan : Dosen Universitas Syiah Kuala Nanggroe Aceh Darussalam
5. Pangkat/ Golongan : Lektor (IV/ a)
6. Alamat : Perumahan Villa Aceh Lestari IV Blok B No. 48 Cot Irie Ulee Kareng Nanggroe Aceh Darussalam-Banda Aceh
7. Status Perkawinan : Kawin
8. Agama : Islam
9. Tanggungan : 1 orang istri dan 6 orang anak.
10. Riwayat Pendidikan
    1. MIN Alu Lhok, Lulus Tahun 1975 (berijazah).
    2. MTsN Alu Lhok, Lulus Tahun 1979 (berijazah).
    3. SMA Negeri Unit Peureulak, Lulus Tahun 1982 (berijazah).
    4. Universitas Islama Syech Yusuf Jakarta (Kuliah Tertulis), Jurusan Ilmu Dakwah dan Leadership Islam, Lulus Tahun 1981 (berijazah), Program satu tahun Nondegree.
    5. Yayasan El Sinar Pematang Siantar, Kursus Kewartawanan (tertulis), Lulus Tahun 1982 (berijazah), program enam bulan.
    6. Penataran Teknik Penulisan Karya Ilmiah, Saree Aceh Besar, 1983.
    7. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Syiah Kuala, Darussalam Banda Aceh, Lulus Sarjana, tahun 1986.

8. Intensive English Course, Unsyiah Darussalam, 1988.
9. Penataran Bahasa Indonesia dan Metoda Mengajar, Unsyiah Darussalam, 1988.
10. Penataran Metodologi Tingkat Dasar, Unsyiah Darussalam, 1990.
11. Penatara Metodologi Tingkat Madya, Unsyiah Darussalam, 1991.
12. Mengikuti Program Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial, pada Pusat Penelitian Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial, Aceh, 1991/ 1992.
13. Mengikuti Penataran Applead Approach (Program AA), Banda Aceh, 1993.
14. Mengikuti Program Tingkat Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial pada P3IS, Aceh 1993/ 1994.
15. Mengikuti Penataran Dasar Teori dan Metodologi Ilmu Sosial,BKPSDM Universitas Airlangga, 1994.
16. Program Magister Ilmu-Ilmu Sosial, Universitas Airlangga, 1997.
17. Pelatihan Calon Pelatih Dosem Pembimbing, PBSM, Medan, 1998.
18. Mengikuti Program Doktor pada Universitas Airlangga, 2000/2001-sekarang.

B. PENGALAMAN PENELITIAN

1. Peneliti Tentang Partisipasi Masyarakat Dalam Pembangunan Pendidikan di Kecamatan Peureulak, Aceh Timur, 1986.
2. Peneliti Tentang Keikutsertaan Orang Tua Dalam Proses Belajar Anak di Kecematan Mutiara, Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian Unsyiah, 1987.
3. Peneliti Tentang Perubahan Pola dan Organisasi Ketenagakerjaan di Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian Universitas Unsyiah Kuala, 1987.
4. Peneliti Tentang Tinjauan Hambatan-hambata Struktural Dalam Pengembangan Pedesaan, Proyek Penelitian Unsyiah, 1989.
5. Penelitian Tentang Sumber Dana Dalam Pembentukan Modal di Kalangan Pedagang Kotamadya Banda Aceh, Proyek Penelitian Unsyiah, 1989.

6. Peneliti Tentang Kondisi Sosial Ekonomi Asamera Oil Co, Proyek P3M Unsyiah, 1989.
7. Peneliti Tentang Sosial Ekonomi Masyarakat Transmigrasi Sabalussalam, Kabupaten Aceh Selatan, Proyek P3M Unsyiah dan Technical Support Team (TST) Regional Pekanbaru, 1989.
8. Peneliti Tentang Beberapa Usaha Pimpinan Desa Persiapan Transmigrasi Dalam Pembinaan Warga Terhadap Tanggung jawab Bermasyarakat, Proyek Penelitian Unsyiah, 1990.
9. Peneliti Tentang Peranan Kredit Umum Pedesaan Dalam Meningkatkan Pendapatan Masyarakat di Kecamatan Meureudu, Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian Unsyiah, 1990.
10. Penelitian Tentang Peranan Kredit Umum Dalam Meningkatkan Pendapatan Masyarakat Sakti, Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian STIEI Banda Aceh, 1990.
11. Peneliti Tentang Masalah Kredit Pedesaan di Kecamatan Kembang Tanjung, Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian Unsyiah, 1991.
12. Peneliti Tentang Kredit Pedesaan Antara Harapan Dan Kenyataan di Kecamatan Krueng Sabee, Kabupaten Aceh Barat, Proyek Penelitian Unsyiah, 1992.
13. Peneliti Tentang Dampak Dana Bantuan Desa Dalam Meningatkan Pendapatan Masyarakat Desa di Kecematan Meureudu, Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian Unsyiah, 1992.
14. Peneliti Tentang Partisipasi Masyarakat Dalam Pembangunan Pedesaan di Kecamatan Mila, Kabupaten Pidie, Proyek Penelitian Unsyiah, 1992.
15. Peneliti Tentang Hambatan-Hambatan Yang Dihadapi Pimpinan Desa Dalam Pelaksanaan Administrasi Pemerintahan Desa di Kecamatan Seulimun, Kabupaten Aceh Besar, Proyek Penelitian Unsyiah, 1993.
16. Peneliti Tentang Kajian Masalah Kredit Pedesaan di Kecamatan Mesjid Raya, Kabupaten Aceh Besar, Proyek Penelitian Unsyiah, 1993.

17. Peneliti Tentang Pamong Desa Dalam Usaha Pembinaan Desa Swasembada di Kabupaten Aceh Timur, Proyek Penelitian Unsyiah, 1993.
18. Peneliti Tentang Penerapan Undang-Undang NO. 5 Tahun 1979 Tentang Administrasi Pemerintahan Desa, Proyek Penelitian Unsyiah, 1993.
19. Peneliti Tentang Faktor-Faktor Yang Menyebabkan Menurunnya Minat SMTA Untuk Melanjutkan Pendidikannya Ke Perguruan Tinggi di Propinsi Daerah Istimewa Aceh, Proyek P2M Dikti, Depdikbud, 1994.
20. Peneliti Tentang Peralihan Pekerjaan Masyarakat di Kecamatan Simpang Kiri, Kabupaten Aceh Selatan, Proyek Penelitian P3IS Unsyiah, 1994.
21. Peneliti Tentang Keiuktsertaan Masyarakat Dalam Pembangunan di Kabupaten Daerah Tingkat II Aceh Utara, Proyek Penelitian Unsyiah, 1994.
22. Peneliti Tentang Perubahan Nilai Budaya Masyarakat Akibat Kehadiran Pembangunan di Daerah Istimewa Aveh, Proyek Penelitian P2M Dikti, Depdikbud, 1994/1995.
23. Peneliti Tentang Evaluasi Training Pada Agricultural Component Of Third Irrigation Sector Project (ACTIP), Peneliti Kerjasama Dinas Tanaman Pangan Aceh PPISB Unsyiah, 1994.
24. Peneliti Tentang Tingkat Partisipasi Anggota Koperasi Unit Desa dalam Wilayah Kabupaten Aceh Utara, Proyek Penelitian Unsyiah, 1994.
25. Peneliti Tentang Gengsi Sosial Penggerak Ekonomi Rakyat di Aceh, Proyek Bappenas, 1996.
26. Peneliti Tentang Negara dan Masyarakat Desa di Aceh, *Thesis* (Magister Ilmu Sosial), Universitas Airlangga Surabaya, 1997.
27. Peneliti Tentang Studi Kebijaksanaan Pelayanan Masyarakat Berdasarkan Sistem Budaya Dalam Menunjang Ekonomi Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh, Proyek Arthama – LP3ES, Jakarta, 1997.
28. Peneliti Tentang Studi Deskripsi Proses Sosialisasi Politik Etnis Keturunan Cina pada Masa Kanak-Kanak di Kotamadya Banda Aceh, P2M Dikti, 1998.

C. PENGABDIAN PADA MASYARAKAT

1. Technical Support Team (TST) – Kerjasama Indonesia-USA, Perencanaan Pengembangan Daerah Transmigrasi di Aceh, 1989.
2. Pembinaan dan Pengembangan Manajemen Pembangunan Desa Pada Lima Desa Binaan Dalam Daerah Tingkat II Aceh Besar dan Kotamadya Banda Aceh, Proyek P2M Unsyiah 1990.
3. Pembinaan dan Pengembangan LKMD dalam Wilayah Kecamatan Meuraxa Kotamadya Banda Aceh, Proyek P2M Unsyiah, 1993.

D. KARYA TULIS/ MAKALAH

1. Koperasi di Mata Petani, Kertas Kerja, 1986.
2. Pengaruh Teknologi Pertanian terhadap Produktivitas Usahatani, Makalah, 1986.
3. Ekonomi Moneter, Cet. I, Percetakan Prata Banda Aceh, 1987.
4. Koperasi Mahasiswa; Antara Harapan dan Tantangan Masa Kini, Makalah, 1988.
5. Dasar-Dasar Ilmu Keuangan Negara, Cet. I, Percetakan Aceh Press, Banda Aceh, 1989.
6. Peranan Koperasi Dalam Pembangunan (Suatu Tinjauan), Kertas Kerja, 1989.
7. Manajemen Koperasi Dan Pengembangannya, Makalah, 1990.
8. Keuangan dan Permodalan Peruasahaan, Makalah, 1990.
9. Peranan Koperasi Unit Desa Dalam Pembangunan di Indonesia, Kertas Kerja, 1990.
10. Media Pendidikan Dalam Pencapaian Tujuan Pengajaran, Kertas Kerja, 1990.
11. Pendidikan dan Peranannya Dalam Meningkatkan Keterampilan Tenaga Kerja, Makalah 1991.
12. Koperasi Suatu Pengantar, Diktat, 1991.
13. Industrialisasi di Indonesia, Antara Harapan dan Kenyataan, Kertas Kerja, 1991.

14. Peranan KIK dan KMKP Bagi Pengusaha Kecil, Kertas Kerja, 1991.
15. Kemandekan Wiraswasta; Suatu Proses Perubahan Sosial di Indonesia, Kertas Kerja, 1991.
16. Sumber Daya Pembangunan, Bahan Kuliah, 1993.
17. Pengentasan Kemiskinan di Aceh, Tinjauan Sosial Budaya, Makalah, 1994.
18. Usahatani Terpadu dan Pengentasan Kemiskinan di Aceh, Makalah, 1994.
19. Kajian Masyarakat Indonesia, Bahan Kuliah, 1997.
20. Logika Saintifik, Bahan Kuliah, 1997.
21. Ekonomi Industri, Bacaan Mahasiswa, 1988
22. Ketika Istri Mandiri; Antara Tugas Domestik dan Karir, Majalah "SINAR DARUSSALAM", 1998.
23. Mahasiswa Aceh dan Politik; Tinjauan Perannya Dalam Perdamaian Aceh, Warta Unsyiah, 1998.
24. Ulama Aceh; Dimanakah Dirimu?, Neraca, 1999.
25. Kasus Aceh; Realita atau Rekayasa, Harian Serambi Indonesia, 1999.
26. Militer dan Kasus Aceh, Kontras, 2000.
27. Aceh Bergolak; Siapakah yang Bermain? Kontras, 2000.
28. Jangan Membakar Jika Ingin Mencuri, Tinjauan Kasus Aceh, Serambi Indonesia, 2000.
29. Profesionalisme dan Demokratisasi Dalam Perspektif Moral, 2001.
30. IMF; Antara Harapan dan Kenyataan, 2002.
31. Rakyat dan Penguasa Dalam Perspektif Sosiologis, 2002.

LAMPIRAN

KOLEKSI PRIBADI
T.M. JAMIL TA
NIP. 131802817

PERATURAN DAERAH PROPINSI DAERAH ISTIMEWA ACEH
NOMOR 3 TAHUN 2000
TENTANG
PEMBENTUKAN ORGANISASI DAN TATA KERJA
MAJELIS PERMUSYAWARATAN ULAMA (MPU)
PROPINSI DAERAH ISTIMEWA ACEH

DENGAN RAHMAT ALLAH YANG MAHA KUASA

GUBERNUR DAERAH ISTIMEWA ACEH,

Menimbang : a. bahwa kehidupan masyarakat Aceh telah memberikan kedudukan dan peran terhormat kepada ulama dalam bermasyarakat dan bernegara, sehingga kepadanya perlu diberikan legitimasi dengan membentuk suatu Lembaga Ulama;

b. bahwa untuk memberi peran kepada ulama dalam penetapan Kebijakan Daerah sesuai dengan Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh, perlu membentuk Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Propinsi Daerah Istimewa Aceh;

c. bahwa untuk maksud tersebut perlu diatur dalam suatu Peraturan Daerah.

Mengingat : 1. Undang-undang Nomor 24 Tahun 1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Propinsi Aceh dan Perubahan Peraturan Pembentukan Propinsi Sumatera Utara (Lembaran Negara Tahun 1956 No. 64, Tambahan Lembaran Negara Nomor 1103);

2. Pemerintah Daerah adalah Kepala Daerah beserta Perangkat Daerah Otonom yang lain sebagai Badan Eksekutif Daerah;
3. Gubernur adalah Gubernur Daerah Istimewa Aceh;
4. DPRD adalah Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh;
5. Keistimewaan Aceh adalah kewenangan khusus untuk menyelenggarakan kehidupan beragama, adat, pendidikan dan peran ulama dalam penetapan Kebijakan Daerah;
6. Kebijakan Daerah adalah Peraturan Daerah dan Keputusan Gubernur yang bersifat mengatur dan mengikat dalam Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh;
7. Syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan;
8. Majelis Permusyawaratan Ulama selanjutnya disingkat MPU adalah Majelis Permusyawaratan Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh;
9. Ulama adalah Ulama Dayah/Pesantren dan cendikiawan muslim Aceh yang mempunyai kharismatik, intelektual dan memahami secara mendalam soal-soal keagamaan dan menjadi panutan masyarakat.

BAB II

PEMBENTUKAN

Pasal 2

Dengan Peraturan Daerah ini dibentuk Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Propinsi Daerah Istimewa Aceh.

KOLEKSI PRIBADI
T.M. JAMIL TA
NIP. 131802817

BAB III

ORGANISASI

Bagian Pertama
Kedudukan, Tugas, Fungsi dan Tanggungjawab

Pasal 3

(1) MPU merupakan suatu Badan yang independen dan bukan unsur pelaksana Pemerintah Daerah dan DPRD.
(2) MPU merupakan mitra sejajar Pemerintah Daerah dan DPRD.
(3) MPU berkedudukan di Ibukota Propinsi Daerah Istimewa Aceh.
(4) Disetiap Kabupaten/Kota dapat dibentuk MPU yang diatur lebih lanjut dengan Peraturan Daerah Kabupaten/Kota.

Pasal 4

MPU mempunyai tugas memberi masukan, pertimbangan, bimbingan dan nasehat serta saran-saran dalam menentukan kebijakan Daerah dari aspek Syariat Islam, baik kepada Pemerintah Daerah maupun kepada masyarakat di Daerah.

Pasal 5

Untuk menyelenggarakan tugas sebagaimana dimaksud pada pasal 4, MPU mempunyai fungsi menetapkan Fatwa Hukum, memberikan pertimbangan baik diminta atau tidak terhadap kebijakan Daerah, terutama dalam bidang pemerintahan, pembangunan dan pembinaan kemasyarakatan serta tatanan ekonomi yang islami.

Pasal 6

MPU ikut bertanggungjawab atas terselenggaranya pemerintahan yang jujur, bersih dan berwibawa serta islami di Daerah.

Bagian Kedua

Organisasi

Pasal 7

(1) Organisasi MPU terdiri dari :
    a. Pimpinan;
    b. Sekretariat;
    c. Dewan Paripurna Ulama;
    d. Komisi-komisi.
(2) Bagan Organisasi MPU adalah sebagaimana tercantum dalam lampiran dan merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Peraturan Daerah ini.

Paragraf 1

Pimpinan

Pasal 8

(1) MPU dipimpin oleh satu orang ketua dan dua orang wakil ketua.
(2) Pimpinan MPU mempunyai tugas memimpin MPU dalam memberikan pertimbangan terhadap kebijakan Daerah serta mempersatukan ulama di Daerah.

Pasal 9

Untuk menyelenggarakan tugas sebagaimana dimaksud pada pasal 8, Pimpinan MPU mempunyai fungsi :
a. Menyatukan pendapat ulama dalam penetapan kebijakan Daerah;
b. Memberikan Fatwa Hukum dibidang Syariat Islam.

Paragaraf 2

Sekretariat

Pasal 10

Sekretariat dipimpin oleh seorang sekretaris yang mempunyai tugas melaksanakan urusan umum, perlengkapan, keuangan dan persidangan.

Pasal 11

Untuk menyelenggarakan tugas sebagaimana dimaksud pada pasal 10 sekretariat mempunyai fungsi :

a. pengelolaan administrasi umum, perlengkapan dan tatalaksana;
b. pengelolaan administrasi keuangan;
c. penyiapan bahan risalah persidangan;
d. penghubung MPU dengan Pemerintah Daerah dan DPRD serta Lembaga-lembaga Pemerintah Daerah lainnya.

Pasal 12

(1) Sekretariat terdiri dari :
    a. Kepala Urusan Umum;
    b. Kepala Urusan Keuangan;
    c. Kepala Urusan Persidangan.
(2) Pada masing-masing urusan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dapat ditempatkan sebanyak-banyaknya 3 (tiga) orang staf.

Pasal 13

(1) Kepala Urusan Umum mempunyai tugas melaksanakan urusan surat menyurat, kearsipan, ekspedisi, penggandaan, rumah tangga, perlengkapan dan tata laksana serta penyajian data dan informasi.

(2) Kepala Urusan Keuangan mempunyai tugas, melaksanakan pengelolaan administrasi keuangan yang meliputi penyusunan anggaran, pembukuan, pembayaran, pertanggung jawaban dan pelaporan keuangan.

(3) Kepala Urusan Persidangan mempunyai tugas melaksanakan urusan persidangan dan risalah yang meliputi persiapan bahan persidangan, notulasi dan risalah-risalah persidangan.

Paragraf 3

Dewan Paripurna Ulama

Pasal 14

Dewan Paripurna Ulama mempunyai tugas memonitor, merumuskan usulan, memberi pertimbangan, bimbingan, nasehat serta saran-saran kepada Pemerintah Daerah dan DPRD melalui Ketua MPU dalam menentukan kebijakan Daerah serta menetapkan Fatwa dibidang Hukum Syariat Islam dalam penyelengaraan pembangunan, pemerintahan dan pembinaan masyarakat.

Pasal 15

(1) Dewan Paripurna Ulama terdiri dari :
    a. Ulama Dayah/Pesantren;
    b. Cendikiawan Muslim.

(2) Jumlah Dewan Paripurna Ulama sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) sebanyak-banyaknya 18 (delapan belas) orang, dari unsur Ulama/Cendikiawan Muslim Propinsi, Kabupaten dan Kota.

(3) Peraturan Tata Tertib Dewan Paripurna Ulama ditetapkan lebih lanjut dengan Keputusan MPU.

Pasal 16

(1) MPU bersidang sekurang-kurangnya 3 kali dalam 1 (satu) tahun.
(2) Dalam hal-hal yang mendesak dapat dilakukan persidangan istimewa.

Paragraf 4

Komisi-komisi

Pasal 17

Komisi-komisi mempunyai tugas merencanakan dan melaksanakan program operasional yang berkenaan dengan bidang tugasnya, mengimplementasikan segala keputusan paripurna ulama, mempersiapkan data dan informasi serta permasalahan yang perlu mendapat pembahasan/pemecahan dalam Dewan Paripurna Ulama sebagaimana dimaksud pada pasal 14 dan 15.

Pasal 18

Komisi-komisi terdir dari :
1. Komisi Fatwa Hukum Syariat Islam;
2. Komisi Penelitian dan Pengembangan;
3. Komisi Ukhuwah, Dakwah dan Publikasi;
4. Komisi Pendidikan dan Pengajaran;
5. Komisi Ekonomi Ummat;
6. Komisi Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga;
7. Komisi Pengembangan Generasi Muda;
8. Komisi Kerukunan Ummat dan Kajian Politik.

Pasal 19

(1) Uraian tugas masing-masing komisi sebagaimana dimaksud pada pasal 18, ditetapkan lebih lanjut dengan Keputusan MPU.

(2) Tatacara pelaksanaan rapat-rapat komisi sebagaimana dimaksud pada pasal 18 ditetapkan lebih lanjut dengan Keputusan MPU.

Pasal 20

Komisi-komisi sebagaimana dimaksud pada pasal 18 dipimpin oleh 1 orang ketua merangkap anggota, 1 orang sekretaris merangkap anggota dan sebanyak-banyaknya 3 orang anggota komisi.

Paragraf 5

Masa Kepengurusan

Pasal 21

(1) Masa kepengurusan MPU ditetapkan selama 5 (lima) tahun.
(2) Masa kepengurusan MPU sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dapat diperpanjang untuk 1 (satu) kali masa kepengurusan berikutnya.
(3) Pergantian atau resafel kepengurusan MPU dapat dilakukan sewaktu-waktu atas hasil kesepakatan rapat MPU.

BAB IV

PEMBIAYAAN

Pasal 22

Pembiayaan penyelenggaraan MPU dibebankan kepada Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) dan subsidi atau bantuan dari pemerintah atasan, serta bantuan atau sumbangan lembaga lain diluar Pemerintah Daerah baik dalam maupun luar negeri yang sah dan tidak mengikat.

BAB V

PENGUKUHAN LEMBAGA MPU

Pasal 23

(1) Untuk pertama kali pengisian organisasi lembaga MPU dilakukan dalam Musyawarah Ulama dan Cendikiawan Muslim Propinsi Daerah Istimewa Aceh yang pelaksanaannya diprakarsai oleh Pemerintah Daerah.
(2) Untuk selanjutnya, pergantian dan resafel kepengurusan MPU ditetapkan dalam rapat Permusyawaratan Ulama dan Cendikiawan Muslim, yang diprakarsai sendiri oleh MPU.
(3) Pengukuhan terhadap personalia MPU sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan (2) dilakukan oleh Gubernur.

Pasal 24

(1) Pada Sekretariat MPU dapat ditempatkan unsur Pegawai Negeri Sipil.
(2) Pegawai Negeri sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) tidak dibenarkan merangkap jabatan dengan jabatan struktural dan fungsional lainnya.
(3) Kepada Pegawai Negeri yang ditempatkan pada Sekretariat MPU, selain menerima gaji dan penghasilan lainnya sesuai dengan ketentuan yang berlaku, juga diberikan tunjangan jabatan Daerah yang akan ditetapkan lebih lanjut dengan Keputusan Gubernur.

BAB VI

TATA KERJA

Pasal 25

Dalam melaksanakan tugasnya MPU wajib menerapkan prinsip koordinasi, integrasi, singkronisasi dan simplikasi sesuai dengan Syariat Islam, baik dalam lingkungan masing-masing maupun antar satuan organisasi sesuai tugas masing-masing.

Pasal 26

Pimpinan MPU melaksanakan tugasnya berdasarkan kebijaksanaan yang ditetapkan oleh Dewan Paripurna Ulama, tanpa mencampuri tugas-tugas Pemerintah Daerah dan DPRD serta lembaga-lembaga lain, akan tetapi memberi pertimbangan terhadap kebijakan yang akan ditempuh.

BAB VII

KETENTUAN PENUTUP

Pasal 27

Hal-hal yang belum diatur dalam Peraturan Daerah ini, sepanjang mengenai peraturan pelaksanaannya, akan diatur lebih lanjut dengan Keputusan Gubernur dengan memperhatikan ketentuan dan pedoman yang berlaku.

Pasal 28

(1) Dengan berlakunya Peraturan Daerah ini, maka Peraturan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 1 Tahun 1966 tentang Pedoman Dasar Majelis Permusyawaratan Ulama Propinsi Daerah Istimewa

Aceh, ...

Aceh, dan Lembaga Majelis Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh dinyatakan tidak berlaku lagi.

(2) Segala asset dan keuangan Majelis Ulama sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dialihkan menjadi asset dan keuangan Lembaga MPU.

Pasal 29

Peraturan Daerah ini mulai berlaku pada tanggal diundangkan.

Agar setiap orang dapat mengetahuinya, memerintahkan pengundangan Peraturan Daerah ini dengan penempatannya dalam Lembaran Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh.

Disahkan di Banda Aceh
pada tanggal 14 Juni 2000
11 Rabiul Awal 1421

GUBERNUR
DAERAH ISTIMEWA ACEH.

PROF. DR. SYAMSUDDIN MAHMUD

an Dalam Lembaran Daerah
Daerah Istimewa Aceh
Tanggal 22 Juni 2000
" Nomor 23
op. Daerah Ist. Aceh.

n Siregar, SH.
a Utama
90004536.

KOLEKSI PRIBADI
T.M. JAMIL TA
NIP. 131802817

PENJELASAN

ATAS

PERATURAN DAERAH PROPINSI DAERAH ISTIMEWA ACEH

NOMOR 3 TAHUN 2000

TENTANG

PEMBENTUKAN ORGANISASI DAN TATA KERJA

MAJELIS PERMUSYAWARATAN ULAMA

PROPINSI DAERAH ISTIMEWA ACEH

PENJELASAN UMUM

1. Bahwa sesuai dengan ketentuan Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh, telah memberikan kewenangan kepada para Ulama dan Cendikiawan Muslim untuk berperan serta dalam menentukan kebijakan Daerah.
2. Bahwa pada kenyataannya Lembaga Majelis Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh merupakan salah satu lembaga yang berada dibawah koordinasi Pemerintah Daerah, dan selama ini lembaga tersebut tidak diberi kewenangan dalam menentukan kebijakan Daerah.
3. Bahwa sesuai dengan tuntutan Reformasi, diperlukan adanya satu badan independen yang terpisah dan tidak berada dibawah koordinasi Pemerintah Daerah dan DPRD.
4. Sehubungan dengan maksud tersebut di atas, perlu dibentuk Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) dengan menetapkan dalam suatu Peraturan Daerah.

PENJELASAN PASAL DEMI PASAL

Pasal 1 sampai dengan pasal 14

Cukup jelas.

Pasal 15 ayat (1) huruf b.

Termasuk dalam pengertian Cendikiawan Muslim antara lain ulama-ulama yang berpengaruh di Daerah, akan tetapi tidak memimpin Dayah/Pesantren.

Pasal 15 ayat (2) dan (3)

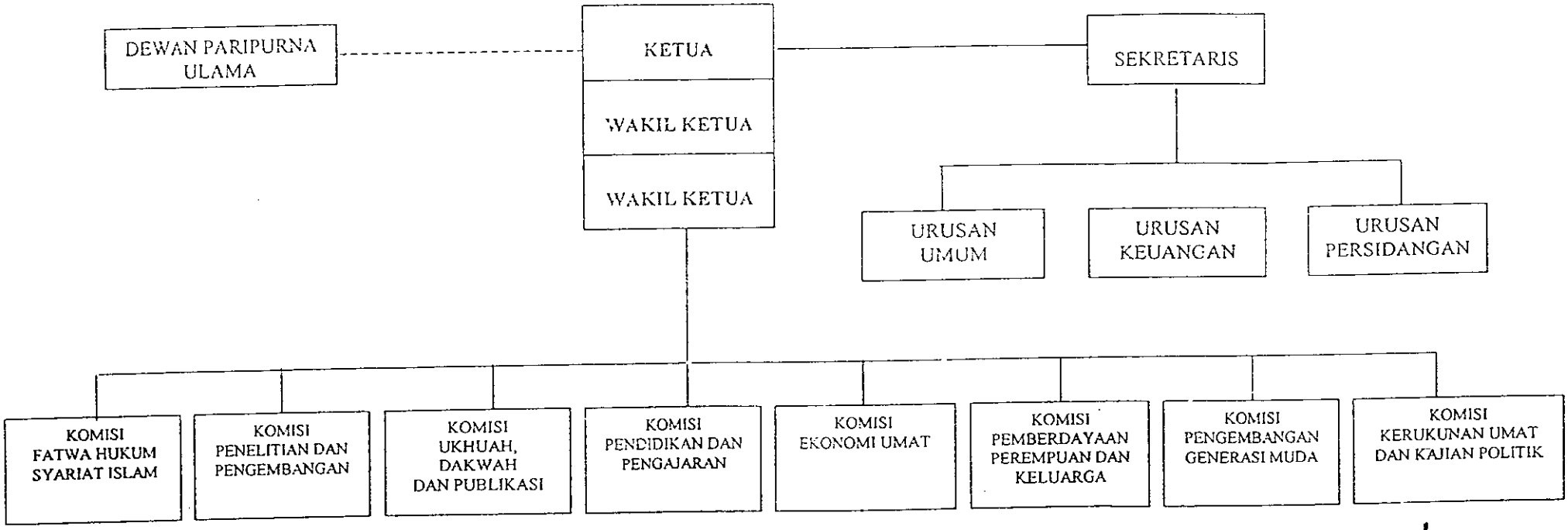
Cukup jelas

Pasal 16 sampai dengan pasal 29

Cukup jelas.

Bagan Organisasi MPU Propinsi
Daerah Istimewa Aceh

Lampiran : Peraturan Daerah Propinsi
Daerah Istimewa Aceh
Nomor 3 Tahun 2000



GUBERNUR
DAERAH ISTIMEWA ACEH

PROF. DR. SYAMSUDDIN MAHMUD

KOLEKSI PRIBADI
T M. JAMIL TA
NIP. 131802817