

KRISIS AGENSI POLITIK
YEUNGKU BAYAH DI ACEH

DISERTASI



Promovendus:

Nirzalfu

NIM : 06/09-1/2176/PS

PROGRAM DOKTOR SASTROLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS GADJAH MADA YOGYAKARTA
2011

**KRISIS AGENSI POLITIK
TEUNGKU DAYAH DI ACEH**

DISERTASI



Promovendus:

Nirzalin

NIM : 06/09-1/2176/PS

**PROGRAM DOKTOR SOSIOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS GADJAH MADA YOGYAKARTA
2011**

HALAMAN PENGESAHAN

Tim Promotor

Disertasi Berjudul

KRISIS AGENSI POLITIK TEUNGKU DAYAH DI ACEH

Yang diajukan Oleh Promovendus

Nirzalin

Telah disetujui Oleh Tim Promotor



**Prof. Dr. Tadjuddin Noer Effendi
Promotor**

Tanggal/Bulan/Tahun

07-06-2011



**Dr. Suharko
Ko-Promotor**

07-06-2011

HALAMAN PENGESAHAN

Tim Penilai

Disertasi Berjudul

KRISIS AGENSI POLITIK TEUNGKU DAYAH DI ACEH

Yang diajukan Oleh Promovendus

Nirzalin


Telah disetujui Oleh Tim Penilai



Prof. Dr. Susetiawan, SU
Ketua

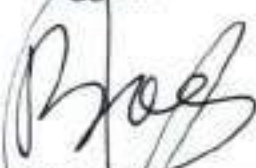
Tanggal/Bulan/Tahun

01-06-2011



Dr. Haedar Nashir
Anggota

04-06-2011



Dr. Budiawan
Anggota

01-06-2011

HALAMAN PENGESAHAN

Tim Penguji

Disertasi Berjudul

KRISIS AGENSI POLITIK TEUNGKU DAYAH DI ACEH

Yang diajukan Oleh Promovendus

Nirzalin

Telah disetujui Oleh Tim Penguji

Tanggal/Bulan/Tahun

07-06-2011



Prof. Dr. Heru Nugroho



Prof. Dr. Faruk, HT

06-06-2011

ABSTRAK

Disertasi ini mengkaji tentang krisis agensi politik teungku dayah di Aceh. Pertanyaan utama yang ingin dijawab dalam studi ini adalah mengapa krisis agensi politik teungku dayah di Aceh yang telah dimulai sejak akhir era Orde Baru dalam struktur politik yang bersifat sekuler dan tertutup tidak mengalami perubahan di era pasca Orde Baru yang struktur politiknya telah berubah menjadi terbuka dan serba Islam setelah dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam di Aceh. Padahal teungku dayah adalah pemimpin Islam di Aceh dan masyarakat Acehpun merupakan pemeluk agama Islam yang fanatik.

Perspektif teoritik yang digunakan dalam studi ini adalah strukturasi. Perspektif ini menempatkan hubungan kekuasaan agen dengan struktur bersifat dualitas, yaitu setara, saling mempengaruhi, mengekang (*constraining*) dan sekaligus memungkinkan lahirnya tindakan dari agen (*enabling*). Metode pengumpulan data dilakukan secara etnografis yaitu melalui observasi terlibat dan wawancara mendalam (*indepth interview*) dan juga studi dokumen.

Temuan disertasi ini menunjukkan bahwa di Aceh hubungan kekuasaan teungku dayah sebagai agen dengan negara sebagai struktur bersifat dinamis. Di satu waktu dualitas, namun di waktu yang lain bersifat dualisme yaitu tidak setara (atas-bawah) dan hanya berupa kekangan (*constraint*) terhadap agen. Ketika hubungan kekuasaan dengan negara bersifat dualitas, teungku dayah mampu menjalankan tugas dan tanggungjawab moralnya sebagai agen sosial di Aceh yaitu mempengaruhi kebijakan negara agar bersesuaian dengan nilai-nilai Islam dan aspirasi masyarakat. Kenyataan ini menempatkan teungku dayah menjadi figur yang sangat berwibawa dan agensi politiknya terhadap masyarakatpun sangat menentukan seperti yang ditunjukkan di era Kerajaan Aceh Darussalam dan Orde Lama. Namun sebaliknya, ketika teungku dayah tidak mampu lagi menjalankan tugasnya sebagai agen maka hubungan kekuasaan keduanya berubah menjadi dualisme. Hal ini menyebabkan kewibawaan dan agensi politik mereka yang sebelumnya dominan dan menentukan berubah menjadi krisis seperti yang terjadi di akhir era Orde Baru dan pasca Orde Baru.

Bahkan di era pasca Orde Baru kehadiran syari'at Islam di Aceh tidak dapat dimanfaatkan oleh teungku dayah untuk memperkuat kembali kewibawaan agensi politik mereka. Sebab sebagai sebuah produk politik dari pemerintah pusat, syari'at Islam di Aceh sepenuhnya dikontrol oleh negara, dikelola secara birokratis dan dikomodifikasi untuk kepentingan kekuasaannya. Akibatnya, agensi politik teungku dayah di Aceh era pasca Orde Baru tidak mengalami penguatan (pemulihan) tetapi tetap krisis sebagaimana di era sebelumnya. Namun, krisis agensi politik teungku dayah di Aceh ini ternyata tidak diikuti dengan krisis pula agensi mereka dalam ranah agama. Kenyataan ini menegaskan bahwa agensi politik dan agama teungku dayah di Aceh yang sebelumnya menyatu (*meusaboeh/integrated*) kini telah terpisah (*seperated*). Selain itu, krisisnya agensi politik teungku dayah ini menyebabkan agen politik di Aceh yang sebelumnya tersentral pada mereka kini berubah menjadi terpecah (*fragmented*) kepada beberapa kelompok elite sosial.

Kata Kunci: Teungku Dayah, Agen, Struktur, Krisis Agensi Politik.

ABSTRACT

This dissertation examines the crisis of the *teungku dayah* political agency in Aceh. The main question to answer in this research is why the crisis of the *teungku dayah* political agency in Aceh started since the end of the New Order era in the secular and closed political structure has not changed in the era of post-New Order with its political structure transformation into an open and versatile Islam following the Islamic *Shariah* law enactment in Aceh. The *teungku dayahs*, in fact, are the Islamic leaders of Aceh and the Acehnese community is an Islamic fanatical adherents.

Theoretical perspective adopted in this research was structuration. This perspective puts the relation of agency power with duality structure, i.e. being equal, mutually influencing, constraining, and enabling agent's actions. Ethnographic collection method was utilized through involved observations, in-depth interviews, and also documentation study.

The findings of this dissertation show that in Aceh the power relation of *teungku dayahs*' power as agents with the state as the structure is dynamic. In one occasion it concerns with duality, but in another occasion, it refers to dualism, i.e. non-equal (up-down), and it is constraints to the agent. When the power relation with the state is duality, *teungku dayahs* are capable of performing their task and moral responsibilities as social agents in Aceh; they influence the state policies to comply with Islamic values and community aspirations. These facts has positioned *teungku dayahs* as the highly authoritative figures and the determining political agencies on the community as shown in the era of the past Aceh Darussalam Kingdom and the Old Order era. However, on the contrary, when the *teungku dayahs* has not been able to carry out their duties as agents any longer, their power relation turns into a dualism. This has led their political authority and agency previously dominant and determining changes into a crisis as found at the end of New Order and the Post-New Order Era.

Even during the Post-New Order era, the presence of Islamic *shariah* in Aceh cannot be utilized by *teungku dayahs* to reinforce their political agency authority since as a political product of the central government, Islamic *shariah* in Aceh is absolutely controlled by the state, managed in a bureaucratic way and co-modified for the sake of power. As a result, the political agency in Acehnese *teungku dayahs* during the Post New Order era has not undergone reinforcement, but it is still a crisis, as in the previous eras. However, the political agency crisis of Acehnese *teungku dayahs*, in fact, is not followed by their agency in the religion domain. This fact confirms that the previously-integrated (*meusaboeh*) political and religious agency of Acehnese *teungku dayahs* are now separated. Furthermore, the political crisis of *teungku dayahs* has caused the political agent in Aceh that was previously centralized on them, presently is fragmented to several social elite groups.

Keywords: Teungku Dayah, Agent, Structure, Political Agency Crisis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	vi
UCAPAN TERIMAKASIH	vii
DAFTAR ISI	xii
DAFTAR GAMBAR	xv
GLOSSARI	xvi
ABSTRAK	xix
ABSTRACT	xx
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	13
D. Studi Terdahulu	14
BAB II : PERSPEKTIF TEORITIK DAN METODE PENELITIAN	24
A. Perspektif Teoritik	24
1. Elite Agama dan Masyarakat	26
2. Elite Agama dan Agen Sosial	29
3. Hubungan Kekuasaan Elite Agama dengan Struktur	34
4. Elite Agama dan Krisis Agensi Politik	43
B. Kerangka Pemikiran Konseptual	47
C. Metode Penelitian	54
1. Lokasi Penelitian dan Pembatasan Masa Studi	57
2. Kerja Lapangan dan Proses Penelitian	59
3. Analisis dan Interpretasi Data	68
D. Sistematika Penulisan	70
BAB III : ISLAM DAN DAYAH DI ACEH	73
A. Pembuka	73
B. Islam dan Orang Aceh	73
1. Awal Perkembangan Islam	73
2. Islam Sebagai Sistem Pandangan Dunia (<i>worldview</i>) dan Identitas	80
C. Orang Aceh dan Struktur Kepemimpinannya	82
1. Genealogi Orang Aceh	82
2. Struktur Kepemimpinan Masyarakat Aceh	85
D. Dayah dan Masyarakat Aceh	94
1. Genealogis Dayah	94

2. Unsur-Unsur Sebuah Dayah	101
3. Sistem Pembelajaran di Dayah	108
4. Relasi Kekuasaan Teungku Dayah dan Murid	117
5. Relasi Dayah dan Masyarakat Aceh	126
E. Ringkasan	132
 BAB IV: KONSEP TEUNGKU DAN SUMBERDAYA-SUMBERDAYA KEKUASAAN TEUNGKU DAYAH	
A. Pembuka	136
B. Konsep Teungku di Aceh	136
1. Siapa yang Disebut Teungku	136
2. Teungku Sebagai Status yang Diraih (<i>Achieved Status</i>)	142
C. Hirarkhi Teungku	146
1. Teungku Dayah	147
2. Teungku Balee	150
3. Teungku Rangkang	153
4. Teungku Meunasah	155
5. Pak Teungku	159
D. Sumberdaya-Sumberdaya Kekuasaan Teungku Dayah	163
1. Norma Agama	163
2. Penguasaan Ilmu Agama	184
3. Jaringan Keilmuan	188
4. Mampu Berperan Sebagai Agen Sosial	192
E. Ringkasan	200
 BAB V: DINAMIKA HUBUNGAN Kekuasaan TEUNGKU DAYAH DENGAN STRUKTUR DAN PROSES TERJADINYA KRISIS AGENSI POLITIK	
A. Pembuka	207
B. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Kerajaan Aceh Darussalam	207
1. Genealogi Historis Terbentuknya Kerajaan Aceh Darussalam	207
2. Menjadi Kali Malikon Ade dan Diplomat	213
3. Ekspansi Belanda dan Krisis Struktur	220
4. Mempertahankan Struktur dan Memimpin Perang Sabil	227
C. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Orde Lama	240
1. Mendirikan POESA dan Mengintegrasikan Agensi	243
2. Meng-Agensi Perlawanan Terhadap Belanda dan Memimpin Struktur	251
3. Meng-Agensi Revolusi Sosial dan Meng-NKRI-kan Aceh	260
4. Menentang Struktur: Meng-Agensi Propinsi dan Syari'at Islam	282
D. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Orde Baru dan Proses Terjadinya Krisis Agensi Politik	312
1. Mempertahankan Identitas Agensi	312
2. Pembangunan dan Pergeseran Elite Struktural	319

3. Golkarisasi dan Mulai Timbulnya Resistensi Agensi Politik.....	328
4. Instrumentalisasi dalam Konflik, Akumulasi Resistensi dan Krisis Agensi Politik.....	344
E. Ringkasan	367
BAB VI:DOMINASI KEKUASAAN STRUKTUR DAN BERLANJUTNYA KRISIS AGENSI POLITIK TEUNGKU DAYAH.....	377
A. Pembuka	377
B. Perluasan Eskalasi Konflik dan Berlanjutnya Krisis Struktur	377
1. Runtuhnya Orde Baru dan Melemahnya Kendali Struktur	377
2. Meluasnya Dukungan Massa dan Menjadi Kuasi Negara	394
3. Pertarungan Wacana Syari'at Islam Versus Referendum	408
4. Syari'at Islam: Instrumen Struktur Mengatasi Konflik dan Krisis	414
C. Syari'at Islam dan Peminggiran Agensi Teungku Dayah	421
1. Birokratisasi Syari'at Islam dan Peminggiran Struktur	421
2. Peminggiran Agensi dalam Wacana dan Legislasi Qanun	428
D. Dominasi Kekuasaan Struktur dan Berlanjutnya Krisis Agensi Politik Teungku Dayah.....	441
1. BPPD Sebagai Birokrasi Dominasi Kekuasaan Struktur	441
2. Bantuan Dayah Sebagai Fasilitas Dominasi Kekuasaan Struktur	446
3. Berlanjutnya Krisis Agensi Politik Teungku Dayah.....	461
E. Ringkasan	481
BAB VII : KESIMPULAN	489
DAFTAR KEPUSTAKAAN	499
LAMPIRAN	514

**KRISIS AGENSI POLITIK
TEUNGKU DAYAH DI ACEH**

RINGKASAN DISERTASI



Oleh:

Nirzalin

NIM : 06/09-I/2176/PS

**PROGRAM DOKTOR SOSIOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS GADJAH MADA YOGYAKARTA
2011**

**KRISIS AGENSI POLITIK
TEUNGKU DAYAH DI ACEH**

RINGKASAN DISERTASI



Oleh:

Nirzalin

NIM : 06/09-1/2176/PS

**PROGRAM DOKTOR SOSIOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS GADJAH MADA YOGYAKARTA
2011**

Tim Penguji dan Promotor

1. Prof. Dr. Pratikno, M.Soc.Sc- (Ketua)
2. Prof. Dr. Tadjuddin Noer Effendi (Promotor)
3. Dr. Suharko (Ko-Promotor)
4. Prof. Dr. Susetiawan, SU (Anggota)
5. Prof. Dr. Heru Nugroho (Anggota)
6. Prof. Dr. Faruk HT (Anggota)
7. Dr. Haedar Nashier (Anggota)
8. Dr. Budiawan (Anggota)

DAFTAR ISI

I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah dan Pertanyaan Penelitian	1
B. Tujuan dan Kontribusi Penelitian	4
II. Perspektif Teoritik dan Metode Penelitian	5
A. Perspektif Teoritik	5
1. Elite Agama dan Agen Sosial	5
2. Hubungan Kekuasaan Elite Agama dengan Struktur	6
3. Elite Agama dan Krisis Agensi Politik	7
B. Metode Penelitian dan Teknik Pengumpulan Data	8
III. Islam dan Dayah di Aceh	10
A. Islam dan Masyarakat Aceh	10
B. Dayah dan Masyarakat Aceh	12
IV. Konsep Teungku Dayah dan Sumberdaya-Sumberdaya Kekuasaan	14
A. Konsep Teungku Dayah di Aceh	14
B. Sumberdaya-Sumberdaya Kekuasaan Teungku Dayah	15
V. Dinamika Hubungan Kekuasaan Teungku dayah dengan Struktur dan Proses Terjadinya Krisis Agensi Politik	18
A. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Kerajaan Aceh Darussalam	18
B. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Orde Lama	19
C. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Orde Baru dan Proses Terjadinya Krisis Agensi Politik	20
VI. Dominasi Kekuasaan Struktur dan Berlanjutnya Krisis Agensi Politik Teungku Dayah	22
VII. Kesimpulan	25
Daftar Pustaka	29
Daftar Riwayat Hidup	33

I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah dan Pertanyaan Penelitian

Studi-studi sosial tentang elite agama di Aceh menunjukkan, bahwa keberadaan teungku dayah¹ dalam masyarakat sangat sentral dan menentukan.² Posisi sentral mereka itu terkait dengan kapasitasnya sebagai elite agama yang berpengetahuan luas dan berwibawa. Dalam kapasitasnya sebagai elite agama yang berpengetahuan luas, teungku dayah berperan sebagai pengajar agama Islam (*religious teacher*) dan dayah³ sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional masyarakat Aceh selain merupakan media terpenting dalam proses transformasi keilmuan Islam juga berfungsi sebagai instrumen utama bagi mereka dalam mengukuhkan kewibawaannya, memperkuat kohesivitas sosial, melakukan tindakan agensi sosial-politik dan tindakan-tindakan keaktoran sosial lainnya amara dirinya, masyarakat dan dunia luar.⁴

Sebagai pendidik, mereka diakui berpengetahuan luas mengenai ilmu keislaman sehingga diyakini tidak ada anggota masyarakat lainnya yang sepadan dengan kapasitas keilmuan dan wawasan mereka. Keyakinan ini lalu memposisikan teungku dayah sebagai pemegang otoritas tafsir utama bahkan tunggal terhadap pelbagai teks keislaman seperti al-Qur'an, hadits dan fiqh di Aceh. Ketegantungan masyarakat yang sangat besar pada teungku dayah ditambah dengan justifikasi norma agama dan pelbagai tafsir terhadap ajaran-ajarannya yang mensakralkan posisi mereka pada gilirannya menempatkan teungku dayah tampil sebagai agen (aktor) sosial yang sangat berwibawa sehingga seruan-seruan mereka senantiasa diikuti secara fanatik oleh masyarakat Aceh.

Di sisi lain, realitas masyarakat Aceh sebagai penganut agama Islam fanatik yang menempatkan ajaran-ajaran Islam sebagai satu-satunya basis nilai dan sistem pandangan dunia (*worldview*) telah menjadi material sinergis bagi dominannya kewibawaan teungku dayah ini di Aceh yang tidak hanya pada ranah keagamaan tetapi juga melingkupi wilayah sosial, budaya dan politik praktis sekaligus. Kenyataannya, dalam ranah politik teungku

¹Teungku Dayah adalah sebutan masyarakat Aceh terhadap ulama tradisional (elite agama Islam). Teungku dayah ini sepadan artinya dengan sebutan Buya dalam masyarakat Melayu, Ajengan dalam masyarakat Sunda dan Kyai dalam masyarakat Jawa. Mereka dipercaya berpengetahuan (agama Islam) luas, memimpin dan lulusan dari dayah tradisional (*salafiyah*) yaitu dayah yang hanya mempelajari ilmu-ilmu agama Islam, berdomisili di gampong (daerah pedesaan), khansumatik dan memiliki komunitas pengikut yang fanatik. Lihat, Nurzailin, *Relekt Kebiasaan Teungku-Murid, Studi di Dayah Tanah Abu Kabupaten Aceh Besar*, (Lhokseumawe: LPPM Universitas Malikussaleh, Peurlibus Hibah Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2004), hlm. 15 dan Zamakhsyari Dhosifer, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Ulama Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 55.

²C. Snouck Hurgronje, *Aceh Di Mata Kolonialis*, (Jakarta: Yayasan Soko Guru 1985), hlm.172-176 dan Yusef Saaby, "A Profile of The Ulama In Acehnese Society", *Al-Juriah (Journal Of Islamic Studies)* Volume 38, Number 2, 2000, hlm. 284.

³Dayah adalah lembaga pendidikan Islam tradisional di Aceh yang meskipun tidak persis sama sepadan artinya dengan pesantren di wilayah Indonesia lainnya. Lihat, M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, (Lhokseumawe : Nakhil Foundation, 2003), hlm. 33 dan Nurdinohih Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta : Paramadina, 1997), hlm. 3.

⁴Barbara Leigh Aik, *Daya Taban dan Karakteristik Dayah Salafiyah di Aceh. Studi Kasus Dayah Darussalam Aceh Selatan*, (Banda Aceh: Aceh Institute, 2007), hlm. 18.

dayah tidak hanya mampu mempengaruhi dari luar arena (berperan sebagai *cultural broker*, *vote getter* atau pemimpin *informal an sich*) tetapi bahkan menjadi pemimpin politik (*elcutive-executive political leader*) atau pelaku politik itu sendiri (*political player*). Kenyataan tersebut dapat dicermati pada tiga episode sejarah sosial-politik Aceh yaitu era Kerajaan Aceh Darussalam, Orde Lama dan hingga periode awal Orde Baru. Pada era Kerajaan Aceh Darussalam (KAD) posisi teungku dayah dalam ranah politik Aceh selain menjadi penasihat sultan dalam bidang keagamaan juga menduduki jabatan sebagai diplomat dan panglima perang.⁵

Pada era Orde Lama, karena didukung oleh keterbukaan ruang politik (struktur) yang memungkinkan mereka tampil sebagai agen sosial yang dominan di Aceh teungku dayah tidak hanya berhasil menduduki tampuk kekuasaan di pemerintahan (Gubernur dan Bupati/eksekutif) tetapi juga di Legislatif (DPRD) dan partai politik sekaligus.⁶ Sementara di luar struktur politik formal mereka adalah agen penggerak massa nomor satu di Aceh. Realitas tersebut dapat diamati misalnya pada saat teungku dayah menentang kebijakan pemerintah Orde Lama menghapus otonomi Propinsi Aceh dengan meleburkannya ke dalam Propinsi Sumatera Utara melalui Undang-Undang No. 5 tahun 1950 tentang Pembentukan Propinsi Sumatera Utara yang mencakup Aceh, Sumatera Timur dan Tapanuli.⁷ Perlawanan para teungku dayah yang mendapat dukungan massif dari pelbagai komponen masyarakat terhadap kebijakan itu diaktualisasi melalui gerakan bersenjata dibawah bendera DI/III (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia) Aceh yang berlangsung mulai dari 1953 sampai dengan 1962.⁸

Namun memasuki paruh akhir era Orde Baru, tindakan agensi politik teungku dayah di Aceh yang pada era-era sebelumnya (Kerajaan Aceh Darussalam dan Orde Lama) sangat berwibawa berubah menjadi krisis (melemah).⁹ Perubahan era dari Orde Baru ke era pasca Orde Baru memberikan momentum strategis bagi teungku dayah untuk melakukan restorasi atau pemulihan kembali kewibawaan agensi politik mereka di Aceh. Momentum itu terdapat pada dua realitas, pertama, era pasca Orde Baru merupakan era keterbukaan

⁵ Lihat, M. Hasbi Aminuddin, *Ulawa Dayah: Peran dan Responnya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam*, dalam Dody S. Trausa, Peny., *Prasata Islam Di Indonesia: Pergulatan Sosial, Politik, Hukum dan Pendidikan* (Jakarta: Logos, 2002), hlm. 121. Antony Reid, *Asal Mula Konflik Aceh dari Perebutan Pantai Timur Sumatera hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), hlm. 301 dan E.Gobe'e dan C.Andriantse, *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepugawalannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda, 1889-1936*, (Jakarta: INIS Jilid 1, 1990), hlm. xlviii.

⁶ Di awal Orde Lama, ranah politik Aceh diuadi dengan tampilnya para teungku dayah sebagai pemimpin politik praktis, itu termanifestasikan pada diri Tgk. Muhammad Daud Beureuh yang menjadi Gubernur, Tgk. A. Wahab Sulaiman menjadi ketua DPRD dan Ketua Partai Masyumi. Lihat, M. Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh, sebuah Gagasan Terhadap Tradisi*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), hlm. 114, 217, 221-225. Sebelum bergabung dengan Masyumi, teungku dayah adalah pengawal partai PERTI (Persatuan Taniyah Islamiyah) yang telah ekis sejak era kolonial Belanda dan pada tahun 1970-an ketika pemerintah Orde Baru memaksa partai politik menjadi tiga saja di Indonesia yaitu PPP, Golkar dan PDI maka PERTI kemudian berfusi ke PPP, para teungku dayahpun kemudian ikut bergabung dengan Partai itu. Yusny Saby, *Op. cit.* hlm. 295.

⁷ Kelompok teungku dayah berpendapat, bila otonomi Aceh dihapus, maka golongan anti agama dan golongan anti revolusi (hulubalang) akan berusaha menghapus cita-cita agama dan sekaligus berusaha untuk berkuasa kembali. M.Isa sidikaman, *Op. cit.* hlm. 223.

⁸ Nazaruddin Syantuddin, *Pembentukan Kasim Republik: Kasus DI/III Aceh*, (Jakarta: Grafiti, 1990), hlm. 84.

⁹ Yusny Saby, *Loc. cit.* hlm. 297 dan Tim Kell, *The Roots of Acehnese Rebellion 1889 - 1992*, (New York: Cornell University Ithaca, 1995), hlm. 47.

dan kebebasan ruang politik (struktur) yang memberikan keleluasaan pada mereka menjalankan tindakan-tindakan agensi politiknya pada negara bahkan membuka pula peluang bagi mereka untuk dapat kembali tampil sebagai pelaku politik (*political player*) sebagaimana yang dilakukan oleh para kiai (elite agama Islam) di Jawa.¹⁰ Kedua, pasca Orde Baru konstruk politik Aceh mengalami perubahan yang signifikan dengan dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam dalam tata kelola pemerintahannya.

Namun ternyata di era pasca Orde Baru krisis agensi politik teungku dayah di Aceh tampak tidak mengalami perubahan atau tetap berlanjut. Kenyataan ini termanifestasi pada makin eksplisitnya resistensi masyarakat terhadap seruan-seruan politik mereka.¹¹ Resistensi terhadap kewibawaan agensi politik teungku dayah ini oleh masyarakat Aceh diapresiasi ke dalam empat bentuk yaitu, pertama, dalam bentuk *satire* (peribahasa tradisional), kedua sebutan yang bermakna sindiran, ketiga aksi fisik yang bermakna penentangan simbolik dan keempat pembangkangan terbuka dalam PemiluKada (Pemilihan Umum Kepala Daerah) Aceh. Perlawanan melalui *satire* (*Hadiah Maja*) yang bermakna sindiran (ejekan) antara lain berbunyi "Teungku awat pijaet-pijaet lalee seumeubeut bak balee tuha, teungku jinae tumboen-tumboen lalee ka ek treun bak riyeueu raja. (Teungku dulu kurus-kurus karena asyik mengajar di halai tua tetapi teungku sekarang gemuk-gemuk karena asyik naik turun tangga istana).¹²

Sementara sebutan-sebutan yang bermakna sindiran misalnya, si bung, toke ayat,¹³ teungku Avanza,¹⁴ dan cina muallaf.¹⁵ Sedangkan aksi fisik simbolik yang menunjukkan semakin nyata dan transparannya keberanian masyarakat menentang teungku dayah dilakukan melalui aksi pembocoran ban mobil salah satu teungku dayah yang berwibawa dan terkenal di Aceh Utara saat menghadiri kampanye salah satu kontestan Bupati yang didukungnya dalam PemiluKada di wilayah itu.¹⁶ Titik kulminasi penentangan terhadap kewibawaan agensi politik teungku dayah ditunjukkan masyarakat melalui aksi tidak memilih figur kepala daerah (Gubernur/Wakil Gubernur) yang dikampanyekan oleh mereka dalam PemiluKada Aceh seperti dalam PemiluKada pada tanggal 11 Desember tahun 2006. Pada PemiluKada itu pasangan Irwandi Yusuf-Muhammad Nazar yang merupakan perwakilan GAM mengalahkan kontestan lain yang mendapat dukungan dari para teungku dayah.¹⁷ Begitu pula, misalnya dengan terpilihnya pasangan Ilyas Pase/Syarifuddin sebagai Bupati/wakil Bupati Aceh Utara.¹⁸

¹⁰ Sidik Jasmika, "Kiai dan Politik Lokal, Studi Kasus Reposisi Politik Kiai NU di Kebumen, Jawa Tengah Memanfaatkan Peluang Keterbukaan Partisipasi di Era Reformasi", (Yogyakarta: Djertasi S3 Sosiologi UGM, 2005), hlm. 330

¹¹ Haryanto, *Kekusutan Elite*, (Yogyakarta: PLOD UGM, 2005), hlm. 160

¹² Nis Bhatary, "Ketika Ulama Diplesetkan", (Banda Aceh: Jurnal Nanggroe-Oktober 1999), hlm. 8

¹³ Taufik Abdillah, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LPJES, 1996), hlm. 192.

¹⁴ Menunjuk pada mobil Avanza yang menjadi tanggapan baco teungku pembesiran dan pemerintah atau politisi yang menjadikannya sebagai instrumen kepentingan kekuasaan politik praktis. Wawancara dengan Fazan mahasiswa asal Aceh Utara, tanggal 15 Maret 2008.

¹⁵ Wawancara dengan anonim, salah seorang aktivis ForumAda Aceh pada tanggal 19 Desember 2007. Lihat, Nizalin, "Pergeseran Kekusutan Ulama Dalam Masyarakat Aceh", (Yogyakarta: Teori S2 Sosiologi UGM, 2003), hlm. 719

¹⁶ Wawancara dengan Anonim, salah seorang warga Aceh Utara pada tanggal 11 Juni 2008

¹⁷ Irwandi-Nazar keluar sebagai pemenang Gubernur/Wakil Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam dengan perolehan 38,29 % suara. Lihat, www.kip-acehprov.go.id

¹⁸ Harian Serambi Indonesia, Selasa 5 Desember 2006.

Menarik, momentum perubahan wajah politik lokal Aceh dari tertutup dan otoriter di era Orde Baru menjadi terbuka dan bebas dalam partisipasi politik di era pasca Orde Baru dan yang lebih signifikan perubahan ruang politik lokal dari sekuler di era Orde Baru menjadi serba Islam di era pasca Orde Baru setelah dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam justru tampak tidak memberi pengaruh terhadap kewibawaan agensi politik teungku dayah yang sudah mulai krisis sejak akhir era Orde Baru itu di Aceh. Berdasarkan realitas tersebut, maka permasalahan utama yang ditelaah dan ingin dijawab dalam studi ini adalah mengapa krisis agensi politik teungku dayah di Aceh yang telah dimulai sejak paruh akhir era Orde Baru dalam struktur politik yang bersifat sekuler dan tertutup tetap berlanjut (tidak berubah) di era pasca Orde Baru yang struktur politiknya telah berubah menjadi terbuka dan serba Islam setelah dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam di Aceh?

Sementara sub-sub pertanyaan yang ingin dijawab dalam studi ini adalah sebagai berikut: (1) Bagaimana posisi Islam dan dayah dalam masyarakat Aceh sehingga teungku dayah diposisikan sebagai figur dan agen sosial yang sangat berwibawa dan menentukan? (2) Bagaimana konsep teungku dan apa saja sumberdaya-sumberdaya kekuasaan teungku dayah di Aceh? (3) Bagaimana dinamika hubungan kekuasaan antara teungku dayah sebagai agen dengan negara sebagai struktur sehingga mendorong terjadinya proses krisis agensi politik mereka di Aceh? Dan (4) Bagaimana dominasi kekuasaan struktur terhadap teungku dayah di Aceh pada era pasca Orde Baru terjadi sehingga krisis agensi politik mereka yang telah dimulai sejak akhir era Orde Baru dalam struktur politik yang sekuler dan tertutup tetap berlanjut di era pasca Orde Baru yang struktur politiknya telah berubah menjadi terbuka dan serba Islam setelah dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam di Aceh?

B. Tujuan dan Kontribusi Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan dan memahami mengapa krisis agensi politik teungku dayah di Aceh yang secara genealogis telah dimulai sejak paruh akhir era Orde Baru (tahun 1990-an) tetap berlanjut di era pasca Orde Baru. Padahal syari'at Islam sebagai basis normatif dari sumberdaya kekuasaan dan tindakan-tindakan agensi politik mereka dilegalisasikan penerapannya. Hasil studi ini diharapkan memberikan pengetahuan dan pemahaman yang utuh khususnya tentang mengapa terjadinya keberlanjutan krisis agensi politik teungku dayah di Aceh di era keterbukaan struktur dan legalisasi penerapan syari'at Islam pasca Orde Baru. Sementara secara akademis penelitian ini bermanfaat untuk mengembangkan kajian tentang sumberdaya-sumberdaya kekuasaan, pola-pola hubungan kekuasaan, dinamika hubungan kekuasaan agen dan struktur dalam pengukuhn kewibawaan agensi politik elite agama (teungku dayah) dan juga krisis sekaligus khususnya di era legalisasi penerapan syari'at Islam.

II Perspektif Teoritik dan Metode Penelitian

A. Perspektif Teoritik

Studi ini menggunakan strukturasi sebagai perspektif teoritiknya. Alasannya, sebagaimana yang ditegaskan oleh Giddens, perspektif ini memiliki perhatian terhadap hubungan kekuasaan agen dan struktur¹ yang dapat digunakan untuk menelaah dialektika tarik-menarik kekuasaan antara teungku dayah sebagai agen dengan negara sebagai struktur. Terutama bagaimana keberhasilan agen dalam mempengaruhi kebijakan struktur dapat mengukuhkan kewibawaan agensi politiknya di masyarakat dan juga krisis sekaligus sebagai akibat dari melemahnya kemampuan mereka melakukan tindakan mempengaruhi kebijakan struktur itu sebagaimana fokus studi ini dapat diamati dengan memadai.

I. Elite Agama dan Agen Sosial

Menurut Pareto, dalam masyarakat selalu terdapat dua lapisan sosial. Pertama, lapisan yang rendah (non elite), dan kedua, lapisan yang tinggi atau elite yang terbagi ke dalam dua kelompok pula yaitu kelompok elite yang memerintah dan kelompok elite yang tidak memerintah. Kelompok elite yang memerintah adalah kelompok minoritas yang mengendalikan pemerintahan, sementara kelompok elite yang tidak memerintah terdiri dari kelompok elite ekonomi lokal (hartaawan) yang berpengaruh dan kelompok religius (agawan).² Dalam ranah agama polarisasi terbagi antara elite agama atau pemimpin agama yang mengendalikan tafsir terhadap ajaran agama dan pengikut atau massa agama yang disebut dengan umat yang menerima tafsir ajaran agama dari elite agama sebagai pengetahuan mereka dalam menjalankan perilaku keagamaan. Karena itu mereka tampil sebagai figur yang sangat menentukan di masyarakatnya. Mereka adalah kelompok minoritas superior yang posisinya berada pada puncak strata. Memiliki kemampuan mengendalikan dan sangat dominan mempengaruhi proses pengambilan keputusan.³

Di Aceh, elite agama ini disebut dengan teungku dayah. Keterikatan masyarakat Aceh dengan teungku dayahnya menjadi sangat kokoh karena dipengaruhi oleh kenyataan keberagamaan mereka sebagai pemeluk agama Islam fanatik. Sementara, ketergantungan masyarakat yang besar terhadap pelbagai hal baik berkenaan dengan persoalan keagamaan maupun sosial-politik itu menyebabkan teungku dayah di Aceh diposisikan sebagai agen dan reformer,⁴ yang selalu diharapkan mampu merealisasikan kebutuhan spiritual (keagamaan) maupun memperjuangkan pelbagai aspirasi sosial-politik mereka melalui tindakan-tindakan agensinya. Realitas tersebut bersesuaian dengan pandangan Giddens, bahwa menjadi agen berarti menjadi aktor sosial dimana dia selalu dituntut terlibat dalam

¹ Anthony Giddens, *The Constitution of Society, Outline of The Theory of Structuration*, (Cambridge UK: Polity Press, 1984), hlm. 5-30

² *Ibid.*, hlm. 10

³ Nicholas Abernethy, dkk, *Konsep Sosiologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 178

⁴ Allim, *The Ulama In Acehese Society - A Preliminary Observation*, (Bangkok: Makalah Disampaikan Dalam Workshop Regional Friedrich Ebert Stiftung dengan tema "Ethics and Development", tanggal 12-18 Mei 1975), hlm. 2

mengintervensi rangkaian peristiwa-peristiwa.⁵ Karena itu, agensi berhubungan langsung dengan konsep praksis (*praxis*). Agensi mengacu bukan pada maksud-maksud yang dimiliki agen dalam melakukan sesuatu, melainkan pada kemampuan melakukan hal-hal itu. Agensi berurusan dengan peristiwa-peristiwa yang pelakunya seseorang, maksudnya bahwa individu itu dalam suatu rangkaian perilaku tertentu sesungguhnya bisa bertindak secara berbeda. Apa pun yang terjadi tidak akan pasti jika individu (agen) itu tidak campur tangan.⁶

Agen sebagai pelaku dituntut selalu mampu mempengaruhi peristiwa dalam lintas ruang dan waktu. Karena itu dalam konsep strukturasi Giddens persoalan waktu dan ruang memiliki arti yang sangat sentral. Berbeda dengan Goffman yang memahami waktu dan ruang sebagai arena atau panggung tindakan (*stage*), kemana kita masuk dan darimana kita keluar. Giddens dengan dilhami oleh filsafat waktu Heidegger, menyatakan bahwa waktu dan ruang bukanlah arena atau panggung tindakan, melainkan unsur konstitutif dan pengorganisasian masyarakat. Artinya, tanpa waktu dan ruang tidak ada tindakan.⁷ Karena itu perubahan-perubahan ruang dan waktu menurut agen mampu mengadaptasikannya sehingga agen selalu mampu merefleksikan dan memonitoring tindakan-tindakannya.

2. Hubungan Kekuasaan Elite Agama dengan Struktur

Menurut Giddens, hubungan kekuasaan antara agen (pelaku) dengan struktur berupa relasi dualitas bukan dualisme. Dalam hal ini Giddens berseberangan dengan penganut strukturalisme seperti Durkheim yang menganggap hubungan agen dan struktur bersifat dualisme, eksternal dan berupa kekangan (*memaksa/constrained*) terhadap agen.⁸ Giddens meyakini bahwa hubungan struktur dengan agen itu bersifat dualitas (timbal-balik), internal, mengekang (*constraining*) namun juga memungkinkan lahirnya tindakan agen (*enabling*) sekaligus. Dualitas struktur itu terjadi dalam praktik sosial yang berulang (reproduksi sosial) dan terpolakan dalam lintas ruang dan waktu.⁹ Apa yang disebut pelaku (agen) menunjuk pada orang kongkret dalam aras kontinum tindakan sementara struktur merupakan aturan-aturan (*rules*) dan sumberdaya-sumberdaya (*resources*) atau seperangkat relasi-relasi transformatif yang di organisir sebagai sistem-sistem sosial yang terbentuk dari dan membentuk keberulangan (reproduksi) praktik sosial yang secara rekursif dilibatkan dalam institusi-institusi.¹⁰

Struktur mengacu tidak hanya pada aturan-aturan yang disratkan dalam produksi dan reproduksi sistem-sistem sosial namun juga pada sumberdaya-sumberdaya. Sumberdaya yang menyusun struktur dominasi, jenisnya ada dua yaitu sumberdaya alokatif dan sumberdaya otoritatif. Sumberdaya alokatif menyangkut penguasaan material atau ekonomi sementara sumberdaya otoritatif merupakan penguasaan politik.¹¹ Sebagai pemual kekuasaan, aturan-aturan, sumberdaya-sumberdaya dan kontrol atas waktu dan ruang maka

⁵ Antony Giddens, *Loc. cit.* hlm. 5

⁶ *Ibid.* hlm. 9

⁷ B. Herry-Priyono, *Antony Giddens, Suatu Pengantar*, (Jakarta: KPG, 2002) hlm. 29

⁸ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern, Jilid 1*, (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 177-178

⁹ Antony Giddens, *Loc. cit.* hlm. 25, 26 dan 27

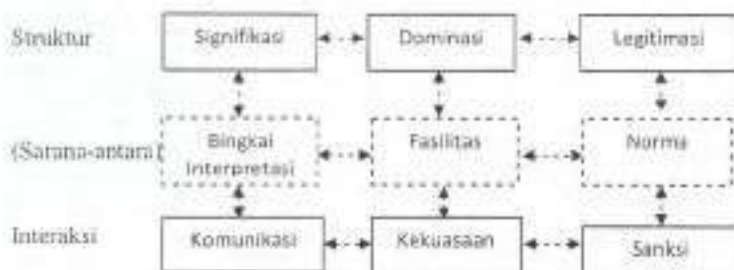
¹⁰ *Ibid.* hlm. 19 dan 25

¹¹ *Ibid.* hlm. 258

struktur ini sepadan artinya dengan negara.¹⁹ Studi ini memaknai struktur dalam pengertian seperti itu. Struktur menurut Giddens terdiri dari tiga gugus besar, pertama, struktur signifikasi (*signification*) yang menyangkut skema simbolik, penyebutan dan wacana (*discourse*). Kedua, struktur dominasi (*domination*) yang mencakup skema penguasaan atas orang (politik) dan barang (ekonomi) dan ketiga, struktur legitimasi (*legitimation*) menyangkut skema peraturan normatif yang terungkap dalam tata-hukum.²⁰

Hubungan dan dialektika pertautan ketiga skema struktur dalam konsep strukturisasi Giddens tersebut digambarkan sebagai berikut.

Gambar. 1
Konsep Dimensi-Dimensi Dualitas Struktur Giddens.²¹



Ketiga kategori struktur di atas menurut Giddens adalah sumberdaya (yang difokuskan melalui signifikasi dan legitimasi) yang merupakan sifat-sifat sistem sosial yang terstruktur, ditimbulkan dan direproduksi oleh agen-agen berpengetahuan mumpuni selama interaksi. Sumberdaya-sumberdaya tersebut merupakan media yang digunakan untuk melaksanakan kekuasaan.²² Dengan demikian, kekuasaan dihasilkan dalam dan melalui reproduksi struktur-struktur dominasi. Figur yang memiliki kekuasaan adalah mereka yang menguasai sumberdaya dan mampu menyalurkannya pada pihak lain yang dinyatakan sebagai bawahannya. Hal ini berbeda dengan konsep kekuasaan yang dikonstruksikan oleh Weber. Weber berpandangan bahwa "Kekuasaan adalah kemungkinan seorang aktor (pelaku) mampu mewujudkan gagasan-gagasannya sekalipun ditentang oleh orang-orang lain dalam suatu hubungan sosial".²³ Dengan kata lain, figur yang berkuasa adalah mereka yang mampu memberikan manfaat kepada bawahannya.

3. Elite Agama dan Krisis Agensi Politik

Figur yang berkuasa memberikan manfaat kepada bawahannya melalui tindakan-tindakan agensinya yaitu melawan/melakukan tindakan pertentangan, kritis, mempengaruhi dan tindakan pembelaan terhadap kepentingan masyarakat yang menjadi bawahannya dalam hubungannya dengan struktur kekuasaan lain, jika praktik tindakan

¹⁹ B. Henry-Priyono, *Loc. cit.* hlm. 20

²⁰ *Ibid.* hlm. 29-33

²¹ Antony Giddens, *Op. cit.* hlm. 36

²² *Ibid.* hlm. 15-16

²³ Max Weber, *Economy And Society: An Outline of Interpretive Sociology*, (USA: University of California Free Press, 1964), hlm. 53

agensis tidak dapat lagi dilakukan maka kewibawaan atau kekuasaan agen (teungku dayah) akan mengalami krisis. Bahkan dalam perspektif Giddens, aktor berhenti menjadi agen bila ia kehilangan kemampuan untuk menciptakan pertentangan (tindakan agensi).²⁴ Sebab, agensi sebagai aliran intervensi dalam proses dan rangkaian peristiwa-peristiwa dunia, bagi agen (pemimpin) adalah sebuah tindakan dari tanggung jawab moralnya terhadap bawahan (masyarakat).²⁵ Kenyataan ini mempertegas bahwa hubungan antara pihak yang berkuasa dengan bawahan tidak terpisah, tetapi keduanya terikat melalui dialektika kendali (*dialectic of control*).²⁶ Bagi agen keberhasilannya melaksanakan tugasnya akan menuai kekuasaan atau kewibawaan sementara bagi bawahan tugas pemimpin itu adalah sumberdaya bagi mereka untuk memaksa pemimpin terus menertis melaksanakan kewajibannya untuk memberi manfaat kepada mereka.

Tatkala agen tidak mampu lagi melakukan praktik tindakan agensinya, maka praktik rutinitas ketundukan dan kepatuhan bawahan (masyarakat) yang telah menradisi akan mengalami derutinisasi. Giddens memaknai derutinisasi sebagai setiap pengaruh yang berfungsi untuk membendung cengkeraman watak interaksi sehari-hari yang diterima apa adanya. Aktivitas rutin erat berkaitan dengan tradisi dalam pengertian bahwa tradisi menjamin kontinuitas praktik seiring perjalanan waktu. Setiap pengaruh yang menggerogoti atau menggeser praktik-praktik tradisional memiliki kemungkinan untuk mempercepat perubahan.²⁷ Ketika terjadi derutinisasi maka hal itu bermakna skema yang selama ini menjadi aturan dan sumberdaya tindakan serta praktik sosial tidak lagi memadai untuk dipakai sebagai prinsip pemaknaan dan pengorganisasian pelbagai praktik sosial (praktik rutinitas ketundukan dan kepatuhan bawahan) yang sedang berlangsung.²⁸ Akibatnya, masyarakat (bawahan) tidak lagi memiliki alasan untuk tunduk dan patuh pada atasan (agen) karena mereka tidak mampu lagi memberi manfaat kepada bawahan. Hal ini membuat kekuasaan dan tindakan agensi dari agen terhadap bawahan yang sebelumnya dominan berubah menjadi krisis.

B. Metode Penelitian dan Teknik Pengumpulan Data

Penelitian dengan menggunakan perspektif teoritik strukturasi menurut Giddens pada dasarnya adalah sebuah penelitian yang mengkaji tentang kesadaran praktis, yaitu menyelidiki apa yang telah diketahui oleh agen-agen dalam praktik sosial mereka. Karena itu mengidentifikasi batas-batas daya pengetahuan agen dan praktik agensi mereka dalam konteks ruang dan waktu yang senantiasa bergeser sangatlah penting bagi ilmu sosial. Sebab salah satu tujuan dari analisis sosial adalah menemukan pengetahuan bersama (*Mutual Knowledge*) dari suatu kesadaran praktis yang menjadi dasar dari praktik sosial itu.²⁹

²⁴ George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 510

²⁵ Antony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial Aksi, Struktur dan Kontinuitas dalam Analisis Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 93-94

²⁶ Antony Giddens, *Metode Sosiologi Kaidah-Kaidah Baru*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 18

²⁷ Antony Giddens, *The Constitution of Society*, *Loc. cit.* hlm. 419

²⁸ B. Ferry Priyono, *Loc. cit.* hlm. 30

²⁹ Antony Giddens, *The Constitution of Society*, *Loc. cit.* hlm. 336-337

Karena itu keterlibatan dalam kehidupan komunitas yang diunuti merupakan salah satu instrumen bagi pengamat agar mampu menghasilkan suatu pemahaman bagaimana mereka berpartisipasi dalam suatu rangkaian praktik sosial tertentu.

Hal ini penting, sebab menurut Giddens memahami bagi seorang peneliti adalah:

*"Understanding is provided by the reasons or accounts social actors give for their actions. The latter is also associated with the meaning of an event or activity in a particular social context, either that given by social actors or the meaning that researchers derived from social actors' account. Explanations are produced by researchers who look at a phenomenon from the "outside", while understanding is based on an "inside" view in which researchers grasp the subjective consciousness, the interpretations, of social actors involved in the conduct."*³⁰

Karena itu, untuk dapat memberikan penjelasan dari gejala "luar" dan memahami dari "dalam" gejala yang diteliti itu sendiri sebagaimana dikatakan Giddens di atas maka studi ini menggunakan metode etnografis dalam pengumpulan datanya. Namun perlu ditegaskan bahwa studi ini bukanlah sebuah kajian etnografis murni yang berusaha melakukan deskripsi ilmiah sosial tentang manusia dan landasan budayanya secara menyeluruh (bolistik-integratif) sebagaimana yang dilakukan oleh para antropolog.³¹ Tetapi studi ini hanya berusaha untuk menelusuri dan menemakan pengalaman bersama masyarakat (*mutual knowledge*) tentang mengapa terjadinya krisis agensi politik teungku dayah di Aceh.

Data-data dikumpulkan melalui kerja observasi partisipan dan wawancara mendalam (*indepth interview*).³² Kedua metode ini (observasi partisipan dan wawancara mendalam) dipilih didasarkan pada prinsip sebagaimana disebutkan oleh Atkinson bahwa kita tidak dapat meneliti realitas sosial tanpa menjadi bagian dari realitas itu sendiri.³³ Selain melalui kedua cara itu, teknik pengumpulan data juga dilakukan melalui studi dokumentasi. Data-data yang diperoleh melalui observasi partisipan dan wawancara mendalam merupakan data primer sementara data yang diperoleh melalui dokumen-dokumen baik berupa buku, catatan harian, surat keputusan dan dokumen lainnya yang relevan dengan tema studi ini merupakan data sekunder.³⁴ Dalam penguraian materi penulisan hasil penelitian ini, dilakukan secara kombatif antara pengungkapan data dan informasi lalu dianalisis dan diinterpretasikan dengan terlebih dahulu dilakukan sejumlah argumentasi atau penafsiran lalu ditunjukkan data empirisnya.

³⁰ Antony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, (London: Hutchinson, 1976), hlm. 55

³¹ Arthur J. Vidich & Stanford M. Lyman, *Qualitative Methods: Their History in Sociology and Anthropology*, dalam Norman K. Denzin & Yvonne S. Lincoln (eds), *Handbook of Qualitative Research*, (London: SAGE Publication, 1994), hlm. 25

³² Elizabeth Murphy and Robert Dirgwal, *The Ethic of Ethnography*, dalam Paul Atkinson, dkk (eds), *Handbook of Ethnography*, (London: Sage Publication, 2001), hlm. 340 dan Anni Marzoli, *Apakah Etnografi?*, dalam James P Spradley, *Metode Etnografi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. ix

³³ Paul Atkinson dkk, (eds), *Op.cit.* hlm. 249

³⁴ *Primary data are generated by a researcher who is responsible for the design of the study. This is "new" data, used to answer specific research questions. Secondary data is raw data that have already been collected by someone else, either for some general information purpose, such as a government census or other official statistics, or for a specific research project.* Lihat, Norman Blaikie, *Designing Social Research*, (Cambridge: Polity Press, 2000), hlm 183-184

III Islam dan Dayah di Aceh

A. Islam dan Masyarakat Aceh

Jauh sebelum Islam berkembang, berabad-abad lamanya Aceh dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu.¹ Rekaman jejak pengaruh kebudayaan tersebut dapat ditemukan hingga dengan saat ini terutama pada situs-situs sejarah seperti benteng pertahanan kerajaan Indrajaya di Aceh Besar yaitu benteng Indrapatra di Ladoeng, petapakan masjid raya Indrapuri dan nama-nama wilayah yang dapat diidentifikasi sebagai pengaruh kebudayaan Hindu seperti Indrapuri di Aceh Besar dan Gandapura di Bireun. Kerajaan-kerajaan Aceh pra Islam seperti kerajaan Indrajaya, Lamuri, Jeumpa dan sebagainya merupakan penganjur dan pelindung dari kebudayaan Hindu tersebut.² Namun, secara politik keberadaan kerajaan Hindu di Aceh tidak meletakkan fondasi kebersatuan dikalangan masyarakat Aceh yang lebih luas.

Sebab keberadaan kerajaan-kerajaan Hindu di atas dengan kebudayaannya itu hanya bersifat lokalitas atau lebih berwujud "kerajaan desa" daripada satu kerajaan yang bersifat nasional. Barulah setelah salah satu kerajaan kecil (kerajaan-kerajaan desa Hindu di atas) menjadi Islam, yaitu Meurah Silue menjadi Sultan Malik As-Saleh, maka berdirilah semacam kesatuan politik yang melebihi batas desa.³ Selain itu, kehadiran Islam di saat-saat kerajaan Hindu sedang melemah di Aceh membuat Islam Aceh lebih "murni" daripada tetangganya Jawa yang karena sebagaimana dikatakan Geertz, "kehadiran Islam bersamaan dengan sedang kuat-kuatnya kerajaan Majapahit di abad ke-14 sehingga Islam Jawa terpaksa mengakomodir kebudayaan Hindu yang sangat kental sehingga tidak bisa dihindari Islam Jawa menjadi sinkretis.

Dalam bukunya *Islam Observed* yang membandingkan bagaimana Islam berkembang di Jawa dan Maroko, Geertz mengatakan:

Bahwa Islam yang masuk ke Indonesia (Jawa), secara sistematis baru pada abad ke-14 berpapasan dengan suatu kebudayaan besar yang telah menciptakan suatu sistem politik, nilai-nilai estetika dan kehidupan sosial keagamaan yang sangat maju yang dikembangkan oleh kerajaan Hindu-Budha di Jawa. Kedua kerajaan besar itu telah sanggup menanamkan akar yang sangat kuat dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Bahkan, bila dibandingkan dengan Islam di India, Islam di Indonesia demikian lemah, tidak berakar, bersifat sementara, sinkretis dan berwajah majemuk.⁴

Karena itu, pertumbuhan Islam Aceh jauh lebih cepat dibanding dengan tempat lain di Indonesia. Sebab relatif tidak ada perintangannya secara kultural dari kantong-kantong

¹ Zakaria Ahmad, *Sejarah Perlawanan Aceh Terhadap Kolonialisme dan Imperialisme*, (Banda Aceh: Peta, 2008), hlm. 20

² H.M. Zaimuddin, *Tarikh Aceh dan Nisamara*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), hlm. 41-42

³ Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 165

⁴ Clifford Geertz, *Islam Observed*, (New Haven and London: Yale University Press, 1968), hlm. 11-12

struktur sosial di masyarakatnya. Setelah Islam menjadi ideologi negara (Kerajaan Peureulak, Pasai dan Kerajaan Islam Aceh Darussalam) maka islamisasi Aceh kemudian berarti pula nasionalisasi Aceh. Sebab melalui spirit keberimanannya pada agama "baru" inilah Aceh mengalami integrasi dalam satu wilayah teritorial politik dan kultur baru yang melewati tapal batas etnik yang beragam. Melalui campur tangan negara (Kerajaan-Kerajaan Islam Aceh), Islam kemudian berkembang menjadi sumber nilai dan rujukan struktural dan kultural masyarakatnya sehingga berbicara apapun tentang Aceh tidak mungkin melepaskan Islam sebagai salah satu komponen utamanya.

Pada kenyataannya, Islam tidak hanya dimaknai sebagai agama tetapi juga sebagai sistem cara pandang dunia (*worldview*) dan identitas orang Aceh. Hal ini terefleksikan pada ungkapan *Hadih Maja* yaitu ungkapan tradisional yang menjadi falsafah masyarakat Aceh yaitu, "*Hukam Ngan Adat Han Jeuet Cree, Lagee Zat Ngou Sfeur*" (Hukum/Syariat Islam dengan adat/kehidupan sosial tidak boleh bercerai seperti zat dengan sifatnya).⁵ Sementara sebagai identitas terefleksikan pada kenyataan orang Aceh sangat tersinggung dan marah jika mereka dicap sebagai bukan orang Islam meskipun dalam kehidupan kesehariannya jarang menunaikan kewajiban-kewajiban agama dengan baik seperti shalat dan puasa. Eratnya hubungan Islam dan orang Aceh ini tertuang dalam filosofi kehidupan mereka yaitu, "*Ta Pententeu Udep Lam Iseslam Sampo An mateu*" (Kita pastikan hidup kita dalam Islam sampai mati).⁶

Karena Islam diterima sebagai satu-satunya sumber nilai dalam kehidupan sosial, maka dalam masyarakat Aceh tidak dikenal pembelahan sosial dan budaya berdasarkan agama sebagaimana yang terjadi di Jawa. Jika di Jawa sebagaimana yang ditunjukkan oleh Geertz, penetrasi Islam melahirkan tiga varian kebudayaan yaitu Abangan, Priyayi dan Santri⁷ maka di Aceh Islam justru tampil menjadi penyatu dalam bingkai struktur sosial dan budaya mereka. Sultan, *ulebalang* (kaum bangsawan) dan teungku dayah (ulama) disatukan dalam satu kebersamaan di bawah panji keislaman sehingga ketiga kelompok elite sosial utama Aceh itu saling menguatkan dalam memperluas pengaruh Islam ini.⁸

Jika disebagian besar pulau Jawa, Islam dipaksa untuk menyesuaikan diri dengan tradisi-tradisi yang telah berabad-abad umurnya yaitu sebagiannya tradisi penduduk asli dan sebagian yang lainnya tradisi Hindu-Budha serta dalam prosesnya banyak kehilangan kekakuan doktrinernya. Laju akibatnya, sebagaimana yang dikatakan oleh Geertz dan Benda, untuk jangka waktu yang lama pemenang sebenarnya adalah agama Jawa (*The Religion of Java*) dan bukannya Islam, adat-istiadat Jawa, bukannya hukum Qur'an, Feodalisme Jawa bukannya penadaban Islam yang bersifat urban.⁹ Dengan kata lain, kebudayaan yang mempengaruhi Islam bukan Islam yang mempengaruhi kebudayaan Jawa. Maka sebaliknya di Aceh, Islamlah yang mempengaruhi kebudayaan dan menjadi sumber rujukan utama dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakatnya. Aspek kultural, ideologis dan struktural Aceh bersenyawa dengan agama Islam.

⁵ H.M. Zaimuddin, "Pengaruh Kebudayaan Islam dalam Perang Aceh Dengan Belanda", dalam, Ismail Sunty, et al, *Bunga Rampai Teologis Aceh*, (Jakarta: Bintang Karya Aksara, 1980), hlm. 110

⁶ ISMUHA, *Adat dan Agama di Aceh*, (Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Syiah Kuala, 1983), hlm. 11.

⁷ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahsun, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hlm. 13, 165 dan 207.

⁸ H.M. Zaimuddin *Op.cit* hlm. 16.

⁹ Harry J. Benda, *Balan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. 31.

B. Dayah dan Masyarakat Aceh

Di Aceh, istilah untuk lembaga yang dikenal dengan sebutan pondok pesantren di Jawa dan berbagai tempat lainnya di Indonesia adalah *dayah*.¹⁰ Kata *dayah*, juga sering diucapkan dengan sebutan "*deah*" oleh sebagian orang Aceh terutama di Aceh Besar.¹¹ Terminologi ini berasal dari kata bahasa Arab *Zawiyah*,¹² yang berarti sebuah sudut, pojok atau kegiatan dari suatu tempat atau bangunan. Dalam perkembangannya, setelah mengalami adaptasi kultural kata *zawiyah* itu mengalami perubahan dialek dalam pengucapan orang Aceh, yaitu perubahan dari kata *zawiyah* menjadi *dayah*. Sebab di Aceh dalam bahasa sehari-hari sering terjadi perukaran dialek huruf Z menjadi huruf D.¹³ Secara genealogis, kata *zawiyah* ini pertama kali digunakan untuk penyebutan sudut mesjid Madinah tatkala nabi Muhammad berdakwah pada masa awal Islam.¹⁴ Orang-orang ini (*sahabat nabi*), kemudian menyebarkan Islam ke tempat-tempat lain.

Pada abad pertengahan, kata *zawiyah* dipahami sebagai pusat agama dan kehidupan mistik dari penganut tasawuf. Karena itu, tradisi pembelajaran di *zawiyah* itu didominasi oleh para ulama perantau, kemudian tradisi *zawiyah* itu oleh mereka di bawa ketengah-tengah masyarakat.¹⁵ Kadang-kadang lembaga ini di bangun menjadi sekolah agama dan pada saat tertentu juga *zawiyah* dijadikan sebagai pondok bagi pencari kehidupan spiritual. Perkembangan awal dari tradisi pembelajaran *zawiyah* ini bertempat di Baghdad, tetapi dalam perkembangan selanjutnya ia tersebar ke seluruh negeri muslim ketika itu. Realitas tersebut terbukti dari pernyataan al-Jumbulaty bahwa di Maroko *zawiyah* dibangun berbentuk masjid yang ditempati oleh orang-orang sufi ataupun sengaja dibangun pada kuburan wali Allah SWT. Sementara sebagian yang lain, lembaga *zawiyah* sama seperti madrasah diniyah yang didatangi oleh orang-orang yang berasal dari tempat yang jauh. Dari itu dapat dipahami bahwa *zawiyah* telah ada bakam saja di pusat kemajuan ilmu pengetahuan ketika itu yaitu Irak, tetapi juga telah berkembang pula di Afrika Utara. Di sebagian gurun sahara Afrika Utara tempat demikian (*Zawiyah*) disebut pula dengan *ribath* yang dihuni oleh *jama'ah* sufi, bahkan lembaga ini sempat berkembang menjadi kekuatan politik yang menguasai Maroko sampai ke Andalusia yang dikenal dengan kaum *mirabithin*, artinya kalangan orang *ribath*.¹⁶

Jika melihat pada mobilitas para ulama aktivis *zawiyah* tersebut berkoherensi dengan Islam yang berkembang di Aceh yang tidak terlepas dari peran para pendakwah tradisional Arab dan sufi yang menggeluti lembaga *zawiyah* ini.¹⁷ Merekalah yang

¹⁰ James T. Siegel, *The Rise Of God*, (Los Angeles: University of California Press, 1969), hlm. 48

¹¹ C. Snouck Hurgronje, *Aceh di Masa Kolonial*, jilid 1, terj. Ng. Singirimbun, (Jakarta: Yayasan Toko Gunung, 1985), hlm. 71

¹² M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, (Lipokseumawe: Nadya Foundation, 2003), hlm. 33.

¹³ Rusdi Sufi, *Tpk. Hasan Kraeng Koleg dan Teuku Nyak Arif. Profil Ulama dan Ulama Aceh*, (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Provinsi Nangroe Aceh Darussalam, 2006), hlm. 73

¹⁴ Tpk. M. Basyah Husny, *Apresiasi Terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Terhadap Tata Kelana Dan Kehidupan Dayah* (Banda Aceh: panitia Seminar Apresiasi Pesantren di Aceh Persatuan Dayah Ishafuluddin, 1987), hlm. 7.

¹⁵ H.A.R. Gibb, *Shower Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hlm. 657

¹⁶ Tim Penulis Pusat Pengembangan Dayah dan Madrasah IAIN Ar-Raniry, *Pengembangan Dayah Dalam Perspektif Ulama Dayah*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2007), hlm. 54

¹⁷ Yanus Jamil, *Silsilah Tarwarih Raja-Raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh: Diterbitkan dengan iuaha Ajudan Djendral Kodam Iskanda Muda, 1968), hlm. 4.

memperkenalkan zawiya ke Aceh melalui aktivitas dakwah yang mereka lakukan. Setelah mengalami proses akulturasi (di Acehkan) maka berdirilah dayah seperti di Aceh saat ini. Dengan demikian secara genealogis, dayah bukanlah lembaga pendidikan Islam yang berasal dari tradisi Hindu yang mengalami islamisasi sebagaimana pesantren di Jawa dan Surau di Minangkabau.¹⁸

Di Aceh, dayah ada yang dibangun dari harta teungku dayah sendiri tetapi umumnya merupakan hasil dari swadaya (wakaf) masyarakat. Begitupula dengan kehidupan dayah sangat ditopang oleh ekonomi agama dalam bentuk *zakat*, *infaq*, *nadzir* dan *shadaqah* yang disalurkan oleh masyarakat.¹⁹ Dalam kenyataannya, dayah tidak hanya penting bagi anak-anak muda Aceh untuk memperoleh ilmu agama Islam dan merubah posisi sosial mereka dalam masyarakat, tetapi juga penting bagi masyarakat Aceh secara keseluruhan karena dayah adalah bagian dari kehidupan mereka.²⁰ Semakin tinggi kharisma (kewibawaan) seorang teungku dayah semakin besar pula pengaruh dan magnetik dayahnya sehingga mengundang rumahnya masyarakat yang berkunjung.

Di Aceh, gerakan sosial-politik, penciptaan kohesivitas sosial, kelahiran, kematian, pernikahan, membuka usaha, bernadzir, sakit sampai dengan kehilangan sesuatu barang melibatkan dayah dan teungku dayah sebagai pemimpin dan rujukan dalam prosesi dan realisasinya. Sejak dari dulu di Aceh, agama dan politik tidak mengalami pemisahan yang tegas, sehingga antara teungku dayah sebagai ulama dan sultan sebagai pemimpin politik saling bersimbiosis dalam menjalankan pemerintahan, bahkan ketika pemimpin politik mengalami krisis mereka (teungku dayah) tampil keruang politik menggantikan peran yang terakhir dalam mempertahankan negara. Realitas tersebut menurut Dhofier berbeda dengan di Jawa, dibawah pemerintahan kolonial Belanda para sultan di Jawa lebih banyak menaruh perhatiannya terutama kepada aspek-aspek politik dan dalam pengertiannya yang kongkrit membiarkan masalah-masalah Islam ditangani oleh para kiai. Dengan demikian, secara tidak langsung kebijaksanaan para sultan ini telah memperkuat pemisahan antara kekuasaan agama dan politik.²¹

Hubungan yang akrab antara dayah dengan masyarakat seperti yang dideskripsikan di atas, menempatkan dayah sebagai bagian yang tidak terpisahkan dengan masyarakat Aceh. Disinilah karakter keberislaman mereka dibentuk, tempat anak-anak muda memperoleh status terhormat di masyarakatnya, tempat pengingat bagi mereka yang merasa telah menjauh dari njaran-ajaran agama Islam, dan teungku dayah yang bertempat tinggal di dayah adalah "ibu" bagi masyarakat Aceh yang senantiasa melindungi dan mengarahkan mereka tidak hanya pada masalah-masalah keagamaan tetapi juga sosial-politik. Hal ini membuat keberadaan mereka (teungku dayah) menjadi figur dan agen sosial yang sangat berwibawa dan menemukan dalam masyarakat Aceh.

¹⁸ Rudi Sufi dkk, *Peranan Tokoh Ulama Dalam Perjuangan Kemerdekaan 1945-1950 di Aceh*, (Bando Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2005), hlm. 12

¹⁹ Rudi Sufi dkk, *Peranan Tokoh Ulama Dalam Perjuangan Kemerdekaan 1945-1950 di Aceh*, (Bando Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2005), hlm. 12

²⁰ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat, Puncak Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 170

²¹ Zamakshary Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pondokan Hidayat Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1981), hlm. 56

Konsep Teungku Dayah dan Sumberdaya-Sumberdaya Kekuasaan

A. Konsep Teungku Dayah di Aceh

Status teungku dayah di Aceh terkait erat dengan kualitas kewibawaan personal bukan genealogis (keturunan). Untuk memperoleh status tersebut seseorang harus memenuhi dua ketentuan, pertama, harus memiliki pengetahuan agama Islam yang luas dan kedua, memperoleh pengakuan dari masyarakat. Syarat pertama dapat di penuhi setelah seseorang menempuh masa belajar agama Islam yang cukup lama. Masalah pendidikan ini biasanya tidak dapat dipastikan berapa lama waktu yang harus ditempuh sehingga diakui sudah berpengetahuan cukup untuk menjadi teungku dayah, cukup atau tidak waktu pendidikan sangat ditentukan oleh kapasitas keilmuan yang semata-mata didasarkan pada pengakuan masyarakat.

Seseorang dinyatakan memiliki pengetahuan yang cukup dan layak menyandang status teungku dayah dari segi penguasaan pengetahuannya akan tampak dari isyarat khusus. Isyarat itu adalah berupa mulai seringnya si individu tersebut dijadikan sebagai pimpinan ritual keagamaan dan rujukan masyarakat dalam masalah-masalah keagamaan dan juga masalah sosial kemasyarakatan. Sedangkan syarat kedua, baru dapat di penuhi setelah masyarakat melihat ketataan dari seseorang itu terhadap ajaran agama Islam dalam aktivitasnya sehari-hari. Pada syarat yang terakhir ini masyarakat hendak menilai apakah ucapan dan tindakan seseorang tersebut konsisten dan beresunan (berkoherensi) dengan pengetahuan yang dia miliki atau tidak.¹⁶

Oleh sebab itu maka status teungku dayah tidak dapat diperoleh secara genealogis (turun-temurun/*diwarisi/ascribed status*) tetapi untuk memperolehnya harus diperjuangkan (*achieved status*). Meskipun lazimnya seorang anak teungku yang disegani secara otomatis akan dipanggil dengan titel teungku pula tetapi panggilan itu tidak bermakna bahwa si anak juga memperoleh pengakuan derajat teungku yang sama seperti orang tuanya. Bahkan dalam realitasnya, tidak sedikit anak-anak para teungku yang disegani dipanggil dengan sebutan teungku tetapi panggilan itu hanya bermakna sebagai tanda penghormatan terhadap orang tuanya saja. Sementara si anak tidak dipertakukan sebagaimana teungku yang sesungguhnya yaitu herwibawa dan dijadikan sebagai rujukan tindakan-tindakan masyarakat.

Hal ini berbeda dengan status elite sosial Aceh lainnya yang dapat diperoleh secara gratis atau turun-temurun (*genealogis/ascribed status*) seperti status *tuanku* (sebutan untuk anak raja) dan *uleehalang* (teuku).¹⁷ Karena status teungku dayah bersifat terbuka maka status tersebut dapat diperoleh oleh siapapun dan dari strata sosial manapun. Karena itu di Aceh dalam kenyataannya teungku dayah berasal dari pelbagai strata sosial seperti dari keluarga teungku dayah, tuanku, teuku, sayyed dan tidak sedikit pula dari masyarakat biasa. Bahkan secara kuantitas figur teungku dayah yang berasal dari masyarakat biasa hampir setara jumlahnya dengan para teungku dayah yang berasal dari keluarga teungku dayah itu sendiri.

¹⁶ Ibrahim, *Latar Belakang Ulama dan Pendidikan*, dalam Taufiq Abdullah, *Agama dan Perubahan Sosial* (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), hlm. 18.

¹⁷ Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah: 1873-1912*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), hlm. 54.

Kenyataan ini berbeda dengan status kiai di Jombang dan Madura (Jawa Timur) yang umumnya diperoleh secara genealogis (diwariskan turun temurun/*ascribed status*) sebagaimana yang ditunjukkan oleh hasil studi Turmudi.¹ Karena bersifat askriptif, maka di Jawa menjadi hampir mustahil masyarakat biasa mampu memperoleh status kiai (kecuali menikah dengan anak kiai). Status kiai menjadi status yang tertutup sebagaimana status bangsawan. Realitas ini merupakan sesuatu yang bertolak belakang dengan status teungku dayah di Aceh yang sejak dari awal perkembangan Islam sudah bersifat terbuka sebagaimana yang dideskripsikan di atas. Keterbukaan peralihan status teungku di Aceh selain dipengaruhi oleh pengutamaan kapasitas kewibawaan (diikuti berilmu tinggi dan karamah) individual seorang teungku dayah yang tidak dapat otomatis terwariskan pada keturunannya juga dimungkinkan karena dayah sebagai arena pengakuan dan penobatan kekuasaan seseorang umumnya tidak merupakan milik pribadi teungku dayah tetapi merupakan hasil wakaf dari masyarakat. Sebagai milik masyarakat, dayah tentunya tidak dapat diwarisi secara serta merta kepada orang yang dikehendaki oleh teungku dayah. Kenyataan ini menjamin figur yang menjadi seorang teungku dayah di Aceh tetap bersifat terbuka dan mengalami seleksi sosial yang ketat.

Selain itu, hubungan kekuasaan teungku dayah dengan masyarakat di Aceh tidak dibangun berdasarkan kekayaan ekonominya tetapi semata-mata berdasarkan keulamaan, ketinggian spiritual dan ikatan ideologis (keagamaannya) dengan masyarakat. Realitas ini berbeda dengan hubungan kekuasaan kiai dengan masyarakat Islam di Jawa sebagaimana ditunjukkan oleh hasil studi Geertz yang selain karena ikatan spiritual ideologis (agama) juga adanya ketergantungan ekonomi masyarakat pada mereka. Sebab menurut Geertz, "Kiai adalah pemilik tanah sawah dan kebun dimana masyarakat bekerja sebagai buruhnya".² Di Aceh, sawah dan kebun bukanlah sesuatu yang langka. Dalam kenyataannya, hampir semua masyarakat *gampoeng* (desa) di Aceh memiliki sawah dan kebunnya sendiri. Hal ini menyebabkan mereka tidak tergantung pada sumber ekonomi teungku dayah bahkan sebaliknya teungku dayahlah yang tergantung secara ekonomi pada masyarakat melalui bantuan-bantuan agama seperti *shadaqah*, *infaq*, *nadzar* dan *jakeut* (zakat).

B. Sumberdaya-Sumberdaya Kekuasaan Teungku Dayah

Teungku dayah di Aceh memiliki beberapa sumberdaya yang memberinya kekuasaan sehingga tindakan-tindakan agensinya sangat dihormati oleh masyarakat. Sumberdaya-sumberdaya kekuasaan mereka itu adalah: Pertama, norma agama. Hal ini terefleksi pada pernyataan normatif Islam baik al-Qur'an dan hadits yang menyebut posisi mereka sebagai ulama merupakan umat yang diistimewakan Tuhan dan bahkan hadits menyebut mereka sebagai pewaris nabi. Sebagai pewaris nabi, maka teungku dayah (ulama) mewarisi ketulusan dan kesuciannya sehingga dipandang sebagai entitas yang mulia karena itu *do'a-do'a* dari mereka dipercaya lebih cepat terkabul. Kenyataan ini

¹ Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Keulamaan*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm. 30.

² Clifford Geertz, "The Javanese Kiai: The Changing Role of Cultural Broker", *Comparative Studies In Society And History*, Vol. 2, 1959-1960, hlm. 234 dan 236.

menurut Gellner, "Lalu melahirkan etik kesetiaan kepada satu orang (pemimpin agama), bukan lagi kepada aturan-aturan yang abstrak (normativitas)".⁴

Sakralitas teungku dayah yang disokong oleh agama dan kekuatan spiritualitasnya itu melahirkan kepercayaan bahwa mereka adalah individu-individu yang memiliki *keuramat* (karamah). Orang Aceh memaknai *keuramat* sebagai kelebihan dan keajaiban tertentu yang dimiliki oleh seorang teungku dayah yang sulit dijelaskan dengan kata-kata, namun dipercaya dan diyakini benar-benar ada.⁵ *Keuramat* ini, bagi teungku dayah sesuatu yang selayaknya dia peroleh sementara bagi masyarakat (umat) *keuramat* merupakan bukti dari seorang teungku dayah yang dipercaya berilmu tinggi dan berakhlak tinggi tiada tandingannya. Karena kekeuramatannya, maka seorang teungku dayah dipercaya mampu memberikan *beureukat* (barakah) kepada orang-orang yang dido'akan dan ikhlas mematuhi seruan-seruan mereka. Kebidupan yang dipenuhi *beureukat* secara sederhana berarti hidup yang cukup. *Beureukat ilmeu* (ilmu yang barakah) artinya ilmu yang dimiliki oleh seorang murid akan selalu cukup, dalam artian mampu memberikan manfaat bagi dirinya sendiri dan orang lain. Sementara, *beureukat raseuki* (rezeki yang barakah) artinya sekecil apapun harta yang di miliki akan dapat mencukupi biaya hidup kita. Sebaliknya *ilmeu* (ilmu) yang tidak *beureukat* akan hilang dengan sendirinya, tidak dapat memberi manfaat bagi diri sendiri apalagi orang lain dan *raseuki* (rezeki) yang tidak *beureukat* akan menyebabkan hidup menjadi konsumtif dan selalu mengeluh tidak cukup atau harta yang dimiliki selalu dirasakan kurang.⁶

Kedua, penguasaan ilmu agama. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa salah satu elemen penting dari kualifikasi menjadi teungku dayah di Aceh adalah adanya pengakuan masyarakat bahwa seseorang itu memiliki kapasitas pengetahuan keislaman yang luas dan mendalam. Kualifikasi ini bersesuaian dengan realitas minimnya akses pengetahuan masyarakat terhadap ajaran normatif agama yang umumnya ditulis dengan bahasa Arab gundul (kitab kuning yang tidak menggunakan barakat/baris) yang hanya dapat dikuasai oleh teungku dayah sendiri. Sementara masyarakat Aceh percaya bahwa ilmu agama Islam yang murni hanyalah yang bersumber dari kitab kuning ini. Sebab kitab-kitab kuning itu ditulis oleh para ulama abad ke-15 yang terpercaya baik dari segi keilmuan, ketinggian spiritual dan keikhlasannya. Tambahan lagi kitab-kitab kuning tersebut ditulis oleh para ulama pengikut Imam Syafi'i (*Syafi'iyah*) yang bersesuaian dengan mazhab keberislaman mayoritas masyarakat Aceh. Kenyataan ini lalu memposisikan teungku dayah menjadi satu-satunya penafsir terpercaya (*legitimate*) terhadap pelbagai aspek ajaran Islam sehingga keberadaan mereka dalam masyarakat Aceh sangat dominan.

Ketiga, Jaringan Keilmuan. Secara genealogis, umumnya teungku-teungku dayah yang memiliki kewibawaan tinggi di Aceh saat ini memiliki akar intelektual yang seragam. Mereka merupakan anak didik atau di didik oleh murid dari lulusan dayah Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan. Dayah yang terakhir itu, didirikan dan dipimpin oleh Teungku Syekh Muhammad Muda Waly Al-Khalidy (1917-1961). Realitas kesamaan jaringan keilmuan ini tidak hanya berhasil mengikat teungku dayah dalam satu komunitas yang solid tetapi juga memberikan keuntungan dalam penyokongan kewibawaan mereka dalam

⁴ E. Gellner, *Teori Ayyam Basul Teologi Islam*, dalam Roland Robertson, *Agama: Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 159

⁵ Wawancara dengan Abdullah, warga Lhok Moen Puteh Lhokseumawe, tanggal 18 Nopember 2008

⁶ Wawancara dengan Teungku Abdullah, Alumni dayah Taroh Mirah Bireun, tanggal 18 Nopember 2008

masyarakat. Sebab sebagaimana yang disebutkan oleh Giddens jaringan keilmuan ini membentuk satu sistem interaksi di antara mereka yang menguntungkan para agen.⁶ Senada dengan Giddens, Bourdieu menyebutkan bahwa jaringan keilmuan ini sebagai salah satu modal sosial terpenting dalam pengukuhan suatu kekuasaan. Karena hubungan dan jaringan hubungan merupakan sumber daya yang berguna untuk menentukan dan mereproduksi kedudukan-kedudukan sosial.⁷ Sehingga jaringan keilmuan ini merupakan fasilitas dominasi bagi teungku dayah untuk mengukuhkan kekuasaan dan kewibawaan agensinya di Aceh.

Keempat, mampu berperan sebagai agen sosial. Selain sebagai pemimpin agama Islam, di Aceh teungku dayah juga merupakan pemimpin sosial. Dalam kenyataannya, mereka adalah figur yang dipercaya mampu memilih dan mempersuasi perubahan-perubahan apa saja yang seharusnya dilakukan oleh masyarakatnya sesuai dengan konsepsi yang dicita-citakan oleh Islam. Untuk itu mereka selalu berupaya menafsirkan semua perkembangan dan perubahan dalam bidang sosial-budaya dan politik agar masyarakat Aceh khususnya di *gampoeng-gampoeng* (desa) dapat memahami situasi tersebut. Pada kenyataannya, rakyat merasa sebagai menggantungkan nasib kepada teungku dayah karena pada diri merekalah rakyat mengharapkan bimbingan rohaniah dan jasmaniah, perbaikan di bidang fisik-material dan mental-spiritual. Sejak zaman kesultanan Aceh para teungku dayah lah yang sering mengepalai pembukaan areal tanah persawahan baru, pembangunan irigasi, penyusunan kampung-kampung, jalan-jalan dan sebagainya.⁸ Kenyataan itulah yang mendorong Alfian berpendapat bahwa, "Mereka adalah reformer bagi masyarakatnya, karena itu mereka selalu menguatkan kapasitas intelektualnya dan senantiasa menawarkan ide-ide baru bagi masyarakatnya".⁹

Empat domain sumberdaya-sumberdaya kekuasaan yang dimiliki oleh teungku dayah ini merupakan sumberdaya dan fasilitas yang memberikan kekuatan sinergis dalam mengukuhkan kewibawaan agensi mereka di Aceh. Meskipun demikian, kewibawaan agensi teungku dayah itu bukan sesuatu yang bersifat permanen. Tetapi harus terus diperjuangkan untuk bertahan, karena masyarakat selalu menilai apakah kekuasaan mereka masih memberikan manfaat kepada mereka melalui tindakan agensinya atau tidak. Jika dinilai masih memberikan manfaat sebagaimana yang dikehendaki maka kewibawaan mereka bertahan dan sebaliknya jika tidak maka kewibawaan mereka akan krisis. Realitas dialektika antara kekuasaan teungku dayah dengan masyarakat yang menjadi bawahan mereka ini oleh Giddens disebut dengan dialektika kendali (*dialectic of control*).¹⁰ Dalam dialektika kendali antara atasan dengan bawahan selalu berupaya memberi manfaat antara yang satu dengan yang lainnya.

⁶ Antony Giddens, *The Constitution of Society, Outline of The Theory of Structuration*, (Cambridge UK: Polity Press, 1984), hlm. 131

⁷ Haryatmoko, "Politik Melirik Agama Karena Seks: Panoptisme, Kekuasaan dan Erotisme". *Basis* Nomor 09-10, Tahun ke-55, September-Oktober 2006), hlm. 11

⁸ Rusdi Sufi, *dkk, Tgl. Hasan Kriseng Kaloe dan Tesku Nyak Arief, Profil Ulama dan Umara Aceh*, (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006), hlm. 145-146

⁹ Alfian, *The Ulama In Achehese Society : A Preliminary Observation*, (Bangkok: Makalah Disampaikan Dalam Workshop Regional Friedrich Ebert Stiftung dengan tema "Elites and Development", tanggal 12-18 Mei 1975), hlm. 2

¹⁰ Antony Giddens, *Loc. cit.* hlm. 16

Dinamika Hubungan Kekuasaan Teungku dayah dengan Struktur dan Proses Terjadinya Krisis Agensi Politik

A. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Kerajaan Aceh Darussalam

Pada periode era Kerajaan Aceh Darussalam kewibawaan agensi politik teungku dayah sangat dominan. Dengan kualitas intelektualnya, pada era ini mereka tidak hanya mampu mempengaruhi struktur (negara) tetapi bahkan mampu mengendalikannya. Hal ini ditunjukkan pada posisi struktural mereka sebagai *Qadhi Malikon Ade* (Ketua Mahkamah Agung) dan diplomat yang handal dalam urusan-urusan internasional.¹ Karena itu, tidak mengherankan pelbagai konseptualisasi agama dan politik yang menjadi kebijakan negara lahir dari pikiran-pikiran mereka.² Realitas ini memosisikan hubungan mereka dengan struktur bersifat dualitas yaitu setara dan saling mempengaruhi karena keduanya saling membutuhkan.

Di luar struktur, mereka adalah agen pembangunan yang tanpa tanding. Untuk urusan yang satu ini mereka mampu meng-agensikan (menggerakkan) massa bergotong-royong membangun pelbagai fasilitas publik seperti irigasi, jalan, mesjid dan lain-lain. Begitupula dengan agensi-agensi politik mereka yang diikat dengan perjuangan ideologis Islam disabuti oleh masyarakat Aceh dengan kepatuhan dan loyalitas yang tinggi. Sehingga hal ini oleh mereka dijadikan sumberdaya tidak hanya untuk mempengaruhi negara agar tetap tampil Islami dan berpihak pada masyarakat tetapi juga untuk melawan penjajahan yang dilakukan Belanda.³ Tentang realitas ini, Hurgronje mengatakan:

Bahwa dalam arena politik Aceh berperantah Sultan dan bangsawannya, *aleebalang* (Kepala Daerah merangkap panglima perang) dan Ulama. Pada waktu perang Aceh berkecamuk mereka memimpin rakyat secara beraturan. Mula-mula Sultan dengan para bangsawan, setelah Sultan lemah dan tak dapat diharapkan, tampilah hulubalang-hulubalang. Tetapi mereka tidak dapat mempersutukan rakyat dan menjadi malas, maka kesempatan untuk memimpin jatuh ketangan Ulama yang hidup ditengah-tengah rakyat. Mereka berhasil mengobarkan semangat rakyat untuk berperang sabil dengan ajaran-ajaran agama, sehingga rakyat mau berjuang sampai mati melawan Belanda yang dianggapnya *kapher* (kafir), dengan demikian dibawah pimpinan ulama perang di perpanjang.⁴

¹ Antony Reid, *Acad Mula Konflik Aceh, Dari Perbatasan Pantai Timur Sumatera Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 91, 92, 98.

² R.O. Winsted, "A History of Classical Malay Literature", *J.M.R.A.S.*, Vol. XXXI Part 3, 1958, hlm. 121.

³ E. Göber & C. Adrianse, *Nasihah-Nasihah C. Snouck Hurgronje Semasa kepegawaianya Kepala Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936 Jilid II*, (Jakarta: INIS, 1990), hlm.153.

⁴ Sehubungan dengan hal tersebut Snouck menasehati pemerintah Hindia Belanda agar dengan segala cara mencegah Ulama memimpin rakyat dalam arena politik dan mengisolirnya kedalam bidang keagamaan saja. Sedangkan dalam hal memerintah rakyat ia menganjurkan Pemerintah Hindia Belanda untuk merangkul *Uleebalang* (Bangsawan) yang sudah berpengalaman dalam memerintah rakyat. Nasehat Snouck itu diterima oleh Pemerintah Hindia Belanda sebagai kebijakan (*policy*) utama untuk menguasai dan

Hal ini menyebabkan episode perang Aceh dengan Belanda selanjutnya dibawah agensi teungku dayah berubah dari semula sebagai perang mempertahankan negara menjadi perang mempertahankan negara dan agama Islam sekaligus. Keberhasilan teungku dayah melakukan transformasi perang ini sebagai juga perang agama atau *jihad fi sabilillah* (perang suci mempertahankan agama Islam) menyebabkan mereka dan para pengikutnya tidak lagi memaknai Belanda hanya sebagai musuh negara tetapi juga sebagai musuh agama atau *kafir* (kafir). Kematian dalam arena perang ini bukanlah sesuatu yang disesali apalagi ditakuti tetapi kematian merupakan awal dari kegembiraan karena diyakini masuk syurga sebagai seorang syuhada (syahid). Kegigihan, fanatisme dan tindakan perlawanan yang meng-ideologis dibawah kendali teungku dayah menyebabkan perang Aceh-Belanda ini berlangsung lebih dari 30 tahun. Oleh Belanda perang ini diakui sebagai perang terlama dan terbanyak menghabiskan biaya di nusantara.⁴ Suatu perlawanan yang kegigihannya tidak terjadi di wilayah Indonesia lainnya.

B. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Orde Lama

Di era Orde Lama, dengan memanfaatkan keterbukaan struktur di masa awal berdirinya republik ini teungku dayah mampu mempertahankan kewibawaan agensi politiknya itu. Ideologisasi Islam dalam pelbagai tindakan agensi dan kualitas personal sebagai kelompok sosial yang berpengetahuan dominan dan independen menjadikan mereka sebagai agen sosial yang kritis dan sangat berwibawa di Aceh. Pada periode ini mereka berhasil meng-agensikan revolusi sosial,⁵ meng-NKRI-kan Aceh,⁶ memenangkan Pemilu (Pemilihan Umum),⁷ menduduki posisi struktural sebagai Gubernur, Bupati dan Ketua DPRD (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) Aceh.⁸

Ketika pemerintah pusat dianggap mengingkari janji untuk memberikan hak propinsi Aceh menjalankan syari'at Islam apabila merdeka, mereka berhasil meng-agensi pemberontakan di Aceh di bawah bendera DI/TII.⁹ Kenyataannya, agensi politik yang diikuti secara fanatik oleh massa Aceh dari pelbagai kalangan rakyat ini, pada akhirnya memaksa pemerintah pusat mengakomodir tuntutan gerakan perlawanan yaitu propinsi yang otonom dan kewenangan menjalankan syari'at Islam dengan status propinsi Daerah Istimewa.¹⁰ Keberhasilan ini, memperkokoh kewibawaan teungku dayah dalam masyarakat dan menjadikan kelompok mereka sebagai pengendali struktur utama di daerah ini. Kewibawaan agensi politik teungku dayah dalam ranah sosial politik Aceh ini bertahan hingga awal periode Orde Baru.

memerintah Aceh. Libat, P.J. Suwanto, *Ulama Di Masyarakat Aceh*, (Yogyakarta : Jurusan Sejarah dan Geografi Sosial IKIP Sanata Dharma, 1976), hlm. 20-21.

⁴ Paul Van T Veen, *Perang Aceh, Kisah Kegagalan Hargunje*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 246

⁵ C. Van Dijk, *Daerah Islam Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1983), hlm. 259

⁶ Abdullah Arief, *Disintegrasi Peristiwa Penghinaan Tjoeboek*, (Koetaradja: Semangat Merdeka, 1946), hlm. 9

⁷ M. Nur El-Ibrahimi, *Teungku Mahomed Daud Besirwah: Peranawanya dalam Pergolokan di Aceh*, (Jakarta: PT. Gunung Agung, 1982); hlm. 102

⁸ M. Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh, Sebuah Gagasan Terhadap Tradisi*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997), hlm. 140

⁹ *Ibid.*, hlm. 84

¹⁰ C. Van Dijk, *Loc. cit.* hlm. 316

C. Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dengan Struktur Era Orde Baru dan Proses Terjadinya Krisis Agensi Politik

Memasuki pertengahan era Orde Baru dalam situasi struktur yang tertutup dan represif kewibawaan agensi politik teungku dayah mulai mengalami krisis di Aceh. Paradigma pembangunanisme yang diusung oleh rezim ini mendorong mereka memilih bekerjasama dengan tiga komponen sosial utama (*triangle power*) yaitu teknokrat yang diproyeksikan sebagai pengendali birokrasi, pengusaha yang mendukung pertumbuhan ekonomi dan militer yang menjadi tameng penjaga stabilitas keamanan.¹¹ Tindakan rezim Orde Baru ini secara vulgar meminggirkan teungku dayah dari struktur dan agen pembangunan di Aceh. Dalam struktur mereka digantikan oleh para teknokrat dan dalam pembangunan peran mereka digeser oleh aparatur birokrasi yang memiliki kemampuan teknisnya.¹² Peninggiran teungku dayah dalam rusah sosial di Aceh pada periode Orde Baru ini tidak hanya terjadi dalam sektor pembangunan ekonomi tetapi juga dalam politik. Sikap phobia rezim Orde Baru terhadap Islam politik di Indonesia yang secara historis sering melawak kemampuan kekuasaan pemerintah mendorong rezim ini melakukan standar ganda dalam memperlakukan umat Islam.

Di bawah jargon Islam Ibadah Yes dan Islam Politik No, rezim Orde Baru mempersulit ruang gerak pelbagai aktivitas Islam politik dan di saat bersamaan membuka ruang selebar-lebarinya terhadap Islam ibadah.¹³ Dengan cara ini, rezim terakhir melambatkan jika tidak dapat dikatakan mematikan lawan politik utama mereka yaitu para aktivis Islam politik seperti teungku dayah. Namun di waktu yang bersamaan, mereka mengambil keuntungan melalui terbentuknya citra seolah-olah "bersahabat" dengan umat Islam terutama pada para pengikut Islam di wilayah pedesaan (*gampoeng*) yang masih kuat terikat pada logo atau simbolisme agama (*logocentrism*).

Kenyataannya, tindakan rezim Orde Baru ini berhasil mempersempit ruang agensi politik teungku dayah. Hal ini diperparah lagi oleh kondisi internal mereka yang mulai melemah kapasitas wawasan intelektualnya sehingga tidak mampu lagi melakukan tawaran-tawaran terobosan konseptual kepada publik dan apalagi berkontestasi dengan wacana struktur (struktur signifikasi). Kelemahan internal teungku dayah ini didorong oleh kebijakan mereka sendiri yang hanya berkonsentrasi mempelajari kitab-kitab ibadah dan meninggalkan kitab-kitab sosial-politik. Padahal, pada era kerajaan Aceh Darussalam hingga dengan Orde Lama antara kitab-kitab ibadah dan kitab-kitab sosial-politik secara intensif dipelajari secara bersamaan di dayah-dayah Aceh.¹⁴ Hal ini yang menyebabkan mereka selalu mampu memberi tawaran-tawaran pemikiran baru terhadap masyarakat dan mampu mendesak pengaruhnya pada struktur (negara).

Selain kelemahan dalam kapasitas wawasan, mereka juga lemah dari sisi ekonomi. Kenyataannya, mereka bukanlah figur kaya yang mampu menghidupi sendiri dayahnya.

¹¹ Eric Eugene Morris, *Islam And Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia*, (USA: Thesis Cornell University, 1983), hlm. 258

¹² Nardin Abdul Raheman, "Perubahan Perilaku Elite Agama Dalam Pemilu 1982-1992: Studi di Kabupaten Pidie Propinsi Daerah Istimewa Aceh", (Jakarta: Tesis S2 Ilmu Politik Universitas Indonesia, 1996), hlm. 83

¹³ Kintowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 198-200

¹⁴ "Ayasa" Abubakar dan Wamad Abdullah, "Mamukrip Dayah Taroh Abee Kajian Keislaman di Aceh Pada Masa Kesultanan", *Jurnal Kajian Islam*, No. 2, Tahun 1992, hlm. 35

Dalam posisi struktur lebih dominan daripada teungku dayah ini, maka hubungan keduanya tidak lagi dualitas seperti dua era sebelumnya tetapi menjadi dualisme atau atas-bawah dimana struktur berada di atas teungku dayah atau agen. Situasi ini membuat teungku dayah berhasil didominasi oleh struktur. Dalam posisi terdominasi, negara Orde Baru kemudian memanfaatkan teungku dayah untuk kepentingan simbolisme politiknya dalam menjustifikasi kebijakan-kebijakan politik mereka di Aceh. Secara intensif dibawah perilaku politik otoriter-birokratiknya, rezim Orde Baru memobilisasi teungku dayah untuk menjadi alat legitimasi dan justifikasi terhadap praktik pembangunanisme dan operasi militer dalam menumpas perlawanan GAM (Gerakan Aceh Merdeka) di Aceh.

Di luar itu, atas nama demi pembangunan Aceh pula teungku dayah di dorong untuk meninggalkan partai Islam PPP (Partai Persatuan Pembangunan) dan mendukung mesin politik Orde Baru, Golkar (Golongan Karya).¹⁵ Tindakan teungku dayah ini pada awalnya diterima oleh masyarakat Aceh sebagai upaya mereka untuk memberi watak islami pada Golkar dan menetralkan praktik pembangunannya yang diskriminatif serta meminimalisir jatuhnya korban sipil dalam konflik RI-GAM. Sehingga dengan penuh semangat mereka mengikuti teungku dayah dalam memenangkan Golkar dalam Pemilu (Pemilihan Umum) di Aceh tahun 1987 dan 1992. Namun dalam guliran waktu yang tampak ternyata bukannya teungku dayah yang mampu mempengaruhi Golkar, tetapi sebaliknya Golkarlah yang mengendalikan teungku dayah.¹⁶

Hal itu terbukti pada keberadaan teungku dayah di Golkar yang tidak lebih dari tukang boca do'a saja pada setiap kampanyenya. Dukungan teungku dayah terhadap Golkar ini dibalas dengan pemberian berbagai fasilitas dan bantuan-bantuan kepada mereka dan keluarganya baik dalam bentuk di hajikan maupun bantuan-bantuan materi (ekonomi). Kenyataan ini mengubah sikap mereka dari elite sosial yang sebelumnya kritis menjadi pasif terhadap kebijakan negara.

Akumulasi dari situasi hilangnya peran sebagai agen dalam pembangunan, independensi, kritis dan berubahnya sikap politik yang selalu berjuang dalam partai Islam menjadi bergabung ke partai sekuler (partai tidak berdasarkan agama) di era Orde Baru ini mendorong terjadinya perubahan konsepsi masyarakat Aceh terhadap agensi politik teungku dayah. Perubahan itu tidak hanya terjadi pada konsepsi posisi keberadaan teungku dayah dari asketik menjadi materialistik tetapi juga pada konsepsi ideologi agensi politik mereka dari selalu berada pada posisi memperjuangkan Islam (*peulitik keu pejuang lseulan/politik* sebagai alat perjuangan ideologis) dan aspirasi sosial-politik masyarakat menjadi berseberangan dengan Islam dan harapan publik Aceh (*peulitik keu pejuang pnet/politik* sebagai alat perjuangan perut atas ekonomi). Akibatnya, agensi politik teungku dayah yang sebelumnya dimaknai sebagai agensi sakral (*akheurat/eskatologis*) secara perlahan berubah menjadi profan (*dunya/kedunisan*). Akibatnya, agensi politik mereka yang sebelumnya sangat berwibawa dan dominan berubah menjadi krisis.

¹⁵ Heri Iskandar et al. (peny), *Novaku Ibrahim Hanan, Merobah Tantangan Zaman*, (Jakarta: Yayasan Ma'lem Puteh, 2003), hlm. 205-206

¹⁶ Tim Kell, *The Roots of Acehese Rebellion 1989 - 1992*, (New York: Cornell University Ithaca, 1995), hlm. 56-57

Dominasi Kekuasaan Struktur dan Berlanjutnya Krisis Agensi Politik Teungku Dayah

Perubahan struktur dari tertutup dan otoriter di era Orde Baru menjadi terbuka dan serba Islam setelah dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam pasca Orde Baru di Aceh ternyata tidak memberi manfaat bagi teungku dayah untuk memulihkan kembali krisis agensi politik mereka. Hal ini terjadi karena meskipun struktur politik sudah berubah namun kapasitas teungku dayah untuk tampil kembali sebagai agen tidak berubah atau tetap lemah seperti di era Orde Baru. Kenyataannya, mereka tidak mampu melahirkan tawaran-tawaran terobosan konseptual yang kontekstual dan rasional sebagaimana kebutuhan masyarakat yang telah berubah. Disisi lain, hubungan kekuasaan teungku dayah sebagai agen dengan negara sebagai struktur tidak bersifat dualitas tetapi dualisme dimana struktur dengan penguasaan sumberdaya birokrasi dan ekonominya tampil dominan dan melakukan dominasi kekuasaannya terhadap teungku dayah. Kehadiran syari'at Islam yang pada awalnya oleh banyak pihak dipercaya sebagai sumberdaya dan fasilitas teungku dayah untuk kembali mendominasi perpolitikan Aceh ternyata meleset. Karena legalisasi syari'at Islam di Aceh yang dari sejak awal oleh pemerintah pusat dimaksudkan sebagai paket politik untuk menyelesaikan konflik di wilayah ini pelaksanaannya bersifat birokratis dan politis karena dikontrol sepenuhnya oleh struktur (pemerintah) pusat dan daerah.

Birokratisasi syari'at Islam ini disatu sisi menjamin syari'at Islam berada sepenuhnya ditangan pemerintah (struktur) dan di sisi lain pada saat bersamaan teungku dayah terpinggirkan dari arena ini. Hal ini terjadi, karena praktik birokratisasi syari'at Islam itu menciptakan diskrepansi (jarak) dengan teungku dayah yang masih mengandalkan pola-pola tradisional, tekstual dan emosional dalam mengaktualisasikan pemikiran (wacana) dan hubungan sosialnya. Sementara birokrasi syari'at Islam menuntut pola-pola tindakan yang rasional, kontekstual, pragmatis dan efisien.¹ Karena itu pada wilayah ini, keterpinggiran agensi teungku dayah tidak hanya dalam mempengaruhi struktur tetapi juga dalam kewacanaan syari'at Islam itu sendiri. Sebab konstruksi kewacanaan syari'at Islam yang diakomodir (dalam bentuk *qanun* dan sebagainya) hanyalah wacana-wacana yang bersesuaian dengan karakternya yang struktural birokratis itu yaitu rasional, kontekstual dan pragmatis. Hal itu berbeda dengan formasi kewacanaan teungku dayah yang bersifat tekstual atau skripturalis. Pada posisi inilah pemerintah lebih memilih berkolaborasi dengan para sarjana agama Islam (pak teungku) daripada dengan teungku dayah dalam mengendalikan dan mengoperasionalkan syari'at Islam di Aceh. Alasannya, selain memiliki pengetahuan Islam mereka juga memahami logika birokrasinya.²

Di ruang yang lain, realitas keterikatan fanatik massa Aceh secara agama dengan teungku dayahnya memaksa elite pemerintah di wilayah ini berusaha keras menarik yang terakhir berada di pihak mereka. Karana keberadaan teungku dayah secara simbolik (dijadikan aktor simbolik) dapat melekatkan citra bahwa elite tersebut merupakan elite yang islami. Perwujudan citra ini berdaya guna dalam memperkuat dan memelihara legitimasi kekuasaan elite yang sedang memerintah di Aceh. Hal ini mendorong rezim

¹ Wawancara dengan Fakhry Ali, Pengamat Politik dan Direktur Lapsi Indonesia, tanggal 29 Juli 2009.

² Wawancara dengan Alyssa' Abu Bakar, Mantan Kepala Dinas Syari'at Islam Nanggroe Aceh Darussalam, di Banda Aceh, tanggal 29 Mei 2008.

pasca Orde Baru di Aceh meniru kembali praktik hubungan dominasi kekuasaan yang dilakukan rezim Orde Baru terhadap teungku dayah. Pada posisi inilah keberadaan syari'at Islam di Aceh justru menjadi permainan kekuasaan (*the game of power/komodifikasi*) rezim terakhir, karena digunakan sebagai sumberdaya struktur untuk mendominasi kekuasaannya terhadap agen (teungku dayah) daripada suatu hukum agama yang telah mentradisi dan mengkultural yang memberi ruang bagi pebagai komponen sosial untuk berpartisipasi didalamnya.

Jika pada era Orde Baru, dominasi kekuasaan negara terhadap teungku dayah dilakukan melalui jargon "demi pembangunannya" Aceh, maka pada era pasca Orde Baru jargonnya adalah demi "memperkuat dan mempercepat pelaksanaan syari'at Islam" di Aceh. Atas nama demi kepentingan "sakral" ini rezim pasca Orde Baru di Aceh kemudian mendirikan badan khusus yang diberi nama Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) yang memiliki tugas memfasilitasi kebutuhan-kebutuhan dayah.³ Melalui lembaga birokrasi ini, elite struktural di Aceh kemudian mengatur dayah dan menggiring teungku dayah tergantung secara ekonomi pada mereka melalui bantuan-bantuannya ke dayah, baik berupa bantuan pembangunan fisik, insentif (gaji) bulanan teungku dayah dan para aparatus dayah lainnya (teungku *balee* dan teungku *rangkang*/dewan guru).

Teungku dayah menerima bantuan-bantuan tersebut sebagai respon terhadap kebutuhan mereka dalam melakukan peremajaan dayah baik dari segi bangunan fisik maupun aspek kualitatifnya. Pada posisi ini, keberadaan teungku dayah dan elite struktural di Aceh sekilas tampak saling membutuhkan (*symbiosis mutualism*). Teungku dayah butuh bantuan dari elite struktural sebaliknya elite struktural butuh teungku dayah untuk memperkuat citra politik pemerintahannya. Namun, karena ketergantungan teungku dayah terhadap elite struktural sangat besar karena mereka menguasai sumberdaya ekonomi dan birokrasinya maka hal itu memberi peluang pada yang terakhir untuk melakukan dominasi kekuasaannya kepada teungku dayah. Akibatnya, relasi kekuasaan yang terbangun antara teungku dayah sebagai agen dan pemerintah sebagai struktur bersifat tidak seimbang (asimetris). Teungku dayah menyadari dirinya didominasi namun mereka menerimanya sebagai strategi untuk menjamin keberlangsungan bantuan-bantuan ekonomi untuk dirinya, aparatur dayah dan dayah itu sendiri. Meskipun hal itu membuat mereka berada dibawah kendali elite struktural dan didominasi oleh mereka (struktur).

Namun ternyata resiko yang harus ditanggung teungku dayah teramat besar. Karena operasionalisasi praktik dominasi kekuasaan rezim pasca Orde Baru tersebut, pada akhirnya menceraubat independensi teungku dayah dan melemahkan kemampuan agensi politik mereka pada negara. Hal itu pada akhirnya melemahkan pula kewibawaan agensi politik teungku dayah di masyarakat Aceh. Akibatnya, krisis agensi politik teungku dayah di era pasca Orde Baru ini tidak mengalami pemulihabn sebagaimana dugaan banyak pihak tetapi justru stabil atau tetap berlanjut sebagaimana pada akhir era Orde Baru. Realitas itu terrepresentasi pada semakin melemahnya kemampuan mereka dalam mengarahkan pilihan-pilihan politik masyarakat Aceh baik untuk mendukung diri mereka sendiri maupun elite sosial lainnya. Kenyataan ini antara lain tercermin pada kalahnya figur-figur yang mereka dukung dalam Pemilihan Kepala Daerah (Pemilihan Kepala Daerah) Gubernur dan Bupati di Aceh.⁴

Realitas tersebut menegaskan bahwa, perubahan era politik dari Orde Baru ke pasca Orde Baru tidak disertai dengan perubahan pola-pola hubungan kekuasaan antara elite yang

³ Sumber: Sekretariat Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) Propinsi Aceh

⁴ Sumber: Data KIP (Komisi Independen Pemilu) Nangroe Aceh Darussalam, tahun 2006

sedang memerintah (struktur) dengan teungku dayah (agen). Dengan kata lain sesungguhnya perubahan itu (perubahan struktur politik lokal di Aceh dari era Orde Baru ke era pasca Orde Baru) bagi teungku dayah adalah perubahan yang tidak memberi makna apapun bagi kewibawaan agensi politik mereka. Bahkan pola-pola dominasi kekuasaan terhadap teungku dayah yang dilakukan oleh rezim pasca Orde Baru dibanding dengan rezim Orde Baru memiliki bobot lebih dalam, ideologis dan halus karena menggunakan agama (syariat Islam) sebagai instrumen legitimasi dan justifikasinya. Namun yang menarik, krisis agensi politik teungku dayah ini tidak serta merta diikuti dengan krisis pula agensi mereka dalam ranah agama. Kenyataan tersebut ditegaskan oleh Nasrullah, "Dalam hal agama kita masih menjadikan teungku dayah sebagai panutan. Sebab dalam agama mereka adalah tempat kita bertanya dan memahami ajaran-ajaran Islam yang sudah tertulis baik dalam al-Qur'an, Hadits dan kitab-kitab, tetapi dalam politik tidak lagi".⁵ Pernyataan Nasrullah tersebut relevan dengan kenyataan bahwa dalam ranah agama mereka tetap tampil sebagai figur dominan dan berwibawa di Aceh meskipun munculnya para sarjana agama Islam (pak teungku) yang menawarkan konseptualisasi pemahaman ajaran Islam secara modern yang bersifat rasional dan konstektual.

Hal ini terbukti pada tetap ramainya murid yang menempuh pendidikan di dayah dan begitu pula dengan pengajian dan kunjungan masyarakat ke dayah untuk memperoleh pelbagai penjelasan berkaitan dengan agama dari teungku dayah. Tetap terpeliharanya kewibawaan agensi agama mereka ini terkait erat dengan tetap terjaganya profil kepemimpinan keagamaan mereka yang secara simbolik tidak tercela, seperti menjaga sikap spiritual yang ditunjukkan melalui selalu bersorban atau ridak (kain) yang dililitkan dipandang, menakai sarung, *dzikir*, *istighosah*, menjalankan *thariqat* (laku spiritual tasawuf), puasa sunnah senin-kamis dan citra-citra keshalehan simbolik lainnya. Dalam konteks konseptualisasi pengetahuan, mereka hanya mendasarkan keilmuan dari kitab-kitab kuning (kitab gundul/tanpa baris karangan ulama-ulama yang bermazhab syafi'i) yang oleh masyarakat Aceh dipercaya sebagai satu-satunya sumber keilmuan agama Islam.

Realitas ini menunjukkan bahwa dalam kasus elite agama yang diposisikan sebagai sumber rujukan nilai yang telah mentradisi dan menjadi pandangan dunia (*worldview*) masyarakatnya seperti teungku dayah di Aceh, krisis agensi dan kewibawaan mereka dalam ranah politik akibat dari hilangnya kemampuan menjalankan tugasnya sebagai agen sosial tidak serta merta diikuti pula dengan krisis agensi dan kewibawaannya dalam ranah agama. Ketika kemampuan agensi mereka dalam ranah politik melemah sementara profil dan keaktoran mereka sebagai pemimpin agama tetap terpelihara, masyarakat melakukan reinterpretasi terhadap keterikatan mereka pada elite agamanya. Hasilnya, masyarakat melepaskan diri dari keterikatan mereka pada pemimpin agamanya secara politik namun diisi lain tetap menjaga hubungan tradisional mereka dalam ranah agama yang memberikan kewibawaan yang tinggi pada elite agamanya. Dengan kata lain, hal ini menunjukkan bahwa kewibawaan agensi politik dan agama teungku dayah di Aceh yang sebelumnya bersifat menyatu (*metastabueh/integrated*) kini telah berubah menjadi terpisah (*seperated*). Ketika kewibawaan agensi politik teungku dayah ini mengalami krisis maka agen politik di Aceh yang sebelumnya tersentral pada mereka kini berubah menjadi terpecah (*fragmented*) kedalam beberapa kelompok elite sosial.

⁵ Wawancara dengan Nasrullah, Warga Simpang Kauramat tanggal 20 Nopember 2008

VII Kesimpulan

Dari pelbagai penjelasan yang telah diuraikan di atas, disertasi ini menemukan bahwa hubungan kekuasaan agen dengan struktur bersifat dinamis. Hubungan kekuasaan antara agen dan struktur itu di satu waktu bersifat dualitas, yaitu setara, saling mempengaruhi, mengekang (*constraining*) dan sekaligus memungkinkan lahirnya tindakan dari agen (*enabling*). Namun di waktu yang lain bersifat dualisme, yaitu tidak setara (atas-bawah) dan hanya berupa kekangan (*constraint*) terhadap agen. Pola hubungan kekuasaan agen dengan struktur ini sangat ditentukan oleh kemampuan agen dalam mempengaruhi struktur. Ketika agen mampu mempengaruhi struktur maka hubungan kekuasaan keduanya bersifat dualitas. Sebaliknya ketika agen tidak mampu lagi mempengaruhi struktur, maka hubungan kekuasaan keduanya berubah menjadi dualisme. Agen tidak mampu lagi mempengaruhi struktur karena sumberdaya yang dibutuhkan untuk melakukannya sudah melemah. Sumberdaya itu adalah keluasan wawasan pengetahuan dan independensi.

Wawasan pengetahuan dibutuhkan oleh agen karena hal itu merupakan sumberdaya bagi mereka dalam memberikan tawaran-tawaran alternatif (wacana tandingan) pada struktur dalam lintas ruang dan waktu. Sementara independensi merupakan sumberdaya bagi agen untuk dapat bersuara kritis dalam rangka melakukan pembelaan terhadap kepentingan masyarakatnya. Dalam posisi melemahnya wawasan pengetahuan dan independensi ini, struktur kemudian tidak lagi memperhitungkan agen kecuali hanya untuk kepentingan simbolik politik. Lalu dengan kekuasaannya struktur meminggirkan agen baik dalam peran-peran struktural, seperti birokrasi, formulasi kebijakan politik maupun pembangunan. Kehilangan kemampuan dalam menjalankan tugasnya sebagai agen sosial ini menyebabkan masyarakat merasakan agen tidak lagi bermanfaat bagi mereka. Hal itu menyebabkan kemampuan agensi politik agen kepada masyarakat yang sebelumnya sangat dominan berubah menjadi krisis seperti yang terjadi pada kasus teungku dayah di Aceh.

Di era Kerajaan Aceh Darussalam, dalam situasi struktur (pemerintah/negara) yang terbuka dan bebas teungku dayah tampil sebagai tokoh yang sangat berpengaruh di Aceh. Keberadaan teungku dayah sebagai figur yang berwawasan pengetahuan luas dan independen membuat mereka pada era ini tidak hanya mampu mempengaruhi kebijakan politik negara tetapi bahkan mampu mengendalikannya. Begitupula dengan pelbagai tindakan agensi politik mereka yang diikat dengan perjuangan ideologis Islam disahuti oleh masyarakat Aceh dengan kepatuhan dan loyalitas yang tinggi. Di era Orde Lama, dengan memanfaatkan keterbukaan struktur di masa awal berdirinya republik ini teungku dayah berhasil mempertahankan kewibawaan agensinya itu. Pada periode ini mereka berhasil meng-agensi revolusi sosial, meng-NKRI-kan Aceh, meng-agensi pemberontakan dengan pemerintah pusat untuk menuntut propinsi Aceh yang otonom dan syari'at Islam dibawah bendera DI/TII Aceh, memenangkan Pemilu (Pemilihan Umum), menduduki posisi struktural sebagai Gubernur, Bupati dan Ketua DPRD (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) Aceh.

Namun memasuki paruh akhir era Orde Baru, kemampuan agensi politik teungku dayah mengalami krisis di Aceh. Hal ini dipengaruhi oleh kapasitas wawasan pengetahuan teungku dayah yang tidak lagi dominan seperti sebelumnya dan independensinya yang tercerabut karena terdominasi oleh kekuasaan struktur. Akibatnya, teungku dayah tidak mampu lagi menjalankan tugas dan tanggung jawab moralnya sebagai agen yaitu

mempengaruhi kebijakan politik negara dalam rangka melakukan pembelaan terhadap kepentingan masyarakat. Ketika negara (struktur) berada dalam posisi yang lebih dominan dari teungku dayah ini, maka hubungan keduanya tidak lagi dualitas seperti dua era sebelumnya tetapi berubah menjadi dualisme atau atas-bawah dimana negara berada di atas teungku dayah. Dalam posisinya yang dominan, rezim Orde Baru kemudian meminggirkan teungku dayah dari keaktornya sebagai agen pembangunan dan mempersempit ruang politik mereka. Dalam pembangunan, pemerintah Orde Baru menggeser teungku dayah dengan aparat birokrasi. Sementara dalam politik melalui jargon Islam Ibadah Yes dan Islam Politik No, aktivitas mereka dibatasi.

Dalam posisinya yang terdominasi kekuasaan rezim Orde Baru itu, teungku dayah lalu dimanfaatkan dan dimobilisasi oleh rezim ini sebagai alat legitimasi dan justifikasi praktik pembangunanisnya, operasi militer dalam menumpas perlawanan GAM (Gerakan Aceh Merdeka) dan memenangkan Golkar (Golongan Karya) di Aceh. Akumulasi dari situasi hilangnya keaktoran sebagai agen dalam pembangunan, independensi, kritis dan berabahnya sikap politik yang selalu berjuang dalam partai Islam menjadi bergabung ke partai sekuler (partai tidak berdasarkan agama/Golkar) di era Orde Baru ini mendorong terjadinya perubahan konsepsi masyarakat Aceh terhadap tindakan agensi politik teungku dayah. Perubahan itu tidak hanya terjadi pada konsepsi masyarakat terhadap posisi keberadaan teungku dayah dari asketik menjadi materialistik tetapi juga pada konsepsi ideologi tindakan agensi politik mereka dari tidak menggunakan Islam untuk mencapai tujuan-tujuan politik pribadi (*politik ke pujuang islam/politik* sebagai alat perjuangan ideologis) menjadi sebaliknya menggunakan Islam untuk kepentingan-kepentingan pribadi mereka (*politik ke pujuang priwet/politik* sebagai alat perjuangan priwet atau ekonomi).

Akibatnya, tindakan agensi politik teungku dayah yang sebelumnya dimaknai sebagai agensi sakral (*akheurat*/eskatologis) secara perlahan berubah menjadi profan (*donya*/keduniaan). Hal ini semua membuat kewibawaan tindakan agensi politik teungku dayah pada masyarakat Aceh yang di era-era sebelumnya sangat dominan berubah menjadi krisis. Kenyataan itu terpepenti dari lahirnya pelbagai bentuk perlawanan masyarakat Aceh terhadap pengaruh tindakan agensi politik mereka, seperti dalam bentuk *hadith naja* (*satire*) "*Teungku awai pjuat-pjuat, laloe neumeubet bak baloe tuba, teungku jinoo teumbaen-teumbaan, luleu ka ek treun hak riemyeun raja*". (Teungku dulu kurus-kurus, hal itu karena asyik mengajar di surau tua. Tetapi teungku sekarang gemuk-gemuk karena asyik naik turun tangga istana) dan sebutan-sebutan sindiran terhadap mereka yang antara lain, "si bung", "toke" ayat (juragan ayat), "teungku avanza" dan "cina muallaf" di era Orde Baru ini.

Perubahan struktur dari Orde Baru yang tertutup dan sekuler ke era pasca Orde Baru yang terbuka dan serba Islam setelah dilegalisasikannya penerapan syari'at Islam ternyata tidak merubah krisis agensi politik teungku dayah di Aceh. Hal ini terjadi karena meskipun struktur politik sudah berubah namun hubungan kekuasaan antara teungku dayah sebagai agen dengan negara sebagai struktur tetap tidak mengalami perubahan. Hubungan keduanya tetap bersifat dualisme dimana struktur dengan penguasaan sumberdaya birokrasi dan ekonominya tetap melakukan dominasi kekuasaannya terhadap teungku dayah sebagaimana di era Orde Baru. Kehadiran syari'at Islam yang pada awalnya oleh banyak pihak dipercaya sebagai sumberdaya dan fasilitas teungku dayah untuk kembali mendominasi perpolitikan Aceh ternyata meleset. Karena legalisasi syari'at Islam di Aceh yang dari sejak awal oleh pemerintah pusat dimaksudkan sebagai paket politik untuk

menyelesaikan konflik di wilayah ini, pelaksanaannya bersifat birokratis dan politis karena dikontrol sepenuhnya oleh pemerintah pusat dan daerah serta justru dikomodifikasi untuk kepentingan kekuasaan mereka.

Jika pada era Orde Baru, dominasi kekuasaan terhadap teungku dayah dilakukan melalui jargon "demi pembangunan" Aceh, maka pada era pasca Orde Baru jargonnya adalah "memperkuat dan mempercepat pelaksanaan syari'at Islam" di Aceh. Atas nama demi kepentingan "sakral" ini rezim pasca Orde Baru di Aceh kemudian mendirikan badan khusus yang diberi nama Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) yang memiliki tugas memfasilitasi kebutuhan-kebutuhan dayah. Melalui lembaga birokrasi dayah ini, elite struktural di Aceh "memfasilitasi" (mengatur) standarisasi kurikulum dayah dan menggiring teungku dayah tergantung secara ekonomi pada elite struktural melalui bantuan-bantuannya ke dayah, baik berupa bantuan pembangunan fisik, insentif (gaji) bulanan teungku dayah dan para aparatus-dayah lainnya (teungku di balee dan teungku rangkang/dewan guru). Teungku dayah menerima bantuan-bantuan tersebut sebagai respon terhadap kebutuhan mereka dalam melakukan peremajaan dayah baik dari segi bangunan fisik maupun aspek kualitatifnya.

Pada posisi ini, keberadaan teungku dayah dan elite struktural di Aceh sekilas tampak saling membutuhkan. Teungku dayah butuh bantuan dari elite struktural (pemerintah) sebaliknya elite struktural butuh teungku dayah untuk memperkuat citra kekuasaan politik pemerintahannya. Namun karena ketergantungan ekonomi teungku dayah terhadap elite struktural sangat besar, maka hal itu memberi peluang pada yang terakhir untuk melakukan dominasi kekuasaannya pada teungku dayah. Sebenarnya teungku dayah menyadari dirinya didominasi oleh elite struktural namun mereka menerimanya sebagai strategi untuk menjamin keberlangsungan bantuan-bantuan ekonomi untuk dirinya, aparatur dayah dan dayah itu sendiri.

Pada posisi inilah keberadaan syari'at Islam di Aceh justru lebih bernakna permainan atau dagangan kekuasaan (komodifikasi) karena digunakan sebagai sumberdaya struktur untuk mendominasi kekuasaannya terhadap agen (teungku dayah) daripada suatu hukum agama yang menradisi dan mengkultural yang memberi ruang bagi pelbagai komponen sosial untuk berpartisipasi didalamnya. Operasionalisasi praktik dominasi kekuasaan rezim pasca Orde Baru pada teungku dayah ini pada gilirannya menceraub independensi dan menjinakkan sikap kritis mereka terhadap negara. Akibatnya, krisis agensi politik teungku dayah di Aceh pada era pasca Orde Baru ini tidak mengalami pemulihan sebagaimana dugaan banyak pihak tetapi justru stabil atau mengalami keberlanjutan. Realitas itu teresentasi pada lahirnya perlawanan masyarakat Aceh terhadap tindakan agensi politik teungku dayah, seperti membocorkan ban mobil saat menghadiri kampanye dan tidak bersedia memilih figur yang dikampanyekan oleh mereka dalam Pemilukada (Pemilihan Kepala Daerah) Aceh, baik Pemilukada Gubernur maupun Bupati.

Namun krisis agensi politik teungku dayah di Aceh ini tidak diikuti dengan krisis pula agensi mereka dalam ranah agama. Pada ranah agama mereka tetap merupakan figur yang dominan dan berwibawa di Aceh. Realitas itu teresentasi pada tetap ramainya masjid yang menampung pendidikan di dayah dan begitu pula dengan pengajian dan kunjungan masyarakat ke dayah untuk berkonsultasi tentang pelbagai hal berkaitan dengan agama kepada mereka. Kenyataan krisisnya agensi politik teungku dayah disatu sisi namun disisi lain tetap dominannya kemampuan agensi mereka dalam ranah agama ini menegaskan bahwa agensi politik dan agama teungku dayah di Aceh yang sebelumnya menyatu (*meusaboechi/integrated*) kini telah berubah menjadi terpisah (*seperated*).

Kenyataan ini menegaskan pula bahwa agen politik di Aceh yang sebelumnya tersentral pada teungku dayah kini menjadi terpecah dan terpecah (*fragmented*) kepada beberapa kelompok elite sosial.

Daftar Pustaka

A. Buku

- Arief, Abdullah, *Disekitar Peristiwa Penghianat Tjoembok*, (Koetaradja: Semangat Merdeka, 1946)
- Atkinson, Paul, dkk (eds), *Handbook of Ethnography*, (London: Sage Publication, 2001)
- Amiruddin Hasbi, M, *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, (Lhokseumawe : Nadya Foundation, 2003)
- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Abercrombie, Nicholas, dkk, *Kamus Sosiologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)
- Blaikie, Norman, *Designing Social Research*, (Cambridge: Polity Press, 2000)
- Benda, J. Harry, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985)
- Denzin, K. Norman & Yvonna S. Lincoln (eds), *Handbook of Qualitative Research*, (London: SAGE Publication, 1994)
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982)
- El-Ibrahimi Nur, M, *Teungku Muhammad Daud Beureueh, Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, (Jakarta: PT. Gunung Agung, 1982)
- Giddens, Antony, *The Constitution of Society, Outline of The Theory of Structuration*, (Cambridge UK: Polity Press, 1984)
- , *New Rules of Sociological Method*, (London: Hutchinson, 1976)
- , *Metode Sosiologi, Kaidah-Kaidah Baru*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)
- , *Problematika Utama dalam Teori Sosial, Aksi, Struktur dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)
- Geertz, Clifford, *Islam Observed*, (New Haven and London: Yale University Press, 1968)
- , *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981)
- Gibb A.R, H, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden : E.J. Brill, 1961)
- Gellner, E, *Teori Ayanan Bandui Tentang Islam*, dalam Roland Robertson, *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993)
- Gobee, E & C. Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936 Jilid II*, (Jakarta: INIS, 1990)
- Hurgronje Snouck, C, *Aceh di Mata Kolonialists*, jilid I terj. Ng. Singarimbun, (Jakarta: Yayasan soko Guru, 1985)
- Harun, Mohd, *Memahami Orang Aceh*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009)
- Haryanto, *Kekuasaan Elite*, (Yogyakarta: PLOD UGM, 2005)
- ISMUHA, *Adat dan Agama di Aceh*, (Bandu Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Syiah Kuala, 1983)
- Iskandar, Heri et al. (peny), *Namaku Ibrahim Hasan. Menebah Tantangan Zaman*, (Jakarta: Yayasan Malem Putera, 2003)

- Johnson, Paul, Doyle, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern, Jilid 1*, (Jakarta: Gramedia, 1994)
- Jamil, Yunus, *Silsilah Tarwarih Raja-Raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh : Diterbitkan dengan usaha Ajudan Djenderal Kodam Iskandar Muda, 1968)
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandang: Mizan, 1997)
- Kell, Tim, *The Roots of Acehese Rebellion 1989 - 1992*, (New York: Cornell University Ithaca, 1995)
- Morris Eugene, Eric, *Islam And Politic in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia*, (USA: Thesis Cornell University, 1883)
- Priyono, Herry, B, *Antony Giddens, Suatu Pengantar*, (Jakarta: KPG, 2002)
- Ritzer, George-Douglas : J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Yogyakarta: Kencana, 2004)
- Reid, Antony, *Asal Mula Konflik Aceh, Dari Perbatasan Pantai Timur Sumatera Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005)
- Rusdi Sufi- dkk, *Peranan Tokoh Ulama Dalam Perjuangan Kemerdekaan 1945-1950 di Aceh*, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2003)
- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat, Pancaian Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987)
- Siegel, T. James, *The Rope Of God*, (Los Angeles : University of California Press, 1969)
- Steenbrink A, Karel, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1986)
- Sufi, Rusdi, dkk, *Tgk. Hasan Krueng Kalee dan Teuku Nyak Arief, Profil Ulama dan Umaru Aceh*, (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006)
- Sunny, Ismail, et.al, *Bunga Rampai Tentang Aceh*, (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1980)
- Sulaiman Isa, M, *Sejarah Aceh. Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997)
- Spradley, P. James, *Metode Etnografi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007)
- Turmudi, Endang, *Perselingkungan Kial dan Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKIS, 2003)
- Van Dijk Van, C, *Daarul Islam Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1983)
- Veer Van T, Paul, *Perang Aceh, Kisah Kegagalan Hurgrooje*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985)
- Weber, Max, *Economy And Society. An Outline of Interpretive Sociology*, (USA: University of California Free Press, 1964)
- Zertgrauff C, H, *Aceh*, (Jakarta: Bouna, 1983)

B. Disertasi/Tesis/Jurnal/Dokumen

- Azra, Azyumardi, "Ulama, Politik dan Modernisasi", (Jakarta: *Ummat Qur'an*, No. 7, Vol. 11, 1990)
- Abdul Rahman, Nurdin, "Perubahan Perilaku Elite Agama Dalam Pemilu 1982-1992: Studi di Kabupaten Pidie Propinsi Daerah Istimewa Aceh". (Jakarta: Tesis S2 Ilmu Politik Universitas Indonesia, 1996)
- Alfan, *The Ulama In Achehnese Society : A Preliminary Observation*, (Bangkok: Makalah Disampaikan Dalam Workshop Regional Friedrich Ebert Stiftung dengan tema "Elites and Development", tanggal 12-18 Mei 1975)

- Abubakar, Alyasa dan Wamsud Abdullah, "Manuskrip Dayah Tanah Abee Kajian Keislaman di Aceh Pada Masa Kesultanan", *Jurnal Kajian Islam*, No. 2, Tahun 1992.
- Bahary, Nab, "Ketika Ulama Diplesetkan", (Banda Aceh: Jurnal Nanggroe/Oktobre 1999)
- Dokumen KIP (Komisi Independen Pemilu) Nanggroe Aceh Darussalam, tahun 2005
- Dokumen Sekretariat Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) Propinsi Aceh Harian Serambi Indonesia, Selasa 5 Desember 2006.
- Geertz, Clifford, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker", *Comparative Studies In Society And History*, Vol. 2, 1959-1960.
- Haspy Bayyah. M, Tgk, *Apresiasi Terhadap Tradisi Dayah - Suatu Tinjauan Terhadap Tata Krama Dan Kehidupan Dayah* (Banda Aceh : panitia Seminar Apresiasi Pesantren di Aceh Persatuan Dayah Inshafuddin, 1987)
- Jatmika, Sidik, "Kiai dan Politik Lokal, Studi Kasus Reposisi Politik Kiai NU di Kebumen, Jawa tengah Memanfaatkan Peluang keterbukaan Partisipasi di Era Reformasi", (Yogyakarta: Disertasi S3 Sosiologi UGM, 2005)
- Nirzalin, "Pergeseran Kekuasaan Ulama Dalam Masyarakat Aceh", (Yogyakarta: Tesis S2 Sosiologi UGM, 2003), hlm. 219.
- , *Relasi Kekuasaan Teungku-Murid. Studi di Dayah Tanah Abee Kabupaten Aceh Besar*, (Lhokseumawe: LPPM Universitas Malikussaleh, Penelitian Hibah Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2004)
- Winsted O, R, "A History of Classical Malay Literature", *J.M.B.R.A.S.*, Vol. XXXI Part 3, 1958.
- www.kip-acehprov.go.id

C. Informan/ Wawancara

Teungku Daud Zamzami (Abu Daud Zamzami)
 Teungku Hasballah (Abu Nisam)
 Teungku Ibrahim Bardan (Abu Pantan)
 Teungku Mustafa Ahmad (Abu Paloh Gudeung)
 Prof. Dr. Alyasa' Abu Bakar
 Prof. Dr. Amirul Hadi
 Prof. Dr. Hasbi Amiruddin
 Prof. Dr. Imran Abdullah
 Prof. Dr. Nazaruddin Syamsuddin
 Dr. Sei Suyanta
 Fachry Ali, MA
 Drs. Rusdi Sufi
 Drs. Arifin Gapi
 Drs. Bustami Usman, M.Si
 Drs. Jaktar Sufaitan
 Abdullah
 Abdul Wahab
 Abdul Razak
 Badruzzaman
 Cek Fachrul
 Fauzan

Daftar Riwayat Hidup



I. IDENTITAS DIRI

Nama Lengkap	: Nirzalin
Tempat/Tanggal Lahir	: Cadek/ 14 Mei 1977
Pekerjaan	: Dosen Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh Lhokseumawe
Jabatan/Gol	: Lektor/IIIb
Alamat Kantor	: Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh, Jl. Banda Aceh-Medan Reulet Lhokseumawe Aceh
Isteri	: Nurhida, S.Thf
Anak-Anak	: 1. Nuhri Salsabila Zalda 2. Nisa Rahmatillah Zalda 3. Nayya Amirul Adli Zalda

II. RIWAYAT PENDIDIKAN

Sekolah Dasar	: SDN. Kuta Pasie Aceh Besar	1984-1990
SLTP	: MTs. Dayah Bustanul Uhum Langsa	1990-1993
SLTA	: MAS. Dayah Bustanul Uhum Langsa	1993-1996
Sarjana	: Filsafat UIN Sunan Kalijaga	1996-2000
Magister	: Sosiologi UGM	2001-2003

III. PENGALAMAN PEKERJAAN

1. Dosen Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh Lhokseumawe, 2003 - Sekarang
2. Sekretaris Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh Lhokseumawe, 2003-2005
3. Ketua Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh Lhokseumawe, 2005-2006
4. Ketua Kelompok Kajian Strategis Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik (KKSIP) Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh Lhokseumawe, 2003-2006
5. Dosen Filsafat Logika, Sosiologi Kesehatan dan Seminar Pembangunan Indonesia Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Muhammadiyah Lhokseumawe, 2003-Sekarang

6. Dosen Sosiologi Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Serambi Mekkah Lhokseumawe, 2005-Sekarang
7. Staf Ahli dan Peneliti Bappeda Kabupaten Aceh Utara-Bidang Pendidikan dan Sosial, 2004-2006

IV. Karya Ilmiah Dipublikasikan (antara lain)

1. Pemilu 2004: Prospek dan Peluang Bagi Pembangunan Aceh, Buletin Suara Pase Tahun 2004
2. Potret Buram Wajah pendidikan Aceh Utara Jurnal Suara Malikussaleh Tahun 2005
3. Kapitalisme dan Konsumtivismen Jurnal Suara Malikussaleh Tahun 2005
4. Kekerasan Dalam Kerajaan Syurgawi (Studi Tentang Hegemoni dan Dominasi Kekuasaan Teungku Chiek Dayah Terhadap Mutid), Jurnal Sarwah STAIN Malikussaleh 2005
5. Gender : Perspektif Sosial Jurnal SUWA FISIP Unimal 2006
6. Pilkada Dan Bahaya Money Politik Jurnal Sawa FISIP Unimal 2006
7. Kritik Herbert Marcuse Terhadap Masyarakat Teknokratis, Jurnal Sawa FISIP Unimal 2006
8. Diskriminasi Gender Dalam Proses Rekonstruksi Dan Rehabilitas Aceh Pasca Tsunami, Jurnal Suara Pase LPPM Universitas Malikussaleh Lhokseumawe 2007.
9. Runtuhnya Pesona Kekuasaan Kharismatik Teungku Dayah di Aceh, Buku Terbitan Nuha Liters Yogyakarta 2009