

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Islam Lokal Dalam Konstruksi Kebudayaan Global: Memetakan Narasi Islam Aceh Dalam Dimensi Sejarah Dan Politik [Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book chapter
Authors	Mujib, Ibnu
Publisher	Globethics.net
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-09 12:15:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/207604

ISLAM LOKAL DALAM KONSTRUKSI KEBUDAYAAN GLOBAL: MEMETAKAN NARASI ISLAM ACEH DALAM DIMENSI SEJARAH DAN POLITIK

Ibnu Mujib

Abstract

This article sets out how the politics of local Islam in Aceh has been dominated by modern Islamic discourses with a “symbolic-formalistic” character. It describes the transitions in political Islamic discourses and practices of Aceh provoked by war, the GAM movement, and the tsunami. Following these transitional processes, Islam in Aceh has now been shaped into a new identity in which the Acehnese people themselves are critically engaged. The paper examines the context of Islam that characterises religious plurality in Aceh and shows the dynamic of Islam in Aceh. The shifting context of Islam in Aceh through the transitional processes is the result not only of globalisation, but also and more importantly of Islamic politisation exerted by the local political authority. This has produced a shift from Islamic practices constructed on the basis of “Islamic sufism” to practices based on “Islamic syariah”, which is relatively more dominant in the political sphere. The character and shape of Islam have been developed by the political authority more effectively than by the people or public awareness. The rise of Islamic syariah in Aceh reveals an Islamic ideological regime in contrast to the early history of Islam in Aceh.

Keywords: Local Islam, Islamic sufism, Islamic syariah, Historical-political view, New identity, Aceh in transition

Pendahuluan

Islam dan globalisasi telah disebut-sebut sebagai bagian dari narasi besar peradaban dunia hingga abad ini (Huntington, 1996). Pada tingkat lokal, apa yang disebut sebagai Islam Jawa, Islam Tengger, Islam Aceh, Islam Banjar, Islam Betawi, dan Islam-islam lainnya adalah merupakan bagian dari sebetuk religi yang dikonstruksi melalui pengalaman kosmologi lokal secara adaptif. Kehadirannya bukan sekedar pelengkap budaya, tetapi ia lahir dengan ditandai oleh berbagai bentuk negosiasi yang panjang dan bahkan mengalami kritik yang selalu menyebarkan.

Sebagai sebuah religi ia selalu dihadapkan dengan berbagai narasi budaya yang telah mapan dan bahkan sulit digugat keberadaannya. Meluasnya globalisasi merupakan sisi lain yang tak dapat dipungkiri eksistensinya, bahkan kadang menjadi batu sandungan yang tidak jarang melahirkan konfrontasi kritis di dalamnya. Oleh karena itu, Islam lokal (Mulder, 2001) tidak saja hadir sebagai sekedar proses lokalisasi Islam, tetapi ia selalu disandingkan dengan kultur dan struktur kosmologi lokal yang sedang berlangsung.

Dalam konteks lokalisasi Islam, praktik-praktik Islam lokal juga telah mengalami transformasi, bahkan hingga mengalami reproduksi di berbagai tingkat, tidak saja pada tingkat makna, simbol, persepsi-persepsi, dan juga imajinasi masyarakatnya, tetapi juga pada bagian-bagian penting kehidupan lokal yang menjadi *local wisdom* suatu masyarakat.

Kompleksitas persoalan praktik keagamaan seperti ini dapat kita lihat seperti bagaimana Islam tutup ngisor di sebuah lereng merapi (Baidhowi, 2008) yang menjadi praktik keberagaman masyarakatnya kini dihadapkan dengan sistem narasi besar “Islam” yang menjadi anutan *mainstream* keislaman yang ada. Juga Islam pesisir yang cenderung *adaptive* (Suparlan, 1991) kemudian dibenturkan dengan Islam modernis yang keberatan dengan perilaku keagamaan lokal-tradisional semacam ini.

Lebih menarik lagi bagaimana tradisi berkat mauludan di Porworejo juga telah mengalami transformasi sedemikian longgar, sehingga materi berkat yang biasa disajikan dalam setiap ritusnya dengan berkat atau “*tumpengan*”, kini bentuknyapun mengalami transformasi seperti aneka minuman Sprite, Fanta, rokok Dji Sam Soe, dan lain lain yang sekiranya mengikuti selera pasar (Arwani, 2008).

Sehinga makna, persepsi, simbol dan bagian-bagian superstruktur (Harris, 1979: 351) masyarakat yang lain kini telah mengalami dan sekaligus memunculkan beragam tafsir menurut asumsi yang dikembangkan oleh praktik kekuasaan yang dianut. Oleh karena itu, hubungan antara budaya lokal dan kekuasaan selalu dipertemukan lewat subjek-subjek material semacam ini.

Sisi lain Islam lokal yang penting untuk diamati, selain alasan berkembangnya makna dan nilai-nilai yang dimiliki sedemikian kompleks, Islam lokal di sisi yang lain juga mengejawantah dalam praktik pengertian yang lebih populis dan egalitarianis. Tingkat populitarianis Islam lokal dalam pengertian ini mampu dipraktikan dan diterima oleh masyarakat lokal, meski sebelumnya sebuah lokalitas tertentu telah memiliki kerangka referensi tindakan keberagamaan yang berbeda sama sekali.

Di sinilah praktik-praktik negosiasi antar-keduanya dilakukan kadang secara alot dan tidak jarang berhadap-hadapan. Sehingga bentuk-bentuk egalitarianisme seperti yang ditunjukkan oleh sebagian karakter keberagamaan masyarakat pesisir (Thohir, 1999) misalnya harus diterima sebagai suatu bentuk kecerdasan lokal (*local genius*) yang patut dihargai dan dihidupkan. Oleh karena itu, tidak heran jika sifat sifat egaliter yang mendukung pola hubungan atas dasar “kesamaan antar sesama” seperti ini kemudian dijadikan sebagai kerangka referensi tindakan bagi sebuah sistem budaya masyarakatnya (Syam, 2003).

Tidak saja cara-cara semacam ini berlaku bagi sistem masyarakat pesisir, tetapi juga berlaku bagi komponen sistem budaya yang memiliki

latar kebudayaan egalitarianis, seperti pola keberagamaan yang dibangun atas dasar *local knowledge* (Geertz, 1983) atau *local wisdom*. Berkaitan dengan pola keberagamaan semacam ini, tidak menutup kemungkinan bahwa konstruksi sistem budaya yang dikembangkannya juga pelan tapi pasti akan mengalami reproduksi tafsir secara terus menerus, tidak saja pada tingkat struktur sosial yang diciptakan tetapi juga pada tingkat superstruktur masyarakat, termasuk nilai-nilai lokal-tradisional yang kini identitasnya sedang diperebutkan oleh berbagai kepentingan baik oleh agen-agen politik, hingga kelembagaan ekonomi, pariwisata, dll.

Apa yang ditunjukkan Irwan Abdullah sebagai *the cultural dislocation* atau dislokasi kultural (Abdullah, 2008) merupakan bertemunya kultur global dan lokal yang membuat lokasi kultural mengalami diskualifikasi, yang demikian ini telah disebabkan oleh proses modernisasi yang meluas. Pada batas itulah, apa yang disebut mengaburnya kultur tradisonal sekaligus retaknya tanda-tanda kultural yang lain dalam suatu kelompok, misalnya hilangnya kampung melayu, kampung Jawa, kampung madura, dari kultur *gampong* di Aceh konon disebut telah memiliki identitas dan kelengkapan budaya asli, kini semangatnya berubah menjadi struktur ke-desa-an sebagai bentuk administrasi pemerintahan modern (Gayatri, 2008: 1), yang demikian itu, kini eksistensinya tinggal nama saja. Disadari atau tidak praktik kebudayaan Indonesia semacam ini merupakan suatu wujud realitas sosial kini yang sedang berkembang di berbagai tempat.

Contoh lain yang bisa kita tunjukkan misalnya konon tempat yang dulunya digunakan sebagai media-media ritus lokal kini bergeser menjadi bangunan mall, didirikanya industri-industri kelas menengah kota juga menjadi penanda bergesernya lokasi kultural yang kian menguat, hal itu tidak saja bergeser pada tingkat makna ideologis, atau juga fungsi yang mengalami penurunan relevansi atas konteks

modernitas, tapi juga pada skala norma dan tataran etis tertentu yang telah digantikan oleh kinerja kapitalistis atas faktor globalisasi.

Dengan demikian apa yang disebut sebagai dimensi politik Islam lokal dalam studi ini telah menegaskan suatu gejala sosio-kultural perilaku keberagaman lokal yang telah digeser dan direproduksi oleh berbagai sistem dan kepentingan politik yang berkembang dengan konteks sejarah-sosial yang melatarinya. Oleh karena itu, tulisan ini secara umum ingin menunjukkan bagaimana Islam lokal Aceh pada dimensi politiknya telah didominasi oleh wacana keislaman modern dan sekaligus cara berfikir keberagaman yang cenderung simbolik-formalistik.

Disadari atau tidak menggambarkan konteks Islam dan multikultur Aceh menjadi bagian penting yang perlu ditunjukkan sebagai *setting* sekaligus penanda dinamika keislaman yang ada di Aceh. Selain itu, tulisan ini ingin melihat bagaimana Islam di Aceh kemudian diperlihatkan dengan karakteristik identitas baru yang tidak jarang dipertanyakan secara kritis oleh pelaku-pelaku sejarah sekaligus pemeluknya.

Islam dan Multikultur Aceh: dari Radikal hingga Moderat

Aspek multikultur Aceh bukan suatu pertanda yang muncul belakangan, tetapi multikultur di dalam masyarakat Aceh sudah berkembang sejak Aceh berdiri, tidak saja pada sisi-sisi keagamaan, tetapi juga pada tingkat etnis dan juga identitas yang cukup beragam. Dalam literatur keislaman Aceh misalnya, bahwa pandangan keislaman Aceh juga selain memiliki kesamaan dengan tempat-tempat lain seperti Jawa, tetapi juga dalam sisi tipologis hampir menyerupai varian-varian yang ada di Jawa.

Penggambaran politik aliran yang ditunjukkan oleh Clifford Geertz (1981) di Jawa melalui tiga tipologi besarnya, yaitu: Santri, Priyayi, dan

Abangan adalah merupakan penggambaran pembagian kelompok sosial melalui identitas politik aliran. Pola yang demikian ini jika disandingkan dengan konteks Aceh juga memiliki akar tipologis yang hampir sama, meski kerangka epistemologinya berbeda. Ada kelompok yang basis ideologi keagamaannya didasarkan pada kelompok garis priyayi, ada juga yang didasarkan pada kesantriannya, begitu juga bagi kelompok abangan.

Tetapi yang membedakan antara polarisasi keberagamaan di Aceh dan Jawa adalah bahwa “Islam” di Aceh telah menjadi basis ideologis kerakyatan (*populer ideology*) yang belum tertandingi oleh ideologi lain (Ali, 2006: 10). Oleh karena itu polarisasi yang berbasis politik aliran di Aceh tetap berada di bawah payung Islam. Berikut ini penjelasan bagaimana di masing-masing polarisasi keberagamaan itu ditunjukkan oleh masing-masing kelompok. Bagi kelompok *pertama* atau yang berangkat dari garis priyayi.

Kelompok ini berangkat dari suatu keluarga besar kesultanan (*Teuku*) atau kerajaan di Aceh. Relasi keberagamaan keislamannya sering menjadi simbol keacehan yang tidak bisa ditawar lagi, hal itu terjadi selain karena Islam telah menjadi bagian integral masyarakat Aceh, Islam juga menjadi dasar keberagamaan yang paling prinsipil. Sementara yang berhubungan dengan ritual keislaman seperti sholat, zakat, puasa bahkan haji, masih banyak ditemukan bagi mereka yang tidak menjalankan ritual sebagaimana orang Islam pada umumnya.

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

berbeda. Dalam literatur kebudayaan, kelompok ini disebut kelompok *sinkritis* (Woodward, 1988).

Praktik ritus kelompok ini memadukan Islam dengan praktik ritus lokal-tradisional yang pernah berkembang sejak masa awal keberagamaan Aceh. Seperti kenduri, ritual kematian, *peusijuek* (tradisi menyiram air dan bunga) terhadap sesuatu yang baru seperti rumah baru, kendaraan baru, toko baru, dll (Waly, 2006: 26).

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

Dalam kepercayaan mereka, makhluk halus yang jahat telah mendiami tempat-tempat angker, seperti hutan, laut, kuala, rawa-rawa pohon besar seperti beringin, dan pohon ketapang. Kelompok ini juga percaya bahwa kuburan ulama yang alim juga memiliki pengaruh bagi hidup mereka. Makam Tengku Syiah Kuala juga selalu ramai dikunjungi banyak orang yaitu setiap pada hari senin dan kamis, biasanya untuk melepas *ka'oy* (nadzar) juga menjadi jujukan banyak orang yang meyakini (Waly, 2006: 30)

Ketiga, Geertz menyebutnya kelompok santri. Di Aceh, kelompok ini merupakan kelompok yang memiliki basis dayah atau pesantren yang kuat. Kelompok yang lahir dari rahim dayah dan pesantren ini relatif mampu menjalankan ibadah sebagaimana orang Islam menjalankannya. Seperti sholat, puasa, zakat, maupun haji yang memang menjadi tuntunan wajib yang musti dilakukan oleh penganut Islam sejak awal. Kelompok ini selain lahir dari rahim ulama (Tengku) juga memiliki hubungan kuat dengan Islam di Timur tengah dan sebagian juga pesantren-pesantren di Jawa. Praktik hubungan itu dapat ditunjukkan

melalui relasi yang terus terjalin seperti kelangsungan program sekolah atau kuliah ke Timur Tengah. Mereka harus mengirim santrinya ke Jawa kalau santri yang bersangkutan menginginkan melanjutkan kuliahnya ke Mesir¹.

Kuatnya basis dayah atau pesantren tradisional ini juga mempengaruhi berbagai prinsip hidup dan pemahaman keagamaan masyarakatnya, serta tindakan dalam merespon kenyataan perbedaan. Seperti fanatisme keagamaan yang terjadi di berbagai tingkat ataupun kelas dalam masyarakat. Setidaknya ada dua bentuk fanatisme yang ditunjukkan kelompok ini:

Pertama, keberagamaan atau fanatisme Islam atas non muslim. Fanatisme dalam bentuk ini ditunjukkan dengan sebuah keyakinan bahwa Islam sudah menjadi harga mati bagi orang Aceh. Seperti ujar beberapa orang di Aceh barat *“kita sudah meyakini Islam yang benar, agama lain yang omong kosong, mereka hanya mengada-ada saja, bagusnya di Aceh jangan ada yang seperti itu.”*² Juga seperti pernyataan seorang Tengku di salah satu desa di Kec. Wayla Barat, Meolaboh *“tentang pelaksanaan syariat Islam, Jadi yang dikatakan Islam kaffah itu tidak boleh ada orang non Muslim, seperti dalam sejarah Islam di Aceh tidak ada orang non muslim di Aceh, jadi kalau ada orang non muslim yang datang ke Aceh itu tidak boleh diterima”*.

Kedua, fanatisme sektarianis atas madzhab-madzhab atau aliran dalam Islam di Aceh. Kita tahu bahwa madzhab atau aliran dalam Islam secara umum sangat beragam meski sumber keilmuannya sama-sama dari Qur'an dan Hadis. Namun perlu diakui bahwa fanatisme atas perbedaan madzhab atau aliran dapat disebabkan atas beberapa faktor, seperti buku-buku bacaan atau kitab, nasab atau keturunan, jaringan, afiliasi sosial-politik, guru dan faktor-faktor yang lain. Lantaran faktor-

¹ Wawancara dengan Tengku Hasbi Al Baiwe (pengasuh dayah Taliban) di Banda Aceh 10 Maret 2009

² Wawancara dengan masyarakat di sebuah desa di Wayla Timur Aceh Barat, 14 Maret 2009

faktor inilah, yang telah menentukan bagaimana sikap keagamaan kelompok-kelompok atau polarisasi ini dipraktikan di tengah masyarakat yang beragam. Oleh karena itu, sebagai suatu kasus masyarakat yang oleh karena perbedaan madzhab yang sangat ekstrim telah melahirkan *clash* dalam group-group sosial-keagamaan di Aceh.

Ketiga, selain polarisasi dengan latarbelakang keagamaan sektarianis, ada juga yang berada pada posisi Islam pluralis atau kini lebih dekat dengan sebutan moderat. Beberapa kelompok yang berada pada golongan ini adalah mereka yang memiliki latarbelakang pendidikan “menengah” keatas, seperti mereka yang terdidik secara kuat oleh lembaga-lembaga pendidikan berbasis perguruan tinggi Islam, seperti IAIN Ar-Raniry, Universitas Syiah Kuala, dan perguruan tinggi Islam yang lain. Pemikiran keislaman yang mereka dapatkan dari dayah misalnya, begitu ia mendapatkan wawasan dari perguruan tinggi tersebut, tidak saja berubah, tetapi juga mengalami transformasi mentalitas, perspektif, dan alat analisis yang tidak tunggal dalam melihat realitas keberagamaan dan keislaman di Aceh. Tentu tidak semua yang berlatarbelakang perguruan tinggi Islam memiliki cara pandang yang moderat, tetapi setidaknya sentuhan pandangan tentang Islam yang lebih plural dan multikultur di dalam perdebatan kampus menjadi modal bagi pemahaman atas *the others* bagi mereka. Seperti apa yang ditegaskan oleh beberapa dosen dan mahasiswa di bawah ini:

“pluralitas pemahaman tentang Islam di Aceh harus dipahami sebagai kenyataan budaya dan identitas keacehan yang telah hidup cukup lama di Aceh”. (wawancara, 2009 dengan Qomarudin, (Dosen IAIN Ar-raniry)

“orang Aceh harus sadar bahwa Aceh tidak lahir dari etnis tunggal, tetapi orang Aceh memiliki latarbelakang etnis yang cukup kaya, seperti nama Aceh sendiri yang terdiri dari (Arab, Cina, Eropa, dan Hindia), ujarnya (wawancara, 2009. (Musri Musman, kepala departeman riset, Univ. Syiah Kuala)

Selain dari mereka yang berbasis perguruan tinggi Islam, kelompok moderat juga muncul di beberapa NGO atau LSM lokal dan lembaga-lembaga sosial masyarakat yang lain, seperti The Aceh Institute, An-Nisa' Center, Aceh Peace Resource Center (APRC), Kontras Aceh, Kata Hati, dan Demos, dan beberapa yang lain baik dari individu maupun kelembagaan.

Perlu diketahui bahwa tingkat pemikiran moderat kelompok-kelompok ini tidak saja ditunjukkan melalui pemikiran tentang tafsir keislaman, tetapi juga tentang pemikiran-pemikiran lain yang berhubungan dengan sikap dan perilaku keberagamaan, keterbukaan terhadap proses-proses perdamaian, kesadaran atas pergeseran identitas keacehan, dan juga yang tentang gender dan partisipasi perempuan di dalam ruang publik dan pluralisme, di mana isu terakhir inilah --pada saat saya ada di Aceh-- yang kini sedang ramai diperbincangkan di dalam forum-forum kampus, LSM dan organisasi-organisasi sosial lainnya. Belum lagi keterlibatan berbagai NGO- internasional juga turut mendukung bagaimana gerakan-gerakan Islam moderat ini kini juga sedang mendapat tempat di beberapa kelompok di Aceh meski secara kuantitas masih relatif terbatas.

Namun yang menarik adalah bahwa polarisasi ini muncul pada masyarakat yang memiliki latarbelakang keislaman kuat seperti Aceh. Meski kultur masyarakat yang demikian ini secara historis berbeda dengan Jawa yang memang berlatarbelakang multikultur makro³. Aceh dengan segala polarisasi yang ada telah menunjukkan suatu konstruksi sosial yang tidak saja dapat dipandang sebagai ketunggalan identitas,

³ Penyebutan multikultur makro di dalam studi ini digunakan untuk menegaskan perbedaan epistemologis antara multikultur yang ada di Jawa dengan di Aceh, meski sama secara metodologis. Multikultur yang ada di Aceh merupakan barisan polarisasi atau segala perbedaan budaya yang masih didasarkan pada "sub kultur" keislaman, sementara di Jawa disebut multikultur makro karena ia berada di bawah "kultur besar" yang tidak hanya didasarkan pada sub kultur Islam. Sebab Islam telah menjadi *Populer Ideology* (ideologi kerakyatan) yang berkembang sangat lama dan menjadi integral dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Aceh (Bandingkan dengan Delanty, 2003: 106)

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

Sebagai sebuah gejala sosial, dislokasi kultural yang lahir sebagai proses politik kebudayaan, semula hampir terjadi di berbagai sudut kota, tapi kini juga bahkan meluas di desa-desa di Aceh. Gejala semacam ini bukan tidak membawa pengaruh pada faktor kebudayaan secara signifikan, tetapi munculnya dislokasi kultural juga secara tidak langsung memunculkan apa yang biasa disebut sebagai identitas baru (*new identity*) baik yang bersifat identitas primordial (*primordial identity*) maupun identitas modern (*modern identity*). Munculnya identitas baru inilah yang biasanya didasarkan pada kesamaan ide, keyakinan, persepsi, bahkan kesadaran kolektif (Abdullah, 2008).

Di dalam konteks Islam lokal yang muncul di beberapa tempat di Indonesia juga tidak menutup kemungkinan muncul dari perdebatan antara konteks lokal dan global yang kini menjadi wacana narasi besar abad 20 an di Indonesia. Jika pergeseran konteks keislaman Aceh --dari Islam tasawuf falsafi ke Islam syari'at --, selain menjadi bagian yang tak bisa disembunyikan dari masuknya kultur global di Aceh, keislaman di Aceh juga menjadi bagian yang tak terelakkan sebagai proses politisasi wacana Islam Aceh yang dibangun atas dasar selera politik kekuasaan global yang sedang berkembang.

Tokoh tasawuf Aceh terkemuka Hamzah al Fansuri, Syamsuddin As Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniri, dan masih banyak tokoh lain lagi yang menandai praktik kehidupan keberagamaan awal di Aceh. Gambaran keislaman sufistik ini dapat kita tunjukkan juga seperti model tasawuf

yang dikembangkan oleh Nuruddin Arraniri melalui irama rebana. Sepintas rebana misalnya, merupakan seni Islam yang berkembang menggenerasi di masyarakat secara meluas, tetapi muatan bacaan-bacaan di dalamnya sangat berwarna aliran-aliran tarekat yang kata seorang penerus aliran ini (Nasir Waly, Meolaboh) rebana tidak dipahami masyarakat sebagai ciptaan kelompok tarekat atau tasawuf, tetapi lebih sebagai seni Islam biasa yang telah mengalami redefinisi mengiringi zaman. Di sinilah berkembangnya aliran-aliran tasawuf, pelan tapi pasti tradisi tasawuf telah mengakar pada kebudayaan keberagamaan di Aceh pada masa awal.

Hingga pada batas ini sufisme kemudian beralih ke dayah-dayah atau pesantren tradisional. Sehingga pada perkembangannya, dayah menjadi sentral pengembangan sufisme di Aceh. Jika diamati, memang sedikit berbeda dengan corak sufisme yang dikembangkan pada generasi awal. Praktik sufisme di dayah-dayah semacam ini, kini lebih cenderung memelihara “tarekat sufisme” (tauhid tasawuf) dari pada pemikiran “tasawuf falsafi” (Sadiqin, 2008).

Tarekat yang berkembang saat ini umumnya tarekat Qadiriyah-Naqsabandiyah yang dikembangkan oleh Syeikh Muda Wali al-Khalidi dari Dayah Darussalam Labuhan haji Aceh Selatan. Adapun murid Muda Wali tersebut menyebar ke seluruh Aceh dan mengembangkan tarekat tersebut di dayah masing-masing. Sehingga tidak berlebihan jika dikatakan Labuhan Haji sebagai pusat awal-mula perkembangan tarekat di dayah-dayah Aceh.

Sufisme Aceh yang berbentuk majelis zikir kini telah meluas di berbagai daerah. Banyak pimpinan pengajian juga menyelenggarakan zikir pada waktu-waktu tertentu. Zikir yang dilakukan pada hakikatnya adalah dzikir tarekat tasawuf (tauhid tasawuf). Ini menjadi menarik karena awalnya dzikir tarekat hanya terbatas pada pengikut atau kelompok tertentu yang sudah dibai’at. Namun dalam perkembangan baru di Aceh, bai’at tarekat tidak lagi mejadi penting dalam zikir. Setiap

orang, baik yang dibai'at atau tidak, berhak melakukan zikir dan mendekatkan diri kepada Allah, meskipun dengan menggunakan pola zikir tarekat tertentu.

Berbeda dengan tarekat di dayah yang biasanya diikuti oleh masyarakat pedesaan yang relatif homogen. Sementara majelis zikir yang ada di perkotaan teah diikuti oleh kalangan yang lebih terbuka dan heterogen. Banyak peserta zikir berasal dari kelas ekonomi menengah ke atas. Kemungkinan gejala ini mengikuti pola pergeseran praktik tasawuf yang berkembang di berbagai belahan dunia belakangan ini. Di mana, kalangan menengah yang secara ekonomi mapan dan cukup, namun secara spiritual mereka haus dan kering. Dahaga yang diperoleh ini berasal dari kecenderungan kehidupan duniawi yang sama sekali tidak memperhatikan aspek spiritualitas ini. Bahkan orientasi hidupnya banyak diarahkan pada usaha mengumpulkan materi.

Perkembangan aliran-aliran tasawuf, kini tidak saja bersifat ritualistik atau dzikir, seperti yang dikembangkan oleh kelompok-kelompok tarekat tasawuf, tetapi ia juga hadir melalui pengajian-pengajian tasawuf. Model yang kedua inilah secara longgar berkembang di Aceh. Selain tarekat Naksabandiyah, tarekat Shattariyah juga muncul dengan pendekatan yang berbeda-beda di Aceh.

Salah satu nama "Jawiah Rumoh Aceh"⁴ dan masih banyak perkumpulan-perkumpulan sejenis ini di Aceh, khususnya berkembang di desa-desa secara meluas. Basis yang paling kuat mengembangkan

⁴ suatu jam'iyah atau perkumpulan yang didesain sebagai tempat pengajian tasawuf. Seorang ulama besar di banda Aceh Tengku Daud adalah salah satu pendiri sekaligus penceramah tasawuf harian di majlis ini. Pengajian tasawuf yang dipimpin oleh Tengku Daud ini adalah salah satu aliran tasawuf yang dikembangkan dari tradisi pengajaran tasawuf di kec. Wayla, Meolaboh, kabupaten Aceh Barat yang dimotori oleh Abu Ibrahim Wayla. Pangajian ini dikemas dengan model tanya Jawab tentang persoalan keagamaan, hidup dan masalah-maslah ketuhanan. Peserta terbatas pada usia rata-rata 25-75 tahun, sebab bagi yang masih dibawah usia tersebut belum dibolehkan untuk mengikuti pengajian ini. Wawancara dengan Tarmizdi salah satu peserta pengajian tasawuf di Jalan Surabaya, Banda Aceh..

ideologi keberagamaan tasawuf semacam ini adalah di pesantren-pesantren tradisional atau disebut dayah di Aceh. Biasanya yang ikut mengembangkan, mengajarkan di setiap harinya adalah para ulama' yang berada di garis kultural seperti (MUNA)⁵. Selain para ulama, ideologi keberagamaan semacam ini juga diikuti oleh kelompok-kelompok pengajian di desa-desa dan juga sebagian elit dan pelaku adat.

Islam lokal di Aceh akan tampak lebih jelas ketika dihadapkan dengan sikap maupun respon masyarakat Aceh atas tsunami 2004. Berkaitan dengan tsunami, Islam tasawuf ini lebih cenderung merespon bencana tsunami dengan lebih dewasa. Artinya sebagai orang beragama mereka mesti melihat tsunami sebagai ujian yang harus diterima. Sebagai bentuk respon, antara lain mereka segera bangkit dari krisis akibat tsunami, juga dalam menerima bantuan, baik dari dalam maupun luar negeri diterima secara bebas dan tidak pilih-pilih, apakah lembaga funding itu satu aliran keagamaan atau tidak. Bahkan dalam wawancara disebutkan salah satu tokoh agama di Meolaboh Muslim Has (salah satu pimpinan pesantren Babussalam sekaligus pengikut tarekat Naksabandiyah) mengatakan bahwa:

"kita harus khusnudhon dengan lembaga-lembaga donor itu, mereka datang membantu pembangunan Aceh. Karena itu kita jangan terlalu memfilter secara berlebihan. Kalau toh ada yang memiliki niat semacam itu, ("kristenisasi" pen) itu bagian kecil dari misi mereka, toh kita juga sudah dewasa memilih mana yang baik"⁶, ujar beliau.

Dengan caranya yang khas, pembangunan di daerah mereka cenderung cepat dan lebih mudah dijalankan.

⁵ Majelis Ulama Nasional Aceh (MUNA), adalah institusi seperti MUI. Sementara MUNA adalah sekelompok ulama yang berada digaris non struktural pemerintah, sedangkan MUI termasuk yang ada di garis struktural keulamaan. Wawancara dengan ulama MUI di Meolaboh, 14 Maret 2009

⁶ Wawancara dengan Muslim Has (pengasuh pesantren Babussalam, Meolaboh, 14 Maret 2009) mengenai respon tokoh agama terhadap makna tsunami.

Selain karena disebabkan oleh pengaruh model keberagaman yang mereka yakini, yang demikian ini juga sebagai akibat langsung yang ditunjukkan atas dasar etos yang diciptakan oleh praktik-praktik sosial lainnya, seperti nilai-nilai komunalitas yang mereka bentuk secara kultural semakin kuat, sehingga aspek-aspek gotong royong, kembalinya nilai-nilai tradisional yang sempat longgar pada saat konflik GAM, kini mulai diperbaiki kembali.

Menariknya justru atas dasar kesamaan komitmen di antara mereka karena sama-sama merasakan transisi tsunami yang diperkuat oleh sistem kultural sebelumnya yang masih melekat, dapat dibayangkan proses pembangunan Aceh dapat diciptakan dengan sangat kondusif. Berbekal dari *social capital* yang demikian ini, setidaknya konflik yang tercipta atas inisiatif-inisiatif kepentingan individu, serta tarik menarik antar kelompok juga terlihat sangat minim.

Oleh karena itu, terjadinya tsunami, satu sisi menjadi pertanda yang sangat nyata dari sebuah krisis di berbagai ruang baik sosial, politik, ekonomi, agama, hingga budaya yang membutuhkan proses yang panjang untuk mengembalikan pada kondisi normal. Namun, menariknya dari kelompok yang berafiliasi pada sektor keagamaan yang berbasiskan tasawuf atau tarekat ini memaknai dan mereformulasi orientasi tsunami menjadi media yang *didesign* untuk mengembalikan Islam pada nalar warisan generasi Islam awal yaitu Islamnya para ulama terdahulu.

Sehingga dapat dipahami bahwa Islam Aceh pada dasarnya dikonstruksi atas muatan-muatan sufistik dan paradigma-paradigma tasawuf, dan hampir bisa dikatakan bukan Islam legal formalistik atau yang kini sedang dicoba dipraktikkan di hadapan nalar kehidupan Islam generasi baru atau modern akhir-akhir ini.

Sehingga Islam lokal yang tampak pada generasi belakangan ini cenderung muncul sebagai identitas baru atau disebut dengan identitas moderen (*modern identity*) yaitu Islam syariat yang menggantikan

identitas keislaman abad awal di Aceh yang berbasis pada tasawuf falsafi. Pada batas inilah, berkembangnya identitas Islam syariat di Aceh merupakan ujud dari masuknya kepentingan berbagai agen yang mencoba memaksakan suatu regim ideologi keislaman yang jauh dari pondasi sejarah keislaman di Aceh.

Oleh karena itu, Islam Aceh yang dikemas sebagai identitas primordial (*primordial identity*) yang melekatkan struktur sosial genetika (*social genetic*) keulamaan abad awal sengaja tidak dikembangkan sebagai kerangka tindakan keberagamaan masyarakat Aceh. Meski kemudian praktik keberagamaan baru ini sulit diterima dan dipraktikkan sebagai landasan filosofis keislaman yang legal di Aceh. Pada batas itulah, dimensi politik Islam lokal Aceh dipertanyakan.

Dimensi Sejarah Politik Islam Lokal Aceh

Islam lokal Aceh yang semula menggambarkan identitas kelekatan genetika sosial (*social genetic*) keulamaan abad awal yaitu Islam yang berbasis pada tasawuf atau sufisme, kini bergeser menjadi Islam yang legal formalistis seolah Islam hadir sebagai seperangkat ideologi formal kerakyatan yang terbebas dari pemaknaan lain seperti lahirnya sebuah nilai, norma, kerangka tindakan, atau bahkan the way of life yang menjangkau keseluruhan semesta (*rohmatan lilalamin*).

Namun perkembangan makna yang demikian kompleks ini tentunya tidak datang begitu saja, tetapi ia dilahirkan di dalam konteks kultural-politik yang sangat beragam. Tafsir sosial atas realitas yang demikian ini setidaknya mengembangkan tiga argumen penting yang tidak luput dari sejarah sosial-politik masyarakat Aceh.

Pertama, dimensi politik Islam lokal Aceh dapat dilihat pada perkembangan awal Islam yaitu pada masa sejarah kasultanan Aceh. Seorang tokoh sufi besar Syamsuddin Al Sumatrani sebagai pewaris gelombang pertama tasawuf nusantara Syaikh Hamzah al Fansuri. Pada

masa inilah ia mengembangkan ajaran baru yang dikenal dengan martabat tujuh yang dipelajarinya di India.

Ia hidup pada masa Sultan Iskandar Muda. Karenanya, ia menjadi seorang yang memiliki andil dan memberikan kontribusi dalam berbagai kebijakan kesultanan, bahkan pada saat yang bersamaan ia sukses menjadikan Aceh sebagai salah satu negara Islam besar saat itu. Kedudukannya sebagai *syaikhul Islam* membuat Syamsuddin mampu melibatkan diri dalam pengambilan keputusan dan terlibat dalam musyawarah penting kerajaan. Karenanya, pemikiran tasawufnya menjadi bagian dari kebijakan kesultanan dalam pemerintahan negara. Sehingga sufisme Aceh Klasik dianggap berhenti dan tamat pada masa Abdurrauf Syiah Kuala.

Pasca Abdurrauf, kesetabilan politik di Aceh juga mulai memasuki masa-masa sulit. Perang terus berlanjut dan bersambung sehingga aspek-aspek keagamaan hampir tidak terekam dalam sejarah. Kondisi ini menyebabkan aktifitas sufisme mulai berpindah dari pusat-pusat pemerintahan ke *zawiyah-zawiyah* personal yang tidak terlalu besar. *Zawiyah* sufi ini yang kemudian terus berkembang di Aceh lalu berubah sebutan menjadi *Dayah*. Dalam lembaga yang baru ini personal ulama tidak lagi menonjol seperti sebelumnya. Apalagi ketika telah menjadi sebuah lembaga, pengajaran *fiqh* lebih ditekankan di bandingkan tasawuf (Sadiqin, 2009:).

Kedua, dimensi politik Islam lokal yang berkembang di Aceh juga harus dilihat sebagai konstruksi keagamaan yang dibentuk oleh struktur masyarakat transisi, di mana konflik dan perang yang berkepanjangan di Aceh juga harus disadari menjadi bagian yang ikut menentukan bagaimana wacana Islam lokal yang dikembangkan di Aceh bergeser kearah Islam syariat atau Islam yang berorientasi pada “legalitas formal” keagamaan. Setidaknya perang bukan saja telah terjadi, melainkan juga telah menjadi kenyataan tak terbantahkan.

Dalam situasi semacam itu, para pejuang Aceh terpaksa menggali dan mereformulasikan kembali sumber-sumberdaya nilai berbasis agama untuk kebutuhan memenangkan perang (Ali, 2006: 9)⁷. Kelahiran Hikayat Prang Sabie pada 1894 yang disebut sejarawan Ibrahim Alfian sebagai Sastra Perang (Alfian, 1992),⁸ adalah salah satu contoh paling mencolok dari usaha menggali dan mereformulasikan kekayaan nilai untuk kepentingan peperangan.

Pada batas inilah, apa yang disebut dengan bentuk-bentuk klaim keagamaan seperti kafir yang dialamatkan kepada lawan perang hampir menjadi icon penting yang mencoba menarik dari simbol identitas keislaman tasawuf menjadi identitas Islam syariat (legalitas formal). Satu contoh sajak yang ada dalam hikayat perang sabil adalah:

Klaim kafir pada lawan perang pada konteks perang Aceh saat itu secara tidak disadari telah menegaskan identitas keislaman yang kemudian menjadi anutan atas kerangka tindakan masyarakatnya. Ketidaksadaran ulama dalam mereformulasi doktrin-doktrin keislaman di Aceh lambat laun telah merepresentasi sebuah wajah identitas keislaman baru di Aceh yaitu apa yang disebut identitas moderen (modern identity). Sehingga nilai-nilai identitas primordial (primordial identity) keislaman Aceh telah mulai mengabur sebab posisinya telah digantikan oleh identitas modern yang berkembang menurut selera kekuasaan yang sedang mendominasi cara berfikir keagamaan di Aceh akhir-akhir ini.

⁷ Disampaikan dalam *Focused Group Discussion* dengan tema "Penyelesaian Konflik Model Aceh sebagai Alternatif Penyelesaian Konflik di Wilayah-wilayah Negara Lain", Kerjasama Biro Hukum International Kedeputian Politik Kantor Wakil Presiden dengan Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, 21 September 2006

⁸ Hikayat perang sabil disebut-sebut sebagai senjata yang paling ampuh untuk mendasari nasionalisme atau bahkan identitas keacehan dalam perang sabil waktu itu. Bagi orang Aceh hikayat tidak saja berisi tentang cerita-cerita fiksi, tetapi juga berisi hal-hal yang berkenaan dengan pengajaran moral dan kitab-kitab pelajaran sederhana, bahkan dalam batas tertentu, mendengarkan bacaan hikayat juga berarti hiburan bagi orang Aceh.

Ketiga, dimensi politik Islam lokal Aceh juga harus dilihat sebagai kesalah-pahaman elit kuasa --termasuk ulama-- baik ditingkat lokal maupun pusat dalam menentukan dan melakukan pembacaan atas paham keislaman masyarakat Aceh secara umum, sehingga hingga pada batas ini, pemberlakuan syariat Islam dijadikan sebagai basis ideologi yang dipaksakan untuk dapat diterima masyarakat secara umum. Sehingga Islam yang dicetak dengan dan dipraktikan secara formal ini selalu dilekatkan atas selera kekuasaan yang berkembang.

Inilah apa yang dalam studi ini disebut memunculkan identitas baru atau modern yang dilahirkan atas sebuah konsensus politik di antara elit yang berkepentingan. Oleh karena itu, dalam praktik kebudayaan tertentu, munculnya pengertian yang lebih luas atas konsep dislokasi kultural sebuah konstruksi keislaman lokal pada saatnya juga dipaksakan dengan simbol-simbol dan identitas global atau juga bisa disebut sebagai bagian dari proses modernisasi Islam atas peradaban lokal.

Kecenderungan praktik keagamaan semacam ini muncul belum lama, pertama diujicobakan pada awal 2003, dan kemudian diberlakukan setelah proses perjanjian Helsinki di deklarasikan di Aceh, 2005. Sebagai suatu bentuk model keberagamaan baru di Aceh harus dipahami sebagai narasi perubahan sistem kultural dan sekaligus sistem politik yang terjadi belakangan pasca tsunami, 2004. Sehingga diberlakukannya syariat Islam di Aceh selain semakin menunjukkan suatu praktik keislaman yang memiliki wajah kaku dan lepas dari kontrol sejarah Aceh, tapi juga pemberlakuakn itu menjadi dukungan sistem yang tidak bisa dilepaskan dari analisis kelembagaan yang menyertainya.

Oleh karena itu, model keberagamaan Aceh belakangan ini banyak diwarnai oleh semangat syariat Islam, meski praktik ini banyak ditentang oleh sebagian masyarakat Aceh sendiri. Penentangan itu bukan karena alasan ideologis, tetapi lebih dinilai sebagai ketidaksadaran

kolektif orang Aceh atas nilai-nilai Islam yang sebenarnya justru mereka telah jadikan sebagai kerangka tindakan sejak sebelum pemberlakuan syariat. Sejalan dengan itu, Islam yang dikembangkan atas kemauan dan selera kekuasaan selalu berhadap-hadapan dengan basis sosial kultural sebuah kesadaran publik (Mujib, 19 Mei 2009).

Jika dikalkulasi, kelompok-kelompok yang mendukung model keberagamaan baru ini tidak lain mereka rata-rata bercirikan Islam kota, didukung sebagian pejabat daerah, mereka yang berafiliasi pada institusi penegak syariat Islam seperti mahkamah syariat, dinas syariat dll. Selain itu, juga mereka yang berada di garis uluma struktural (MUI), mahasiswa umum dan kelompok kelembagaan politik Islam seperti PKS⁹.

Kelompok-kelompok inilah yang banyak berinteraksi dengan model ideologi keberagamaan ini. Selebihnya adalah mereka yang memberikan dukungan secara moral meski substansinya tidak banyak yang involve di dalam penerapan syariat Islam. Dengan demikian praktik ideologi Islam syariat ini hanya bisa dilihat dari bentuk-bentuk pemberlakuan syariat Islam seperti ini.

Sebagai suatu perubahan politik kebudayaan pada aras lokal, Islam yang didesain melalui proses-proses modernitas semacam ini bukan tidak berpengaruh pada aspek sosial politik wacana keislaman Aceh secara menyeluruh, tatapi bahkan juga menyebabkan Islam jauh dari pengetahuan lokal (local knowledge), di mana Islam hanya menjadi

⁹ Bahkan PKS telah menyebarkan DVD yang berisi tentang respon keras terhadap NGO-NGO internasional yang dinilai atau diduga telah melakukan kristenisasi. Informasi lain juga muncul seperti forum-forum ulama yang dibentuk berkomitmen untuk mengkritisi kehadiran NGO-NGO internasional di Meolaboh. Dalam wawancara diceritakan ada beberapa setrategi yang dilakukan NGO itu antara lain melalui logo NGO yang dinilai menyerupai bentuk salib (CWS?), ada juga NGO melalui orang dalam yang membagi-bagi buku sejarah berbasis non Islam dengan kedok pelayanan trauma center. Bebrpa NGO yang dikritisi di Meolaboh antara lain CWS, PMI, IOM, Caritas, dan Bunda Suci. Wawancara dengan takmir masjid Baitul Makmur Meolaboh Drs. Sofyan Yusuf, 15 Maret 2009

objek ideologi simbolik (symbolic ideology) bagi masyarakatnya. Sehingga praktik keagamaan yang diciptakan, selain menjadi kepura-puraan dalam keberagamaan, praktik itu juga berujung pada munculnya klaim ketidaksadaran kolektif atas sebuah kerangka tindakan yang dianut.

Dari gejala yang demikian ini, di satu sisi juga akan melemahkan ikatan-ikatan tradisional yang dibangun atas kesadaran keberagamaan sebelumnya, namun di sisi yang lain gejala ini juga menciptakan ruang tumbuhnya modernisasi keberagamaan yang tidak jarang melahirkan praktik-praktik keberagamaan kapitalistik yang ditandai dengan meluasnya individualisme dan atau apa yang sering disebut para ahli dengan “privatisasi agama” (Beyer, 1991).

Kaitan antara semakin mengaburnya Islam lokal oleh tatanan modernitas dengan tumbuhnya privatisasi agama adalah merupakan suatu gejala yang kini riil berkembang di Aceh. Oleh karena itu pertanyaan penting yang sagara dipikirkan adalah bagaimana kebudayaan lokal yang merupakan sistem referensi tradisional dapat merespon proses-proses privatisasi agama semacam ini. Dan kemudian mampukah kebudayaan lokal (islam lokal) menjadi pengendali dalam menentukan arah pergeseran masyarakat Aceh?

Sehingga apa yang disebut Mike Featherstone (1990) dengan tiga tanda pergeseran masyarakat masa kini yaitu: dominannya nilai-nilai simbolis barang, proses estetisasi kehidupan, dan melemahnya sistem referensi tradisional adalah menjadi bahan pemikiran bagaimana nilai-nilai lokal layak didedikasikan sebagai kecerdasan lokal (local genius) yang harus dihidupkan dan dikembangkan pada kerangka kehidupan masyarakat global semacam ini.

Penutup

Dimensi politik “Islam lokal” pada dasarnya dibangun atas dasar konsensus politik kebudayaan yang dilakukan melalui berbagai bentuk negosiasi-negosiasi. Pada tingkat kesadaran inilah posisi Islam lokal sedang diperebutkan oleh berbagai agen, bahkan dipertanyakan mulai dari pergeseran makna, relevansi fungsi, hingga berkembangnya struktur pengetahuan lokal (*local Knowledge*) yang dinilai telah juga mengalami redefinisi yang terus menerus.

Sebagai suatu konsepsi yang diciptakan melalui sistem budaya yang egalitarianis, Islam lokal khususnya di Aceh dalam perkembangan politiknya mengalami adaptasi panjang, tidak saja melahirkan konsepsi kuasa atas agama, tetapi juga menjaga relasi yang didasarkan pada hubungan “kesamaan antar sesama” (*egalitarianism*) yang kemudian dijadikan sebagai kerangka referensi tindakan bagi sebuah sistem kebudayaan masyarakatnya.

Sejarah sosial-politik Aceh membuktikan bahwa Islam tasawuf telah dijadikan sebagai kerangka referensi tindakan keislaman lokal Aceh pada generasi awal. Sehingga dapat dipahami bahwa Islam Aceh pada dasarnya dikonstruksi atas muatan-muatan sufistik dengan paradigma-paradigma tasawuf, dan bukan Islam legal formalistik atau yang kini sedang dicoba dipraktikkan di hadapan nalar kehidupan Islam generasi baru/modern akhir-akhir ini. Dengan demikian Islam lokal yang tampak pada generasi belakangan ini cenderung muncul sebagai identitas baru atau disebut dengan identitas modern yaitu Islam syariat yang menggantikan identitas keislaman abad awal di Aceh yang berbasis pada tasawuf falsafi.

Pada batas inilah, berkembangnya identitas Islam syariat di Aceh merupakan wujud dari masuknya kepentingan berbagai agen yang mencoba memaksakan suatu regim ideologi keislaman yang jauh dari pondasi sejarah keislaman di Aceh. Oleh karena itu, Islam Aceh yang dikemas sebagai identitas primordial (*primordial identity*) yang

melekatkan struktur sosial genetika (*social genetic*) keualamaan abad awal sengaja tidak diwariskan sebagai kerangka tindakan keberagamaan masyarakat Aceh.

Meski kemudian praktik keberagamaan baru itu sulit diterima dan dipraktikan sebagai landasan filosofis keislaman yang legal di Aceh. Oleh karena itu, tafsir sosial atas realitas yang demikian ini setidaknya mengembangkan tiga argumen penting yang tidak luput dari sejarah sosial-politik masyarakat Aceh sebelumnya yaitu:

Pertama, faktor sejarah aktor politik kaitanya dengan sejarah kesultanan Aceh, di mana keterlibatan ulama di dalam pemerintahan waktu itu menjadi penanda penting bagi sebuah proses politik keagamaan Aceh.

Kedua, faktor situasi sosial masa pengembangan Islam di Aceh, di mana transisi perang dan konflik Aceh juga harus dilihat sebagai pembentukan wacana politik perilaku keberagamaan keislaman pada masa generasi sesudahnya.

Ketiga, faktor *global politic*, di mana dampak globalisasi Aceh yang ditandai oleh deklarasi Helsinki tentang konsepsi-konsepsi keacehan, termasuk pemberlakuan syariat Islam juga merupakan bagian yang membentuk praktik keislaman di Aceh. Inilah akibat yang ditimbulkan dari apa yang disebut dislokasi kultural yang telah mempertemukan kecenderungan identitas lokal dan global dalam konteks politik kebudayaan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. 2006. *Konstruksi dan reproduksi kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
-, 2008. *Kuliah Kebudayaan bersama Irwan Abdullah*. DVD 1. Yogyakarta: 13 Desember.
- Abdullah, Irwan, Ibnu Mujib dan Iqbal Ahnaf, ed. 2008. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: SPS dan Pustaka Pelajar.
- Ali, Fachry. 2006. *Interiorisasi dan Eksteriorisasi: Refleksi Sejarah Sosial Politik Aceh*, Banda Aceh: Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala.

- Beyer, Peter. F.1991. Privatization and the public Influence of religion in global society, dalam Mike Featherstone (ed), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publication
- Delanty, Garard. 2003. *Community*. London and New York: Routledge.
- Gayatri, Irine Hiraswati ed. 2008. *Runtuhnya Gampong di Aceh, Studi Masyarakat Desa yang Bergejolak*. Jakarta-Yogyakarta: LIPI dan Pustaka pelajar.
- Geertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- 1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Book.
- Harris, Marvin. 1980. *Cultural Materialism, The struggle for Science of Culture*. New York: Vintages Books.
- 1997. *Culture, People, and Nature, an introduction to General Anthropology*. New York: Wesley Education Publisher.
- Ibrahim Alfian. 1992. *Sastra Perang. Sebuah Pembicaraan mengenai Hikayat Perang Sabil*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Mujib, Ibnu, 2009. *Pergeseran Ruang Politik, sebuah Catatan Etnografis Aceh*, Serambi News, 19 Mei.
- Mulder, Nies. 2001. *Mistisisme Jawa*. Yogyakarta: LKiS
- Sadiqin, Sehat Ikhsan. 2008. *Tasawuf Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing.
- Syam, Nur. 2003. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS
- Suparlan, Parsudi, 1999. Kata pengantar, dalam Mujahirin Thohir. *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir*. Semarang: Bendera
- Thohir, Mujahirin. 1999. *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir*. Semarang: Bendera
- Waly, Muhammad, Rasyidah dan Usman. 2006. *Fanatisme Beragama sebagai penghambat kemajuan masyarakat Aceh*. Laporan hasil penelitian. Banda Aceh: The Aceh Institute.