

Dr. Fuad Faizi



**ISLAM
RADIKAL**

VERSUS

**ISLAM
MODERAT**

Kontestasi Framing dan Networking dalam Perang Aceh dan Sarekat Islam

ans, H. P. Buschens van de afdeeling
LITERASIE PRESS an
Heger, van den plaatschen staf
warteemeester, de uit Nederland as

ISLAM RADIKAL *VERSUS* **ISLAM MODERAT**

Kontestasi *Framing* dan *Networking*
dalam Perang Aceh dan Sarekat Islam

Dr. Fuad Faizi

LITERAS  PRESS

Islam Radikal Versus Islam Moderat

Hak cipta ©2018, Fuad Faizi

All rights reserved

x + 122; 14,5 cm x 21 cm

ISBN: 978-602-72918-7-4

Cetakan Pertama, Agustus 2018

Penyunting: Dwicipta

Perancang Sampul: Herdananta Y

Tata Letak: M. Baihaqi Lathif

Diterbitkan oleh:

Literasi Press

Alamat Kantor:

Jalan Pramuka, Gang Trisula 02/01,

Giwangan, Yogyakarta

Alamat Email: literasipress@gmail.com

Pengantar Penerbit

Apabila kita menilik sejarah Indonesia, terutama sejarah perjuangan umat Islam sejak era kemerdekaan sampai era reformasi, menguatnya secara hebat kelompok-kelompok Islam di panggung politik nasional menemukan momentumnya beberapa tahun terakhir. Guncangnya kekuasaan status quo Jakarta di bawah Gubernur Basuki Tjahaya Purnama—didukung PDI-P dan kelompok Islam moderat—akibat kritik keras kelompok oposisi seperti Gerindra, PKS dan kelompok-kelompok Islam perkotaan yang dianggap radikal adalah bukti nyatanya. Pertarungan politik antara dua kubu ini sudah sejak awal memanfaatkan ajaran agama untuk melegitimasi posisi mereka di hadapan publik. Dalam situasi Pilkada yang panas, Gubernur populer ini didakwa melakukan pelecehan terhadap Al-Qur'an. Umat Islam yang tersinggung dengan pernyataan Gubernur Basuki Tjahaya Purnama kemudian menggelar serangkaian demonstrasi hingga mengajukan gugatan hukum.

Kelompok-kelompok islam radikal seperti Front Pembela Islam (FPI) memanfaatkan berbagai dalil agama sehingga umat islam yang selama ini tidak mengalami politisasi berhasil mereka rangkul. *Aksi Bela Islam* pada 4 November 2016 (Gerakan 411)

yang diikuti dengan *Aksi Bela Islam* 2 Desember 2016 (Gerakan 212) selain memperkuat posisi kelompok-kelompok Islam radikal di Jakarta pada akhirnya bisa memberi jalan pada Anies Baswedan dan Sandiaga menjadi Gubernur DKI Jakarta dengan mengalahkan Gubernur Basuki Tjahaya Purnama (Ahok). Sejak serangkaian *Aksi Bela Islam* inilah, mulai dari ruang sosial kita dipenuhi dengan kontestasi tafsir ajaran Islam antara kelompok moderat dan kelompok yang dianggap radikal.

Tak berhenti pada guncangnya tatanan politik lokal semacam Jakarta, ajaran dan kelompok Islam yang dianggap radikal ini secara bersamaan juga memperoleh momentum kebangkitannya di panggung nasional. Dalam perkembangannya kemudian, mereka mulai percaya diri mampu merongrong kepemimpinan nasional di bawah rezim Joko Widodo yang dicap sekuler. *Framing* fatwa agama Islam dari Aa Gym, Ustadz Abdul Somad, Habib Rizieq Shihab dan Ustadz Arifin Ilham memasuki ruang kehidupan privat dan sosial kita dan nyaris menggusur norma-norma yang sebelumnya dianggap sebagai sebuah keniscayaan. Agresivitas kelompok-kelompok Islam radikal inilah yang mendorong kubu kelompok Islam moderat, yang sebagian besar berada di bawah payung Nahdlatul Ulama, melakukan *counter-framing* ajaran Islam dari kelompok radikal tersebut.

Persoalannya, apakah pemanfaatan ajaran dan terkonsolidasinya umat Islam dalam panggung politik nasional atau bahkan dalam berbagai bidang kehidupan kita hanyalah sebuah disrupsi sosial sesaat saja? Bila bukan, apa faktor-faktor sejarah yang melatarbelakangi menguatnya kelompok-kelompok dan

ajaran Islam dalam panggung kehidupan kita saat ini? Dan sampai sejauh mana mereka bisa dominan dalam kontestasinya dengan ajaran dan kelompok-kelompok lain?

Buku *Islam Radikal Versus Islam Moderat* karya Dr. Fuad Faizi ini berusaha mengantar pemahaman kita sebagai pembaca tentang landasan historis atas pemanfaatan ajaran agama baik oleh pihak status quo maupun penentangnya. Tujuan kontestasi tafsir agama dan terkonsolidasinya umat Islam dari dua kelompok ini adalah tercapainya kekuasaan—politik maupun pengetahuan—yang hegemonik. Dalam sejarah perjuangan merobohkan kekuasaan kolonial Belanda di Nusantara, berbagai perang dari raja-raja Islam di Nusantara mulai dari Kerajaan Aceh di Barat hingga kerajaan Ternate dan Tidore membuktikan potensi besar agama Islam dalam meruntuhan tatanan kolonial yang represif dan hegemonik. Potensi besar Islam sebagai dasar perjuangan inilah yang membuat penguasa kolonial juga memanfaatkan Islam dengan tujuan menjinakkan lawan-lawan mereka..

Pemakaian secara simbolik jubah putih dan pakaian dalam dengan tulisan huruf Arab di dada Pangeran Diponegoro selama perang Jawa 1825-1830 adalah bukti kecerdikan Pemimpin perang Jawa-Islam ini dalam memanfaatkan ajaran Islam dan semangat *Jihad fi sabilillah* para pengikutnya untuk merobohkan kekuasaan kolonial Belanda. Lima puluh tahun sesudah Perang Jawa yang dipimpin Pangeran Diponegoro berakhir, para petani *cum* ulama di Banten kembali melakukan perlawanan terhadap penguasa Hindia Belanda. Kedua kasus ini menjadi bukti shahih bagaimana ajaran Islam dan kelompok-kelompok agama menjadi

kekuatan yang mampu merongrong penguasa status quo, bahkan berpotensi membuat bangkrut Pemerintah Belanda di Eropa. Dua peristiwa perlawanan inilah yang secara langsung maupun tidak langsung menjadi basis maupun pendorong bagi Perang Aceh di akhir abad sembilan belas dan alotnya perjuangan SI dan elemen-elemen islam lain di era pergerakan nasional awal abad dua puluh.

Akar historis yang panjang tentang peran signifikan Islam dalam perjuangan meruntuhkan kekuasaan kolonial Belanda ini oleh Dr. Fuad Faizi diambil eksemplarnya dengan membabar secara cukup mendalam dua kasus kontestasi ajaran dan kelompok islam pada dua masa berbeda, yaitu selama Perang Aceh di akhir abad XIX dan Sarekat Islam pada awal abad XX. Dalam konteks Perang Aceh, misalnya, ia membabar bagaimana para ulama aceh seperti Tengku Cik di Tiro memanfaatkan meunasah, Hikayat Perang Sabil dan ajaran-ajaran Islam yang melegitimasi perjuangan rakyat Aceh lepas dari cengkeraman kekuasaan kolonial Belanda. Sadar bahwa Islam bisa menjadi alat ampuh dalam menghancurkan kekuasaan kolonial, Belanda memanfaatkan orientalis semacam Snouck Hurgronje yang didukung ulama lokal hamba kolonial serta ajaran-ajaran Islam yang melegitimasi tindakan mereka menjajah Aceh.

Dalam kenyataannya, perebutan ruang keagamaan tidak hanya berhenti di akhir abad sembilan belas dan awal abad dua puluh. Satu abad kemudian, kita menyaksikan perebutan ruang keagamaan seperti yang dipaparkan oleh Dr. Fuad Faizi dalam buku ini, bahkan dengan skala dan dampak yang jauh lebih besar. Selain memberi landasan historis bagi pembaca untuk

memahami kontestasi *framing* dan *networking* dua kelompok yang berangkat dari satu sumber yang sama, buku ini diharapkan akan mampu merangsang pembaca untuk memahami karakter, skala dan dampak kontestasi yang tidak pernah ada dalam kasus-kasus sebelumnya. Dengan demikian, pembaca akan bisa menentukan posisi dirinya secara sadar dan tidak terombang-ambing oleh kekuatan-kekuatan besar di luar kontrolnya sendiri.

Selamat menikmati!

Daftar Isi

| | |
|---|-----|
| Pengantar Penerbit..... | iii |
| Daftar Isi | ix |
| • Pendahuluan | 1 |
| • <i>Perang Sabil: Radikalisasi dan Deradikalisasi Perang Aceh</i> | 15 |
| • <i>Satria Palsu atau Satria Sejati Resistensi dengan atau tanpa Patronase Kolonial</i> | 55 |
| • Mengurai Penciptaan Makna dan Produksi Hegemoni Kolonial dalam Ruang Agama | 109 |
| Daftar Pustaka | 117 |

Pendahuluan

Dalam dunia gerakan sosial di Indonesia, peran Islam dan kaum Muslim tidak bisa dipandang sepele. Sejak Islam masuk dan menjadi agama yang dianut sebagian besar penduduk di kepulauan Nusantara, kaum Muslim telah menjadi salah satu penggerak utama bagi gerakan sosial di Indonesia. Praktis sejak kolonialisme Eropa melakukan penjarahan kekayaan sumberdaya alam dan manusia di kepulauan ini, perlawanan terhadap kekuasaan kolonial ini sebagian besar dilakukan baik oleh kaum Muslim maupun atas dasar ajaran Islam. Para pejuang Islam sejak abad enam belas (era kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara) sampai awal abad dua puluh (era pergerakan nasional) menjadikan Islam sebagai sumber spirit sekaligus acuan dalam ikhtiarnya merobohkan tatanan kolonial Belanda yang rakus dan menindas.

Oleh karena itu, sebagai agama yang akhirnya mengakar dalam mayoritas penduduk Indonesia, selain sebagai sistem keyakinan yang menjadi sumber acuan dalam kehidupan *privat* sehari-hari, Islam juga telah terbukti menjadi sumber pemaknaan sekaligus sumber strategi bagi pertumbuhan

gerakan sosial di Indonesia. Namun, satu hal yang penting untuk dicatat, pemaknaan itu tidak serta merta stagnan dan tunggal. Dalam perkembangannya, makna-makna ajaran Islam yang menginspirasi bagi pertumbuhan gerakan sosial di dalam sejarah Indonesia itu mengalami perubahan, dipahami secara berbeda dan, akhirnya, menimbulkan pertentangan di antara elemen gerakan sosial. Persoalan ini menjadi semakin rumit karena ajaran Islam juga dimanfaatkan oleh penguasa sebagai sarana politik pecah-belah dan penjinakan demi melanggengkan kekuasaan mereka.

Berangkat dari sejarah panjang peran ajaran Islam dalam gerakan sosial di Indonesia tersebut, maka penciptaan makna yang melatarbelakangi lahirnya suatu gerakan sosial merupakan aspek penting untuk penyebaran ide-ide gerakan kepada orang atau berbagai kelompok masyarakat. Penciptaan, penyebaran, dan pelanggengan makna ini akan menentukan sampai sejauh mana suatu gerakan sosial mampu bertahan dan berkembang. Pemaknaan itu bisa saja berkaitan dengan ide tentang sebab dan tujuan suatu gerakan sosial, bisa pula pemaknaan terhadap hakikat lawan yang dihadapi yang merupakan faktor yang mampu mempengaruhi massa untuk ikut serta dalam sebuah gerakan (perlawanan).

Selain itu, Islam sebagai sumber makna dan jaringan telah memberikan kesempatan bagi para pegiat maupun penentang suatu gerakan sosial untuk mendukung atau menghambat laju perkembangan suatu gerakan sosial. Dengan kata lain,

pemakaian makna yang islami dalam suatu gerakan sosial telah melahirkan kesempatan bagi suatu gerakan untuk bisa mengakses dan memanfaatkan jejaring sosial yang disediakannya. Pada satu sisi, ia bisa dipergunakan oleh pegiat gerakan untuk mempercepat laju pertumbuhan gerakannya. Kecerdikan para pejuang Aceh ketika perang Aceh dan tokoh-tokoh gerakan seperti Haji Misbach di era kebesaran SI dalam memperhebat perjuangan dan memperluas jaringan adalah contoh gambangnya. Namun, pada sisi lain, penciptaan makna berdasarkan ajaran Islam dan keberadaan jaringannya itu juga bisa dimanfaatkan secara sebaliknya oleh penentangnya. Snouck Hurgronje dan Sayyid Utsman berhasil melakukan peran ini demi kepentingan pemerintah kolonial Belanda. Tujuannya tentu saja untuk melemahkan suatu gerakan sosial.

Dengan demikian, kemampuan aktor-aktor dan jejaring mereka untuk memanfaatkan makna dan jaringan sosial ini merupakan faktor penting bagi keberlangsungan, penyebaran, dan penguatan suatu gerakan sosial di Indonesia. Di titik inilah menarik untuk melihat bagaimana Islam dipergunakan untuk pemunculan dan pelanggengan suatu gerakan sosial. Berdasarkan pembedaan makna Islami tersebut, kita bisa melihat bagaimana akses terhadap jejaring Islam itu dimanfaatkan oleh pegiat gerakan sosial. Ibarat pisau bermata dua, pemaknaan (berdasarkan ajaran Islam) dan ketersediaan akses terhadap jaringan Islam itu juga terbuka untuk dipergunakan oleh lawan dari gerakan sosial itu. Atas dasar ini, saya hendak memotret

bagaimana pembingkai makna islami dan jaringan Islam dipergunakan oleh pegiat gerakan dan lawannya terutama pada masa pra kemerdekaan di Indonesia. Pada masa kolonialisme ini, Islam dan jaringannya banyak dipergunakan dan diperebutkan dalam mendukung maupun menghadang gerakan perlawanan di Indonesia.

Untuk memahami kontestasi makna yang sebenarnya berasal dari satu sumber, yaitu ajaran Islam, saya memilih dua kasus, yaitu (1) Perang Aceh dan (2) *Sarekat Islam*. Abad penjajahan Belanda ini dianggap penting untuk dipelajari agar kita bisa memahami bagaimana gerakan sosial Islam dimaknai dan dipropagandakan. Perang Aceh terjadi pada era sebelum politik etis diberlakukan di kepulauan Nusantara. Bisa dikatakan bahwa titi mangsa ini menjadi asal-muasal tumbuh dan berkembangnya gerakan sosial Islam Indonesia. Sejak masa ini, sejarah mencatat banyak sekali gerakan perlawanan yang dimunculkan oleh kaum Muslim di kepulauan Nusantara. Pada masa Perang Aceh, kita bisa melihat dengan jelas keterlibatan ulama sebagai tokoh sentral dalam gerakan perlawanan terhadap kolonial Belanda. Para ulama ini memanfaatkan Islam sebagai sumber pembuatan makna yang terbukti mampu meradikalisasi Muslim Aceh. Pemerintah kolonial Belanda juga tidak tinggal diam karena mereka juga memanfaatkan Islam untuk membangun makna tandingan dengan tujuan menghadang dan memperlemah gerakan perlawanan rakyat Aceh itu.

Sementara di pokok pembahasan selanjutnya, yaitu di masa pemberlakuan politik etis, kita akan melihat bagaimana

sebuah perkumpulan Islam yang lebih modern, yaitu *Sarekat Islam*, mengorganisir gerakan sosialnya. Di era *Sarekat Islam* ini, saya akan memperlihatkan perdebatan mengenai wacana Islam yang dijadikan dasar melakukan pergerakan. Perdebatan itu melahirkan faksi-faksi dalam tubuh *Sarekat Islam* sampai pada akhirnya ia pecah menjadi dua kubu. Pada era *Sarekat Islam* ini, kita melihat bahwa *print capitalism* telah dipergunakan secara massif sehingga memudahkan para peminat studi-studi keislaman maupun pelaku gerakan sosial untuk melihat materi atau wacana islamis apa saja yang dijadikan sebagai dasar perdebatan di era itu. Akhirnya, berdasarkan pelajaran dari perang Aceh dan era *Sarekat Islam*, pada kesimpulan, saya akan merefleksikan secara kritis pada konteks kekinian di Indonesia.

Untuk itu, *pertama*, saya harus menjelaskan terlebih dahulu landasan teoritik mengenai posisi penting dari bingkai (*frames*) dan jaringan (*network*) dalam gerakan sosial. Selanjutnya, *kedua*, saya akan melakukan penjelajahan secara mendalam bagaimana wacana islami beserta jaringannya diperebutkan pada konteks perang Aceh dalam rangka untuk meradikalisasi atau menderadikalisasi perlawanan Muslim Aceh. *Ketiga*, saya akan menguraikan tentang wacana-wacana islami yang melandasi kemunculan *Sarekat Islam* dan bagaimana kemudian garis ideologinya (radikal atau moderat) diperdebatkan oleh aktor-aktor pergerakan pada era itu. Akhirnya, saya harap kita akan sampai pada kesimpulan mengenai dinamika penggunaan wacana islami beserta jaringannya di era kolonialisme sehingga ia bisa menjadi bahan refleksi di era selanjutnya.

Agama, *Framing* dan *Networking* dalam Gerakan Sosial

Secara global, fenomena keterlibatan agama dalam aktivitas politis bukan hal yang langka. Meskipun pada dasarnya agama tidak dibuat dan dirancang untuk terlibat dalam aktivitas politis, ia selalu terlibat atau dilibatkan. Agama dengan segala bentuk penyamarannya telah menjadi suatu kekuatan politik utama dalam perubahan-perubahan politik global (lihat Wald et. al., 2005, hal. 121-2). Secara ekonomi politis, agama memang dilihat memiliki sumber daya berharga berkenaan dengan sumberdaya yang secara mutlak diperlukan bagi keberhasilan suatu gerakan sosial. Sumber daya yang disediakan oleh agama terdiri dari budaya, kepemimpinan, materi atau bahan-bahan ajarannya jaringan komunikasi, dan ruangnya (Wald et. al., hal. 131).

Salah satu motif pelibatan agama dalam aktivitas ekonomi politis global dikarenakan agama terbukti memiliki kemampuan untuk melakukan radikalisme massa. Stamatov (2010) menegaskan bahwa "motivasi keagamaan merupakan sumber radikalisme yang penting" (hal. 615). Karena potensinya untuk meradikalisasi massa ini, agama selalu menjadi sumberdaya yang dipakai dalam suatu gerakan sosial. Misalnya, pada aktivisme politis dalam ranah imperial, agama secara sukses telah meradikalisasi aktivis agama dalam melawan ekspansi dari imperialisme Eropa yang rakus sejak abad ke-16 (lihat Stamatov, hal. 608, 615, & 621). Agama juga terbukti mampu menyediakan "payung suci yang perkasa bagi kerja-kerja yang kadang brutal dan dangkal," yang mungkin dianggap irasional di

luar konteks budaya agama itu, misalnya ia mampu mendorong para penganutnyamenyatukan kesyahidan dalam aksi-aksi perlawanannya (Wald et. al., 2005, hal. 132). Dengan kata lain, motivasi keagamaan juga bisa digunakan untuk melegitimasi tatanan politik yang sedang berlangsung atau status quo. Misalnya, dalam konteks ekspansi imperialisme Eropa, banyak aktor keagamaan yang menutup mata atas eksploitasi imperialisme tersebut (lihat Stamatov, hal. 617 & 621). Dinamika itu menggambarkan bahwa agama pada dasarnya bisa aktif atau diam dan menyokong atau merongrong tatanan dominan (Wald et. al., hal. 141).

Dengan kata lain, dalam konteks aktivisme politik global, agama pada dasarnya memiliki potensi untuk melegitimasi atau mendeligitimasi suatu struktur dominan dari struktur ekonomi politis tertentu. Dalam konteks perang Aceh dan Sarekat Islam, saya akan menunjukkan bagaimana narasi-narasi yang memanfaatkan bingkai islam bisa dipergunakan baik untuk meradikalisasi ataupun menderadikalisasi suatu gerakan sosial. Pada satu sisi, narasi Islam radikal dipergunakan untuk mengkritik struktur eksploitatif dari kolonialisme. Di sisi yang lain, narasi Islam moderat dikorupsi sedemikian rupa untuk menderadikalisasi gerakan anti-kolonialisme dengan mengaburkan unsur eksploitatif dan subordinatif dari kolonialisme. Dua narasi Islam itu saling berhadapan melalui model-model *framing* dan *counter-framing* (sehingga kontes framing terjadi) yang dipropagandakan di ruang-ruang terbuka

dalam rangka untuk memperebutkan simpati dan partisipasi publik.

Dengan sumberdaya potensialnya untuk meradikalisasi atau menderadikalisasi suatu gerakan, “tradisi-tradisi agama diinterpretasi, dikontekstualisasi, dibingkai, dan diajarkan demi melayani berbagai tujuan politik” (Wald et. al., hal. 141). Kemampuan agama sebagai sumber bagi radikalisme atau deradikalisasi gerakan sosial ini berasal dari “kapasitasnya untuk mendefinisikan identitas dan menyediakan makna, bingkai pemahaman, sehingga umat bisa menginterpretasi sebuah situasi dengan cara-cara tertentu” (Wald et. al., hal. 132). Oleh karena itu, agama sering dijadikan sebagai sumber pemaknaan dalam pembuatan bingkai-bingkai dari gerakan sosial guna meyakinkan mereka yang berada di luar gerakan supaya bergabung dengan mereka. Dalam teori gerakan sosial, ia kemudian umum disebut dengan “*framing*” yang mengacu pada “cara aktor-aktor gerakan sosial menyajikan argumentasi-argumentasi mereka dalam suatu model yang mungkin seirama dengan gerakan di luar dirinya” (Mika, 2006, hal. 919). Secara historis, agama dianggap telah menyediakan semacam *masterframe* bagi pembuatan bingkai-bingkai dalam banyak gerakan. “*Masterframe* secara sederhananya adalah bingkai-bingkai tindakan bersama yang diadopsi secara kuat oleh berbagai lapis gerakan sosial” (Benford & Snow, 1992 sebagaimana dikutip dalam Whooley, 2004, hal. 493). Misalnya, kerangka kerja biner antara kebaikan versus kejahatan atau suci versus profan dari ajaran-ajaran agama

kerap kali diletakkan dalam bingkai gerakan-gerakan yang berbeda (lihat Whooley, hal. 494).

Dalam teori gerakan sosial, *framing* atau pembingkaiian dimasukkan sebagai bagian dari pendekatan strategi aktivis (lihat Ondetti, 2008, hal. 23). Namun, ia sebenarnya bisa berkaitan dengan pendekatan-pendekatan yang lain. Misalnya, dalam kaitannya dengan pendekatan ketidakpuasan atau kekecewaan (yang melihat kemunculan gerakan sosial berkenaan dengan meletupnya ketidakpuasan atau kekecewaan), pemilihan satu bentuk pembingkaiian topik-topik, kekecewaan dan tuntutan-tuntutan daripada bentuk-bentuk yang lain dalam gerakan sosial dengan memperhatikan elemen dimensi budaya dan tradisi lokal akan mempengaruhi kesuksesan atau kegagalan dalam partisipasi gerakan (lihat Lindekilde, 2014, hal. 195).

Atau, dalam kaitannya dengan pendekatan kesempatan politik (yang melihat bahwa kemunculan gerakan sosial bergantung pada konteks politik yang lebih besar), pemilihan satu bentuk *framing* juga mempertimbangkan kemungkinan unsur penolakan atau penerimaan oleh satu rezim politik sewaktu gerakan sosial tersebut muncul (lihat Ondetti, 2008, hal. 35). Kesempatan politik ini dilihat sebagai sesuatu yang terberi dan sesuatu yang diciptakan. Bagi mereka yang melihat kesempatan politik sebagai sesuatu yang terberi, maka dia akan memilih untuk melakukan kompromi dengan melakukan kerjasama dan adaptasi. Dengan demikian, ketika situasi politik yang mendukung kemunculan dan perkembangan gerakan

sosial itu berubah berubah (seperti perubahan rezim), maka gerakan sosial juga akan mengalami penurunan (kesulitan). Namun, bagi mereka yang melihatnya sebagai sesuatu yang harus diubah, kesempatan politik ini dilihat sebagai sesuatu yang diciptakan baik itu oleh aksi-aksi gerakan di masa lalu maupun oleh inisiatif-inisiatif masa depan (lihat Ondetti, hal. 42). Oleh karena itu, mereka cenderung bersifat non-kompromis terhadap situasi politik yang ada karena struktur politik yang ideal merupakan cita-cita yang akan diciptakan dengan adanya gerakan itu.

Kemunculan fokus kajian pada *framing* dalam gerakan sosial sebenarnya dipicu oleh stagnasi pendekatan mobilisasi sumberdaya yang “terlalu menekankan pada arti penting insentif-insentif selektif dan kalkulasi rasional dalam paparnya tentang partisipasi protes dan aktivisme” (Lindekilde, hal. 195). Atas dasar itu, kajian yang bersifat linguistik semakin diperdalam. Kajian ini menekankan pada aspek mekanisme kognitif yang dibangun oleh bahasa dalam kemunculan suatu gerakan sosial. Pendekatan *framing* ini sebenarnya masih serumpun dengan kajian wacana karena secara ontologis dan epistemologis bersandar pada asumsi yang sama tetapi memiliki tujuan yang berbeda. *Frame and discourse analysis* ini bersifat analitis dan bersandar pada perspektif interpretatif sehingga, dalam melihat gerakan sosial, berusaha membongkar proses penciptaan makna di dalam interaksi sosial dari suatu gerakan sosial (lihat Lindekilde, hal. 196). Tujuan utama dari penciptaan

makna dalam gerakan adalah untuk “...meyakinkan simpatisan agar makin terlibat dalam aksi bersama, dan meyakinkan opini publik yang lebih luas bahwa klaim-klaim gerakan tersebut tampak “adil” dan bahwa status quo “tidak adil”” (Porta, 2006, hal. 62).

Dengan kata lain, pendekatan *framing* memusatkan perhatiannya pada proses pembingkaihan yang dibuat oleh para aktor-aktor gerakan sehingga ia tidak terlepas dari peran aktor gerakan. Dalam hal ini, aktor gerakan itu bersifat aktif, bukan pasif, dilihat dari ide dan isologi yang dipropagandakannya dalam proses *framing* itu (lihat Lindekilde, hal. 196). *Framing* itu merupakan sesuatu yang disengaja atau dipilih secara sadar yang tentu saja dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu untuk mencapai tujuan tertentu pula, seperti misalnya partisipasi gerakan (mobilisasi sumberdaya), makin intensifnya pengaruh pada radikalisasi atau deradikalisasi para pengikut gerakan, dan penerimaan pemerintah (kesempatan politik).

Strategi pembingkaihan ini sangat tergantung pada aktor gerakan. Dengan demikian, unsur relasi aktor gerakan dengan aktor-aktor yang lain dianggap penting dalam gerakan sosial. Analisis jaringan sosial ini pada dasarnya tertanam dalam perspektif perilaku kolektif. Pendekatan ini menganggap bahwa “jaringan sosial dari individu dan organisasi merupakan elemen penting dalam proses mobilisasi kolektif, meningkatkan arus komunikasi dan koordinasi antar kelompok” (Caiani, 2014, hal. 369). Pada akhirnya, pendekatan ini berusaha memotret relasi

aktor-aktor gerakan dengan pihak-pihak lain, pengaruh mereka, dan konfigurasi struktur dari jaringan-jaringan sosial. Namun, baik *framing* and strategi *networking* juga merupakan ruang kontestasi yang terbuka bagi siapapun, termasuk bagi lawan gerakan. Sebagai sebuah ruang kontestasi, pegerak dan lawan gerakan akan sama-sama berusaha mengaksesnya sehingga tujuan mereka tercapai (lihat Mc Adam, Tarrow, & Tilly, 1997).

Berkenaan dengan perjuangan merebut ruang keagamaan, pendekatan *framing* dan *networking* hanya bersifat instrumental dalam membangun hegemoni struktur dominan. Oleh karena itu, pengetahuan tentang ruang keagamaan sebagai bagian dari ruang sosial menjadi krusial, khususnya untuk mengungkap representasi kelas hegemonik dalam mereproduksi dominasi mereka. Untuk mengurai proses produksi dan reproduksi makna dalam ruang keagamaan, teori Henry Lefebvre bisa memberi penjelasan yang makin jernih. Lefebvre dianggap memperbaharui dan memperluas mode produksi kaum kapitalis-nya Karl Marx dari tenaga kerja (uang) abstrak menjadi ruang yang dibayangkan-dipersepsi-ditempati sehingga analisis produksi menjadi sangat pervasif (see Merrifield, 2006, p. 100-4).

Pada dasarnya Lefebvre menyediakan teori ruang yang utuh dengan membaginya menjadi segitiga spasial yang hubungannya satu sama lain bersifat dialektis demi menemukan kebenaran ruangnya, yaitu representasi ruang, ruang representasional, dan praktek spasial. (1) Representasi ruang merupakan ruang yang dikonseptualisasikan tempat ideologi, kekuatan, dan

pengetahuan (struktur dominan) disembunyikan. (2) Ruang representasional adalah ruang perceived yang didominasi lewat asosiasinya dengan citra, simbol, istilah, dan sebagainya. Sesungguhnya ruang perceived ini kerap kali menipu. Dan (3) praktek spasial merupakan kenyataan sehari-hari yang diproduksi dari interaksi dialektis antara konsepsi tersembunyi tentang struktur dominan dengan simbolisasi yang dipersepsikannya (lihat Lefebvre, 1991, hal. 38-9). Dalam praktek spasial, proses produksi dan reproduksi ruang abstrak diputuskan dimana ruang yang ditempati didominasi oleh ruang abstrak yang dibayangkan (Merrifield, 2006, hal. 111). Dengan demikian, ada beberapa level ruang yang 'kompleks', dari ruang yang paling abstrak, ruang yang dipersepsian, hingga ruang yang (ditempati) secara natural/absolut yang maknanya diproduksi secara sosial (ruang sosial). Dalam produksi ruang sosial, makna memiliki peran yang penting bagi hegemoni suatu struktur dominan dalam masyarakat. Ruang sebagai produk sosial, atau suatu konstruk sosial yang kompleks (berdasarkan pada produksi nilai dan produksi sosial dari makna) pada akhirnya akan memengaruhi praktek-praktek spasial dan ruang-ruang representasional.

Teori produksi ruang secara esensial menyediakan sebuah teori umum tentang produksi. Dalam kerangka kerja teori Lefebvre, makna keagamaan sebagai bagian dari ruang keagamaan merupakan sebuah wilayah yang selalu diproduksi secara sosial oleh kelas-kelas hegemonik demi mereproduksi dominasi spasial mereka. Produksi ruang-sosial akan

menyediakan sebuah cara berpikir dan bertindak, artinya ia menjadi sebuah bentuk kontrol dan kemudian sarana dominasi/kekuasaan. Dalam hal inilah *framing* dan *networking* barangkali berperan sebagai alat reproduksi hegemonik, namun pada saat yang sama ia bisa pula menjadi sarana yang ampuh untuk melawan dominasi spasial dengan cara yang sama sebagaimana yang dilakukan struktur dominan.

Perang Sabil: Radikalisasi dan Deradikalisasi Perang Aceh

Di antara fokus kajian yang sudah banyak sekali diteliti mengenai Aceh adalah perang Aceh. Perang Aceh banyak ditulis karena ia merupakan salah satu perang yang berlangsung dalam waktu yang lama dan membuat Belanda, dengan dukungan pasukan dan senjata yang unggul, justru kewalahan. Semua penelitian tentang perang Aceh sepakat bahwa faktor yang membuat perang Aceh bertahan lama adalah Islam, agama yang telah dipeluk oleh mayoritas rakyat Aceh.¹

¹ Aceh Aboebakar (1982) meyakini bahwa Islam masuk ke Aceh (Perlak dan Pasai) pada bagian pertama abad ketiga belas terutama berdasarkan berdasarkan laporan dari pelaut Barat (Marco Polo) dan sejarawan Timur (Ibnu Battutah) tentang keberadaan Kerajaan Samudera Pasai yang diyakini telah masuk Islam sekitar 1270-1275. Dia meragukan validitas batu nisan Fatimah binti Maimun yang tertera padanya tahun 1082 di Gresik Jawa Timur sehingga meyakini Aceh merupakan pintu masuk awal bagi masuknya Islam ke Nusantara dengan mazhab Syi'ah Imamiyah dan Syafi'i.

Islam telah sukses dipergunakan sebagai narasi yang ampuh untuk meradikalkan Muslim Aceh. Pemanfaatan narasi Islam dalam perang Aceh membuktikan bahwa ia merupakan sumber pemaknaan yang menjanjikan dalam suatu gerakan perlawanan tatanan kekuasaan yang menindas dan rakus. Namun, dari berlimpahnya penelitian tentang perang Aceh, satu hal yang menurut saya belum dieksplorasi adalah pemanfaatan narasi keislaman dalam perang Aceh yang dilakukan oleh kedua belah pihak (pemerintah kolonial Belanda dan pejuang kemerdekaan Aceh). Dengan kata lain, pemanfaatan narasi keislaman tidak hanya dilakukan oleh para pemimpin muslim Aceh tetapi juga dilakukan oleh kolonial Belanda. Dalam buku ini saya hendak memotret bagaimana kontestasi framing (*framing and counter-framing*) dalam perang Aceh itu terjadi. Pada satu sisi, pemimpin Muslim Aceh memanfaatkan narasi Islam dalam rangka meradikalisasi perlawanan rakyat terhadap kolonialisme dan, di sisi lain, pihak Belanda juga melakukan eksploitasi narasi Islam dalam rangka men-deradikalisasi perlawanan Muslim Aceh.

Kerajaan Aceh berada pada puncak kejayaannya pada abad ke 17, terutama pada masa kepemimpinan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Aceh menjadi pusat tujuan pelayaran kapal-kapal dagang dari segala penjuru dunia untuk mencari komoditas utama Aceh waktu itu, yaitu lada.² Secara historis

2 Selain lada, Belanda ingin menguasai Aceh karena wilayah ini memiliki sumber minyak berlimpah seperti di Tamiang, Langsa, dan Perlak. Pada tahun 1895 sudah ada perusahaan *Holland-Perlak Petroleum Maatschappij* (Maskapai Minyak Tanah Belanda-Perlak) yang berhasil mendapatkan izin dari raja setempat untuk mengeksplorasi minyak itu. Namun izin itu dianggap akan sia-sia jika di Perlak

Aceh merupakan wilayah yang subur dan kaya. Setelah Sultan Iskandar Muda wafat, kerajaan Aceh perlahan-lahan mengalami kemunduran. Pengaruh sultan berangsur-angsur memudar, dan akhirnya kekuasaan sultan praktis hanya terkonsentrasi di wilayah sekitar keraton, yaitu Kutaraja (lihat Jakub, 1960, hal. 21).

Pada abad sembilan belas, kekuasaan Aceh pada dasarnya berada di tangan raja atau sultan. Namun, di bawah sultan terdapat penguasa-penguasa lokal (Panglima Sagi dan *Uleebalang*) yang menguasai daerahnya secara otonom. Pada era ini, Aceh terdiri dari kawasan-kawasan semi-independen yang terbagi menjadi tiga *sagi* (XXII, XXV, XXVI), sebuah konfederasi wilayah (*mukim-mukim*) yang dipimpin oleh seorang *uleebalang* (lihat Hadi, 2004, hal. 41). Hubungan sultan dan penguasa-penguasa lokal tersebut sangat dinamis karena pada hal-hal tertentu mereka bisa bekerjasama tetapi kadang-kadang bisa berselisih. Selain panglima sagi dan *uleebalang*, keberadaan kaum ulama di Aceh tidak bisa dipandang sebelah mata karena mereka memiliki kekuasaan kultural yang kuat. Keberadaan ulama inilah yang menjadikan Aceh susah ditaklukan ketika Inggris ingin memperluas wilayahnya ke bagian paling barat dari Nusantara ini. Belajar dari pengalaman Inggris tersebut, ketika dimintai pendapat oleh pemerintah kolonial Belanda yang ingin menjajah Aceh, Hurgronje menegaskan bahwa untuk menaklukkan Aceh tidak cukup hanya dengan menundukkan Sang Sultan namun termasuk menundukkan para penguasa lokalnya. Dalam kata-

masih penuh dengan perlawanan dari pemimpin lokal yang mana raja tidak bisa berbuat apa-apa terhadapnya (Veer, hal. 179-80).

kata Snouck Hurgronje, "untuk menciptakan pemukiman yang nyaman dan menguntungkan, sebuah kekuatan yang besar diperlukan untuk melibas semua penguasa lokal tersebut" (1906, Vol. I, hal. viii).

Kesalahan ekspedisi Belanda dalam dua kali penaklukan Aceh terletak pada anggapan bahwa dengan menaklukkan Sultan dari Kerajaan Aceh (Kutaraja) maka wilayah Aceh akan mudah dikuasai. Hal ini bisa dilihat dalam fase pertama (1873) dan kedua (1874-1880) dalam perang Aceh. Dalam tahap selanjutnya kaum ulama terbukti muncul sebagai pemimpin utama yang mampu meradikalkan perlawanan rakyat terhadap Belanda secara sengit dengan strategi gerilya yang menggempur lini konsentrasi kekuasaan Belanda di Aceh. Perang Aceh telah menjadi bukti yang tak terbantahkan bahwa "ajaran-ajaran Islam tentang perang sabil, yang istilah-istilahnya begitu menggairahkan, menyediakan dorongan prinsipil bagi pemberontakan yang kuat ini" (Hurgronje, 1906, hal. xvii). Agama, terutama Islam, memang memiliki pengaruh yang besar terhadap perkembangan nasionalisme di Indonesia (Von der Mehden, 1957; Benda, 1980; Anderson, 2006; Laffan; 2007; dsb). Kasus pemanfaatan agama dalam perjuangan kemerdekaan ini sebenarnya bukan hanya secara spesifik terjadi di Indonesia. Bila kita melakukan kilas-balik sekaligus memandangnya dalam konteks geografis yang lebih luas, agama selalu menjadi elemen penting dalam setiap gerakan nasionalisme seperti yang terjadi dalam kemerdekaan Belanda dari Spanyol pada abad keenam belas dan gerakan nasionalis Inggris pada abad ketujuh belas (Jaylani, 1959: hal. 9).

Perang Aceh mulai terjadi pada 1873, tepatnya tidak lama setelah perjanjian Traktat Sumatra pada 1 November 1871. Apabila berdasarkan Traktat London Inggris mengakui kedaulatan Aceh, Traktat Sumatra justru memberikan kesempatan bagi Belanda untuk memperluas ekspansi wilayah jajahannya ke Sumatra (lihat Veer, 1985; Alfian 1987; Abdullah 2000). Laffan (2007). Dari seluruh kesepakatan Traktat Sumatra tampak jelas bahwa "Belanda telah kenyang mengangkangi kawasan-kawasan ekonomi utama di Nusantara ini" dan sekaligus bertujuan untuk mengamankan imperium kelautannya di Nusantara serta mengamankannya dari incaran pihak ketiga, seperti Perancis, Amerika Serikat atau Italia (lihat hal. 39-40).

Veer (1985) membagi fase perang Aceh ke dalam empat fase, yaitu (1) Perang 1873, (2) Perang 1874-1880, (3) Perang 1884-1896, dan (4) Perang 1898-1942. Pada fase pertama, perang Aceh berada di bawah komando Sultan. Pada fase kedua, *uleebalang* mengambil alih peran sultan dalam perang melawan Belanda, tetapi pada realitasnya banyak para *uleebalang* yang berhasil diajak bekerjasama dengan Belanda. Pada fase ketiga, ketika para *uleebalang* di sepanjang pantai Timur sudah ditaklukkan Belanda, kaum ulama mengambil peranan utama sebagai pemimpin perlawanan. Dari rentang waktu masing-masing perlawanan tersebut, perlawanan yang dilakukan kaum ulama dan pengikutnya tersebut menjadi fase terlama dari perang Aceh (lihat Veer, 1985 dan Abdullah, 1987). Namun, periodisasi Veer dianggap berlebihan karena sesudah kematian Tengku di Tiro dan keturunannya, perang secara besar-besaran melawan Belanda dihentikan. Pada 1910, setelah Belanda berhasil mendirikan

pemerintahan sipil di Aceh, perlawanan yang muncul hanya berupa pemberontakan-pemberontakan kecil yang bersifat sporadis (lihat Morris, 1983, hal. 59 & Alfian, 1987, hal. 24).

Ekspedisi penaklukan pertama Belanda sampai ke Aceh dimulai pada 23 Maret 1873. Ekspedisi ini dipimpin oleh J.H.R. Kohler dengan membawa 168 opsir dan 3200 serdadu. Karena negosiasi agar Aceh mengakui kekuasaan Belanda gagal, Belanda memulai penyerangan terhadap Aceh pada Rabu 26 Maret. Pada penyerangan pertama ini, Kohler meremehkan kekuatan Aceh. Dia tidak mengetahui cara orang Aceh berperang yang menyerang dengan kelompok kecil dan bersembunyi di semak-semak untuk menghindari kontak senjata di tempat terbuka. Masjid raya Kutaraja sempat berhasil dikuasai Belanda dan dijadikan tangsi serdadu. Namun, tidak lama kemudian, Kohler justru menemui ajalnya di halaman masjid ini akibat ditembak oleh seorang pejuang Aceh yang bersembunyi di semak-semak. Kematian Kohler ini membuat serdadu Belanda kocar kacir dan pada 10 Mei 1873 mereka meninggalkan Aceh dengan kondisi Masjid raya terbakar. Ekspedisi penaklukan pertama Belanda ke Aceh ini berujung pada kegagalan (lihat Jakob, 1960, hal. 27-32).

Belanda kemudian mengirim lagi pasukan ekspedisi kedua untuk menaklukkan Aceh pada November 1873 di bawah pimpinan J. van Swieten. Pada 24 Januari 1874 mereka berhasil menaklukkan keraton kerajaan Aceh. Namun, Sultan Alaudin Mahmud Syah berhasil melarikan diri meski pada 28 Januari 1874 beliau meninggal karena sakit. Sepeninggal Sultan Alaudin Mahmud Syah, diangkatlah Muhammad Daud yang masih kecil berusia 14 tahun menjadi Sultan Aceh pada Maret 1875.

Penguasaan keraton oleh Belanda ini bukan berarti perlawanan rakyat Aceh berhenti karena banyak wilayah yang masih terus melancarkan perlawanan terhadap kekuasaan Belanda atas Keraton Kutaraja Aceh. Untuk menarik simpati rakyat, pada masa Jenderal van Der Heyden, Masjid raya dibangun kembali. Strategi ini cukup berhasil meraih simpati sebagian rakyat Aceh.

Pada September 1879, Aceh Besar sudah berhasil dikuasai Belanda. Semangat perlawanan rakyat sudah mulai pudar. Bagi mereka yang ingin tetap hidup di alam merdeka, mereka mengungsi ke daerah pegunungan di daerah Pidie, Gayo, dan Pasai (lihat Jakob, 1960, hal. 32-8 & Ahmad, 1982, hal. 51). Area-area yang telah dikuasai Belanda itu kemudian ditetapkan sebagai *dar al-harb* (kawasan perang) dan kaum Muslim yang tinggal di wilayah kekuasaan Belanda “mesti *hijrah* ke wilayah-wilayah yang masih dikuasai kaum Muslimin sebagaimana yang diperintahkan oleh Al-Qur’an (8:72)” (lihat Hadi, 2011, hal. 194).

Di tengah kondisi memudarnya semangat perlawanan ini, para pejuang Aceh mengalami kebingungan. Sultan Muhammad Daud yang masih kecil jelas tidak bisa diharapkan sementara banyak para uluebalang telah memilih untuk tunduk dan bekerjasama dengan menandatangani *korte verklaring* (perjanjian persahabatan dengan Belanda) (Jakob, hal. 42).³ Di tengah situasi kekosongan pemimpin perlawanan ini kaum ulama muncul untuk mengambil alih pimpinan perlawanan terhadap Belanda.

3 Kadang-kadang, Belanda memakai strategi “penculikan” terhadap keluarga para pemimpin perlawanan Aceh (seperti istri Sultan dan pemimpin-pemimpin lainnya) agar mereka sudi menuruti kepentingan Belanda (Hadi, 2011, hal 193).

Jakub (1960) menunjukkan bahwa dalam situasi seperti ini ulama wilayah Pidie mengambil inisiatif pertama sebagai pimpinan yang kemudian mampu membangkitkan dan mempersatukan para pejuang Aceh yang tercerai berai itu.

Pada masa ini, ulama merupakan institusi tradisional yang sangat menjanjikan dikarenakan jaringan ulama dan pengikutnya yang kuat. Pemilihan ulama sebagai aktor utama dalam memimpin propaganda perang ini sangat tepat dikarenakan latar belakang pendidikan penduduk Aceh dengan sistem *dayah* (sekolah agama atau pesantren) yang mengutamakan hubungan guru-murid dan bersifat mistik. *Dayah* ini sudah memiliki sistem yang terbangun dengan baik sehingga ketika jaringan *dayah* ini bisa dimanfaatkan maka ia menjadi alat yang efektif untuk menyebarkan propaganda (lihat Abdullah, 2008, hal. 14). *Dayah* telah menjadi tempat untuk menggodok pengikut-pengikut dan menghimpun kekuatan untuk mempersiapkan pasukan untuk melawan Belanda (Alfian, 1987, hal. 151).

Ada dua rapat rahasia yang dihadiri oleh para ulama yang dianggap telah membalikkan situasi ini, yaitu rapat di Lamsie dan di gunung Biram Lamtamot. Rapat atau perundingan di Lamsie dihadiri oleh para uleebalang yang telah berpihak pada Belanda, ulama, para panglima, dan orang-orang terkemuka bagian Sagi XXII. Yang paling menarik dari hasil rapat ini adalah persyaratan yang diminta oleh ulama agar rakyat bisa bersatu dan mengobarkan perlawanan kembali terhadap Belanda. Intinya, para ulama meminta agar para penguasa dan teuku Aceh untuk berlaku adil terhadap rakyatnya dengan menyeru agar mereka bertobat dan mengembalikan kepada rakyat segala harta

yang diperolehnya dengan cara tidak benar. Jika tidak dipenuhi, ulama menyatakan tidak akan sudi ikut serta dalam perjuangan melawan Belanda dan menolak untuk mengikutsertakan para murid-muridnya di dalamnya. Pernyataan ulama yang disampaikan oleh Tengku Tjhik Tanoh Abeue ini mendapatkan dukungan dari Panglima Polem (pemimpin bagian Sagi XXII) (lihat Jakub, hal. 40).

Pertemuan Lamsie menemui jalan buntu dikarenakan para uleebalang enggan untuk memenuhi persyaratan para ulama tersebut. Keadaan ini membuat wilayah Aceh sepi perlawanan pada penghujung tahun 1880. Para pejuang yang bersembunyi di gunung Biram merasa gelisah dengan keadaan ini. Mereka kemudian memutuskan untuk mengirim utusan ke Pidie. Di Pidie, para utusan tersebut diminta untuk bertemu dengan ulama Tiro. Pada waktu itu, Tiro memang menjadi pusat pimpinan agama dan tempat para murid dari berbagai penjuru Aceh untuk menuntut ilmu agama. Kepala ulama Tiro pada waktu itu adalah Tengku Tjhik Dajah Tjut. Kedatangan utusan dari gunung Biram ini disambut baik dengan cara mengundang orang-orang terkemuka di Tiro dan sekelilingnya untuk menentukan sikap dan bantuan kepada para pejuang yang masih bertahan di Aceh Besar yang secara umum sudah jatuh ke tangan Belanda. Jika Aceh Besar bisa dikuasai secara penuh berarti Pidie akan terancam juga oleh penetrasi lanjutan Belanda (lihat Jakub, hal. 40-6).

Pertemuan ini menghasilkan kesepakatan bahwa keterlibatan ulama diperlukan untuk membangkitkan semangat perlawanan rakyat Aceh. Kegagalan pertemuan Lamsie akibat

keengganan para uluebalang untuk mengembalikan harta rampasan dari rakyat sudah diketahui rakyat Aceh. Sikap para uluebalang ini semakin melemahkan semangat perlawanan terhadap Belanda. Buat apa melawan Belanda, jika akhirnya juga akan dijajah oleh para pemimpin mereka sendiri. Untuk merespon keadaan ini, ulama dianggap menjadi figur yang diharapkan bisa membangkitkan perlawanan terhadap Belanda karena mereka masih mendapatkan kepercayaan dari rakyat. Dalam pertemuan ini, terutama atas dorongan dari Tengku Tjihik Dajah Tjut, Tengku Syekh Hadji Saman dipilih untuk mengobarkan kembali semangat perlawanan rakyat terhadap Belanda. Tengku Hadji Saman ini merupakan keponakan dari Tengku Tjihik Dajah Tjut yang baru pulang dari Mekkah untuk menunaikan haji dan kemudian meluangkan waktu belajar pada para pemimpin Islam di sana. Tengku Hadji Saman merupakan pembicara (khatib) yang pandai berbicara dengan suara yang lancar dan tegas. Tengku Hadji Saman ini kemudian terkenal dengan nama Tengku Tjihik di Tiro yang kemudian sukses memulai pengobaran kembali perlawanan terhadap Belanda dari tahun 1881 sampai dia meninggal pada 1891 (lihat Jakub, hal. 47-8).

Sebagai pemimpin dan panglima perang sabil, Tengku di Tiro berusaha mengumpulkan kekuatan dari para pejuang yang terpecah di persembunyiannya di gunung-gunung. Daerah pegunungan merupakan lokasi pilihan bagi para pejuang untuk mencari tempat perlindungan yang aman dari buruan serdadu Belanda. Tengku di Tiro mengirim utusan ke gunung-gunung itu agar para pejuang yang bersembunyi itu bergabung

dalam seruan perang sabil yang digaungkannya. Tengku di Tiro juga mengirim utusan untuk menemui para ulama di tiap-tiap Sagi Aceh. Ia menjelaskan kepada para pejuang-pejuang yang memenuhi panggilannya itu bahwa perang yang ia kobarkan adalah perang atas nama Islam. Selama Aceh masih dikuasai Belanda berarti kebebasan menjalankan syariat Islam akan menemui kesulitan. Untuk itu, perang yang dipropagandakan oleh Tengku di Tiro adalah perang yang dijalankan oleh kaum muslimin melawan kaum kafir demi menegakkan Islam, bukan untuk meraih kekuasaan semata. Dia melakukan perang untuk beribadah bukan ingin berkuasa. Hanya dalam tempo tiga bulan saja, pengikut Tengku di Tiro sudah mencapai lima ratus orang (lihat Jakub, hal. 70-5 & 80). Dengan kata lain, propaganda perang Aceh adalah untuk mempertahankan 'Agama Allah' dari ancaman kehancuran akibat makin merangseknya kolonialisme kafir Belanda. Semua Muslim Aceh diwajibkan bertahan dengan mengorbankan hidup dan segala yang mereka miliki (Hadi, 2011, hal. 189).

Propaganda makna perang Tengku di Tiro ini tidak hanya menarik kaum muslim biasa. Banyak para panglima dan tokoh muslim yang dengan suka rela menyatakan diri bergabung dengan perang sabil di bawah pimpinan Tengku di Tiro. Di antaranya adalah panglima Polem (Panglima Sagi XXII), Tengku Tjihik Tanoh Abeue, Hadji Tjut dan seterusnya. Tengku Tanoh Abeue adalah seorang ulama ternama yang memiliki banyak pengikut dan di perjanjian Lamsie mensyaratkan agar para uluebalang untuk mengembalikan harta rampasan rakyat. Tengku di Tiro meminta pada para ulama tersebut agar

memberikan nasihat dan teguran kepada murid-muridnya supaya menjadi angkatan perang di jalan Allah. Sementara itu, panglima Polem adalah seorang penguasa Sagi XXII yang kemudian berjanji akan menggunakan pengaruhnya untuk menarik kembali dukungan para uluebalang yang telah memilih bekerjasama dengan Belanda. Berkat panglima Polem ini, gerakan perang sabil yang dibangun oleh Tengku di Tiro bisa berjalan dengan lancar di bawah tanah tanpa diketahui oleh Belanda. Para uluebalang diminta oleh Panglima Polem agar berjanji tidak akan melaporkannya kepada Belanda meskipun gerakan perang sabil yang sedang dibangun oleh Tengku di Tiro telah menjadi rahasia umum.

Sementara dua ulama tersebut mengatur strategi perang dan mengorganisasikan perlawanan rakyat Aceh, pengaturan kebutuhan logistik perang diserahkan pada Hadji Tjut. Hadji Tjut adalah seorang yang kaya raya yang siap mengerahkan kekayaannya untuk menyokong keperluan perang sabil (Jakub, hal. 76-9 & 80-3). Seiring dengan penambahan pengikut perang sabil ini, harta sabil juga bertambah banyak. Sumbangan berupa makanan atau uang dikelola secara rapi. Ada dua badan yang disebut *Kerani Ma'in* dan *Kerani Leman* yang mengurus sumbangan makanan maupun harta untuk kepentingan perang sabil (Jakub, hal. 93). Selain sumbangan, dana sabil juga didapatkan dari harta rampasan perang (ghanimah). Para ulama Aceh mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa orang-orang yang pergi berperang dapat memperoleh harta rampasan ini. Sejarah kemudian mencatat bahwa salah satu cara untuk merongrong perlawanan rakyat Aceh adalah propaganda

Gubernur Van Teijn bahwa motivasi utama orang Aceh untuk bergabung dengan pertempuran melawan kafir adalah untuk mendapatkan harta. Orang-orang Aceh yang bergabung dengan Tengku di Tiro dipropagandakan tidak lebih dari kumpulan orang yang memadukan antara nafsu merampok dengan perang melawan kafir, bukan atas dasar keyakinan mereka hendak mengusir Belanda dari Aceh (Alfian, 1987, hal. 157).

Framing Islam oleh Kaum Ulama dalam Perang Aceh

Satu tokoh penting lain yang memberikan dukungan terhadap perjuangan Tengku di Tiro adalah Tengku Hadji Muhammad Pante Kulu. Tengku Pante Kulu adalah seorang penyair yang memiliki suara merdu. Kedatangan Tengku Pante Kulu ini disambut dengan gembira oleh pasukan perang sabil karena mereka bisa mendengarkan sang penyair membacakan karya sastranya pada malam hari sebagai penghibur hati. Pada tahap selanjutnya, beliau sukses mengawali strategi propaganda yang menggunakan karya sastra sebagai alat propaganda perang sabil sehingga mampu merekrut pengikut-pengikut yang banyak dalam perang melawan kafir Belanda (Jakub, hal. 77).

Bersama Tengku Pante Kulu, Tengku di Tiro mendatangi kampung-kampung untuk menyebarkan propaganda tentang perang sabil. Dengan modal kecakapannya dalam berpidato di depan massa, Tengku di Tiro berhasil membuat banyak orang tertarik untuk bergabung dalam pasukan perang sabil. Biasanya, sesudah Tengku di Tiro berpidato Tengku Pante Kulu tampil dengan pembacaan karya sastra yang telah dipadukan dengan agitasi perang sabil dalam lantunan syair-syairnya.

Di setiap tempat yang berhasil dikuasai kembali, Tengku di Tiro membangun masjid dan pusat pembelajaran Islam karena ketika pasukan Belanda kalah dan mengundurkan diri mereka selalu melakukan bumi hangus masjid dan tempat-tempat perkumpulan/pendidikan Islam (Jakub, hal. 80 & 93). Pembakaran masjid dan pusat pendidikan Islam itu sebenarnya justru semakin membuat kaum muslim Aceh marah (radikal). Strategi bumi hangus ini baru disadari sebagai pilihan yang keliru ketika Van Heutsz diangkat menjadi gubernur Aceh pada 1898 dan Snouck Hurgronje ditunjuk menjadi penasihat utamanya untuk urusan Aceh. Atas nasehat Snouck, Van Heutsz memberikan instruksi baru tentang larangan keras membakar kampung, masjid, dan rumah dalam keadaan apapun, yang tentu saja, untuk sedikit memoderasi kemarahan muslim Aceh (Veer, hal. 195-7).

Setelah mendapatkan banyak pasukan, Tengku di Tiro memulai serangan ke benteng-benteng Belanda di Aceh Besar. Bagi para pejuang, Tengku di Tiro selalu berpesan untuk "berjuang sampai syahid dan haram melihat muka kafir." Dalam waktu setengah tahun saja pada tahun 1881, Tengku di Tiro telah mampu mendesak benteng lini konsentrasi Belanda di Aceh Besar. Pada Mei 1881, serangan pertama ditujukan pada benteng Indrapuri yang berhasil dibumihanguskan. Selanjutnya, benteng Gle Kameng, Krang Djreu, dan Lueng Leumo, Aneuk Galong berhasil ditaklukkan oleh Tengku di Tiro. Kekuatan laskar perang sabil Tengku di Tiro itu mengagetkan Belanda dan membuat mereka putus asa pada 1883. Belanda mengira bahwa Tengku di Tiro mendapatkan bantuan dari luar negeri karena ia baru

pulang dari Mekkah. Keputusan Belanda itu terlihat dalam keluhan Gubernur Van der Hoeven pada pemerintah pusat yang, karena keluhannya itu, dia kemudian digantikan oleh Gubernur Laging Tobias yang akhirnya pada September 1884 malah meminta berhenti dari jabatannya. (lihat Jakub, hal. 87-100).

Kemudian pada masa Gubernur J.H.H Landegent pada Juli 1884, Belanda terus mengalami kekalahan dan banyak tentaranya yang terbunuh sehingga tentara Belanda ketakutan untuk sekedar keluar dari benteng. Pada 2 Februari 1885, Tengku di Tiro mengeluarkan maklumat perang untuk semakin menggelorakan perang sabil:

"Suatu bukti dari kemenangan kita yaitu kafir telah menarik diri. Beberapa banyak benteng musuh yang kuat telah jatuh ke tangan kita dan senjatanya yang berharga telah kita rebut. Sebenarnya orang muslimin itu berani dan kuat, sehingga menakutkan kafir. Dan tanda yang lebih jelas, kafir telah memagar dirinya dengan benteng dan mengadakan tempat jagaan. Kafir pasti kalah seperti kehendak Tuhan dan akan diusir seperti janji Tuhan." (Jakub, hal. 103)

Sesudah mengeluarkan maklumat ini, Tengku di Tiro mengeluarkan ultimatum kepada Belanda dengan mengirimkan sepucuk surat kepada Asisten van Langen. Tengku di Tiro mengajak agar Belanda masuk Islam dan menyerah secara damai. Kalau tidak, Belanda akan diusir secara kasar. Surat ini baru dijawab oleh Belanda pada 1888 setelah mendapatkan arahan dari gubernur jenderal Belanda di Jawa. Dalam membalas surat itu, Belanda juga mengutip al-Qur'an sebagai dalil

penolakannya. “Buah pikiran mereka untuk mengajak masuk Islam kita pandang suatu ajakan yang tidak betul. Maka berilah jawaban kepada Tengku di Tiro menurut bunyi Qur’an ayat 257 surat kedua; Tak ada paksaan dalam agama” (Jakub, hal. 105). Selain itu, dalam sebuah surat balasan yang lain kepada Tengku di Tiro, Komandan Belanda Van Tijn juga beralasan bahwa Belanda tidak menginginkan perang sabil sehingga tidak ada alasan bagi Muslim Aceh untuk mempropagandakan perang sabil terhadap Belanda (lihat Hadi, 2011, hal. 194).

Pada Januari 1891, perang sabil yang dikobarkan oleh Tengku di Tiro ini tidak berhenti setelah kematiannya akibat racun yang berhasil dimasukkan dalam makanan oleh Belanda (Jakub, hal. 142). Pemaknaan perang melawan kafir oleh Tengku di Tiro seperti sudah menancap kuat sebagai bingkai makna atas perang yang terus dikobarkan sampai awal abad kedua puluh baik oleh putranya dan muslim Aceh. Bahkan, Veer (1985) menyimpulkan bahwa perlawanan sengit dari Tengku di Tiro yang diikuti dan diteruskan oleh kelima putranya yang semuanya kemudian mati syahid membuktikan bahwa semangat perlawanan dalam perang Aceh itu bersifat menurun (hal. 145). Bingkai makna itu terus menyulut perlawanan yang membuat Belanda kewalahan dan mengalami kerugian besar.

Peran ulama dan mengobarkan perang di Aceh tidak bisa dipungkiri merupakan faktor utama yang membuat Aceh menjadi wilayah yang sulit ditaklukkan. Meskipun akhirnya bisa ditaklukkan, Aceh merupakan wilayah Nusantara paling akhir yang bisa ditaklukkan Belanda, dan itu dalam waktu yang sebentar saja (Abdullah, 1987). Keberhasilan ulama Aceh

memobilisasi massa terletak pada keterampilan mereka dalam melakukan “penciptaan makna”. Perang melawan penjajahan dimaknai sebagai perang melawan *kaphé* (kafir – infidel) (Zentgraaff, 1983; Veer, 1985; Abdullah, 2000). Kolonialisme Barat dirumuskan sebagai *kafir* sehingga ia merupakan sesuatu yang harus dilawan oleh Muslim (Alfian, 1987, hal. 6). Seperti yang dijelaskan dalam risalah *Mau’izatu l-Ikhwan*, kafir diartikan tidak hanya sebatas pada penjajah Belanda, tetapi juga siapa saja yang membantu kafir, menjadi penerjemah kafir, menjadi mata-mata kafir, menerima upah dari kafir, melakukan transaksi dengan kafir, dan seterusnya. Mereka ini disebut sebagai kafir *zindiq* dan membunuhnya lebih berpahala dibandingkan dengan membunuh tujuh orang kafir (lihat Abdullah, 2000, hal. 241-2). Pemaknaan ini mampu mengandaikan bahwa perang melawan Belanda memiliki nuansa makna islami sehingga banyak muslim yang dengan penuh semangat dan gairah berperang melawan Belanda. Selain itu, eksploitasi makna islami terhadap perang melawan Belanda itu kemudian mampu membuka ruang-ruang pemaknaan baru yang bersumber dari kekuatan doktrin-doktrin Islam, seperti misalnya konsep tentang jihad, mati syahid, bala ‘am dan seterusnya. Misalnya seperti yang digambarkan di bawah ini:

“Di bawah pimpinan ulama, perang bukanlah sekedar menyabung nyawa dalam membela negeri, tetapi juga sebagai tindakan yang secara spiritual bermakna. Maka perangpun di-sakral-kan, dipersuci. Kalau telah begini, mati tidaklah berarti berakhirnya kehidupan tetapi bermulanya kehidupan yang semurninya dan seabadinya yang menjanjikan kebahagiaan yang tanpa henti. Sebab mati dalam perang melawan kafir adalah syahid “di jalan

Allah". Di bawah pimpinan para ulama ideologisasi perang dilakukan." (Abdullah, 1987, hal. 10).

Selain sebagai kafir, Belanda juga dibingkai sebagai antek Dajjal. Karena kedatangan Dajjal ini menjadi pertanda tertutupnya pintu taubat dan hari kiamat. Muslim Aceh dipandang masih beruntung karena yang datang masih anteknya dan, oleh karena itu, penduduk Aceh masih punya sedikit peluang untuk berlomba meraih bekal akhirat dengan jalan terjuan ke medan sabil (Abdullah, 2008, hal. 7). Pada 1889 ketika serangan penyakit kolera melanda Aceh, penyakit kolera itu justru dibingkai menjadi kekuatan untuk semakin mengobarkan perlawanan seperti yang termuat dalam *Tadzkiratu al-Rakidin* (peringatan bagi yang terlambat/lengah). Kolera dibingkai sebagai *bala 'am* diakibatkan oleh kemungkaran yang merajelela dikarenakan membiarkan keberadaan kafir di negeri Muslim. Oleh karena itu, satu-satunya jalan untuk menolak *bala 'am* itu adalah dengan taubat besar, yaitu *jihad fi sabilillah* (Abdullah, 2008, hal. 6-7). Kedatangan Belanda ke Aceh dimaknai juga sebagai siksaan Tuhan dikarenakan pelanggaran-pelanggaran orang Aceh terhadap hukum Islam dan ajaran-ajaran Al-Quran (Veer, hal. 57).

Jadi, selain keikutsertaan ulama yang melegitimasi sifat suci perlawanan ini (Veer, hal. 91), salah satu kesuksesan utama dalam perang Aceh terletak pada pilihan "pemingkaian" makna yang dipropagandakan. Sehingga, ia mampu memacu partisipasi yang besar dari mayoritas penduduk Aceh yang beragama Islam dalam melawan penjajahan Belanda. Penciptaan makna itu bertambah sukses karena ia memilih berbagai jalur-jalur

propaganda sehingga ia bisa diakses oleh para pendukung potensialnya di Aceh. Pemilihan framing islami ini dengan sendirinya telah menyediakan massa potensial untuk dijaring sehingga movement participation naik drastis. Sebenarnya Aceh bukanlah negara yang tersentralisasi dengan kuat karena masing-masing wilayah memiliki penguasa lokalnya sendiri, tetapi narasi perang sabil di bawah propaganda ulama itu mampu melampaui perbedaan dan batasan geografis (lihat Hadi, 2011, hal. 190).

Keberhasilan propaganda ulama dalam menggerakkan massa secara massif dengan institusi tradisionalnya memberikan pelajaran yang berharga pada Belanda pada masa selanjutnya. Perkumpulan (organisasi) keagamaan modern itu baru muncul dan dibolehkan menjelang era kebijakan Politik Etis. Ketiadaan perkumpulan ini memberikan ruang kepada tarekat atau religious congregation sebagai salah satu media potensial untuk mengorganisir massa Muslim. Kaptein (2009) menegaskan bahwa "tarekat membentuk satu-satunya insitusi sosial yang mampu memobilisasi orang di level supra-lokal. Walaupun tarekat di Hindia Timur Belanda tidak berorientasi politik, mereka ditakuti sebagai kerangka-kerja bagi para pemberontak anti-kolonial—ketakutan yang dikemudian hari terwujud di akhir abad sembilan belas dan awal abad dua puluh. Untuk alasan inilah, pemerintah kolonial menganggap para pengikut tarekat sebagai kaum fanatik yang terindikasi sebagai ancaman bagi hukum dan tatanan" (Kaptein, 2009, hal. 39).

Selain figur ulama, pilihan jalur-jalur propaganda juga menentukan keberhasilan penyebaran pilihan pemaknaan terhadap perang melawan penjajah di Aceh. Pilihan strategi

propaganda ini memanfaatkan jaringan-jaringan yang dimiliki oleh para ulama. *Framing* perang melawan kafir disebarkan dan diperkuat dengan beberapa strategi. Misalnya, jalur surat menjadi pilihan ulama untuk menyebarkan propaganda makna perang melawan *kaphé* kepada jaringan audiens-nya (pengikut, jamaah pengajian, dan umat Islam Aceh secara umum). Hal ini seperti yang dilakukan oleh Tengku Muhammad Amin Dayah Cut Tiro pada bulan Desember 1877 yang menyerukan agar barang siapa yang yakin akan Allah dan Rasul-Nya hendaklah berperang sabil ke Aceh Besar (Alfian, 1987, hal. 107). Selain ditujukan ke masyarakat Muslim Aceh, surat ini bahkan ditujukan pada Muslim yang telah berpihak pada Belanda seperti yang dilakukan oleh Tengku di Tiro untuk menginsafkan para *uleebalang* yang telah mengakui kedaulatan dan memihak kepada Belanda supaya kembali ke jalan perang sabil. Tugas pengiriman surat ini bukan hal yang mudah dan, untuk itu, Tengku di Tiro menggunakan jaringannya yang dimotori oleh Habib Lamayong dan Habib Samalanga dengan dibantu oleh pemimpin-pemimpin agama seperti Tengku Polem di Njong, Teungku Awe Geutah di Peusangan, Teungku di Biang Bagoh dan lain-lain (lihat Alfian, hal. 153).

Eksplorasi Islam sebagai *Counter-Framing* Pemerintah Belanda dalam Perang Aceh

Perlawanan ulama Aceh itu telah membuat Belanda kewalahan sehingga ia memandang perlu untuk mengundang seorang ahli Islam untuk mempelajari asal-muasal semangat perlawanan muslim Aceh. Snouck Hurgronje diundang untuk

datang ke Hindia dikarenakan ketenarannya sebagai ahli yang telah mempelajari Islam dan telah menghasilkan publikasi mengenai kehidupan Mekkah pada usia 32 tahun pada 1889. Hurgronje mendapatkan pengetahuannya yang mendalam mengenai Islam dari para ulama Arab. Dalam sejarah kolonialisme Belanda di berbagai kawasan dunia, Snouck Hurgronje merupakan seorang akademisi paling sukses dalam mempelajari Islam dan kemudian memanfaatkannya demi keuntungan kolonialisme Belanda. Untuk mencapai tujuannya, Hurgronje masuk Islam dan memiliki nama Muslim 'Abd al-Ghaffār Effendi. Van Koningsveld (2016) menggolongkan perpindahan agama Hurgronje sebagai pindah kenyamanan, yaitu, "sebagai bentuk perpindahan tidak tulus yang dilakukan demi mencapai kepentingan-kepentingan tertentu... seperti spionase, penelitian di lapangan, hubungan cinta, dan sebagainya" (hal. 89). Dia mendapatkan banyak keuntungan dari strategi pindah agama sementara itu karena "buku-buku penting Snouck tentang Aceh sama baiknya dengan buku-bukunya tentang Gayo yang tidak bisa ditulis tanpa mengambil keuntungan dari perpindahan agama, tidak bisa pula ia memberikan mayoritas besar nasehatnya pada pemerintah kolonial" (van Koningsveld, 2016, hal. 102). Selain itu, Hurgronje juga memanfaatkan jaringan "nama" ulama Mekkah yang pernah menjadi gurunya dengan menunjukkan surat yang pernah dia terima sehingga "orang-orang Aceh yang suka berontak bisa menjadi orang yang paling kooperatif dan dan menjadi pembantu yang paling bisa diandalkan" (van Koningsveld, 1998, hal. 70-1 sebagaimana dikutip dalam Laffan, 2007, hal. 89).

Hurgronje diundang ke Aceh untuk mempelajari Islam dan ulama di Aceh oleh van Teijn terutama setelah Tengku di Tiro meninggal. Dalam rangka mempelajari dinamika Islam dan ulama, mulai 16 Juli 1891 sampai 4 Februari 1892, Hurgronje berhasil masuk, membaaur, dan mendapatkan kepercayaan orang-orang Aceh terkemuka dan para ulama. Pada Mei 1892 Snouck menyetorkan laporannya kepada gubernur jenderal Pijnaker Hordijk dengan judul *Verslag omtrent de religieus-politieke toestand in Aceh* (Laporan tentang situasi politik agama di Aceh) yang terdiri dari empat jilid. Dua jilid pertama merupakan kajian anthropologis yang mendalam mengenai kehidupan masyarakat Aceh dengan alam, bangsa, sastra, tokoh, adat istiadat dan seterusnya. Dua laporan ini yang kemudian diterbitkan dengan judul *De Atjehers*. Lalu, jilid ketiga adalah *Beschouwing van de hoofdmomenten des oorlogs in verband met onze beschrijving van het karakter des volks* (Tinjauan tentang saat-saat penting dalam perang sehubungan dengan pelukisan kita tentang watak rakyat) yang tidak diterbitkan. Yang keempat adalah kesimpulan yang intinya menganjurkan sikap politik yang lebih radikal lagi dibandingkan yang sebelumnya dalam rangka menaklukkan perlawanan rakyat Aceh (Veer, hal. 152-3).

Hurgronje berpegang teguh pada pendapatnya bahwa diperlukan ekspedisi militer yang besar untuk mematahkan perlawanan rakyat Aceh (Veer, hal. 159). Menurut Hurgronje, "ulama, sebagai pihak yang paling tidak kenal damai, harus "dipukul" paling keras (Veer, hal. 155). Hurgronje mendasarkan pendapatnya itu pada pengetahuan yang dia pelajari dari Qur'an bahwa kaum Muslimin tidak akan menyatakan takluk

pada kekuasaan (kafir) Belanda sebesar apapun kecuali mereka dihadapkan pada kekuatan besar yang tak terkalahkan (Veer, hal. 155). Untuk itu, saran utama Snouck terhadap kebijakan Belanda adalah agar "Islam yang membawa dampak politik dan rasa perlawanan terhadap Belanda harus dihabisi" (Bustamam-Ahmad, 2017, Vol. 1, hal. 358).

Dalam konteks Politik Etis yang diterapkan di Hindia Timur Belanda, Snouck Hurgronje merupakan salah seorang yang menegakkan aliran etik dalam politik kolonial (Benda, 1985). Namun, di konteks perang Aceh, dia justru pengusul utama untuk melakukan tindakan "tegas," guna menaklukkan perlawanan rakyat Aceh (Veer, hal. 97). Dalam hal ini, van Swieten (Jenderal Belanda yang memimpin kemenangan agresi ke Aceh pada 1874) tidak sependapat karena dia memandang bahwa tindakan yang kejam dan bumi hangus itu tidak akan berhasil dalam perang Aceh (Veer, hal. 101). Namun strategi bujuk rayu ternyata tidak bisa menaklukkan Aceh, seperti yang terjadi dalam kasus Tengku Umar yang pura-pura mau bekerjasama dengan Belanda tetapi ujung-ujungnya justru menggunakan persenjataan yang telah dikuasainya untuk melawan balik Belanda pada 30 Maret 1896 (Veer, hal. 162-4).

Pada awalnya, kemauan Tengku Umar untuk berkoalisi dengan Belanda sempat membuat muslim Aceh resah. Bergabungnya Tengku Umar (Tengku Johan Pahlawan) menimbulkan dilema bagi para ulama Aceh mengenai kebolehan berperang melawan pasukan Tengku Umar yang terdiri dari orang-orang Muslim. Yang menarik, mayoritas ulama Aceh waktu itu berpendapat bahwa berperang melawan pasukan

Tengku Umar hukumnya tidak boleh (Veer, hal. 150). Namun, pengkhianatan Tengku Umar menghilangkan keraguan yang sempat muncul itu.

Pengkhianatan Tengku Umar membuat Belanda marah. Politik dan strategi bujuk rayu ternyata tidak berhasil. Belanda kebingungan mengenai strategi apa yang harus dilakukan untuk menaklukkan Aceh. Pada saat inilah pengetahuan Hurgronje dianggap berguna. Untuk itu akhirnya tugas atau jabatannya diperluas dari penasihat “bahasa-bahasa Timur dan Hukum Islam menjadi penasihat bidang “Urusan Bumiputra dan Arab.” Sejak penelitian Hurgronje itu, pemerintah kolonial Belanda mengetahui tentang bahaya *Hikayat Perang Sabil* (HPS). HPS inilah yang telah meradikalkan perlawanan “gerilya” rakyat Aceh. Dalam HPS, kesyahidan ditekankan berulang-ulang sebagai kematian terbaik. Untuk menaklukkan gerilyawan Aceh yang militant ini diperlukan perang kontragerilya (Veer, hal. 175-8 & Hadi, 2011, hal. 190). Berdasarkan pengetahuannya tentang Islam, Hurgronje meyakini bahwa “rakyat beragama yang fanatik ini akan tunduk menghadapi lawan yang ternyata jauh lebih kuat, sehingga operasi Aceh yang dilakukan bisa singkat saja masanya.” Hurgronje dalam hal ini dianggap salah karena perlawanan rakyat Aceh itu bukan hanya perkara agama tetapi juga merupakan bentuk pra-nasionalisme, hasrat kemerdekaan, dan perlawanan kelompok feodal Aceh. Meskipun pada akhirnya Belanda menang tetapi itu dinilai sebagai kekalahan dikarenakan kerugian yang dialami Belanda besar baik dari sisi energi, korban jiwa, dan finansial (lihat Veer, hal. 209).

Hikayat Perang Sabil (HPS) dan kontestasi Framing Dua Pihak

Untuk memperkuat resonansi *framing* makna perang sabil, satrawan dan pemimpin agama Aceh memakai hikayat, prosa dan pantun yang menjadi ciri khas sastra Aceh waktu itu (lihat Alfian, hal. 108). Strategi ini cukup berhasil menarik unmobilized people untuk bergabung dalam gerakan perlawanan terhadap *kaphé*. Pada masa perang sabil di Aceh ini lahir banyak hikayat yang berisi ajakan untuk mengobarkan perang terhadap Kafir-Belanda. Hikayat seperti ini digolongkan oleh Alfian (1987) sebagai *Hikayat Prang Sabil* (HPS). HPS adalah “nama yang diberikan pada sekelompok teks, baik yang berjudul HPS maupun tidak, asal isinya membicarakan perang sabil, maka teks tersebut disebut HPS.” Kebanyakan HPS ditulis oleh para ulama sebagai media resonansi dari ajakan-ajakan berperang yang mereka sampaikan dalam khotbah-khotbah mereka sehingga ia mudah untuk disebarkan dan dibaca ulang (Abdullah, 2000, hal. 242). Di antaranya ada *Hikayat Prang Compeuni*, *Hikayat Malem Dagang*, dan yang berbentuk prosa adalah *Kitab Tadhkirat al-Rakidin* (nasihat bagi orang-orang yang lengah/terlambat) karangan Syaikh Abbas Ibnu Muhammad alias Tengku Chik Kutakarang, *Hikayat Prang Geudong*, *Hikayat Perang Aceh* etc (lihat Harun, 1982; Zentgraaff, 1983, hal. 8; and Alfian, 1987, hal. 108-124). Jenis HPS ada dua: genre *tambah* dan genre *epos*. HPS jenis tambah kebanyakan ditulis oleh para ulama yang berisi nasihat, ajakan, dan seruan untuk terjun ke medan *jihad fi sabilillah* menegakkan agama Allah dari rongrongan kafir dan meraih imbalan pahala yang besar. Sementara itu, HPS *epos* berisi tentang kisah perang

di Aceh dengan menggambarkan keperkasaan perlawanan para pejuang hingga tewas sebagai syuhada (Abdullah, 2008, hal. 2-3).

Sebelum HPS dipropagandakan, hukum-hukum Islam mengenai perang juga diungkapkan, seperti dalam karya berjudul *Hadzihi Qishah Nafsiyah* (1834) oleh Abd al-Samad al-Palimbani yang menjelaskan bahwa perang sabil itu *fardhu kifayah* yaitu jika pergi memerangi negeri kafir dan *fardhu 'ain* jika kafir datang menduduki negeri Muslim (Abdullah, 2008, hal. 9). Setelah itu, petikan-petikan dari HPS dijadikan nyanyian yang didendangkan di meunasah-meunasah pada setiap malam jum'at, seperti misalnya *Kasidah al-Burdah* yang mencuplik HPS Tengku Chik Pante Kulu: "Daripada mati di haribaan isteri, baiklah disambar senjata kafir. Daripada terkapar di atas katil, biarlah di saf perang syahid tergulir." Sampai tahun 1950, petikan-petikan HPS semacam itu masih dinyanyikan oleh para pemuda di meunasah-meunasah. HPS masih hidup dalam jiwa mereka (Abdullah, 2008, hal. 9).

Strategi pembuatan dan pembacaan HPS ini meniru tradisi Islam di Spanyol dan Persia pada abad ke delapan. Dari tradisi HPS ini menunjukkan bahwa Muslim Aceh waktu itu telah terpapar dengan karya-karya Muslim sebelumnya tentang perang suci. "Propaganda perang Aceh disamakan dengan apa yang di Arab disebut sebagai "ganjaran perang suci" (*faḍā'il al-jihād*). Genre ini pertamakali muncul di awal abad ke-18, dan dengan cepat populerisasikan dalam lagu-lagu pujian umum oleh para pendongeng dari Spanyol Islam hingga Persia dengan tujuan untuk merangsang gairah orang-orang yang sedang berkumpul dan merekrut sukarelawan" (Weiringa, 2016 hal. 1167).

"Perbandingan dengan literatur Arab pertengahan tentang jihad menjelaskan bahwa ulama Aceh harus menjadi pembaca yang tekun dan rakus atas literatur-literatur tersebut" (Weiringa, hal. 1168). Jadi, strategi radikalisme massa Muslim ini memiliki akar sejarah dalam khazanah tradisi Islam.

Secara khusus, HPS *tambah* merupakan saduran dari risalah Abd al-Samad al-Palimbani yang berjudul *Nasihah al-Muslimin* yang ditulis pada 1834, 40 tahun sebelum perang Aceh. Kitab inilah yang menjadi narasi induk dari HPS. Saduran HPS ini terinspirasi dari kegiatan perang di era Rasulullah yang menciptakan sajak-sajak heroik. Rasulullah menganggap sajak-sajak itu lebih berbahaya daripada pedang atau panah bagi kaum kafir. HPS ini dianggap telah terkontaminasi oleh banyak pengaruh, misalnya dari karya Abd al-Samad dan Tengku di Tiro. Kalau dalam kajian literatur, semakin banyak pengaruh maka akan semakin tidak kreatif, tetapi hal itu tidak berlaku dalam karya sastra HPS (lihat Weiringa, hal. 1157-8). Weiringa memandang ungkapan-ungkapan dalam HPS ini digolongkan sebagai ujaran kebencian (hal. 1157). Dalam masa selanjutnya, saya akan menunjukkan bahwa strategi pemakaian bahasa yang mengandung ungkapan-ungkapan ujaran kebencian itu juga banyak dipergunakan oleh para aktivis (radikal) untuk mengkritik secara pedas kebijakan Belanda dan aktivis (moderat) yang mendukungnya.

Abd al-Samad al-Palimbani menjadi mujahid dalam perang di Kedah Utara (Malaysia) yang dikuasai oleh tentara Siam (Thailand). Beliau meninggal dalam perang ini, tetapi kuburannya tidak diketahui karena pasukan Kedah dipaksa untuk mundur. "Gambaran 'Abd al-Ṣamad dalam perannya

sebagai mujahid aktif meningkatkan statusnya sebagai ulama teladan yang bisa memadukan kekuatan pena dan pedang” (Weiringa, hal. 1156). Kematianannya secara syahid ini semakin memperkuat resonansi tulisan-tulisannya mengenai anjuran untuk berperang melawan kafir. Yang menarik, kematianannya sebagai mujahid sejati (atau dalam bab selanjutnya akan disebut sebagai *satria sejati*) telah memberikan gambaran ideal mengenai seorang pejuang yang tidak hanya pandai berkata-kata (atau menulis), tetapi beliau juga mengamalkan apa yang ia katakan atau tulis. Beliau telah mampu mengkombinasikan antara “Jalan Pena dan Jalan Pedang.”

Selanjutnya, gaya pelaguan dari HPS itu khas, misalnya, ketika membaca episode yang tragis dan serius akan dibaca menggunakan gaya *lagee jareueng* (irama lambat) (Hurgronje, 1906, vol. 2, 75). HPS ini juga dibacakan dengan berseragam putih ketika pejuang Aceh siap berangkat perang untuk mati syahid (Weiringa, hal. 1163). Yang menarik, salah satu pengarang HPS yang terkenal (yaitu, Dokarim) bukan seorang Muslim taat (Weiringa, 2016, hal. 1148). Dokarim ini sebenarnya tidak bisa membaca dan menulis (Hurgronje, Vol. 2, hal. 66). Dokarim ini selalu berkeliling Aceh untuk memutakhirkan dan membacakan HPS-nya dan dia hanya mengandalkan ingatannya. Hurgronje menceritakan bahwa Dokarim “sebagaimana yang ia ceritakan sendiri terus-menerus menyusun syairnya dalam memujikan tindakan heroik orang-orang Aceh selama lima tahun di wilayah-wilayah konflik Aceh-Belanda, menambahkan bahan-bahan segar dari waktu ke waktu sepanjang ia memperoleh pencerahan lewat kesaksian langsung. Popularitas dan imbal jasa berupa

berbagai macam hadiah sesudah menyanyikan syair-syair yang diperoleh Dokarim justru menyelamatkan HPS dari kepunahan, walaupun saat pertama diciptakan ia simpan terus di dalam ingatannya sendiri” (Vol. 2, hal. 100). Jadi, HPS itu sebenarnya dikembangkan dari tradisi oral yang kemudian dipindahkan ke bentuk tulisan dalam perkembangan selanjutnya (Hadi, 2011, hal. 184).

Untuk memperkuat *framing* perang melawan kafir dalam HPS itu dicantumkan ayat-ayat Al-Qur’an (lihat Alfian, hal. 120) dan hadits-hadits (lihat Zentgraaff, hal. 419) yang memperkuat resonansi sakralitas pilihan pemaknaannya. Mengomentari strategi ini, Alfian (1987) mengatakan bahwa pencantuman ayat itu bertujuan untuk mengubah keyakinan para pendengarnya agar sudi menuruti seruan-seruan dalam HPS dengan penuh taqwa dan dengan niat mengikuti kehendak Allah (hal. 120). Ayat yang dicantumkan misalnya At-Taubah 111 dan Al-Baqarah 195 yang secara umum ayat-ayat itu mengajak kaum Muslimin untuk berperang di jalan Allah dan membelanjakan hartanya di jalan Allah. Untuk lebih memperkuat ayat-ayat itu, doa-doa untuk kekalahan orang kafir dicantumkan untuk semakin memperkuat keyakinan untuk berperang melawan kafir. Tidak hanya doa untuk pejuang, disediakan juga doa dan amalan bagi yang ada di rumah untuk membacanya setiap hari (lihat Alfian, 121-122). Dikarenakan pencantuman ayat-ayat, hadits-hadits, dan doa-doa itu tidak jarang HPS dijadikan jimat oleh pejuang dalam berperang melawan Belanda. Misalnya ditemukan naskah HPS terselip di tubuh-tubuh pejuang Aceh yang gugur dalam perang,

misalnya di tubuh Tengku Dolah yang gugur di Lhong tahun 1933 (Zentgraaff, hal. 397).

Lebih jauh, HPS disalin dan disebar ke berbagai pelosok Aceh sehingga bisa menjangkau audiens sebanyak mungkin. HPS juga dibaca baik secara diam-diam (di wilayah konsentrasi Belanda) dan secara terbuka di dayah-dayah (pusat pendidikan Islam) dan meneusah-meneusah (tempat perkumpulan sosial-religius di desa-desa) (lihat Alfian, hal. 110). Pembacaan berulang-ulang di berbagai ruang berkumpul ini memberikan pengaruh besar terhadap propaganda makna perang melawan kafir. Sehingga, seperti yang diungkapkan oleh Syekh Ibrahim (penerus ulama Tiro terakhir) bahwa "saya sendiri masih merasakan betapa besar rangsangan hikayat itu jika saya mendengar orang membacanya" (Zentgraaff, hal. 396). Bahkan, "pada 1980 orang-orang tua di dataran tinggi Gayo masih mengetahui *Hikayat Prang Sabil*" (Bowen, 1991: 67-8 sebagaimana dikutip dalam Wieringa, 1998, hal. 308).

Sebaliknya, Belanda tidak tinggal diam. Belanda melakukan *counter-framing* dan melakukan aksi balasan terhadap jaringan penyebaran makna perang melawan kafir yang dipropagandakan oleh ulama-ulama Aceh itu. Yang utama, Belanda berusaha mengisolasi ulama-ulama yang anti Belanda seperti Tengku di Tiro yang menjadi aktor pembuat makna itu, dan sebaliknya menyokong ulama-ulama moderat dengan membantu memperluas pengaruh dan kekuasaan mereka (Alfian, 1987, hal. 26). Lalu, berkaitan dengan *counter-framing* terhadap jihad/perang melawan kafir, penjajah Belanda memproblematisasi keabsahan makna jihad yang dipropagandakan oleh ulama-

ulama Aceh yang anti Belanda.⁴ Misalnya, melalui jaringan ulama Aceh yang telah ditundukkan Belanda, mereka mempertanyakan apakah jihad boleh dilakukan kepada pihak yang pada awalnya telah berdamai? Apakah jihad boleh dilakukan di wilayah Muslim yang diperintah oleh non-muslim tetapi tidak menghalang-halangi berjalannya syariat-syariat Islam? Apakah jihad boleh dikobarkan di *Dar al-Islam*? Tidak sebatas itu, pada tahun 1917 para ulama (sekutu Belanda) di Peureulak tidak memandang apa yang dilakukan seorang Aceh yang membunuh seorang kafir sebagai pejuang di jalan Allah. Aksi seperti itu tidak dibenarkan oleh al-Qur'an (bukan mati syahid) karena dilakukan tanpa perang terlebih dahulu. Sayyid Utsman (ulama sekutu Belanda) menguatkan pandangan ini dengan mengatakan hal senada karena ia menganggap Belanda tidak pernah melarang muslim Aceh untuk menjalankan ibadah menurut ajaran Islam (lihat Zentgraaff, hal. 395-6).

Sebagai tambahan, Sayyid Utsman memilih untuk bekerjasama dengan Belanda karena dia melihat tidak ada kemungkinan bagi kaum Muslimin Indonesia untuk mengubah situasi; oleh karena itu ia lebih memilih bekerja dengan Belanda daripada melawan mereka (Bakti, 1993, hal. 34). Dengan merujuk pada fatwa ulama Johor bernama Sâlim b. Aḥmad b. Muḥsin

4 Tradisi debat keagamaan bukan sesuatu yang baru di Aceh. Paling tidak sejak abad 16, tradisi debat keagamaan sudah populer seperti yang bisa dilihat dalam karya-karya Hamzah Fansuri (d. 1527), Syamsuddin Sumatrani (d. 1630), Nuruddin ar-Raniri (d. 1658) and Abdurrauf Singkili (d. 1693). Perdebatan mereka di era ini is on the mystical aspects of Islam and differing interpretations of Sufism (lihat Wormser, 2012).

b. Bū Bakr al-‘Aṭṭās dalam *Risālat al-taslīm wa-l-qitāl wa-l-radd ‘alā man aṭfā bi-ghayri istidlāl*, Sayyid Utsman menegaskan bahwa "Orang Aceh Semestinya berhenti bertempur dengan Belanda karena bencana besar akan menimpa umat Islam dan kaum Muslim apabila mereka terus mengobarkan peperangan" (van Koningsveld, 2016, hal. 99). Pada August 1909, tiga ulama pro-Belanda juga menyatakan ke publik bahwa berdasarkan *ijtihad* mereka, "Karena orang Aceh tidak bisa melanjutkan perang melawan penguasa Belanda, maka *taslim* adalah solusi paling bijaksana karena Belanda tidak akan ikut campur dalam ritual dan ibadah keagamaan." Pandangan yang memoderasi keradikalan Muslim Aceh seperti ini sebenarnya selalu ditentang dalam HPS dengan penegasan bahwa "superioritas kekuatan militer Belanda bukanlah alasan yang shahih untuk menyerah pada kaum penjajah" dan, oleh karena itu, perlawanan harus diteruskan sampai Muslim Aceh dikalahkan (terbunuh) semuanya oleh Belanda (Hadi, 2011, hal. 194-5).

Selanjutnya, Belanda menyatakan bahwa HPS sebagai karya sastra subversif (Hadi, 2011, hal. 185). Karena HPS dianggap sebagai sesuatu yang berbahaya, Belanda melakukan konter-aksi terhadap efek pembacaan HPS dengan melarang (membendung) peredarannya, menyitanya, dan menghargainya dengan uang. Karena itu, HPS memiliki harga sehingga ia bisa digadaikan bila yang memilikinya membutuhkan uang. Semua yang berhasil disita oleh Belanda dimusnahkan. Pada 1926, misalnya, dilaporkan bahwa ada tiga buah HPS yang berhasil disita. Namun, HPS tetap ada karena ia terus digandakan dan dibacakan di mana-mana (lihat Alfian, 1987, hal. 128).

"Otoritas militer Belanda menganggap HPS sebagai bahaya ekstrem dan membakar semua kopian buku yang mereka sita. Beberapa kopian selamat demi kepentingan studi hanya karena pejabat pemerintah Belanda dan seorang ahli Aceh bernama H. T. Damste mengambil inisiatif untuk menyelamatkan teks HPS untuk mempelajari mentalitas orang Aceh." (Alfian, 2006, hal. 114)

HPS yang berhasil dirampas oleh Belanda dimusnahkan kecuali hanya beberapa yang bertahan karena tujuan akademis yang diinisiasi oleh Damste dalam rangka memahami mentalitas orang Aceh. Dengan memahami mentalitas orang Aceh, Belanda berharap bisa menemukan cara untuk menaklukkan keradikalan dari perlawanan muslim Aceh. Sehingga, misalnya, Belanda berusaha untuk membuat suatu karya sastra yang sama dengan HPS tetapi berisi glorifikasi terhadap pemerintahan Hindia Belanda. Dokarim sebenarnya sudah sempat dibujuk untuk mau membuat HPS yang berisi glorifikasi terhadap Belanda. Namun, ia terlebih dahulu dibunuh oleh orang Aceh sendiri dikarenakan dia ketahuan menjadi juru tunjuk tentara Belanda pada September 1897 (Weiringa, 2016, hal. 1148). Ironisnya, Dokarim dibunuh atas perintah dari Tengku Umar, seseorang yang ia jadikan sebagai salah satu pahlawan dalam HPS dan darinya Dokarim sering mendapatkan banyak hadiah (Wieringa, 1998, hal. 299). Dari Dokarim ini Hurgronje telah mendapatkan informasi yang banyak sekali untuk bahan tulisannya mengenai Aceh, seperti permainan anak-anak, adat istiadat perkawinan, hubungan kekuasaan antara kaum ulama dan kaum *Uleebalang* dan keterangan-keterangan pribadi mengenai semua mereka yang dikenal dan banyak lagi yang tidak dikenal, serta tidak lupa

mengenai pemimpin-pemimpin perlawanan yang perang Aceh (Hurgronje, 1906, Vol. I, hal. 102 & Veer, hal. 153).

Sampai sekarang, isi HPS masih dianggap kontroversial. Weiringa (2006) memandang syair-sajak perang dari Perang Aceh tidak hanya bersifat hiper-kekerasan namun juga narasi yang sangat seksual, yang bertujuan untuk menghasut para remaja putra yang ingin menikmati kebahagiaan perkawinan (hal. 1147). “Kebencian bisa menjadi pendorong utama, namun dengan menimbang bahwa para syuhada potensial umumnya adalah anak-anak muda, Penyair HPS dengan cerdas memanfaatkan fantasi seksual yang bergelora sepenuhnya memahami bahwa janji-janji kenikmatan tak terbatas tentu akan merangsang pendengar yang masih muda” (hal. 1163). Weiringa menyebut itu sebagai “para pemuda bertemu pemudi, pemuda mendapatkan pemudi, dan mereka hidup bersama dengan bahagia” formula. (hal. 1161). HPS menekankan pada tiga kenikmatan; makanan, minuman, dan seks dan bukan pada dimensi religiusnya. Penekanan pada tiga hal ini dalam tradisi literature Aceh sebenarnya bukan sesuatu yang umum, hanya ada di HPS. “Namun, dalam literatur Aceh, formula ini tetap asing dan hanya dimanfaatkan dalam teks-teks yang menjadi korpus *Hikayat Prang Sabi*.” HPS ini sengaja dibingkai sebagai solusi untuk mengakhiri penderitaan, yaitu membunuh dan dibunuh, kemudian masuk surga. (hal. 1154).

Weiringa (2016) melihat tindakan syahid para pejuang Aceh itu tidak lebih dari sebuah tindakan putus asa yang disebabkan oleh kemiskinan. “Spirit akan adanya mujahidin lebih pantas disebut sebuah tindakan putus asa alih-alih perbuatan saleh”

and “Atas dasar pertimbangan tersebut, syairnya ditujukan untuk kaum miskin dan para petani tidak terdidik” (hal. 1151-3). Namun, saya kira dalam hal ini Weiringa mengabaikan produksi kemiskinan dan keputusan di antara orang Aceh. Penyebab utama kemiskinan dan keputusan itu adalah perang yang berkepanjangan akibat dari penetrasi radikal dari kolonialisme. Aceh sebenarnya adalah negeri yang makmur dikarenakan kesuburan tanah dan perdagangan maritimnya. Perang Aceh berlangsung dalam waktu yang lama sehingga wajar ia telah menguras sumberdaya ekonomi dari orang Aceh. Perang melawan kolonialisme telah memaksa mereka untuk hidup dalam kemiskinan dan keputusan. Dalam kondisi seperti ini, mereka dihadapkan pada pilihan apakah akan terus hidup dalam keputusan dan kemiskinan atau segera mengakhiri radikalisme dari kolonialisme dengan pergi berperang melawannya secara radikal juga. “Pilihan rasional” semacam ini kemudian berhasil dibingkai melalui eksploitasi makna keagamaan tentang narasi perang sabil (yang disebut Weiringa penuh dengan fantasi-fantasi phallosentris, artinya *fantasi kekontrol-kontrolan*) dalam Islam. Hadi (2011) menyebut pilihan rasional ini sebagai “rasionalisasi keagamaan”⁵ (hal. 189). Jadi,

5 Ada keyakinan bahwa “Terdapat dua tahap dalam kehidupan manusia, pertama kehidupan di dunia yang kasatmata dan fana, dan kedua kehidupan di akherat yang baqa. Akherat dianggap menjadi kehidupan terbaik manusia karena akherat merupakan tujuan terakhir perjalanan manusia dan demikian pihak yang meyakini dipaksa untuk mempersiapkan diri dengan melakukan berbagai macam kebajikan selama di dunia. HPS menekankan bahwa jalan terbaik untuk mempersiapkan ini adalah melakukan jihad fi sabilillah dan mati syahid. Mereka yang berjuang di jalan Allah akan dihargai sebagai pembela agama Allah, sementara

ulama Aceh melihat potensi Islam sebagai modal kultural untuk meradikalisasi perlawanan orang Aceh menghadapi radikalisme kolonialisme⁶ itu. Dengan kata lain, radikalisme kolonialisme itu kemudian dilawan dengan radikalisme keagamaan oleh para Muslim Aceh.

Selanjutnya, untuk men-deradikalisasi perlawanan Muslim Aceh itu, Belanda melakukan stigmatisasi negatif (buruk) terhadap orang-orang yang melakukan perang sabil (jihad). Stigmatisasi ini bukan tanpa dasar karena Belanda memperkuat kesimpulannya ini berdasarkan riset dari dr. Latumeten, dr. F.H. van Loon, dan dr. RA Kern. Berdasarkan tren kejadian-kejadian pembunuhan terhadap orang Belanda oleh orang Aceh atas nama perang sabil, mereka menyimpulkan bahwa para pelaku itu sedang mengalami krisis kejiwaan dan frustrasi (dikarenakan penyakit gila, penyakit-penyakit yang tidak dapat disembuhkan, perasaan malu yang tak tertahan, perasaan dendam, ekstase agama, konflik seksual, gangguan-gangguan kejiwaan yang lain) (lihat Alfian, hal. 135 & Veer, hal. 248-9). Jadi, Belanda berusaha membuat *framing* bahwa permasalahan perlawanan rakyat Aceh terhadap kolonialisme tidak lebih sebatas permasalahan psikologis semata. Penyakit psikologis inilah yang akhirnya mempengaruhi mekanisme kognitif mereka sehingga mereka

yang mangkir akan dituding sebagai perusak Islam di Aceh." (lihat Hadi, 2011, hal. 197).

6 Kolonialisme dan imperialisme Eropa sebagai bagian dari ekspansi kapitalisme dianggap telah menggunakan cara-cara yang radikal terutama jika dilihat dari dampak-dampak radikal dan destruktif yang diciptakannya pada perkembangan manusia-manusia terjajah di seluruh dunia (lihat Wolf, 2010)

melakukan kesalahan interpretasi (pemaknaan) terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan, akhirnya, mendorong mereka untuk memilih mati dengan melakukan perang sabil.

Secara umum Belanda sejak awal memang telah mengecap orang Aceh sebagai manusia yang tidak beradab. Stigma semacam ini, misalnya, bisa ditemui di karya-karya Snouck Hurgronje karena semua karya tulisan Hurgronje terasa ada sikap permusuhan terhadap orang Aceh. Aceh disebut sebagai negara perompak dan, oleh karena itu, harus dikembalikan ke tengah-tengah negara beradab (lihat Lombard, 1991, hal. 19). Hurgronje juga menstigma para mujahid perang Aceh sebagai orang-orang frustrasi dan fakir/miskin (Abdullah, 2008, hal. 14).

Selain itu, Belanda juga memakai jalur surat untuk melakukan negosiasi dan rayuan kepada para ulama Aceh untuk mau bekerjasama dengannya. Misalnya, setelah hampir semua ulama Tiro sudah gugur di medan perang dan tersisa satu keturunannya yang bernama Tengku Chik Ma'at di Tiro, Belanda hendak merayu agar ia menyerah dan bekerjasama, Belanda mengirim surat kepada janda dari Ulee Tutue agar sudi menemui Jendral Belanda yang bernama Schmidt. Dalam pertemuan itu, Schmidt meminta tolong agar kiranya janda Ulee Tutue sudi menyampaikan pesan pada Teungku Ma'at untuk menyerah dan Belanda akan memberikan kehormatan padanya. Tetapi, setelah pesan itu disampaikan, Teungku Ma'at menjawab lewat janda Ulee Tutue "*Hana jalan, tuan. Jih harok keu Syahid lagee kuji!*" (tak ada jalan, tuan. Ia menginginkan syahid seperti ayahnya!) (Zentgraaff, hal. 72-3). Contoh lainnya, Gubernur Aceh menyurati Tengku Umar dan memintanya untuk membunuh Teungku

di Tiro dan, secara umum, Gubernur Jenderal Hindia Timur Belanda memerintahkan Gubernur Aceh untuk mengumumkan bahwa Belanda akan memberi hadiah kepada siapa saja yang bisa membunuh pemuka-pemuka agama Aceh (Alfian, hal. 152).

Pada 1890, Belanda membuat serdadu khusus untuk melakukan konter aksi terhadap serangan pasukan gerilya Aceh yang disebut dengan marsuse. Marsuse ini dilatih dan dipersenjatai secara khusus untuk mampu mengantisipasi model serangan gerilyawan Aceh yang berperang dengan jarak dekat dan memakai pedang dan rencong yang membuat cara peperangan jarak jauh dengan senjata Belanda tidak efektif. Untuk itu, selain senapan, serdadu marsuse ini dipersenjatai dengan pedang (*kelewang*) sehingga mereka bisa mengantisipasi serangan satu lawan satu dalam jarak dekat. Marsuse ini diberi kebebasan yang luas untuk melakukan tindakan apapun terhadap pejuang Aceh. Alhasil, tindakan-tindakan serdadu marsuse ini sering melewati batas peri kemanusiaan. Tindakan-tindakan di luar batas ini justru semakin memacu semangat perlawanan rakyat Aceh. Kekejaman marsuse ini bahkan mendapat kecaman parlemen Belanda sendiri (Jakub, hal. 134-6 & Veer, hal. 238).

Salah satu tindakan di luar batas serdadu marsuse ini terjadi di ekspedisi penaklukan tanah Gayo. Ekspedisi penaklukan Gayo terjadi pada 8 Februari sampai 23 Juli 1904. Dalam pertempuran akhir diceritakan bahwa penduduk Gayo menunggu kedatangan tentara Belanda di lembah-lembah tempat mereka tinggal. "Mereka menyambut marsuse dengan bacaan-bacaan suci dan pakaian putih yang mereka kenakan seolah-olah melambangkan bahwa mereka telah bersiap untuk mati." Ekspedisi "basmi

habis" Gayo sepenuhnya dilakukan berdasarkan informasi dari Hurgronje dalam laporannya yang berjudul *Het Gajoland en zijn bewoners* (Tanah Gayo dan penduduknya). Selama lima bulan itu tercatat 2902 orang terbunuh dari penduduk Gayo, di antaranya 1159 perempuan dan anak-anak. Veer menyebut ekspedisi Gayo ini sebagai sejarah pembunuhan yang tiada taranya yang dilakukan oleh segerombolan anjing-anjing buas (Veer, hal. 224-8 & 238).

Dalam tataran yang lebih tinggi, pemanfaatan jaringan global juga mewarnai perang Aceh. Ketersediaan akses ke aras jaringan global itu tidak terlepas dari peminggiran makna perang melawan Belanda sebagai perang melawan kafir. Karena perang itu memiliki nuansa makna islami sehingga ia membuka kesempatan akses dukungan dari negara Muslim lain. Untuk itu, kesultanan Aceh meminta bantuan kepada kekhalifahan Turki (Hasjmy, 1983, hal. 113). Veer (1985) mencatat bahwa paska agresi Belanda yang pertama ke Aceh 1873, Habib Abdurrahman,⁷ seorang sayid keturunan Hadramaut yang telah lama tinggal di Aceh dan menjadi salah satu pemimpin para ulama, menjadi utusan untuk pergi ke Istanbul dalam rangka untuk melobi kekhalifahan Turki untuk turun tangan mencegah ekspedisi Belanda yang kedua ke Aceh. Namun, Den Haag tidak tinggal diam. Belanda melakukan lobi secara diplomatik lewat duta-duta besar sekutunya. Duta besar Inggris memperingatkan

7 Habib Abdurrahman ini akhirnya juga berhasil dibujuk oleh Belanda sehingga ia berkhianat dan berbalik membela kepentingan Belanda. Dia tinggal di Penang selama dua tahun dan pada 1878 pulang ke Mekkah dan menerima uang pensiun sebesar 12 ribu dollar selama hidupnya (lihat Ahmad, 1982, hal. 109-113 & Jakub, hal. 52)

Turki agar tidak ikut campur urusan Aceh yg diikuti oleh duta besar Prancis dan Rusia yang kemudian melakukan hal yang sama. Rusia merupakan negara yang paling agresif dikarenakan ketakutannya terhadap Pan-Islamisme (hal. 84-88).

Di depan publik, Turki pura-pura tidak mau membantu Aceh. Akan tetapi, itu hanya strategi Turki saja karena, secara diam-diam, memberikan bantuan terhadap Aceh. Pada 1875 dan 1876, beberapa perwira Turki sampai ke Aceh. Meskipun dalam waktu singkat, mereka telah memainkan peranan penting di Aceh (Veer, hal. 84-88 & Hasjmy, hal. 116). Seperti yang dicatat Tome Pires, hubungan baik antara kesultanan Turki dan Aceh sebenarnya sudah terjalin sejak lama karena pada abad 16 dan 17 telah terjadi pertukaran perdagangan dan hubungan diplomatik antara Aceh-Turki dan Turki telah menjadi sekutu yang baik dalam mengusir Portugis (Lombard, hal. 158). Dukungan serupa juga muncul dari orang-orang Jawa di Mekkah yang diminta oleh orang-orang Aceh yang pergi haji agar ikut serta dalam perang suci sehingga, pada Desember 1873, tiga puluh orang Jawa pergi ke Aceh dan berusaha menyeberang melalui Pinang. Tetapi, mereka gagal untuk menyeberang ke Aceh (Veer, hal. 88). Sebaliknya, "Keberhasilan Aceh menghadang agresi pertama Belanda 1873 menjadi tema yang diperbincangkan di masjid-masjid Jawa. Perbincangan mengenai perang Aceh ini lambat laun membangkitkan dan menggugah harapan-harapan baru." (Veer, hal. 89). Tidak hanya sebatas itu, keberhasilan Aceh menghadang ekspedisi Belanda telah menyulut tumbuhnya perlawanan anti-kolonial di seluruh dunia Muslim (Laffan, 2007, hal. 43).

Satria Palsu atau *Satria Sejati* Resistensi dengan atau tanpa Patronase Kolonial

Perang Aceh telah memberikan pelajaran berharga kepada pemerintah kolonial Belanda. Kekuatan narasi Islam sebagai sumber pemaknaan membuktikan kemampuannya dalam memberikan perlawanan terhadap Belanda. Dengan keberhasilan pembingkaihan doktrin jihad Muslim melawan kaum kafir, Muslim Aceh mampu menunjukkan semangat perlawanan yang luar biasa dan pantang menyerah terhadap penetrasi dan serangan Belanda. Keberhasilan *framing* perang sabil telah mampu menarik partisipasi banyak umat Muslim Aceh untuk menghalau penetrasi "radikal" Belanda dengan segala cara; terutama dengan nyawa mereka. Doktrin perang melawan kaum *kaphe* membuat umat Muslim Aceh menjadi berlomba-lomba untuk mati syahid. Meskipun Belanda tidak tinggal diam dengan membuat framing tandingan, tetapi tampaknya strategi *framing* tandingan Belanda gagal. Belanda mengalami banyak kegagalan dan kehilangan banyak nyawa prajuritnya. Hal inilah yang membuat Belanda untuk berpikir

ulang dalam menghadapi potensi perlawanan serupa di tahun berikutnya terutama di abad kedua puluh.

"...Perang Aceh yang baru selesai beberapa waktu lalu telah menunjukkan ketololan kita yang mengabaikan Islam sebagai titik fokus kepemimpinan, dan kemunculan Pan-Islamisme sebagai kekuatan dinamis di Asia, yang apabila digabungkan dengan kebangkitan energi keagamaan di Jawa di bawah pengaruh ajaran-ajaran Islam modernis, yang memungkinkan terciptanya gerakan perlawanan berbasis agama." McVey (2006, hal. 10).

Kerugian ekonomi secara besar-besaran yang dialami pemerintah kolonial Belanda dalam perang Aceh menjadi salah satu aspek yang mendorong untuk melakukan perubahan strategi dalam menghadapi potensi kekuatan perlawanan yang bisa dihadirkan oleh umat Muslim di wilayah-wilayah lain di Hindia Belanda, terutama pada abad kedua puluh. Berawal dari kritik pedas yang dimuat dalam novel Max Havelaar (1890) mengenai perlakuan pemerintah Belanda terhadap rakyat Hindia sehingga banyak suara publik Belanda yang menghendaki "dipulihkannya orang-orang Jawa yang telah lama mengalami penindasan" (Ricklefs, 2006, hal. 193). Lalu, pada 1889, Th. Van Deventer menulis sebuah artikel di jurnal Belanda dengan judul "Hutang Kehormatan" (*Een eereschuld*) yang mengutarakan tentang hutang budi Belanda terhadap rakyat Hindia yang telah diperas kekayaannya demi kesejahteraan Belanda. Akhirnya, pada 1901, Ratu Wilhelmina mengumumkan arti penting untuk peningkatan kesejahteraan rakyat Hindia. Sejak pengumuman ini, Politik Etis secara resmi berlaku dan ada

tiga lokus yang dianggap akan menjadi penggerak kesejahteraan, yaitu: pendidikan, irigasi dan emigrasi (Ricklefs, hal. 193-194).

Namun, di balik Kebijakan Etis itu sebenarnya terdapat kepentingan ekonomi politis Belanda. Kebijakan etis ini tidak semata-mata berdasar pada kepedulian kemanusiaan karena pada realitasnya kepentingan ekonomi Belanda tetap mendominasi. Sepanjang periode "liberal" (1870-1900) telah terjadi perubahan pandangan terhadap negara koloni yang mana Hindia dipandang memiliki potensi pasar yang besar sehingga peningkatan standar hidup diperlukan. Selain itu, periode "liberal" itu telah membuka mata kapitalis Eropa tentang peluang investasi dan ekstraksi bahan-bahan mentah⁸ di kepulauan nusantara. Oleh karena itu, untuk mewujudkan keinginan itu membutuhkan tenaga kerja⁹ rakyat Hindia sehingga situasi damai, keadilan, modernitas dan kesejahteraan dirasa perlu untuk diwujudkan. Di sinilah Politik Etis menjadi sarana penting untuk menggapai satu model eksploitasi baru terhadap colonies sehingga wajar apabila dalam realisasinya

8 Misalnya, keberadaan petroleum deposits di Langkat Sumatera Utara telah diketahui sejak 1860s tetapi wilayah ini merupakan kawasan penuh kekacauan di seluruh Aceh. Eksploitasi oil deposits ini mulai ramai pada 1900 karena ia telah menarik minat banyak perusahaan lain dan pada 1920 telah ada sekitar lima puluh perusahaan yang bekerja di Sumatra, Jawa, dan Kalimantan. Perusahaan-perusahaan Amerika mulai ikut serta sejak 1920s, misalnya Caltex (*California Texas Oil Co.*) dan Stanvac (*Standard Vacuum Oil Co.*) dan diikuti oleh Jepang di Kutai, Kalimantan Timur dengan Borneo Oil Company pada 1930-an (lihat Ricklefs, hal. 194-195).

9 Belanda menyadari bahwa dengan peningkatan pendidikan akan menyebabkan gaji pekerja menjadi mahal, tetapi mereka menganggap hal itu setimpal dikarenakan mereka akan mendapat pekerja yang lebih baik (Veer, hal. 191).

kebijakan etis ini “tidak lebih dari janji-janji daripada tindakan nyata” (lihat Ricklefs, hal. 193).

Pada era Politik Etis, selain masuknya pengaruh baru berkenaan dengan definisi identitas keagamaan, sosial, politik dan ekonomi, salah satu hal yang akhirnya memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan rakyat Hindia-Belanda adalah kemunculan “ide berorganisasi” (Ricklefs, hal. 206).¹⁰ Oleh karena itu, pembentukan organisasi menjadi marak pada masa awal kebijakan etis ini. Namun, salah satu yang menarik dari perkembangan ini adalah dinamika mengenai perdebatan para pemimpin organisasi ini mengingat “mereka saling berbantahan dan berseberangan satu sama lain sementara kesadaran diri yang makin besar telah memecah kepemimpinan mereka di sepanjang garis keagamaan dan ideologi” (Ricklefs, hal. 206).

Framing Islam di era Zaman Bergerak

Salah satu organisasi yang lahir pada era politik etis ini adalah Sarekat Islam. Cikal bakal dari SI ini sebenarnya berawal dari organisasi ronda yang bertugas mengawasi keamanan wilayah di Surakarta yang bernama *Rekso Rumecko* (Shiraishi, 2005, hal. 57). Lalu, organisasi ronda itu beralih ke lokus kerja yang lebih luas dan dinamakan Sarekat Islam. Sarekat Islam

¹⁰ Ricklefs mengemukakan bahwa ide-ide baru terutama dari luar memang sedang ramai dikonsumsi oleh penduduk yang terutama tinggal di Jawa dan Minangkabau sehingga ia memberikan pengaruh baru pada perkembangan dua wilayah itu. Kalau Aceh dan Bali bertempur demi mempertahankan tatanan lama, daerah Minangkabau dan Jawa bertempur untuk sebuah tatanan baru dikarenakan kecenderungan dua wilayah ini yang terbuka terhadap ide-ide baru.

awalnya bertujuan untuk melindungi pedagang batik Surakarta dari persaingan yang tidak sehat dari para pedagang Tionghoa (Mcvey, hal. 7-8). Mulanya nama *Sarekat Islam* adalah *Sarekat Dagang Islam* yang didirikan oleh Haji Samanhudi, seorang pedagang batik sukses dari Surakarta, pada 1911. Nama Sarekat Dagang Islam ini sekilas mirip dengan organisasi yang telah berdiri terlebih dahulu pada 1910 yang bernama *Sarekat Dagang Islamiyah* (didirikan oleh Tirtoadisurjo di Bogor). Tirtoadisurjo ini adalah orang yang kemudian membantu Haji Samanhudi untuk membentuk *Sarekat Dagang Islam* di Surakarta (Ricklefs, hal. 210 & Kahin, 1952 hal. 67).

Setelah berubah nama menjadi *Sarekat Islam*, organisasi ini diperuntukkan untuk perkumpulan kaum muslim yang bekerja demi “kemajuan.” Pada Agustus 1911, *Sarekat Islam* (SI) telah memiliki anggota sejumlah 35.000 orang. Secara pendanaan, SI bersifat mandiri yang mana dana pergerakan didapat dari sumbangan anggota di saat-saat tertentu jika memang dibutuhkan. Karena merupakan organisasi orang muslim, Sarekat Islam mewajibkan para anggotanya untuk menjalankan syariat Islam. SI selanjutnya juga mendirikan sekolah-sekolah untuk kaum muslim, surat kabar “Saratomo,” masjid dan lain-lain (lihat Shiraishi, hal. 57, 59, 60, 61, 64).

Dalam perkembangan berikutnya, SI berani melakukan aksi boikot. Di bawah pimpinan Martodharsono, SI Surakarta melakukan aksi boikot terhadap firma Tionghoa, Sie Dhian Ho, yang salah satunya juga bergerak di bidang perdagangan batik, yang menekan harga batik yang mereka beli dari pedagang batik di pasar Lawean. Aksi boikot ini lalu memicu aksi boikot-boikot

lain terhadap firma-firma Tionghoa lain. Akhirnya, perkelahian antara anggota SI dan orang-orang Tionghoa di mana-mana. Tidak sebatas itu, aksi boikot dengan kekerasan ini juga meluas ke isu-isu lain seperti yang terjadi di perkebunan tebu Ceper yang menolak kerja paksa. Karena aksi-aksi SI yang dianggap telah melanggar *rust en orde* (kedamaian dan ketertiban), residen Surakarta memerintahkan agar semua kegiatan SI dihentikan pada 10 Agustus 1912 (Shiraishi, hal. 62-64).

Dari aksi-aksi awal anggota SI ini terlihat bahwa SI menampakkan radikalisme pertamanya terhadap Belanda pada era politik etis. Karena dianggap mengganggu dan mengancam kekuasaan pemerintah kolonial Belanda, SI dihentikan (sementara). Kantor dan rumah para *hoofdbestuur* (pengurus pusat) SI Surakarta digerebek oleh polisi. Yang menarik, untuk merespon penggerebekan ini para *hoofdbestuur* SI memanfaatkan momentum bulan suci Ramadan, yang kebetulan jatuh empat hari setelah penggerebekan, agar semua anggota SI menghentikan semua kegiatan (Shiraishi, 64). Meskipun tidak ada informasi lebih jauh yang saya bisa temukan, pemanfaatan bulan puasa Ramadan sebagai momentum untuk menderadikalisasi massa SI mungkin bisa dikaitkan dengan substansi puasa yang memerintahkan agar umat muslim menahan diri dari segala hawa nafsu terutama yang mengarah pada keburukan dan kerusakan. Karena kegiatan SI telah dianggap mengarah pada kerusakan oleh pemerintah, akhirnya puasa menjadi momentum yang tepat untuk pembingkaiannya substansi anti-keburukan dan anti-kerusakan itu. Penghentian sementara ini menandai berakhirnya

kepemimpinan SI Surakarta dan melahirkan sosok pimpinan baru SI yang bernama Tjokroaminoto dari SI cabang Surabaya.

Tjokroaminoto adalah “seorang pemimpin kharismatik yang menjadi terkenal karena sikap perlawanannya pada penguasa, baik Belanda maupun pribumi, dan yang di kemudian hari menjadi pemimpin paling terkemuka di era pergerakan rakyat awal abad dua puluh” (Ricklefs, hal. 210). Tjokroaminoto (1882-1934) adalah keturunan dari seorang ulama ternama yaitu, Kyai Kesan Besari di Ponorogo Jawa Timur (Amelz, 1952, hal. 50). Namun, sebagai keturunan seorang ulama, Ricklefs menilai bahwa “Tjokroaminoto tampaknya memandang dirinya sendiri sebagai orang yang tidak memiliki pengetahuan Islam cukup mendalam” (hal. 210). Hal ini tampaknya mengundang kontroversi, tetapi kalau dilihat dari garis keturunan para pendahulunya, pernyataan Ricklefs beralasan karena kakek (Tjokroaminoto) dan buyutnya (Tjokronegoro) tidak memilih menjadi ulama seperti Kyai Kesan Besari, tetapi lebih memilih menjadi pegawai pemerintah (lihat Gonggong, 1985, hal. 8). Tjokroaminoto sendiri merupakan lulusan pendidikan gaya Barat OSVIA (*Opleiding School Voor Inlandsche Ambtenaren* – sekolah untuk aparatur pemerintahan) yang kemudian dia menjadi pegawai di kantor pemerintahan Belanda sebelum akhirnya ia memutuskan untuk berhenti dan pindah ke Surabaya (Ricklefs, hal. 210). Mungkin, pengetahuannya yang tidak mendalam tentang Islam ini bisa menjadi alasan untuk menjelaskan bahwa, selain mengutip ajaran-ajaran Islam, Tjokroaminoto sering memakai referensi tradisi dan budaya Jawa, terutama pewayangan, dalam pidato dan tulisannya (lihat Shiraishi, hal. 82).

Pada 14 September 1912, Tjokroaminoto membuat anggaran dasar baru yang sah dengan bantuan Tjokrosoedarmo dan seorang notaris Belanda, Mr. Dommering, agar SI bisa lepas dari SI Surakarta yang lama. Sebenarnya penunjukkan Tjokroaminoto merupakan strategi SI Surakarta agar bisa lepas dari perintah residen untuk menghentikan semua kegiatan SI setelah penggerebekan *hoofdbestuur* Surakarta. Bersamaan dengan ini, sebenarnya SI Surakarta juga diminta agar membuat anggaran dasar baru oleh residen Surakarta untuk membatasi ruang gerak yang baru hanya di wilayah karesidenan Surakarta, tetapi SI Surakarta tidak pernah menyusun anggaran dasar baru itu (Shiraishi, hal. 65-66). Akhirnya, Tjokroaminoto semakin menancapkan pengaruhnya pada perkembangan SI selanjutnya.

Setelah sempat dilarang pada Agustus 1912, SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto akhirnya melakukan perekrutan anggota lagi. Kurang dari setahun SI kebanjiran anggota dari wilayah Jawa dan Madura (Shiraishi, hal. 64). Anggota SI berkembang seperti jamur. Pada 1919 SI disebut memiliki anggota mencapai dua juta orang, tetapi Ricklefs meragukan ini dan menyatakan anggota SI tidak lebih dari setengah juta saja (Ricklefs, hal. 210). Kharisma dan dominasi Tjokroaminoto semakin terlihat dalam *vergadering* pertama SI yang diadakan di Surabaya pada 1913 yang dihadiri oleh sepuluh ribu anggota SI (Shiraishi, hal. 66). *Vergadering* ini merupakan salah satu alat yang efektif untuk melakukan propaganda (pembingkaian) ide-ide Tjokroaminoto sehingga mampu menggerakkan massa SI melalui bahasa dan retorika yang dipakainya. Shiraishi menyebut

massa ini sebagai era para pemimpin gerakan menggerakkan “bangsa” melalui bahasanya (lihat hal. 45-46).

Propaganda dilakukan SI tidak hanya melalui *vergadering* tetapi juga melalui koran yang ada di bawah naungan pengurus SI. SI memiliki beberapa koran, seperti misalnya *Sarotomo* (SI Surakarta), *Oetoesan Hindia* (Surabaya), *Sinar Djawa* (Semarang), *Kaoem Moeda* (Bandung), dan *Pantjaran Warna* (Batavia) (Shiraishi, hal. 66). Sehingga, hal ini menjadi wajar jika propaganda ide-ide dan posisi ideologis SI mampu menjangkau dan didengarkan oleh banyak orang. Jadi, dua media ini nampaknya saling melengkapi dimana *vergadering* mampu menjangkau kelompok buta huruf dan surat kabar mampu menjangkau kelompok terpelajar (Shiraishi, hal. 87). Pada masa ini, bahasa lisan dan tulisan benar-benar menjadi strategi yang efektif untuk menggerakkan “bangsa”. Oleh Ricklefs (2001) dalam salah satu babnya, masa ini sedang mewujudkan “Tahapan Pertama menuju Kebangkitan Nasional” dengan pemicu utamanya adalah radikalisme pergerakan.

Vergadering pertama SI dilakukan di Surabaya atas inisiasi Tjokroaminoto pada 1913. Dia mengetahui kekuatan *vergadering* dalam sebuah gerakan ini belajar dari Douwes Dekker yang terlebih dahulu mengadakan *vergadering Indische Partij* (IP) di Bandung (Shiraishi, hal. 66-67). *Indische Partij* adalah sebuah partai politik yang didirikan pada 1911 oleh seorang Indo-Eropa radikal bernama Douwes Dekker yang “memproklamasikan nasionalisme Hindia dan menyerukan kemerdekaan.” Karena keradikalannya itu, pemerintah Hindia Belanda menolak mengakui IP dan pada 1913 tiga pimpinan utamanya (Douwes

Dekker, Tjipto Mangunkusumo dan Suwardi Surjaningrat) diasingkan ke Belanda (Ricklefs, hal. 216). Pengasingan para pemimpin pergerakan merupakan cara pemerintah Hindia Belanda untuk memperlemah (memoderasi) sebuah gerakan yang dianggap radikal dan mengganggu *rust en orde* pada masa ini. Dengan strategi pengasingan, paling tidak propaganda ide-ide para pemimpin pergerakan itu tidak dapat tersampaikan ke massanya secara mudah.

Dalam *vergadering* SI yang pertama ini dihadiri oleh sepuluh ribu orang (Shiraishi, hal. 66). Kesuksesan *vergadering* SI pertama ini telah membuatnya menjadi cara yang dipilih dalam perkembangan SI berikutnya. *Vergadering* telah memberikan kesan yang dalam bagi para hadirin. Misalnya, untuk mengetahui kesuksesan metode *vergadering* SI di Surabaya itu, dua bulan setelah itu, pada kongres pertama SI yang diadakan pada 25 Maret 1913 telah terjadi pembengkakan jumlah *afdeling* (cabang) SI menjadi empat puluh delapan dan memiliki anggota lebih kurang sebanyak 200.000 orang (Shiraishi, hal. 67). Kehebatan *vergadering* sebagai satu cara propaganda terhadap perkembangan dan peningkatan semangat anggota SI tidak diragukan. Bahkan, Shiraishi menyebut bahwa suasana yang tercipta oleh *vergadering* inilah yang menyebabkan timbulnya kepercayaan bahwa Tjokroaminoto adalah Ratu Adil. Jadi, bukan orang-orang datang karena harapan millenarian dan mesianik tetapi suasana yang tercipta dalam *vergadering* itulah yang melahirkan kepercayaan mileniaristik terhadap Tjokroaminoto (Shiraishi, hal. 90). Tidak seperti Ricklefs, misalnya, yang melihat anggapan mengenai Ratu Adil terhadap Tjokroaminoto itu timbul

terlebih dahulu karena telah ada harapan orang-orang yang mempercayai bahwa Tjokroaminoto adalah Ratu Adil yang memiliki nama Erucakra (Cakra-aminata, Tjokroaminoto) (lihat hal. 210).

Dalam dua strategi propanda itu (*vergadering* dan surat kabar), doktrin-doktrin Islam yang berasal dari sumber ajaran Islam menjadi sebuah modal berharga bagi pembangunan sebuah makna untuk mendukung posisi ideologis para pemimpin SI supaya secara mudah dapat dipahami, didukung, dan diikuti oleh anggota SI yang nota bene adalah muslim. Tidak hanya bagi anggota SI, pembangunan makna melalui istilah-istilah islamis itu mampu menarik orang-orang potensial untuk dimobilisasi menjadi anggota SI. Misalnya, Goenawan, seorang pemimpin *afdeling* SI Batavia, menyerukan untuk “memajukan Islam” dan memperkuat rasa keagamaan di kalangan Islam dalam *vergadering-vergadering* dan *Pantjaran Warna* dan, dalam waktu yang singkat, jamaah sholat Jumat bertambah sepuluh kali lipat dan banyak orang mendaftar menjadi anggota SI di wilayah-wilayah sekitarnya. Jumlah anggota SI Batavia pada 1913 mencapai dua belas ribu orang melampaui jumlah anggota SI Surabaya dan menjadi *afdeling* SI kedua terbesar setelah SI Surakarta. Selanjutnya, Goenawan juga sukses mendirikan *afdeling* SI di Purwakarta, Tangerang, dan Bogor dan mampu merekrut ribuan anggota (lihat Shiraishi, hal. 77).

Penjinakan SI lewat *Counter-Framing* Islam

Untuk memperkuat posisi ideologis SI secara islami, seorang mufti dan fatwanya dipakai. Seorang “Penasehat Kehormatan

untuk masalah-masalah Arab” dari Belanda diundang untuk menyampaikan pidato di *veergadering* dan menjawab keraguan publik berkenaan dengan Sarikat Islam. Dia adalah Sayyid Utsman yang dikenal sebagai “mufti Hindia Timur Belanda.” Sayyid Utsman memiliki hubungan dekat dengan Snouck Hurgronje yang merupakan seniornya di Kantor Urusan Pribumi. Kaptein (2014) meyakini bahwa materi yang disampaikan dan ditulis oleh Sayyid Utsman untuk mendukung SI ini “tak diragukan lagi memainkan peran dalam membingkai opini resmi pemerintah Belanda dan publik umum” tentang SI (lihat hal. 249, 252, & 256).

Sayyid Utsman diundang untuk menyampaikan pidatonya dalam sebuah kongres Sarekat Islam di Solo pada 23 Maret 1913. Di permulaan pidatonya, dia memperkenalkan dirinya sendiri sebagai orang “yang ditempatkan di tingkatan Mufti-nya kaum Islam dan menjadi *Mahdi al-anam* (orang yang memberi petunjuk shahih kepada umat) oleh para ulama, sekaligus diangkat pada jabatan penasehat kehormatan oleh pemerintah untuk urusan Arab” (Kaptein, 2007, hal. 102). Khotbahnya dibacakan oleh Hasan Soerati karena suara Sayyid Utsman dianggap terlalu kecil di hadapan jamaah yang gaduh. Sebagai tambahan, rangkuman singkat khotbah Sayyid Utsman diterbitkan di mingguan *Hindia Serikat*. Kaptein (2014) meringkas beberapa poin penting dari pidatonya yang diantaranya saya cuplik sebagai berikut:

“...ia hadir atas permintaan Tjokroaminoto untuk menjernihkan posisi Islam. Ia menyatakan bahwa Islam itu baik dan bermanfaat bagi mereka yang mengikuti ajarannya, dan melarang umat untuk menyebarkan serangan pada diri sendiri, orang lain

dan pemerintah. Lagipula Islam telah mengajak orang untuk bahu-membahu dalam kebaikan. Sarekat Islam tidak melahirkan apapun selain kebaikan, tidak pula merongrong negara. Karena alasan inilah masyarakat harus berterimakasih pada Sarekat Islam... 'kita semua mesti berterimakasih pada pemerintahan Hindia Belanda yang sah, yang mewujudkan keadilan dan kedamaian. Pemerintah boleh melaksanakan kewajiban-kewajiban agama kita tanpa campur tangan; ia bahkan mendukung kita lewat doa agar kita bisa melaksanakan kewajiban-kewajiban agama.' (hal. 238-9).

Secara umum, Sayyid Utsman menegaskan bahwa Islam adalah agama kebaikan yang menyuruh kepada pemeluknya untuk selalu berlaku baik, terutama kepada pihak yang memperlakukan mereka dengan baik dan adil. Sarekat Islam sebagai manifestasi dari organisasi Muslim harus berlaku baik terhadap penjajah Belanda karena pemerintah kolonial Belanda telah memperlakukan Muslim secara baik dan adil. Dalam pidatonya ini, saya kira Sayyid Utsman berhasil membangun suatu logika keagamaan moderat yang shahih secara Islam agar para anggota Sarekat Islam tetap bertindak dalam koridor kepatuhan dan tidak melakukan perlawanan yang merugikan terhadap pemerintah kolonial Belanda. Yang penting adalah kebebasan penuh untuk melaksanakan ibadah tanpa gangguan dan, oleh karena itu, melakukan perlawanan terhadap Belanda berarti telah memperlakukan secara buruk pihak yang telah memperlakukan Muslims secara baik.

Selain dari pidato, Sayyid Utsman membuat *fatwa* untuk menjawab keresahan-keresahan Muslim mengenai Sarekat

Islam. Fatwa itu menjawab beberapa keresahan dan, diantaranya, saya cuplik di bawah ini.

"Sayyid 'Uthman menggarisbawahi, di atas segalanya, seorang Muslim harus menaati ajaran Islam, dan mendorong kaum Muslim lainnya untuk melakukan hal sama dan tidak merongrong negara. Ketaatan pada ajaran pada Allah akan membuat kaum Muslim menerima ganjaran di dunia dan akherat. Di samping itu, seorang Muslim wajib menghindarkan dirinya dari apa saja yang diperintahkan Allah, seperti mengerjakan shalat, berpuasa dan berdoa. Tidak diperbolehkan seorang Muslim melanggar perintah ini karena apabila melanggar kelak ia akan mendapatkan azab di akherat. Setiap Muslim memiliki tugas untuk mengingatkan perintah dan kewajiban dari Allah ini pada kaum Muslim lain. Islam menganjurkan kesaudaraan bertolong-tolongan, sebagaimana yang tertulis dengan jelas dalam ayat: 'Semua muslim itu bersaudara' (Qur'an 49:10) dan 'Tolong-menolonglah dalam cinta-kasih dan saling hormat menghormatilah di antara kamu sekalian (Qur'an 5:2), sementara tindakan mencegah orang lain dari tindakan munkar dan mengingatkan mereka untuk berbuat baik sebagaimana yang tertulis dalam dua perintah Allah yang diturunkan lewat Rasulullah tersebut. Lebih jauh Sayyid Utsman bahwa apabila sesuatu yang wajib itu hanya bisa dikerjakan dengan melakukan sesuatu hal, maka sesuatu hal itu juga bersifat wajib." (Kaptein, 2014, hal. 242)

Dalam fatwa-nya di atas, Sayyid Utsman memberikan penjelasan bahwa kepatuhan terhadap pemerintah kolonial Belanda sebagai hal yang sesuai dengan ajaran Islam untuk patuh pada pemimpin. Seorang Muslim yang baik pasti akan mematuhi perintah Allah itu dan dia akan mendapat balasan di dunia-akhirat dan, sebaliknya, Muslim yang tidak patuh, dia akan mendapatkan hukuman di akherat. Logika kepatuhan

ini didasarkan pada satu dalil (kaidah) usul fiqh "sesuatu yang wajib itu hanya bisa dikerjakan dengan melakukan sesuatu hal, maka sesuatu hal itu juga bersifat wajib." Dengan kaidah ini, Sayyid Utsman hendak mengatakan bahwa menjalankan ibadah adalah suatu kewajiban bagi pemeluk Islam, maka mematuhi pemerintah kolonial Belanda menjadi wajib juga karena kebebasan beribadah pada era itu hanya bisa diperoleh dengan kepatuhan terhadap pemerintah kolonial Belanda. Fatwa ini kemudian dicetak dan disebarakan.

Secara khusus, Sayyid Utsman kemudian menerbitkan dua tulisan yang mengelaborasi fatwanya itu secara lebih mendalam. Dua tulisan itu berjudul "Selampai Tersulam" dan "Sinar Astraallamp". Di tulisan pertama (3 Mei 1913), Sayyid Utsman menerangkan bahwa keberadaan Sarekat Islam telah membawa banyak berkah karena "semakin banyak orang yang mengerjakan shalat, sehingga masjid-masjid penuh, agama dipelajari di lebih banyak tempat, banyak toko buka sehingga semakin sedikit pencurian maupun perampokan." Sarekat Islam ini telah sesuai dan menjalankan ajaran Islam, terutama dengan tidak melakukan pemogokan dan boikot terhadap pemerintah kolonial Belanda. Dan, kepatuhan pada pemerintah kolonial inilah yang telah membawa banyak berkah tersebut. Tulisan ini dicetak oleh Percetakan Setia Usaha di Surabaya (lihat Kaptein, 2014, hal. 243).

Sementara itu, tulisan kedua membahas tentang manfaat Sarekat Islam secara lebih mendalam. Sayyid Utsman memandang keberadaan Sarekat Islam itu menguntungkan karena (a) Sarekat Islam telah mengajak pada kebaikan

berdasarkan ajaran Nabi bahwa 'Barang siapa menyeru jalan yang benar, ia akan mendapatkan ganjaran, dan akan dapat ganjaran pula orang yang mengikuti jalan yang benar tersebut.' (b) Ajakan Sarekat Islam untuk patuh pada pemerintah kolonial merupakan jalan yang benar yang sesuai dengan ajaran bahwa 'Dan yang bicara lebih baik dibanding mereka yang berseru (taat) di jalan Allah dan menjalaninya' (Qur'an 41: 33). Lalu, (c) Sarekat Islam dibentuk untuk mengajak kaum Muslim untuk saling tolong menolong dalam kebaikan dan ibadah, 'Saling bantu-membantu dalam kebaikan dan kasih-sayang (Qur'an 5: 2). Oleh karena itu, Sayyid Utsman memandang bahwa tidak ada alasan untuk menuduh Sarekat Islam telah menyalahi ajaran Islam dan kafir dengan mengutip hadits Nabi bahwa "Kalau ada orang menyebut seorang muslim kafir, maka dia sendirilah yang sebenarnya kafir" (*man kaffara Musliman fa-qad kafara*). Di bagian akhir, Sayyid Utsman menegaskan kembali bahwa Sarekat Islam telah menjalankan ajaran Islam secara benar karena "Setiap Muslim harus membalas kebaikan sesama Muslim dengan kebaikan yang sama" berdasar pada kalimat 'Siapapun yang berbuat kebaikan padamu, maka sudah semestinya kamu membalasnya pula dengan kebaikan (*man asda ilaykum ma'rufan fa-kafi'u-hu*) (lihat Kaptein, 2014, hal. 243-5).

Untuk memperkuat jangkauan resonansi dari fatwa-fatwa Sayyid Utsman mengenai dukungannya terhadap SI dan kepatuhannya terhadap pemerintah kolonial, sebuah poster juga telah dibuat agar mudah dipahami dan disebarluaskan. Saya kira muatan umum dari poster itu kurang lebih merupakan sari atau inti dari fatwa Sayyid Utsman yang memberikan legitimasi dan

dukungan atas kepatuhan SI kepada pemerintah kolonial. Yang menarik adalah poster itu dicetak dan kemudian digantungkan di pintu masjid agar ia mampu menjangkau sebanyak mungkin orang Muslim (lihat Kaptein, 2007, hal. 109).

Selanjutnya, agar SI tidak dilarang oleh pemerintah seperti pada masa kepemimpinan SI Surakarta, SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto benar-benar menampakkan kepatuhan pada gubernur jenderal dari pemerintah kolonial. Tjokroaminoto memilih untuk bersifat moderat dan melihat kebijakan etis dari Hindia Timur Belanda sebagai satu kesempatan yang bisa dimanfaatkan untuk kesejahteraan pribumi. "Sarekat Islam menunjukkan sikap hormat yang besar pada pemerintah. Yang terakhir ini dipandang sebagai partner, mengejar tujuan yang sama seperti massa; yaitu emansipasi penduduk pribumi dari posisi sosial mereka yang rendah, singkat cerita, menjadi berkemajuan" (Kaptein, 2014, hal. 235). Pada masa ini, boikot dan perkelahian dengan Tionghoa secara praktis sudah tidak ada (Shiraishi, hal. 79). Model gerakan SI pada fase ini beralih menjadi kooperatif terhadap pemerintah kolonial. Pilihan ini dilakukan tentu saja dengan harapan agar semua kegiatan SI tidak dilarang dan, sebaliknya, mendapatkan dukungan yang diperlukan dari pemerintah.

Untuk meyakinkan anggota SI mengenai ide tentang posisi yang dipilih oleh pimpinan SI ini, Tjokroaminoto membingkai posisi ideologisnya yang "moderat" itu dengan memanfaatkan Islam sebagai sumber (dasar) bagi pembentukan makna yang diharapkan. Misalnya, dalam pidatonya dalam *vergadering* di Semarang pada 1914 yang dimuat dalam *Sinar Djawa*,

Tjokroaminoto memakai dalil Islamis untuk membenarkan posisi moderatnya yang mendukung politik etis Belanda di bawah ini:

"Sarekat Islam" dengan pendek maksoednja"perkoempoelan dari orang orang jang beragama Islam". Ini perkoempoelan boekanja satoe perkoempoelan jang loemerah. tetapi perkoempoelan jang loewar biasa, jang dengan tali agama Islam. Oleh Boemipoetra telah dibikinnja beberapa perkoempoelan jang maksoednja moelia tetapi tiadalah satoe jang bisa djadi kekel dan besar. Sarenta "Sarekat Islam" timboel, datenglah beriboe riboe orang, jang masoek djadi lidnja aken djadi bersoedara dengan teriket tali agama Islam, dan dari itoe "Sarekat Islam" mendjadi satoe perkoempoelan jang loewar biasa.

Dengen alesan agama itoe kita aken berdaja oepaja mendjoendjoeng martabat kita kaoem Boemipoetra dengan djalan jang sjah. Menoeroet dalil dari kitab. . . (kita loepa dalilnja dan namanja kitab tadi. Red), orang poen misti menoeroet pada paprentahan Radjanja. Siapakah sekarang jang memarentahkan pada kita Boemipoetra? Ja, itoelah keradjaan Ollanda, oleh karena itoe menoeroet sjarak agama Islam djoega. kita haroes menoeroet parentahnja keradjaan Ollanda, kita misti menetepi dengan baik baik dan setia wet wet dan pengatoeran Ollanda jang diadaken boewat rajat keradjaan Ollanda. . .

Maskipoen kaoem anti S.I. makin lama makin djadi besar dan seolah-olah membikin perintangan pada pergerakan kita, maka kita ta'aken berkepoatoesan berdaja oepaja dengan keras di bawah perlindoengan Pamarentah aken memadjoeken dan mendjoendjoeng nasibnja kaoem Boemipoetra dan senantiasa kita aken memegang ksatrian kita boewat mendapet apa jang kita toedjoe.

Soedara! Bagaimana besar kasatrian tempo doeloe. soedara boleh tilik sadja pada lelakon wajang sepertinja perangnja Segriwo dan Soebali mereboet "tjoepoe manik asto gino". Bagaimanakah djawab pahlawan itoe waktoe dititahken oleh Radjanja aken mereboet "tjoepoe manik asto gino?" Dia bilang:

"Djangan poen jang hamba tjoema dapet loeka atau sakit, mati poen hamba djalani aken bisa mendapet "tjoepoe manik asto gino" itoe. Begitoe adalah beberapa toela dan bagaimana tabiat satrio mendjoendjoeng dirinja.

Dari pidato Tjokroaminoto di atas terlihat bahwa ia memakai dalil Islam sebagai penegas bahwa Sarekat Islam merupakan organisasi yang islamis. Dan, oleh karena itu, setiap anggota SI adalah saudara yang berpegang pada "tali agama Islam." Dari pemakaian istilah berpegang pada tali agama Islam, meskipun redaktur *Sinar Djawa* lupa bunyi ayatnya, itu bisa diketahui bahwa ia merupakan istilah yang diambil dari Qur'an surah Ali-Imran ayat 103. Yang utama dari pidato Tjokroaminoto di atas adalah mengenai bagaimana dia membungkus posisi ideologi "moderat"nya dengan memakai ayat Al-Qur'an. Dari substansi mengenai kewajiban untuk taat bagi umat muslim terhadap pemerintah itu bisa dipastikan bahwa dia mengacu pada surat An-Nisa': 59. Dengan rujukan ayat Al-Qur'an itu, Tjokroaminoto menegaskan bahwa jalan yang ditempuhnya dengan tunduk pada pemerintah kolonial itu sudah sesuai dengan ajaran agama Islam. Maka dari itu, setiap orang yang mengaku muslim juga harus taat pada pemerintah kolonial. Sehingga, keputusan SI Tjokroaminoto untuk patuh pada pemerintah kolonial merupakan keputusan yang sudah sangat islamis. Untuk memperkuat bingkai "islamisi" berkenaan dengan dukungannya

terhadap pemerintahan kolonial itu, Tjokroaminoto mengutip tradisi pewayangan Jawa, terutama mengenai cerita ksatria (pahlawan) Sugriwo dan Subali yang mau melakukan apapun yang diperintahkan raja meskipun mereka harus rela kehilangan nyawanya.

Secara general, Tjokroaminoto berusaha membingkai bahwa seorang pemimpin pergerakan yang diistilahkan dengan sebutan satria dalam era politik etis Belanda adalah mereka yang memosisikan dirinya untuk mau bekerjasama dengan pemerintah Hindia Timur Belanda. Karena pemerintah kolonial hendak memajukan dan menjunjung kesejahteraan kaum pribumi, maka pemimpin pergerakan (ksatria) harus mendukung pemerintah. Satria, jadi, diartikan Tjokroaminoto dengan sejauhmana kesetiaan seorang pemimpin untuk mau menunaikan perintah pemerintah kolonial. Pembingkaiian mengenai konsep satria "di bawah perlindungan pemerintah" ini telah dijadikan oleh Tjokroaminoto sebagai tolok ukur tentang baik atau tidaknya seorang pemimpin pergerakan pada era politik etis pemerintah kolonial.

Satria atau pahlawan yang juga dirujuk dengan sebutan prajurit Islam merupakan konsep utama yang menjadi obyek kontestasi pada era politik etis ini. Pembingkaiian yang dilakukan oleh pimpinan pusat SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto ini cukup berhasil memberikan keyakinan pada para anggota SI. Selain karena pembingkaiian dengan dalil Islam, keberhasilan itu dikarenakan propaganda mengenai "satria di bawah perlindungan pemerintah" itu disuarakan dengan nada militan sehingga ia terdengar menyenangkan, memberi dorongan,

memberi semangat, dan mempromosikan rasa aman (Shiraishi, hal. 84). Misalnya, pidato Wakil Penghulu Klaten pada Mei 1913 yang mempropagandakan solidaritas pribumi atas nama Islam, dia tetap menggarisbawahi bahwa "agama Islam mengajarkan pengikutnya mematuhi hukum negara" (Shiraishi, hal. 84).

Propaganda-propaganda yang dilakukan Tjokroaminoto dan Goenawan dalam *vergadering* dan surat kabar telah mampu menciptakan apa yang disebut Shiraishi sebagai tiruan-tiruan mereka. Para tiruan ini adalah mereka yang membaca surat kabar SI dan mereka yang menghadiri *vergadering* SI. Setelah mampu menginternalisasi posisi ideologis dan pesan-pesan yang disampaikan dalam surat kabar dan *vergadering* itu, mereka mempropagandakannya dalam setiap perkumpulan afdeling SI yang dihidirinya. Selain itu, mereka juga mempraktekkannya dalam aktivitas organisasi dan kesehariannya dalam rangka memajukan kesejahteraan pribumi terutama berusaha menentang segala hal yang bersifat feodalistik (yaitu, tata hirarki Jawa Belanda). Mereka berusaha mempromosikan emansipasi¹¹

¹¹ Pada era etis, slogan emansipasi ini dijadikan "sebuah program mutlak untuk memisahkan umat muslim dari agamanya" (Wertheim 1972; Noer 1973: 93; Steenbrink 1993: 88-89; and Algadri 1994 as cited in Laffan, 2007, hal. 92). Emansipasi ini dicapai dengan cara mempromosikan pendidikan barat dalam rangka "mengemansipasikan kaum Muslim dari sampah-sampah abad pertengahan" dan menciptakan kemandirian intelektual dari Barat. Kebijakan ini terutama ditujukan pada "generasi baru Islam dari golongan pribumi yang terpapar doktrin jihad yang telah disesuaikan dengan modernitas dan humanisme." Kebijakan seperti ini pada era etis didasarkan atas kajian mendalam mengenai Islam oleh Snouck Hurgronje (lihat Laffan, hal. 93-4). Dalam konteks Aceh, Morris (1983) mengatakan bahwa "kelas uleebalang sebagai kandidat yang paling mungkin dari 'westernisasi' yang mengarah pada beberapa asosiasi antara Hindia Timur Belanda dan negerinya

antara pribumi dan pejabat pemerintah kolonial, misalnya dengan berpakaian sesuai selera mereka (Jawa, Eropa, atau Arab), berbicara dengan nada yang militan dan blak-blakan ketika berbicara dengan pejabat kolonial, terutama ketika menyampaikan keluhan-keluhan mereka, dan memposisikan para pejabat dalam tempat yang sama dalam pertemuan-pertemuan yang dihadiri oleh asisten residen, komisaris utama polisi, bupati, patih dan lain-lain (lihat Shiraishi, hal. 88-89). Namun, apa yang disentuh dalam upaya pemajuan kesejahteraan pribumi oleh SI Tjokroaminoto hanya permukaan saja karena sama sekali SI "di bawah perlindungan pemerintah" ini tidak menyerang dominasi dan subordinasi kolonialistik pemerintah Hindia.

Konsekuensi dari pemilihan makna "ksatria dalam perlindungan pemerintah" dalam memajukan penduduk pribumi oleh SI di bawah pimpinan Tjokroaminoto ini pada tataran tertentu memang masih menampakkan sikap radikalismenya. Radikalisme itu berasal dari posisi ideologis SI yang mendukung segala hal yang mengarah pada kemajuan dan menentang segala yang menghambat kemajuan bumiputera. Namun, pada tataran yang lebih mendasar dan substantif, SI kehilangan sikap radikalismenya. Seperti yang dijelaskan oleh Shiraishi

sendiri hingga para pejabat kolonial yang berpikiran lebih maju yang melihat kelas uleebalang sebagai sumberdaya manusia yang paling tepat untuk mengisi posisi-posisi pemerintahan yang disediakan oleh elite terdidik Indonesia" (hal. 63). Keterpaparan terhadap pendidikan barat (modernitas dan humanisme) dianggap akan menghasilkan "pasifikasi" karena ia akan berakibat pada, dalam perang Aceh, "dibuangnya ajaran jihad oleh ulama-ulama yang telah termodernkan" (Laffan, hal. 90).

bahwa "yang paling banyak diserang adalah pejabat bumiputra rendahan dan bukan gubernur jenderal serta rombongannya di Buitenzorg. Beragam keluhan selalu di sekitar masalah pajak, sewa, kerja paksa, upah, pelanggaran hak-hak bumiputra, tetapi dominasi dan subordinasi kolonial tidak pernah dipertanyakan" (hal. 86).

Upaya melawan penjinakan SI

Keputusan dan pembingkaiian mengenai ksatria di bawah perlindungan pemerintah oleh SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto yang memilih untuk bersikap moderat terhadap kebijakan etis pemerintah kolonial di atas menuai banyak kritik dari pemimpin pergerakan lainnya. Salah satu tulisan yang mengkritik kemoderatan SI dari Tjokroaminoto datang dari pemimpin SI Bandung yaitu Soewardi Soerjaningrat atau Ki Hadjar Dewantoro. Bandung merupakan pusat pergerakan IP yang terkenal radikal tempat Soewardi menjabat sebagai salah satu pimpinan IP selain Dowes Dekker dan Tjipto (Shiraishi, hal. 78-79). Dalam tulisannya yang berjudul "*Als ik eens Nederlander was*" (Seandainya Saya seorang Belanda) dalam *De Express* (surat kabar IP), Soewardi berusaha menuntut kesetaraan yang penuh antara warga Belanda dan pribumi karena ia dengan berani mengandaikan dirinya sebagai orang Belanda dalam tulisannya itu (Shiraishi, hal. 85-86). Hal seperti itu masih merupakan sesuatu yang sangat tabu dan kesetaraan seperti itu sama sekali belum berani disentuh oleh SI Tjokroaminoto. Esensi tulisan Soewardi telah mengkritik secara tajam mengenai dominasi dan subordinasi kolonial dan, tentu saja, ini tidak sesuai dengan

ideologi moderat SI Tjokroaminoto. Karena tulisan ini, Soewardi akhirnya harus merelakan dirinya untuk diasingkan. Soewardi dianggap telah terpengaruh oleh Douwes Dekker (yang terkenal dengan pernyataannya "Hindia untuk Hindia" atau, dengan kata lain kemerdekaan untuk Hindia) yang telah berani menempatkan tata kolonial yang dominatif dan subordinatif dalam suatu perubahan (Shiraishi, 78, 85-86).

Sebelum itu, kritik pedas Soewardi juga pernah secara langsung diarahkan terhadap ideologi SI Tjokroaminoto dalam kongres SI pada Maret 1913. Soewardi mengutarakan pendapatnya yang menginginkan agar persyaratan muslim dihapus dari syarat keanggotaan SI. Dia menginginkan agar SI terbuka bagi setiap penduduk pribumi atas nama solidaritas sesama pribumi yang terjajah. Usulan Soewardi itu tentu saja ditolak oleh SI Tjokroaminoto karena usulan itu dianggap terlalu radikal. Dan, sesudah kongres ini, SI Bandung menjadi pusat oposisi terhadap SI pusat (lihat Shiraishi, hal. 79-80).

Sangat wajar jika pendapat Soewardi dianggap radikal oleh Tjokroaminoto karena mereka berdua menggunakan pendekatan yang berbeda (bertolak belakang). Sejauh ini, saya pikir bahwa SI Tjokroaminoto terjebak dalam kerangka kerja berbasis identitas dalam menggalang solidaritas meningkatkan kesejahteraan pribumi dengan cara-cara yang, tentu saja, diresmikan oleh pemerintah kolonial. Sementara itu, Soewardi (dan pemimpin pergerakan yang anti SI Tjokroaminoto) menawarkan kerangka kerja berbasis kelas dalam menggalang solidaritas pribumi berdasarkan persamaan penderitaan di bawah kolonialisme sehingga ia akan melawan setiap bentuk

dominasi dan subordinasi tanpa pandang perbedaan identitas. Karena berbasis kelas, Soewardi tidak mungkin toleran terhadap segala bentuk penindasan dan, apalagi, bekerjasama dengan penindas. Pendekatan berbasis kelas ini akan cenderung radikal secara total dan anti kompromi karena ia menuntut perubahan mendasar terhadap sistem yang dominatif (eksploitatif). Pendekatan berbasis kelas Soewardi itu menasar permasalahan inti dibandingkan dengan pendekatan berbasis identitas Tjokroaminoto yang justru berusaha mengkaburkan sistem dominatif dan eksploitatif pemerintahan kolonial. Berkenaan dengan arti penting analisis subordinatif berbasis kelas ini, Tjipto Mangunkusumo menulis dalam *De Indische Gids* pada 1913 di bawah ini:

"pertentangan fundamental itu bukan antara Timur dan Barat atau antara orang-orang Hindia dan non-Hindia, tetapi antara dominasi dan subordinasi, apa pun bentuknya." (cited in Shiraishi, hal. 164)

Pendekatan berbasis identitas yang "kompromis dan moderat" yang dikedepankan Tjokroaminoto itu akhirnya justru memicu konflik antar pribumi seperti yang dicontohkan oleh Shiraishi bahwa "anggota-anggota SI tidak mau lagi saling membantu dengan orang-orang yang bukan anggota SI atau mengundang mereka kalau ada acara slametan (kendurian). Pegawai agama desa yang bergabung dengan SI menolak melayani penguburan orang-orang yang bukan anggota SI" (hal. 91). Jadi, sejauh ini, saya bisa mengatakan bahwa pendekatan berbasis identitas "yang moderat dan kompromis" itu telah memecah belah pribumi sendiri dan, tentu saja, pendekatan

ini menjadi kontra produktif pada akhirnya. Berkaitan dengan munculnya konflik-konflik di pedesaan itu, Ricklefs mengatakan:

"SI menyatakan kesetiannya pada rezim Belanda, namun tindak kekerasan bermunculan seiring dengan meluasnya keanggotaan mereka sampai ke desa-desa. Penduduk desa nampaknya membayangkan SI tidak lebih sebagai sebuah gerakan politik yang kurang modern seperti halnya sarana pertahanan diri melawan struktur kekuasaan lokal yang sudah jelas bersifat monolitik dan terasa impoten di hadapan mereka. Maka ia menjadi ekspresi solidaritas kelompok, disatukan dan dilandasi oleh rasa tidak suka terhadap etnis Tionghoa, pejabat priyayi, mereka yang tidak bergabung ke dalam SI, Belanda, dan mereka yang dianggap masuk dalam tatanan kolonial. Di beberapa wilayah SI menjadi pemerintahan bayangan yang semula berada dalam ranah tanggungjawab pejabat priyayi. Aksi boikot para pedagang Tionghoa di Surakarta dengan cepat menjadi aksi penghinaan dan tindak kekerasan terhadap kaum peranakan Tionghoa di seluruh Jawa. Pada 1913-1914 terjadi ledakan kekerasan yang parah di pedesaan dan kota-kota kecil dimana cabang-cabang SI lokal memainkan peran utama." (hal. 211)

Seiring dengan penyebaran anggota SI ke pedesaan, anggota SI mulai menimbulkan masalah. *Hoofdebestuur* SI tidak mampu mengontrol anggota-anggota mereka secara langsung. Dipicu oleh rasa eksklusifitas sebagai anggota SI, ia telah menyulut perasaan kebencian terhadap siapapun yang non-SI. Tidak hanya kebencian terhadap pejabat kolonial, ia juga memunculkan konflik dengan pribumi non-SI. Meskipun anggota-anggota SI juga melakukan perlawanan terhadap kolonial officials, yang mereka lawan adalah pegawai-pegawai lokal rendahan dan bukan gubernur jenderal atau struktur inti kolonialisme

di Hindia. Masalah-masalah itu akhirnya dilihat sebagai ancaman bagi pemerintah kolonial karena SI dianggap telah "mengguncang kekuasaan negara" (Shiraishi, hal. 91). Shiraishi menggambarkan guncangan itu dengan menjelaskan bahwa "semua kekacauan dan ketidakteraturan dengan demikian keluar dari kotak Pandora rakyat bumiputra, yang dibuka oleh bahasa yang tidak sengaja digerakkan oleh pemimpin pusat SI saat *vergadering*" (hal. 92). Karena itu, SI harus ditertibkan (dijinakkan) agar tidak mengganggu stabilitas *rust en orde* yang sangat dijunjung tinggi pada era politik etis.

"Itulah sebabnya markas besarnya terpisah dari cabang-cabang lokal. Arah kebijakan dan koordinasi aktivitas dari pusat yang efektif menjadi semakin susah, sementara kontrol atas aktivitas cabang tertentu di manapun. Akibat yang langsung terasa dari kebijakan ini adalah melemahnya Sarekat Islam dan menurunnya ancaman yang mungkin lahir dari SI" (Kahin, 1952, hal. 70).

Untuk menjinakkan SI, pada akhir 1913, pemerintah kolonial Belanda membuat strategi untuk memperlemah SI. Pelemahan itu tidak dengan pelarangan SI karena "pelarangan gerakan justru akan mendorong sentimen-sentimen anti-Belanda, dan akan mentransformasikan organisasi sosial menjadi sebuah organisasi politik" (Kaptein, 2014, hal. 236). Strategi pelemahan itu adalah pemerintah kolonial meminta agar status SI diformat ulang secara hukum. Status hukum dan struktur keorganisasian SI harus berdasarkan wilayah/daerah dan tidak boleh bersifat tersentral pada kepengurusan pusat. SI secara hukum tidak dilarang tetapi SI akan tetap diakui sah secara hukum jika SI telah memecah belah dirinya menjadi sebatas organisasi kedaerahan

yang berbasis lokal. Karena SI Tjokroaminoto telah mengaku setia pada rezim kebijakan etis pemerintah kolonial Belanda, dia menerima dengan sukarela syarat yang ditetapkan pemerintah kolonial (lihat Ricklefs, hal. 211 dan Shiraishi, hal. 91). Sesudah SI Tjokroaminoto berhasil dijinakkan, sebenarnya SI lokal baru terus bermunculan di Jawa dan Sumatra, misalnya, di Jawa pada akhir 1916 ada sembilan puluh dua SI lokal didirikan, tetapi itu sebenarnya perluasan yang palsu karena banyak SI lokal yang lama yang tidak berkembang atau macet tanpa kegiatan (Shiraishi, hal. 104)

Untuk memperlancar “penjinakan” SI itu, pemerintah kolonial Belanda menugaskan Dr. Rinkes, seorang penasihat urusan bumiputra untuk membimbing pembentukan SI lokal yang disetujui pemerintah kolonial itu. Dengan dalih memberikan bantuan dalam penyusunan anggaran dasar bentuk SI yang baru. Dr. Rinkes berhasil mendampingi Tjokroaminoto dalam penyusunan anggaran dasar yang baru (Shiraishi, hal. 94 & 97-98). Kesediaan Tjokroaminoto menerima keterlibatan Dr. Rinkes di SI ini menuai kritik. Soewardi merupakan orang yang menentang dengan hebat keputusan Tjokroaminoto untuk menerima kehadiran Dr. Rinkes tersebut.

Kritik pedas pertama terhadap keterlibatan Dr. Rinkes dalam “membantu Tjokroaminoto mendominasi SI dan kemudian menjinakkan SI demi kepentingan pemerintah Hindia” datang dari Marco Martodikromo (Shiraishi, hal. 113). Marco adalah jurnalis *Medan Prijaji* di Bandung pada 1911 dan kemudian menjadi jurnalis *Sarotomo* pada akhir 1912. Selama di Bandung, Tirtoadhisoerjo dan Soewardi menjadi mentor dan teman

dekatnya. Lalu, setelah ia pindah ke Surakarta, ia mendirikan surat kabar sendiri (*Doenia Bergerak*). Untuk menyerang Dr. Rinkes, pada 1914 ia menulis artikel yang berjudul “*Marco: Pro of Contra Dr. Rinkes*” yang dimuat di *Doenia Bergerak* (lihat Shiraishi, hal. 109-111).

Dalam artikel itu, Marco secara blak-blakan menuduh Dr. Rinkes sebagai “orang yang membantu Tjokroaminoto mendominasi SI dan kemudian menjinakkan SI demi kepentingan pemerintah Hindia.” Dalam tulisannya, Marco menggunakan bahasa yang sangat keras, seperti misalnya mengubah gelar Rinkes sebagai Doktor menjadi *Doekoen* dan menyingkat *Welvaartscommissie* (komisi untuk urusan penyelidikan kesejahteraan) dengan W.C. (Water Closet) (lihat Shiraishi, hal. 111-114). Selain itu, Marco juga mempertanyakan kedalaman dari pengalaman, kecintaan, dan pengetahuan tentang pribumi dengan nada yang sangat menyindir seperti misalnya yang saya kutip sebagian di bawah ini:

“Manakah jang lebih ditjintai: badan sendiri atau badannja lain orang!! Saja sangat pertjaja bahwa leden WC itu djuga tjinta kepada orangz ketjil. tetapi masih terlalu amat tjinta diri sendiri.

Siapakah jang lebih keras minta sembuh dari sakit? Doktor (dukun) kah? Atau orang jang sakitkah?

Sepandjang pendapatan saja. tentu sisakit jang amat keras minta hindar dari bahaya itu. Adapun Doktor (dukun) hanja melakukan semestinja sadja. baik sisakit djadi sembuh baik tidak, itulah tergantung Tuhan punja kuasa, asal Dokter (dukun) ta' kurang gadjinja tiap2 bulan sudah tjukup.

Tetapi saja berani berkata. bahwa PT. Dr. Rinkes dan leden WC yang berpangkat Regent, tentu sekalian itu kurang - atau boleh djadi tidak pernah bertjampur gaul dengan orang-orang desa (orang-orang kebanyakan)

Barangkali leden WC itu hanya tanja sadja kepada prijaji jang berpangkat Wedono kebawah sampai Lurah desa." (Doenia Bergerak No. 1 (1914) sebagaimana dikutip dalam Shiraishi, hal. 112-113).

Dalam tulisan di atas, tampak jelas Marco mengkritik tentang posisi Dr. Rinkes sebagai pegawai bayaran pemerintah kolonial yang tidak mungkin akan bertindak atas kepentingan pribumi. Kecintaan Dr. Rinkes pada pribumi itu palsu. Dr. Rinkes diibaratkan sebagai sebatas dukun yang tugasnya untuk mengobati dan pribumi digambarkan sebagai orang yang sedang sakit. Seorang dukun akan mau mengobati sepanjang ia akan dibayar untuk itu. Kesembuhan tetap ada di tangan Tuhan dan seberapa besar usaha yang dilakukan oleh orang yang sakit itu sendiri. Apalagi, untuk mengetahui sakit yang diderita kaum pribumi terjajah itu, Dr. Rinkes tidak benar-benar pernah merasakan penderitaan mereka dan, paling jauh, Dr. Rinkes hanya bertanya pada elit-elit desa saja.

Tulisan Marco di atas disebut oleh Shiraishi sebagai bentuk "perang suara" dengan menggunakan "muslihat retorika" (hal. 111 & 114). Dikarenakan kritik pedasnya ini, Marco harus rela untuk ditangkap dengan tuduhan *persdelicten* dan, yang paling penting, "Marco memang memang menunggu saat itu tiba, saat ia memperlihatkan kesatriaannya" (Shiraishi, hal. 115). Jadi, sebenarnya Marco hendak mengatakan bahwa seorang *Satria Sejati* harus siap untuk ditangkap dan dipenjara. Tidak

seperti Tjokroaminoto yang sembunyi di bawah perlindungan pemerintah. Ketika akhirnya Marco ditangkap oleh pemerintah Hindia, dalam *Oetoesan Hindia*, pengurus SI pusat memuat tulisan dengan memuat ucapan "Sjoekoer kepada Allah" atas penangkapan Marco. Kubu SI Tjokroaminoto hendak menggunakan kekuatan makna keagamaan untuk bertahan dari serangan Marco mengenai konsep ideal tentang ksatria di bawah perlindungan pemerintah (Shiraishi, hal. 115). Untuk memperkuat "perang suara" yang sudah dilancarkan Marco dalam menyerang ksatria di bawah perlindungan pemerintah itu, Soewardi membuat surat terbuka untuk Marco yang dimuat di *Sinar Djawa* pada 9 dan 22 Juli 1915. Sedikit cuplikan paragraf inti mengenai dialog Soewardi dan Marco dalam surat terbuka itu di bawah ini:

"(Soewardi) Memang tida moedah dan djoega tida enak orang mambela bangsa, akan tetapi boeat kita jang demikian itoe wadjib. Tada sekali kita boleh melepaskan pengharapan kita. Walaoepoen besar korbannja, akan tetapi kita sekalian wadjib mengorbankan diri djika perloe. ltoelah wadjib lesatnja.

(Marco) Djangan ketjil hati, misih berpoeloeh-poeloeh candidaat satrija jang berani bertandingan dengan boeto idjo alias boeto pengoeng. ltoelah jang di kata satrija sedjati, tetapi boekan satrija tjari enak alias satrija palseo. Siapakah ini? Tjari sendiri!"

Surat terbuka di atas secara blak-blakan menyerang Tjokroaminoto. Baik Soewardi maupun Marco sama-sama mengkritik konsep satria di bawah perlindungan pemerintah. Mereka berdua mendefinisi-ulang bahwa seorang ksatria adalah mereka yang siap untuk berkorban dan, bukan, hidup

enak dengan berlindung pada pemerintah. Satria di bawah perlindungan pemerintah adalah satria palsu. Mereka berdua ini tidak sebatas bicara tetapi memberikan contoh secara nyata dengan pengorbanan mereka yang akhirnya siap ditangkap dan diasingkan oleh pemerintah Hindia dikarenakan kritik pedas mereka. Soewardi dan Marco dipandang sukses melakukan *framing* makna penjara (dipenjara) menjadi memiliki makna yang baik (pengorbanan seorang satria) karena, seperti yang ditegaskan oleh Shiraishi bahwa "dengan transformasi gagasan satria ini, makna penjara juga berubah. Penjara kini dilihat sebagai tempat bertapa atau semedi, tempat satria muncul dengan moral yang bertambah kuat" (hal. 118).

Para aktivis pergerakan yang anti-Tjokroaminoto menantang konsep "satria di bawah perlindungan pemerintah" dan membuat konsep baru mengenai satria ideal. Bagi mereka, seorang satria adalah sebagai berikut:

"Ia adalah "pembela bangsa" dan mandatnya terletak pada pengorbanan yang dilakukannya demi bangsa. Ia tidak lagi menjadi satria "di bawah perlindungan pemerintah," karena pemerintah adalah boeto hidjo, alias boeto pengoeng. Jika masih ada yang bergaya seperti satria di bawah perlindungan pemerintah, mereka pasti bukan satria sejati. Mereka adalah satria "tjari enak" alias "satria palseo", atau meminjam kata-kata Tjipto, "satria maling" alias "satria pengoetil". Yang penting sekarang bukan hanya kata-katanya, tetapi juga tindakan yang membuktikan pengorbanannya, tindakan teladan sebagai perluasan dari bahasa" (Shiraishi, hal. 118).

Jadi, pengorbanan menjadi tolok ukur dasar bagi seorang satria sejati. Kata-kata dianggap tidak cukup, ia harus dibuktikan

dalam tindakan. Tindakan seorang satria sejati harus berani menentang pemerintah kolonial yang merupakan penyebab dari penderitaan rakyat Hindia. Seorang satria sudah selayaknya tidak bekerjasama dengan pemerintah kolonial karena ia merupakan musuh yang harus dilawan bukan malah diajak bekerjasama.

Pembingkaiian makna satria sejati ini tentu saja bertolak belakang dengan logika seorang satria bagi Tjokroaminoto yang menginginkan agar satria bekerjasama dengan pemerintah kolonial karena, bagi Tjokroaminoto, "tidak ada pertentangan antara kemajuan bumiputra dan kesetiaan terhadap pemerintah." Sejak era etis, slogan pemerintah Hindia adalah bekerja untuk kemajuan pribumi dan, oleh karena itu, "Tjokroaminoto dan pemimpin SI lainnya menyerukan kemajuan bumiputra dan menyerang segala yang menentang kemajuan" (lihat Shiraishi, hal. 84). Dengan begitu Tjokroaminoto memandang pemerintah Hindia adalah rekan yang harus digandeng dalam memajukan bumiputera dan tidak untuk dilawan yang bisa menimbulkan ketidaktenteraman yang akan menghambat kemajuan itu sendiri. Untuk itu, tidak perlu suara yang lantang tetapi dengan suara yang lembek dan dengan cara yang patut (disetujui pemerintah) sehingga pemerintah tidak merasa diserang (Shiraishi, hal. 138).

Serangan keras terhadap logika Tjokroaminoto di atas datang dari Semaoen. Semaoen merupakan pemimpin SI Semarang sejak 1917 menggantikan Muhammad Joesoef ketika dia masih berusia delapan belas tahun (Shiraishi, hal.

135). Semaoen ini merupakan aktivis ISDV¹² (*Indische Sociaal-Democratische Vereeniging*) dan VSTP (*Vereeniging voor Spoor-en Tramwegpersoneel*). ISDV didirikan di Surabaya pada Mei 1914 oleh Henk Sneevliet¹³ yang tiba di Hindia pada 1913. ISDV pada awalnya merupakan klub debat kaum sosialis Belanda, namun kemudian ia banyak memiliki pengaruh perkembangan pergerakan sosialisme (komunisme) di Indonesia melalui figur Semaoen yang sering dianggap sebagai murid dari Sneevliet (lihat Shiraishi, hal. 123, 127, 132, & 133). Dalam *Sinar Djawa* 16 Maret 1917, Semaoen mengkritik logika “kompromis,” “pasifis,” dan “moderat” Tjokroaminoto seperti yang saya kutip sebagian frasa pentingnya di bawah ini:

“...di mana ada pergerakan, di sitoelah ketentremen tentoe aken hilang, sebab adanja pergerakan itoe karena hilangnya ketentremen. “Bergerak” dan “tentrem” adalah doea perkara yang berlawanan... djadi bergerak; tidak bisa tentrem. Kalau kita dipeksa tentrem, tentoe kita dialang-alangi dalem kedadjoenan kita.” (lihat Shiraishi, hal. 137-138).

12 ISDV ini berubah nama menjadi Perserikatan Kommunist di Hindia (the Communist Association in the Indies) yang dipimpin oleh Semaoen dan Darsono pada 1920 dan kemudian dirubah namanya menjadi Partai Komunis Indonesia (the Indonesian Communist Party) pada 1924 (Ricklefs, hal. 219).

13 Berkaitan dengan Sneevliet, Ricklefs meng gambarkannya bahwa “He had begun his career as a Catholic mystic but had then turned to socialdemocratic revolutionary ideas and trade union activism. He was later to act as the Comintern’s agent in China under the alias G. Maring” (hal. 216). Sneevliet dianggap cerdas dengan mengintrusi SI untuk menyebarkan ideologi sosialisnya. Penyebaran itu dimulai pada kongres SI 1917 di Jakarta dimana dia mendapatkan kesempatan untuk menyampaikan sebuah paper tentang permasalahan labour and government. Banyak anggota SI yang tertarik dengan analisisnya dalam paper itu (Jaylani, 1959: hal. 59).

Menurut Semaoen, jalan sejati untuk mencapai kemajuan adalah dengan pergerakan. Yaitu, pergerakan yang bersifat non-kompromis terhadap subordinasi dan ketertindasan yang diakibatkan oleh kolonialisme. Jadi, ia menegaskan agar jangan berharap untuk melakukan pergerakan dengan cara yang “tentram” karena pergerakan itu sendiri lahir dikarenakan ketentraman yang terganggu (ketidaktentraman) oleh struktur eksploitatif dari subordinatif dari kolonialisme. Semaoen menegaskan secara jelas, dalam bahasa Shiraishi, bahwa “pergerakan menuju pada kemajuan bumiputra, sedangkan ketentraman menuju kemandegan” (hal. 139). Pergerakan dan ketentraman merupakan hal yang kontradiktif dalam struktur kelas yang eksploitatif. Narasi wacana ketentraman *rust en orde* dalam era etis tidak lebih dari bentuk penipuan (deception). Oleh karena itu, Semaoen memandang bahwa satu-satunya cara untuk melawan the deceiving discourse of *rust en orde* adalah dengan radikalisme pergerakan. Jadi, wajar jika setiap pergerakan pasti akan membawa korban (ketidaktentraman), tetapi tiap korban itu akan membawa kebaikan, Marco menegaskan (lihat Shiraishi, hal. 421).

Kritik Semaoen itu membuat Tjokroaminoto naik pitam. Dia mempertegas dan bersikukuh untuk tetap pada jalan satria di bawah perlindungan pemerintah. Dalam kongres CSI (Central Sarekat Islam – nama baru bagi SI pusat paska ia diharuskan berbasis lokal), Tjokroaminoto mengatakan bahwa “CSI akan bekerja demi kemajuan rakyat Hindia dan bersama pemerintah Hindia Belanda” (Shiraishi, hal. 140). Di tahun berikutnya, Tjokroaminoto menemukan momentum untuk menghantam

balik SI Semarang (Semaoen dkk). Dia menggunakan narasi pelecehan terhadap Islam. Tjokroaminoto berseru pada rakyat agar membela Islam. Tidak hanya itu, dia juga menghimbau pada pemerintah agar menghukum Martodharsono dan Djojodikoro atas tulisannya yang berjudul "*Pertjakapan antara Marto dan Djojo*" dalam *Djawi Hiswara yang dinilai telah melecehkan Islam dengan mengatakan "Gusti Kandjeng Nabi Rasoel minoem A.V.H. gin, minoem opium, dan kadang soeka mengisep opium."* (lihat Shiraishi, hal. 144).

Untuk menghantam Semaoen dkk itu, Tjokroaminoto mendirikan milisi *Tentara Kandjeng Nabi Mohammad* (TKNM) sebagai alat untuk menyerang balik para pengkritiknya dari pimpinan SI Semarang dengan kemasannya atas nama pelecehan terhadap Islam. Penggunaan nama Mohammad merupakan strategi yang dilakukan Tjokroaminoto untuk memberi nuansa Islamis sehingga ia mampu meraih simpati dan dukungan dari kelompok Muslim Hindia. Seruan TKNM dengan kemasannya atas nama membela Islam ini cukup berhasil karena mampu mengumpulkan sumbangan dana sebesar sepuluh ribu gulden dan menggerakkan reli protes yang diadakan secara serentak di empat puluh dua tempat di Jawa dan Sumatera yang dihadiri lebih dari 150.000 orang (Shiraishi, hal. 144).

Namun, pembentukan TKNM itu justru menjadi bumerang bagi Tjokroaminoto. TKNM itu justru semakin membenamkan pamornya karena dalam kenyataannya "TKNM tidak bertindak apa-apa selain mengumpulkan iuran dan mengirim kawat kepada gubernur jenderal dan sunan untuk memohon agar Martodharsono dan Djojodikoro dihukum." Secara diam-

diam, Tjokroaminoto juga menghentikan kampanye anti-Marthodarsono dan anti-*Djawi Hiswara*. Yang lebih parah, Tjokroaminoto dituduh telah mengkhianati tujuan membela Islam dan memanipulasikan pembentukan TKNM dengan dalih islamis. Dana sepuluh ribu gulden yang telah terkumpul itu ludes tanpa bisa dipertanggungjawabkan oleh Tjokroaminoto (lihat Shiraishi, hal. 180).

Serangan pertama terhadap kelakuan TKNM (Tjokroaminoto) di atas datang dari Haji Mohammad Misbach. Misbach adalah intelektual dan mubaligh Islam lulusan pesantren yang pada 1915, bersama dengan Haji Hisamzainie, menerbitkan *Medan Moeslimin* untuk merespon penerbitan Mardi Rahardjo oleh para misionaris Kristen dan kemudian menerbitkan *Islam Bergerak* pada 1917 (Shiraishi, hal. 108 & 172-175). Serangan Misbach dimuat dalam *Medan Moeslimin* dengan judul "*Sroeang Kita*" (Our Exclamation). Dalam tulisan ini, Misbach mengutip ayat Al-Qur'an (49:15) dan dia melakukan sedikit perubahan makna¹⁴ terhadapnya dalam rangka "memberinya pembenaran moral dan peluang untuk menekankan pentingnya perbuatan" karena "siapa pun yang perbuatannya mengkhianati kata-katanya berarti Islam gadungan." "Islam gadungan" atau "Islam lamisan" itu adalah "kaum pelajar Islam yang mengatakan hal-hal baik atau berbaik hati hanya untuk menyelamatkan namanya sendiri." Oleh karena itu, "Siapa jang merampas agama Islam,

14 Perubahan makna terhadap surat 49:15 itu adalah dia merubah dari makna aslinya yang berbunyi "pemeluk yang sesungguhnya adalah mereka yang berjuang demi Allah dengan harta dan dirinya" menjadi "membantoeakan harta bendanja dan dirinja, oentoek berdjalan kapada Toehan Alloh" (lihat Shiraishi, hal. 183-184)

itoelah jang wadajib kita BINASAKEN" (Shiraishi, hal. 181-186). Tjokroaminoto dibingkai Misbach sebagai pejuang Islam yang telah mengkhianati nilai-nilai ajaran Islam yang seharusnya rela berkorban dengan diri dan harta bendanya, bukan malah berjuang dengan cara berlindung di bawah perlindungan pemerintah dan menggelapkan dana umat Islam.

Untuk menyerang Tjokroaminoto, Misbach tidak ragu-ragu mengutip Al-Quran sebagai sumber ajaran untuk memperkuat argumentasinya. Misalnya, Misbach mengatakan bahwa "Pada waktu bapa kita nabi Adam masih di taman firdaus. setan sudah menipunya dan menjatuhkannya dengan berbuat seolah-olah membawa perintah Tuhan. dalam tulisannya yang berjudul "Islam dan Gerakan" di *Medan Moeslimin* pada 1923 Misbach menulis bahwa "Sekarang O.S. Tjokroaminoto akan memperdayai anak-anak Adam dengan berbuat seolah-olah adalah pemimpin yang aktif di jalan Islam" (Shiraishi, hal. 365). Dalam pernyataan itu, Misbach menganalogikan kelakuan Tjokroaminoto yang gemar memakai sumber ajaran Islam untuk mengajak rakyat Hindia patuh pada pemerintah kolonial dengan kisah setan yang sukses menipu Adam dan Hawa. Karena setan seolah-olah mengaku membawa perintah Tuhan sehingga akhirnya Adam dan Hawa tertipu dan harus dikeluarkan dari surga. Misbach sendiri sebenarnya sempat menjadi aktivis TKNM sehingga kritik pedasnya terhadap Tjokroaminoto itu bisa jadi merupakan bentuk kemarahannya yang sempat tertipu dengan narasi Islam dalam TKNM (lihat Shiraishi, hal. 178).

Tidak hanya kritik pedas terhadap kelakuan Tjokroaminoto di TKNM, Misbach dan pemimpin pergerakan lain yang anti-

Tjokroaminoto juga menyerang sepak terjang Tjokroaminoto di SI. Serangan terhadap kelakuan Tjokroaminoto di SI dipicu oleh isu penggelapan dana SI. Pada Mei 1920, simpanan dana SI kosong sehingga Tjokroaminoto meminjamkan uang pribadinya sebesar 2000 gulden, tetapi anehnya yang menjadi jaminan adalah mobil SI yang dibeli sebesar 2800 gulden untuk operasional dirinya. Tidak hanya itu, Tjokroaminoto juga diserang karena pengeluarannya yang besar sebagai ketua SI yang mencapai 3000 gulden yang salah satunya ternyata untuk membeli perhiasan bagi istri keduanya (lihat Shiraishi, hal. 298 & 309). Darsono menulis "mengapa CSI tidak punya uang sedang Tjokro kelimpahan?" dalam "*Sinar Hindia*" pada 9 oktober 1920. Oleh karena itu, Tjokroaminoto digambarkan oleh orang-orang yang kontra sebagai "setan" yang menggerogoti SI. Uang-lah yang telah merusak Tjokroaminoto dan uang itu telah merubah seorang satria menjadi "racun." Untuk memperburuk keadaan, pada waktu itu diciptakan istilah "meng-Tjokro" yang artinya berperilaku seperti Tjokro yang menggelapkan uang pergerakan (lihat Shiraishi, hal. 309-310, 329, & 365).

Dalam Islam, penggelapan uang (maling) merupakan salah satu hal yang hina dan layak dibenci sehingga pemimpin pergerakan yang melakukan hal itu layak disebut sebagai "satria maling" atau "satria tjari enak sendiri" atau "satria pengoetil" atau "satria palsoe" dan label ini disematkan pada satria di bawah perlindungan pemerintah (Shiraishi, hal. 117-118). Sebelum Tjokroaminoto, Goenawan juga pernah dituduh telah menggelapkan uang SI sebesar enam puluh ribu gulden oleh Tjipto dan kemudian pamor Goenawan digembosi oleh

Tjokroaminoto hingga akhirnya dia dipecat dari kepemimpinan SI Batavia pada akhir 1916 (Shiraishi, hal. 106).

Misbach adalah pemimpin pergerakan Muslim yang gemar mengutip Al-Qur'an dan kadang-kadang melakukan perubahan makna terhadapnya dengan tujuan untuk menggerakkan Islam melawan penindasan kolonialisme pemerintah Hindia Belanda. Perubahan makna itu merupakan strategi untuk memberikan bingkai makna yang diinginkannya. Misalnya, dalam rangka membangun bingkai seruan untuk *perang sabilillah* dengan mengutip Al-Qur'an 4:75, Misbach melakukan penambahan makna seperti di bawah ini:

"Pertama, "Dan mengapa kamu tidak berperang di jalan Allah" telah diubah menjadi "Mengapa kamoe semoea tidak mau berperang sabilillah." Penambahan kata "semoea" sudah mengubah kewajiban kaum muslim untuk wajib berjuang demi Allah menjadi kewajiban bersama kaum muslim. Kedua, "Berilah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu" telah diubah menjadi "yang kuasa telah menganugerahi kita seorang mukmin (penuntun) yang akan memimpin kita dan menolong kita." Lagi-lagi tambahan "memimpin kita", mengubah seorang mukmin dari penyelamat menjadi pemimpin, yang tidak hanya akan "melindungi" dan "menolong kita", tetapi juga "memimpin kita" dalam perjuangan "kita" bersama demi Allah. (Shiraishi, hal. 203)

Perubahan atau penambahan makna di atas dilakukan Misbach dalam rangka menggerakkan Islam agar aktif menjadi pemimpin dalam melawan penindasan kolonialisme Belanda. Hal itu dipandang perlu, karena selama dominasi SI Tjokroaminoto, muslim Hindia dalam era etis ini seperti terlena

oleh konsep berjuang di bawah perlindungan pemerintah yang dibingkai dan dipropagandakan oleh para satria palsu. Untuk memperkuat itu, Misbach mengutip surat 4:75 yang artinya *"Benerkanlah barang yang benar klireskanlah barang yang kliroe, kendati orang yang kliroe itoe membentji kepadamoe."* Dengan ayat ini, dia hendak menegaskan agar muslim Hindia tidak pernah takut "berkata benar bila benar dan salah bila salah." Untuk mempropagandakan perlawanan Islam terhadap penindasan itu, Misbach menghadiri pertemuan-pertemuan dan langsung berbicara (ceramah) kepada rakyat, terutama di wilayah Surakarta (Shiraishi, hal. 202-204). Ceramah-ceramah radikal Misbach itu telah memicu pemogokan dan aksi-aksi perlawanan petani di wilayah Surakarta.

Tidak hanya bermodalkan ayat-ayat Al-Qur'an, Misbach juga menggunakan sejarah Nabi Muhammad sebagai sumber pemaknaan bagi radikalisasi massa rakyat di era etis ini. Misalnya, Misbach menganalogikan penindasan di era kolonialisme Hindia ini dengan era Nabi Muhammad di Mekkah yang juga dimusuhi dan banyak pengikutnya yang dibunuh sehingga Muhammad dan pengikutnya hijrah ke Madinah. Misbach memakai bingkai sejarah nabi untuk menyeru para pemimpin pergerakan yang sering dituduh sebagai penghasut dan, kemudian, dihukum dan dibuang itu tidak apa-apanya dibandingkan dengan apa yang dialami Nabi Muhammad (lihat Shiraishi, hal. 258).

Pada era etis ini, radikalisasi merupakan jalan (cara) yang dipilih oleh para satria sejati untuk melawan kolonialisme Belanda. Radikalisme dianggap penting berdasarkan analisis masalah yang terjadi saat itu. Analisis kebutuhan terhadap

radikalisasi ini digambarkan secara bagus oleh Tjipto Mangoenkoesoemo, terutama dalam konteks Jawa. Tjipto memandang bahwa kepatuhan orang Jawa telah menjadi sebab ketertindasan. Kepatuhan yang dilanggengkan lewat system feodalisme kerajaan Jawa yang mana kemudian telah dimanfaatkan oleh kolonialisme Belanda. Kepatuhan itu telah menyebabkan semangat perlawanan rakyat sangat lemah sehingga membangkitkan semangat perlawanan adalah keniscayaan. Ketika semangat perlawanan sudah tinggi, ia mampu menciptakan situasi revolusioner yang menjadi pra-kondisi bagi usaha untuk memerdekakan rakyat Hindia dari kolonialisme Belanda (lihat Shiraishi, hal. 164-7).

Selanjutnya, pamor Tjokroaminoto (dan SI/CSI) meredup sesudah serangan yang dialamatkan kepadanya. Seiring dengan meredupnya pamor Tjokroaminoto, dia juga tidak dianggap penting lagi oleh pemerintah Hindia karena dia telah kehilangan restu dari para etisi Belanda. Tjokroaminoto dipandang sebagai orang yang "tidak jujur, bermuka dua, tidak dapat dipercaya, lemah, dan tidak tegas". Tjokroaminoto hanya dipandang hanya sebagai "perantara" oleh Hazeu dan Rinkes, maka, seperti yang dikatakan oleh gubernur jenderal pada 1919, "di mana gerakan itu melampaui batasan-batasannya, gerakan itu akan kena batunya." Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa jasa besar SI dalam era etis ini adalah ia telah memicu terbukanya kotak Pandora gerakan rakyat pribumi (lihat Shiraishi, hal. 153-154, & 298 dan Ricklefs, hal. 211).

Akhirnya, Tjokroaminoto ditangkap oleh Belanda pada 30 Agustus 1921. Dia ditangkap dikarenakan dianggap terlibat

sebagai penyebab kerusuhan di Tolitoli (Sulawesi Utara) yang menyebabkan seorang pejabat Belanda dibunuh dan insiden penembakan oleh anggota SI di Garut (Jawa Barat). Dua peristiwa ini kemudian mengarah pada penemuan "seksi rahasia B" dari SI (Ricklefs, hal. 219). Yang menarik, penangkapan Tjokroaminoto ini dilihat sebagai pembuktian dirinya yang siap menjadi martir (korban pergerakan) dan memberinya peluang untuk bertapa, membersihkan, dan memurnikan diri dari kesalahan yang sudah ia buat (Shiraishi, hal. 316).

Kehancuran pamor Tjokroaminoto bukan berarti perang suara antara satria sejati dan satria palsu berhenti. Artinya, pemakaian dalil-dalil Islamis untuk mencari pembenaran dan menggalang dukungan masih berlanjut. Di fase selanjutnya, kepemimpinan SI di bawah perlindungan pemerintah dipegang oleh H. Agoes Salim. Kemunculan Agoes Salim sebagai pengganti Tjokroaminoto ini nampaknya dicurigai oleh Shiraishi. Meskipun Shiraishi tidak menuliskan kecurigaannya secara eksplisit terhadap figur Agoes Salim, tetapi penelusuran yang mendalam mengenai profil Agoes Salim cukup menggambarkan adanya kecurigaan terhadap figur Agoes Salim ini. Penelusuran yang mendalam mengenai rekam jejak Agoes Salim oleh Shiraishi itu menghasilkan satu fakta sejarah bahwa Agoes Salim mempunyai kedekatan "yang mencurigakan" dengan Belanda. Kecurigaan Shiraishi, misalnya, tergambar dalam kalimatnya di bawah ini:

"Salim secara tiba-tiba menjadi pemimpin CSI pada kongres 1919. Namun kemunculannya tidak berhubungan dengan kemampuannya yang kuat dalam mengontrol basis massa organisasi, namun karena sikap baik dan kedekatan personalnya

yang luas dengan para penganjur politik etis. Ia merupakan mantan anak didik Snouck Hurgronje, penasihat pertama urusan pribumi, yang telah dipekerjakan sebagai staf konsulat Belanda di Jeddah atas rekomendasi Snouck, bekerja di sana dari 1905-1912 dan fasih berbahasa Arab—kefasihannya dalam Bahasa Arab memukau ulama dan kyai— dan kemudian bekerja sebagai staf Volkslectuur di bawah arahan Dr. Rinkes yang menggantikan Snouck pada 1917-1919. Dia satu-satunya anggota SI yang diangkat oleh komisi Carpentier Alting untuk Pembaharuan konstitusi di Hindia Belanda dan memiliki akses pada pejabat tinggi dan birokrat Belanda seperti bekas Kepala PID Muurling hingga perwakilan pemerintah di Volksraad, Talma, direktur keuangan yang kemudian menjadi ketua Sindikat Gula, dan Kern, wakil penasihat urusan pribumi yang menggantikan Hazeu di awal 1920." (Shiraishi, hal. 299).

Kalau kecurigaan Shiraishi terhadap figur Agoes Salim di atas benar, Shiraishi mungkin hendak mengatakan bahwa Agoes Salim tidak lebih adalah penerus Rinkes yang hendak menjinakkan (menghancurkan) SI dan gerakan-gerakan rakyat yang semakin tidak terkontrol (radikal) pada era etis. Agoes Salim muncul ketika SI telah memudar terutama ketika pamor figure utama pemimpin SI, yaitu Tjokroaminoto, berhasil dilemahkan dengan kesuksesan para pemimpin SI radikal dalam membangun counter-framing untuk menghancurkan bingkai tentang satria dalam perlindungan pemerintah. Kehancuran bingkai mengenai satria dalam perlindungan pemerintah berarti kehancuran SI. Dan, seperti yang dimuat dalam satu tulisan di *Soeara Rakjat* 30 Mei 1924 yang mengatakan bahwa CSI/SI berhasil dihancurkan secara mudah dengan tulisan dan kata-kata saja (Shiraishi, hal. 340).

Untuk melawan balik kesuksesan para satria sejati dalam "perang suara" ini, narasi Islam kembali dimunculkan dan dibenturkan dengan isu komunisme. Kebetulan para satria sejati yang berafiliasi dengan SI-Semarang yang dipimpin oleh Semaoen berafiliasi juga dengan *Perserikatan Komunis di Hindia* yang dideklarasikan pada 1920, sebelum akhirnya pada 1924 berevolusi menjadi Partai Komunis Indonesia (PKI). Pada Februari 1923, SI berubah menjadi *Partai Sarekat Islam* dan menerapkan disiplin partai sehingga memaksa anggota SI Semarang atau SI Merah untuk keluar keanggotaan SI dan kemudian merubah namanya menjadi Sarekat Rakyat (Ricklefs, hal. 219). Selanjutnya, Agoes Salim menggemakan konsep hijrah Nabi Muhammad dari Mekkah ke Madinah sebagai basis argumentasi untuk merubah pendekatan SI dari kooperasi menjadi nonkooperasi (dengan pemerintah kolonial) dengan cara menarik diri dari tindakan politik. Namun, setelah disiplin partai ini diberlakukan dan konsep hijrah itu digemakan, SI justru menjadi tidak aktif, seperti yang diungkapkan oleh Ricklefs di bawah ini:

"Pengaruh Salim kini mengarah pada diambilnya kebijakan nonkooperasi (mencabut keanggotaannya di Volksraad), yang disebutnya hijrah demi mengenang hijrahnya Nabi Muhammad dari Mekkah ke Madinah pada 622. CSI kini mundur dari tindakan politik apa pun yang dianggap signifikan. Dengan semakin meredupnya aktivitas CSI, PKI memulai gerakan terakhirnya untuk mengendalikan gerakan populer yang mati suri." (hal. 221)

Salim kemudian justru berusaha membenturkan SI dengan PKI dengan membawa slogan Pan-Islamisme karena "SI makin

berada di bawah pengaruh Haji Agus Salim dan mereka yang mendukung Pan-Islam" (Ricklefs, hal. 220). Sebagai pendukung Pan-Islamisme, Muhammadiyah menjadi benteng SI dari serangan SI Merah/PKI. Untuk itu, Tjokroaminoto dan Salim mengadakan perjanjian dengan Muhammadiyah. Muhammadiyah dijadikan sebagai "benteng pertahanan SI" terutama untuk membangun Koalisi anti-PKI/SI Merah. Sebenarnya CSI Salim ini telah berhasil mengkuudeta Tjokroaminoto secara halus dan menjadikan Tjokroaminoto hanya sebagai pemimpin boneka dan, kemudian, markas CSI berhasil diboyong dari Surabaya ke Yogyakarta. Serangan pertama terhadap PKI dilakukan oleh Fachroedin, salah seorang pemimpin CSI dan pemimpin Muhammadiyah, dengan menyerang Darsono (pimpinan PKI) dengan mengatakan bahwa dia hendak merobohkan agama Islam dan memecah belah SI terutama dengan cara meruntuhkan kepercayaan umat Islam pada Tjokroaminoto. Serangan balik dilakukan oleh Semaoen dan Bergsma kepada Fachroedin dengan melabelinya sebagai "tukang fitnah" dan "munafik" (lihat Shiraishi, hal. 300, 309, 311-312, & 314).

Perang ideologis antara SI Salim melawan PKI/SI Merah berlangsung secara terbuka. Kampanye dengan mengangkat isu bahwa komunis tidak percaya pada Allah dan tidak mengakui agama Islam merupakan serangan yang selalu dilakukan oleh SI Salim dan Muhammadiyah. Kampanye ini memang mampu menarik sebagian kaum muslim tetapi kelompok Islam militan lebih tertarik dengan propaganda Misbach. Setelah keluar dari Muhammadiyah pada akhir 1922, Misbach muncul sebagai propagandis PKI/SI Merah pada Maret 1923. Pada tahun 1922,

hak berkumpul dicabut oleh Belanda sehingga praktis para pemimpin pergerakan mendapatkan pengawasan yang ketat, termasuk Misbach (343).

Muhammadiyah menjadi sasaran serangan dikarenakan Muhammadiyah menarik dukungannya terhadap aksi mogok PPPB (Perserikatan Pegawai Pegadaian Boemipoetra) pada Januari dan Februari 1922. Aksi mogok ini dipicu oleh peristiwa seorang buruh pegadaian di Ngupasan Yogyakarta yang diskors dikarenakan dia menolak untuk mengangkat barang ke pelelangan. Peristiwa ini memicu mogok massal di karesidenan Cirebon, Pekalongan, Kedu, Semarang, Yogyakarta, Rembang, Kediri, Surabaya, dan Pasuruan. Ada 5000 buruh dari 1000 ribu buruh pegadaian yang melancarkan aksi mogok waktu itu. Untuk menyerang balik aksi mogok ini, pemerintah Hindia melancarkan serangan balik dengan memecat 1000 buruh dan, yang paling buruk, membekukan hak berkumpul. Pada awalnya Muhammadiyah mendukung aksi mogok PPPB ini. Selain Muhammadiyah, Boedi Oetomo, SI, dan *Revolutionaire Vakcentrale* (yang dipimpin oleh Tan Malaka dan Bergsma) memberikan dukungan pada aksi mogok itu. Banyak yang dituduh dan dibuang keluar Hindia, yaitu Tan Malaka dan Bergsma. Bersama dengan Muhammadiyah, PSI/SI yang membentuk "Lasykar Merdeka" dalam aksi mogok ini juga ikut menarik dukungannya dan memilih untuk fokus ke Pan-Islamisme. Pan-Islamisme ini dianggap hanya sebagai kedok saja oleh mereka yang masih berani melancarkan perlawanan terhadap represi pemerintah Hindia (lihat Shiraishi, hal. 320-335).

Bagi Belanda, Pan-Islamisme ini bukan sesuatu yang menakutkan bila dibandingkan dengan radikalisme *tarekat*. Misalnya dalam kasus sayyid Uthman (1822-1932), seorang hadramis penyebar Pan-Islamisme yang datang ke Batavia pada 1860, dia memiliki hubungan yang dekat dengan pemerintah kolonial Belanda dikarenakan Belanda senang dan memanfaatkan propaganda tulisan-tulisannya yang menyerang para pemimpin tarekat Naqshabandiyah sebagai penganut Islam yang menyimpang (lihat Kaptein, 2009, hal. 38-44). Pan-Islamisme hanya dijadikan kedok semata dalam era kepemimpinan Salim ini akan terbukti nanti ketika pada 1931 ketika Gubernur Jenderal Bonifacius Cornelis De Jonge memperketat persyaratan organisasi politik yang diizinkan yang pada puncaknya di tahun 1933 menyatakan bahwa hanya organisasi dan partai yang bersifat cooperative saja yang dibolehkan. Meskipun pada awalnya SI/PSI Salim bersikukuh untuk tetap berhaluan non-kooperatif, tetapi akhirnya Salim sendiri yang akhirnya meminta dewan eksekutif SI/PSI agar merubah haluannya menjadi kooperatif (lihat Formichi, 2012, hal. 53-7).

Serangan pertama terhadap Muhammadiyah dilakukan oleh Sismadi, redaktur *Pangoegah* dan *Islam Bergerak*. *Islam Bergerak* menjadi corong terdepan dalam barisan anti-Muhammadiyah dan anti-Salim/Fachroedin. Selain dikarenakan penarikan dukungan terhadap aksi mogok, Muhammadiyah diserang oleh Sismadi dikarenakan Muhammadiyah memberikan pinjaman uang sebesar 4000 gulden dengan bunga kepada pemimpin pusat PPPB. Karena itu, Muhammadiyah dianggap

tidak melakukan ajaran-ajaran Islam secara benar. Keislaman Muhammadiyah didasarkan pada prinsip perbudakan dan tidak mau mengorganisir diri untuk melawan musuh-musuh yang membelenggu Islam. Muhammadiyah dianggap lebih takut pada residen dari pada kepada Allah. Muhammadiyah kemudian disebut dengan singkatan MD yang berarti *Mundur Diri* dan *Musibah Dunia*. Muhammadiyah juga dijuluki sebagai *Islam Kapitalisme*, *Islam Lamisan* dan *Munafik* (lihat Shiraishi, hal. 349-351).

Muhammadiyah menyangkal semua tuduhan-tuduhan di atas. Fachroedin menyangkal bahwa Muhammadiyah melakukan praktek *riba* (pinjaman uang dengan bunga). Muhammadiyah adalah perkumpulan yang memilih bergerak di bidang agama, sosial, dan pendidikan dengan dalih kesepakatan pembagian kerja dengan CSI pada Mei 1920. Kesepakatan ini menempatkan Muhammadiyah tidak bergerak di bidang politik yang menjadi fokus gerakan CSI/PSI. Namun, dalih pembagian kerja ini diserang oleh Soerjosasmojo yang mengatakan bahwa itu akan memperlemah gerakan politik rakyat karena rakyat akan lebih suka bergabung di bidang yang kurang berbahaya. Perdebatan antara *Islam Bergerak* dan *Moehammadijah* mengenai pencarian makna Islam sejati ini berlangsung dari Maret sampai Juli 1922 (lihat Shiraishi, hal. 351).

Selain cap Islam kapitalis terhadap Moehammadijah yang diberikan oleh Soewardi, Misbach juga menacap Moehammadijah sebagai Islam munafik. Misbach mengecam Moehammadijah yang hanya menjadikan Al-Qur'an sebagai pajangan saja tanpa ada pembuktian (pengamalan). Munafik didefinisikan oleh

Misbach sebagai orang kaya yang tidak suka membelanjakan kekayaannya untuk menguatkan Islam dan orang yang pandai yang tidak suka menggunakan pengetahuannya untuk membantu bangsanya yang masih ada dalam kegelapan. Munafik disebut Misbach lebih berbahaya daripada kapitalisme dan imperialisme karena bisa memperdaya rakyat untuk tidak melawan kapitalisme dan imperialisme. Misbach menyerang *Moehammadijah* tanpa rasa sungkan, padahal dia adalah mantan anggotanya dan banyak teman-teman dekatnya yang menjadi pengurus *Moehammadijah*, seperti H. Ahmad Dahlan, H. Fachroedin, Sastrosoegondo, Harsoloemekso, dan Moechtar Boechori (lihat Shiraishi, hal. 352-358).

Misbach kemudian menyerukan bahwa satu-satunya jalan untuk mengikuti nabi Muhammad (atau menjadi *Moehammadijah* – pengikut Muhammad) adalah dengan melawan kapitalisme karena di zaman ini setan bekerja melalui kapitalisme. Kapitalisme adalah fitnah dan godaan untuk mengesampingkan kesetiaan Muslim kepada Allah dan ia adalah ujian untuk membuktikan kesetiaan seorang Muslim. Mesin penggerak kapitalisme adalah ketamakan dan agama sering diperalat oleh kapitalisme. Kemudian, dalam hal ini, Misbach menekankan bahwa komunisme mengajarkan kepada kita untuk melawan kapitalisme dan, oleh karena itu, ia ada dalam Islam. Dan, sebuah perkumpulan yang tidak melawan kapitalisme pasti akan didukung oleh kapital (lihat Shiraishi, hal. 360-362 & 394-399). Secara praktis memang kemudian *Moehammadijah* mendapatkan bantuan dana dari pemerintah Hindia seperti yang Ricklefs terangkan bahwa “Pengadopsian kebijakan *hijrah*

dari kaum non-kooperasi dengan makin merosotnya SI bahkan mengarah pada konflik dengan Muhammadiyah yang merupakan organisasi non-politik yang tengah berkembang dan menerima subsidi pemerintah untuk sekolah-sekolahnya.” (hal. 223).

Misbach secara resmi menjadi propagandis PKI dan Sarekat Rakyat pada Oktober 1923. *Sarekat Rakyat* (SR) adalah perubahan nama untuk SI Merah pada Februari 1923 (Ricklefs, hal. 221). Selanjutnya, Misbach sering merujuk sumber ajaran-ajaran Islam untuk mempropagandakan keselarasan antara Islam dan komunisme. Pada satu sisi, eksploitasi sumber ajaran Islam untuk mempropagandakan komunisme itu menguntungkan PKI, tetapi, pada sisi lain, pemeluk agama non-Islam banyak yang menjauh (Shiraishi, hal. 377). Salah satu konsep Islam yang dieksploitasi Misbach untuk meradikalisasi Muslim untuk bergabung dengan PKI adalah konsep tentang “*sabilillahisme*,” yaitu ajaran yang mewajibkan muslim untuk siap mati syahid demi membela Islam (Shiraishi, hal. 378). Misbach mendefinisikan *sabilillahisme* itu sebagai berikut:

Sabil itoe adalah atoeran Islam jang penting dan moedjarab. Menang dari perang sabil tentoe oentoeng, mati karena sabilpoen keoentoengan jang besar dalam achirat; kalau kita tidak mempoenjajai hanggapan dan tekad begitoe dosa. (Medan Moeslimin, 9 (1923) sebagaimana dikutip dalam Shiraishi, hal. 377-378)

Darsono menganggap propaganda *sabilillahisme* oleh Misbach ini berbahaya. Berbahaya karena ia akan merangsang radikalisme rakyat terlalu dini untuk melawan pemerintah Hindia secara ekstrem, sedangkan PKI masih belum siap untuk

melancarkan revolusi. Namun, jalan propaganda yang diambil Misbach itu semakin membuat dirinya populer di kalangan pendukungnya sehingga Darsono tidak berani berbuat apa-apa. Apa yang dikhawatirkan Darsono menjadi kenyataan karena akhirnya banyak cabang PKI yang melakukan aksi radikal secara mandiri tanpa berkordinasi dengan PKI pusat, seperti yang terjadi di Semarang, Yogyakarta, Surakarta, dan Madiun. Misalnya, di Semarang, selama bulan Agustus dan awal September 1923 ada delapan bom yang dilemparkan. Puncaknya, pada 17 Oktober 1923 bom-bom dilemparkan ke keraton Mangkunegaran. Meskipun banyak bom yang tidak meledak dan hanya mengakibatkan sedikit kerusakan saja, kejadian ini berujung pada penangkapan Misbah pada 20 Oktober 1923 yang kemudian dia diasingkan ke Manokwari sampai dia meninggal karena Malaria pada 24 Mei 1926. Pengasingan dan kematiannya di Monakwari itu dianggap sebagai ajang pembuktian untuk semakin memperkuat pemaknaan atas satria sejati. Namun, ada dugaan kuat yang disertai bukti bahwa sebenarnya pelemparan bom itu merupakan sebuah rekayasa saja yang dilakukan oleh pihak Keraton yang merasa terancam oleh propaganda Misbach dan PKI (lihat Shiraishi, hal. 378-388).

Setelah Misbach ditangkap berdiri satu organ Muslim baru di Surakarta yang melakukan propaganda Islam dan komunisme, yaitu Moe'alimin. Moe'alimin berarti "guru agama" atau propagandis Islam yang mengadakan pertemuan secara rutin dengan mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits, menerjemahkannya ke dalam bahasa Jawa dan menafsirkan artinya sesuai dengan konteks Hindia saat itu dan secara

revolusioner menggunakan "*ilmoe communism*". Gerakan Moe'alimin ini terinspirasi oleh tulisan-tulisan Misbach. Karena tidak mendapatkan pengawasan dari pemerintah Hindia, Moe'alimin berhasil merekrut banyak massa untuk bergabung dengan PKI dan SR. Namun ketika kegiatan-kegiatan Moe'alimin semakin massif, pemerintah Hindia mulai mengawasi seara ketat tiap kegiatan yang dilakukan oleh Moe'alimin sehingga setiap pembahasan mengenai komunisme dinyatakan terlarang. Hanya yang murni mengkaji Al-Qur'an dan Hadits saja yang dibolehkan. Karena ketakutan yang berlebihan, polisi mengawasi setiap kegiatan Moe'alimin sehingga tiap malam mereka mendatangi langgar-langgar dan masjid-masjid dan, bahkan, sholat dan *darusan* (reciting Qur'an) di langgar dilakukan di bawah pengawasan polisi. Polisi kewalahan untuk mengawasi kegiatan-kegiatan *Moe'alimin* yang dilakukan hampir setiap hari menjelang akhir Januari 1926 (lihat Shiraishi, hal. 443-444 & 453-454).

Puncak ketakutan pemerintah Hindia adalah penangkapan tiga propagandis ternama Moe'alimin, yaitu Oesmani, Atmoesoemarto, dan Rochani pada akhir Februari 1926. Penangkapan ini menyebabkan demonstrasi besar yang dihadiri oleh 10.000 orang. Demonstrasi itu dilakukan setelah sholat jum'at di masjid besar Kauman. Jumlah jamaah sholat jumat mendadak melonjak tiga kali lipat dan, bahkan, orang yang biasanya tidak sholat jum'at juga mengikuti sholat jum'at pada hari itu. Sebenarnya, simpatisan Moe'alimin ini tidak datang hanya dari para anggotanya dan anggota SR/PKI, tetapi banyak kaum Muslim lain yang ikut bergabung dikarenakan

tindakan pemerintah Hindia dianggap keterlaluhan yang telah melakukan intervensi berlebihan terhadap aktivitas keagamaan. Demonstrasi itu dilakukan dengan reli sambil berdzikir "Lailahhailalloh Moehammad Roesoelloellah" (Tuhan maha besar dan Muhammad adalah rasul-Nya). Polisi Hindia membubarkan paksa demonstrasi ini dengan represi dan sempat terjadi perang kecil. Setelah demonstrasi ini, pemerintah Hindia menyadari bahaya dari *Moe'alimin* dan kemudian menghancurkannya dengan menangkap para propagandisnya (lihat Shiraishi, hal. 455-456).

Kehancuran *Moe'alimin* ini menjadi pertanda bagi keruntuhan PKI. PKI kehilangan mesin yang produktif dalam merekrut anggota, terutama di wilayah Surakarta. Pada 1927, ketika akhirnya PKI melakukan pemberontakan di berbagai tempat, akhirnya banyak para propagandis dan anggota PKI yang ditembak, ditangkap, dan kemudian diasingkan. Cara-cara seperti inilah yang memberikan "pihak berwenang memperoleh posisi yang nyaman untuk mengendalikan *pergerakan*, memberikan dukungan bagi para loyalis dan melemahkan lawan-lawan mereka" (Shiraishi, hal. 344). Meskipun, pergerakan pada era etis ini bisa dibungkam dengan kekuatan represif tetapi ia telah sukses menciptakan apa yang disebut oleh Shiraishi sebagai "situasi revolusioner" bagi perjuangan kemerdekaan di era selanjutnya. Satu hal yang tidak bisa dipungkiri, kontestasi di era generasi SI ini telah membuktikan bahwa Islam telah dijadikan sebagai sumber *framing* (atau, *counter-framing*) dan jaringan yang dipergunakan tidak hanya untuk meradikalisasi tetapi juga untuk men-deradikalisasi perlawanan rakyat.

Mengurai Penciptaan Makna dan Produksi Hegemoni Kolonial dalam Ruang Agama

Agama menjadi sumber daya utama dalam kesuksesan radikalisasi gerakan perlawanan Muslim Aceh terhadap kolonialisme Belanda. Kesuksesan radikalisasi itu terutama terletak pada pemakaian, pemilihan, dan *framing* makna keagamaan yang bersumber dari ajaran (doktrin) Islam yang menjadi agama mayoritas masyarakat Aceh waktu itu. Pemakaian istilah-istilah Islami yang berakar pada ajaran-ajaran, keyakinan, dan sejarah peradaban Islam itu mampu menggerakkan massa Muslim Aceh untuk berpartisipasi dalam gerakan perlawanan. Makna perang melawan kafir itu berhasil membangun rasionalisasi Islamis yang menyentuh nalar religius dari Muslim Aceh. Kekuatan dari makna Islamis itu kemudian mampu memobilisasi sumber daya Muslim Aceh secara besar-besaran. Ruang-ruang keagamaan (seperti masjid, dayah, dan meneusah) kemudian dikerahkan bagi kesuksesan propaganda perang sabil. Lebih dari sekedar properti, Muslim Aceh secara sukarela mempertaruhkan nyawa untuk membela agama Tuhan

dari ancaman kafir Belanda yang hendak menghancurkannya. Dalam perang Aceh ini, kita menyaksikan bahwa radikalisme kolonialisme secara sukses dilawan dengan radikalisme agama.

Makna (religijs) sebagai area terbuka terhadap interpretasi dari aktor (pegiat) dan lawan gerakan sangat menentukan dalam memperhebat (radikalisasi) atau memperlemah (deradikalisasi) gerakan perlawanan Muslim Aceh. Pada satu sisi, narasi Islami semacam itu telah mampu menggelorakan semangat dan menghimpun kekuatan yang terpecah dari rakyat Aceh. Akan tetapi, di sisi lain, ia memberikan ruang bagi lawan gerakan untuk melakukan hal yang sama dengan berusaha mengakses dan membangun makna tandingan guna memperlemah gerakan perlawanan Muslim Aceh. Kekerasan terbukti tidak mampu melakukan deradikalisasi atau memoderasi semangat perlawanan rakyat Aceh sehingga counter-aksi yang dilakukan Belanda kemudian beralih kepada pembuatan makna "religijs" tandingan. Yang mengejutkan, Belanda berhasil mengakses (meng-apropriasi) dan menyajikan makna Islamis itu meyakinkan secara keagamaan atau, paling tidak, mampu memproblematisasi logika dari narasi Islamis yang dijadikan dasar bagi radikalisme perlawanan Muslim Aceh. Tidak hanya itu, Belanda rela mengubah strategi pembakaran masjid (sebuah ruang keagamaan) yang sebelumnya selalu mereka lakukan guna memoderasi kemarahan Muslim Aceh. Dan, Belanda juga melakukan konstruksi pengetahuan guna men-stigma para jihadis Aceh tidak lebih sebagai orang yang putus asa, miskin, frustrasi (gila) dan mengalami kelainan mental.

Hasil dari pembongkaran proses kontestasi makna dalam proses *framing* dan *counter-framing* di perang Aceh menunjukkan bahwa faktor kepemimpinan ulama yang 'saleh' juga sangat menentukan. Kekuatan ulama, sebagai aktor utama beserta pengikut dan jaringan yang dimilikinya, berperan penting dalam penciptaan dan pengarusutamaan makna Islamis yang kemudian dibingkai secara sukses melalui syair-syair HPS yang dipropagandakan di ruang-ruang keagamaan untuk meradikalisasi perjuangan Muslim Aceh. Berkenaan dengan peran ulama dan jaringannya itu, mereka kemudian dijadikan sasaran utama dari usaha pelemahan oleh Belanda baik itu melalui rayuan, negosiasi, dan represi/kekerasan. Dalam beberapa kasus, Belanda sukses menggaet beberapa ulama 'saleh' juga untuk berpihak dan mengeluarkan dalil (fatwa) atau makna Islamis yang 'moderat' secara meyakinkan untuk kepentingan kolonialisme Belanda. Lalu, walaupun akhirnya gerakan perlawanan di bawah kepemimpinan ulama Aceh ini kehabisan energi (atau, sumber daya) dikarenakan faktor superioritas kekuatan militer Belanda dan masa perang yang panjang, Islam dan ulama Aceh terbukti telah memberikan kontribusi penting terhadap daya tahan perlawanan Aceh.

Pada era selanjutnya, kebijakan politik etis telah sukses mendisiplinkan potensi radikal dari perlawanan kelompok Muslim ke jalur yang tidak radikal (moderat). Yaitu, penciptaan kesempatan politik (kebijakan etis) berupa kebolehan untuk mendirikan organisasi modern guna memperjuangkan (emansipasi) kesejahteraan rakyat Hindia yang mana secara implisit ia telah menjadi sebuah cara pendisiplinan potensi

radikal perlawanan kelompok Muslim ke jalur yang tidak radikal (moderat), terutama jika dibandingkan dengan model perlawanan Muslim Aceh pada era sebelumnya. Kemunculan Sarekat Islam pada awalnya dilihat sebagai gerakan sosial yang "revolusioner." Sarekat Islam telah mampu menghimpun kekuatan potensial Muslim untuk melakukan pengorganisasian secara politik, ekonomi, dan sosial dalam memperjuangkan hak-hak yang seharusnya didapatkan sebagai bumiputra di bawah kekuasaan pemerintah kolonial Hindia. Namun, dalam memperjuangkan hak-hak anggotanya, ada satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa Sarekat Islam di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto memutuskan untuk bergerak dalam kerangka politik etis Belanda. Dalam hal ini, politik etis telah berhasil mengkaburkan sifat eksploitatif dan subordinatif dari kolonialisme Belanda. Permasalahan kolonialisme itu diframing menjadi sekedar permasalahan (emansipasi) "akses" terhadap "kesejahteraan" tanpa adanya kesadaran bagaimana kolonialisme itu diproduksi di era etis sehingga ia sebenarnya mereproduksi penindasannya terhadap pribumi.

Era Sarekat Islam telah memperlihatkan perdebatan sengit diantara para pemimpin pergerakan di era politik etis berkaitan dengan ideologi dan pendekatan ideal (moderat atau radikal) dari sebuah gerakan sosial yang hendak memperjuangkan kesejahteraan rakyat dalam era kolonialisme. Perdebatan mereka waktu itu adalah mengenai apakah (aktivis) pergerakan seharusnya bergerak di bawah perlindungan pemerintah atau bergerak tanpa perlindungan (artinya, melawan kebijakan etis) pemerintahan Hindia-Belanda. Yang menarik, dalam

perdebatan ini, pemimpin pergerakan waktu itu membingkai argumen mereka secara Islami dengan mengeksploitasi doktrin-doktrin Islam sebagai dasar (alasan) untuk memilih apakah pergerakan itu seharusnya di bawah perlindungan pemerintah atau tanpa perlindungan pemerintah. Pemilihan pemaknaan atas posisi ideologis mereka dengan pemakaian doktrin Islam itu merupakan bagian dari strategi (*framing*) mereka untuk mendapatkan legitimasi keagamaan sehingga ia akan mampu menarik dukungan sumber daya dari mayoritas massa Muslim saat itu.

Sarekat Islam melihat politik etis waktu itu sebagai satu kesempatan emas secara politik bagi pribumi untuk mampu memperjuangkan kesejahteraan mereka. Politik etis sukses diframing sebagai satu kebijakan yang bertujuan untuk memajukan kesejahteraan para pribumi dengan memberikan akses-akses yang sebelumnya tidak didapatkan dan, untuk mencari legitimasi keagamaan, ia diframing sebagai sesuatu yang sesuai dengan ajaran Islam. Memang dalam skema politik etis ini, pribumi mendapatkan keleluasaan untuk melakukan aktivitas dalam rangka peningkatan kesejahteraan mereka selama aktivitas itu tidak melanggar *rust en orde* (kedamaian dan ketertiban) pemerintahan Hindia. Pada masa kepemimpinan Tjokroaminoto, Sarekat Islam memutuskan untuk bergerak dalam skema politik etis pemerintahan Hindia Belanda itu, tetapi haluan ideologi moderat Tjokroaminoto itu bukan tanpa kritik dari para aktivis lain di zaman itu. Haluan ideologis SI-Tjokroaminoto waktu itu mendapatkan serangan kritik yang dahsyat. Kelompok radikal melakukan *counter-framing* terhadap

kelompok moderat sebagai orang yang serakah secara ekonomi politis dan, oleh karena itu, ia diframing sebagai praktik sosial yang menyalahi ajaran Islam. Sehingga, perang argumen (religijs) antara dua kubu itu tak terelakkan. Melalui propaganda-propagandanya, kelompok radikal berusaha membongkar representasi dari kepentingan ekonomi politis dalam ideologi moderat yang ternyata telah diappropriasi oleh kepentingan struktur dominan (kolonialisme).

Kesempatan politik merupakan salah satu kondisi yang bisa menentukan keberhasilan sebuah gerakan sosial dalam mencapai tujuannya. Sehingga, pada satu sisi, ketersediaan dukungan dari pemerintah merupakan sebuah karunia yang memungkinkan sebuah gerakan sosial untuk tumbuh kembang, dan, kemudian bisa mencapai tujuannya secara mudah. Satu hal yang perlu dicatat adalah, ketika suatu gerakan mendapat dukungan dari pemerintah berarti gerakan itu dianggap sesuai dengan keinginan atau tujuan pemerintah karena ia berada pada jalur yang "aman." Lalu, ketika gerakan itu mencoba untuk melangkah lebih jauh dan keluar dari skema jalur yang ditetapkan (diinginkan) oleh pemerintah, maka permasalahan yang akan timbul adalah mengenai apakah pemerintah tetap akan memberinya dukungannya atau sebaliknya; berusaha mencari cara agar gerakan itu tetap pada jalur "aman" (lalu, jika tetap membandel "dihancurkan"). Sehingga, situasi politis itu memicu perdebatan krusial mengenai apakah pergerakan itu seharusnya mengorganisir gerakannya secara moderat (dalam skema yang diinginkan struktur dominan) atau secara radikal (melampaui skema yang diizinkan oleh struktur dominan).

Pada satu sisi, pilihan untuk menjadi moderat itu sebenarnya dapat dilihat sebagai pilihan yang rasional. Dengan menjadi moderat, pergerakan SI-Tjokroaminoto akan mendapatkan perlindungan dan dukungan pemerintah dalam segala hal. Pada satu sisi, politik etis ini memberikan kesempatan besar untuk menggemakan emansipasi "kesejahteraan" pribumi dengan kaum Belanda. Namun, di sisi lain, politik etis ini ternyata bersifat semu dan telah berhasil mengkaburkan permasalahan yang sebenarnya karena pada hakekatnya ia tidak memberikan kesempatan sepenuhnya bagi pribumi untuk bebas (merdeka) dari eksploitasi dan subordinasi kolonialisme. Dalam konteks yang eksploitatif itu, narasi Islam moderat dari ajaran Islam telah dirampas secara sengaja dan kemudian didominasi bagi pembenaran dan pelanggaran penghisapan kolonialisme Belanda atas pribumi. Jadi, narasi Islam moderat pada dua era ini tidak lebih dari sampah kolonialisme Belanda. Yang menarik, framing narasi Islam moderat itu berhasil dilawan dengan narasi Islam radikal melalui perang suara yang menggunakan "bahasa-bahasa yang menggerakkan." Yaitu, sebuah tutur bahasa yang pada era sekarang dianggap sebagai bentuk ujaran-ujaran kebencian.

Kontestasi pembuatan makna keagamaan dalam perang Aceh dan era Sarekat Islam menunjukkan bahwa ruang keagamaan telah berhasil diappropriasi oleh kepentingan ekonomi politis dari kolonialisme. Pada dasarnya, ruang keagamaan itu bisa diakses (dan didominasi) oleh siapapun, bahkan oleh kolonialisme, terutama melalui pembuatan makna yang secara teologis, historis dan metodologis meyakinkan. Kolonialisme

Belanda sukses membuat (memilih) makna religius yang menguntungkan bagi struktur dominatifnya secara meyakinkan. Namun, pemahaman menyeluruh mengenai pembuatan makna islami dalam ruang keagamaan itu seharusnya tidak berhenti di ranah perspektif internal teks keagamaan karena pembuatan (pemilihan) makna Islami itu sering kali terkait dengan aspek-aspek yang secara sosial terkait dengan kepentingan ekonomi politis dari struktur dominan. Kemampuan untuk membaca kepentingan ekonomi politis di balik pembuatan suatu makna keagamaan memerlukan pengungkapan terhadap proses produksi dan reproduksi dari ruang keagamaan dalam kaitannya dengan struktur dominan. Sehingga, di era imperialisme baru ini, saya kira pemahaman mengenai produksi dan reproduksi dari pembuatan makna religius dalam ruang keagamaan tetap menjadi sesuatu yang krusial.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I. T. (2000). Ulama dan Hikayat Perang Sabil dalam Perang Belanda di Aceh. *Humaniora*, *XII*(3), 239-252.
- Abdullah, I. T. (2008). *Hikayat Prang Sabil: Satu Bentuk Karya Sastra Perlawanan*. Yogyakarta: UGM.
- Abdullah, I. T. "Pengantar." dalam Alfian, I. (1987). *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Aceh, Aboebakar (1982). *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*. Semarang: Ramadhani.
- Ahmad, Z., Sufi, R., Ibrahim, M., & Sulaiman, N. (1982). *Sejarah Perlawanan terhadap Kolonialisme dan Imperialisme di Daerah Aceh* (I. Alfian, Ed.). Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
- Alfian, T. I. (1987). *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Alfian, T. I., "Aceh and the Holy War (Prang Sabil). In Reid, A. (2006). *Verandah of Violence: the Background to the Aceh Problem*. Singapore: Singapore University Press.

Amelz (1952). *HOS Tjokroaminoto Hidup dan Perjuangannya (jilid I)*. Jakarta: Bulan Bintang.

Anderson, B. R. (2006). *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944 - 1946*. Jakarta: Equinox Publ.

Bakti, A. M. F., "Islam and Nation Formation in Indonesia." *MA Thesis*, (McGill University, Montreal, 1993).

Benda, H. J. "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy." In Ibrahim, A., Siddique, S., & Hussain, Y. (1985). *Continuity and Change in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

Benda, H. J. (1980). *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Bustamam-Ahmad, K. (2017). *Acehnologi (Vol. 1)*. Banda Aceh: Bandar Publishing.

Formichi, C. (2012). *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in Twentieth-century Indonesia*. Leiden: KITLV Press.

Gonggong, A. (1985). *H.O.S Tjokroaminoto*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

Hadi, A. "Exploring Acehese Understanding of Jihad: A Study of the Hikayat Prang Sabi." In Feener, R. M., Daly, P. T., & Reid, A. (Eds.). (2011). *Mapping the Acehese Past*. Leiden: KITLV Press.

Hadi, A. (2004). *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh*. Leiden: Brill.

Harun, R. (1982). *Hikayat Perang Aceh*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.

Hasjmy, A. (1983). *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*. Jakarta: Beuna.

Hurgronje, C. S. (1906). *The Achehnese (Vol. I)* (A. W. O'Sullivan, Trans.). Leiden: E.J. Brill.

Hurgronje, C. S. (1906). *The Achehnese (Vol. II)* (A. W. O'Sullivan, Trans.). Leiden: E.J. Brill.

Jakub, I. (1960). *Tengku Tjhik Di Tiro: Hidup dan Perjuangannya*. Djakarta: Bulan Bintang.

Jaylani, T., "The Sarekat Islam Movement Its Contribution to Indonesian Nationalism." *MA Thesis*, (McGill University, Montreal, 1959).

Kahin, G. M. T. (1952). *Nationalism and Revolution in Indonesia*. New York: Cornell University Press.

Kaptein, N. J. G. (2014). *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies a Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914)*. Leiden: Brill.

Kaptein, N. J. G. "Arabophobia and Tarekat: How Sayyid Uthman Became Advisor to the Netherlands Colonial Administration." In Abushouk, A. I., & Ibrahim, H. A. (2009). *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?* Leiden: Brill.

Kaptein, N. J. G. "Grateful to the Dutch Government: Sayyid 'Uthman and Sarekat Islam. In 1913." In Reid, A., & Gilsenan,

- M. (Eds.). (2007). *Islamic legitimacy in Plural Asia*. Abingdon: Routledge.
- Laffan, M. F. (2007). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: the Umma below the Winds*. Abingdon: Routledge.
- Lindekilde, L.. Discourse and Frame Analysis: In-Depth Analysis of Qualitative Data in Social Movement Research. In Porta, D. D. (eds.) (2014). *Methodological Practices in Political Movement Research*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Lombard, D. (1991). *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Manuela Caiani. Social Network Analysis. In Porta, D. D. (2014). *Methodological Practices in Political Movement Research*. UK: Oxford University Press.
- McAdam, D., S. Tarrow, and C. Tilly, "Toward an Integrated Perspective on Social Movements and Revolutions." In Mark Irving Lichbach and Alan S. Zuckerman (eds.) (1997). *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- McVey, R. T. (2006). *The Rise of Indonesian Communism*. Jakarta: Equinox Pub.
- Merrifield, A. (2006). *Henri Lefebvre: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Mika, M. (2006). Framing the Issue: Religion, Secular Ethics and the Case of Animal Rights Mobilization. *Social Forces*, 85(2), 915-941. doi:10.1353/sof.2007.0017

- Morris, E. E., "Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia." *Ph.D Thesis*, (Cornell University, Michigan, 1983).
- Porta, D. D., Andretta, M., & Mosca, L. (2006). *Globalization from Below: Transnational Activists and Protest Networks*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ricklefs, M. C. (2001). *A History of Modern Indonesia since c.1200*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Shiraishi, T. (2005). *Zaman Bergerak Radikalisme Rakyat di Jawa 1912 - 1926*. Jakarta: Grafiti.
- Stamatov, P. (2010). Activist Religion, Empire, and the Emergence of Modern Long-Distance Advocacy Networks. *American Sociological Review*, 75(4), 607-628. doi:10.1177/0003122410374083
- Van Koningsveld, P. S., "Conversion of European Intellectuals to Islam: The Case of Christiaan Snouck Hurgronje alias 'Abd al-Ghaffar.'" In Ryad, U., & Sajid, M. (2016). *Muslims in Interwar Europe: a Transcultural Historical Perspective*. Leiden: Brill.
- Veer, P. V. (1985). *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*. Jakarta: Grafiti.
- Von der Mehden, F. R., "Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia." *Ph.D. Dissertation* (University of California: California, 1957).
- Wald, K. D., Silverman, A. L., & Fridy, K. S. (2005). Making Sense of Religion in Political Life. *Annual Review of Political Science*, 8(1), 121-143. doi:10.1146/annurev.polisci.8.083104.163853

- Wieringa, E. A. "Islam and Paradise are Sheltered under the Shade of Swords: Phallogocentric Fantasies of Paradise in Nineteenth-Century Acehese War Propaganda and their Lasting Legacy." In Günther, S., & Lawson, T. (Eds.). (2017). *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. Leiden: Brill.
- Wieringa, E. (1998). The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The Kôteubah of the Acehese Epic, Hikayat Prang Gômpeuni. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61(02), 298-308. doi:10.1017/S0041977X00013823
- Whooley, O. (2004). Locating Masterframes in History: An Analysis of the Religious Masterframe of the Abolition Movement and its Influence on Movement Trajectory. *Journal of Historical Sociology*, 17(4), 490-516. doi:10.1111/j.1467-6443.2004.00241.x
- Wolf, E. R. (2010). *Europe and the People without History*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Wormser, P. (2012). The Religious Debates of Aceh in the Sixteenth and Seventeenth Century: An Invisible Cultural Dialogue? *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55(2-3), 369-382. doi:10.1163/15685209-12341239
- Zentgraaff, H. C. (1983). *Aceh* (A. Bakar, Trans.). Jakarta: Beuna.

Dalam gerakan sosial di Indonesia, peran kelompok Muslim tidak bisa dipandang sepele. Sejak Islam masuk ke Indonesia, ia telah menjadi penggerak bagi gerakan sosial di Indonesia. Islam sebagai agama yang akhirnya mengakar dalam mayoritas penduduk Indonesia, pada satu sisi, telah menjadi sumber pemaknaan, sekaligus sebagai strategi bagi pertumbuhan gerakan sosial di Indonesia. Namun, di sisi lain, satu hal yang penting untuk dicatat adalah pemaknaan itu tidak serta merta stagnan dan tunggal. Dalam perkembangannya, makna-makna yang menginspirasi bagi pertumbuhan gerakan sosial di dalam sejarah Indonesia itu mengalami perubahan, dipahami secara berbeda dan akhirnya, menimbulkan pertentangan.

Penciptaan makna yang melatarbelakangi bagi lahirnya suatu gerakan sosial merupakan aspek penting untuk penyebaran ide-ide gerakan kepada orang lain. Penciptaan, penyebaran, dan pelanggengan makna ini akan menentukan kemampuan suatu gerakan sosial untuk bertahan dan berkembang. Pemaknaan itu bisa saja berkaitan dengan ide tentang sebab dan tujuan dari lahirnya suatu gerakan sosial. Atau, pemaknaan terhadap hakikat lawan yang dihadapi yang merupakan faktor yang mampu mempengaruhi massa untuk ikut serta dalam sebuah gerakan (perlawanan).

LITERAS PRESS

ISBN: 978-602-72918-7-4

