

Islam dan Kiri: Pemikiran Politik HOS Tjokroaminoto

Haryo Ksatrio Utomo

Dosen Ilmu Politik FISIP Universitas Bung Karno

haryo.ksatrio.utomo@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengulas diskursus pemikiran HOS Tjokroaminoto dalam perspektif Islam dan Kiri. Diskursus ini mengulas kombinasi pemikiran HOS Tjokroaminoto yang mengkritik terhadap kapitalisme yang identik dengan kolonialisme Belanda di Hindia Barat. Kritik Tjokroaminoto memang berdasarkan literatur kiri dan Islam, namun Tjokroaminoto dapat membangun konstruksi yang berbeda terhadap pemikiran kiri itu sendiri. Tjokroaminoto dapat mengakomodasi konsep kapitalisme dan demokrasi dengan batasan konsep Islam.

Kata Kunci : Kiri Islam, Kapitalisme, Demokrasi.

Pendahuluan

Pemikiran politik Islam berkaitan dengan relasi Islam dengan negara merupakan sesuatu yang cair sebab pemikiran mengenai hal tersebut sangat beragam dan multitafsir. Semua diskursus pemikiran Islam berusaha menjawab isu-isu tersebut. Sebagian tradisi melihat bahwa Islam dan politik sebagai satu kesatuan yang utuh dan tidak terpisahkan sama sekali, namun itu masih memiliki subvarian berbeda antara mengakomodasi prinsip demokrasi dengan menolak sama sekali demokrasi. Spektrum pemikiran lain menekankan pentingnya kestabilan politik, sehingga varian ini lebih mengutamakan kondisi *status quo*, dan cenderung menyesuaikan dengan arus politik utama. Terakhir, aliran pemikiran berikutnya melihat bahwa Islam hanya sebagai acuan moral substansif, sehingga Islam tidak perlu menjadi landasan hukum dan politik negara, dan penerapan substansif tersebut akan bisa dilakukan oleh negara sekuler.

Perdebatan dari semua spektrum di atas tentang Islam dengan negara sebenarnya mengacu pada kuatnya pengaruh pemikiran politik barat terhadap pemikiran politik Islam

sejak awal abad ke 20. Spektrum pemikiran pertama berasal dari tradisi liberal. Tradisi liberal mempengaruhi para pemikir Islam untuk berusaha menjawab mengenai sikap Islam terhadap ide-ide turunan dari liberalisme, yaitu demokrasi. Sebagian kalangan menerima ide demokrasi secara mutlak dengan memunculkan tesis-tesis tertentu, mulai dari pengakuan hak properti perempuan, kesetaraan individu, hingga hak asasi manusia. Sebagian kalangan menilai bahwa demokrasi dan Islam bukan sesuatu yang setara sebab keduanya berasal dari sumber berbeda, sehingga demokrasi harus ditolak sama sekali. Sebagian kalangan memilih untuk memoderasikan ketegangan prinsipal antara demokrasi dan Islam, dan kalangan tersebut juga berusaha melihat persamaan prinsipal dengan tetap mengakui perbedaan yang ada (Najjar 1958).

Gagasan liberal yang mempengaruhi para pemikir Islam sebenarnya terbagi dalam dua aliran, yaitu aliran klasik dan aliran baru (Ebenstein 1960: 622-672). Liberal klasik menekankan pada prinsip kebebasan penuh individu dengan prinsip *Laissez faire*. Liberal klasik menghendaki adanya pelemahan peran negara dalam berbagai dimensi, termasuk dimensi ekonomi. Liberal klasik mempercayai bahwa kebebasan ekonomi sangat berkorelasi dengan semangat kebebasan individu, dan kebebasan individu bisa menangani berbagai masalah sosial tanpa peran negara yang dominan. Lalu, liberal baru melihat bahwa peran negara sangat penting pada saat terjadi problematika yang menghambat kebebasan manusia.

Konflik pemikiran antara liberal klasik dan liberal baru sebenarnya berkaitan erat dengan permasalahan kegagalan pasar untuk menangani masalah sosial, seperti kemiskinan, dan kesenjangan sosial, dan sebagainya, dan itu semua masalah terjadi akibat depresi global pada awal abad ke-20. Liberal klasik menyakini bahwa masyarakat dengan rasionalitasnya bisa menangani krisis sosial akibat depresi global. Sementara itu, kalangan liberal baru melihat bahwa penurunan kualitas sosial akibat krisis ekonomi sulit ditangani secara mandiri oleh individu. Liberal baru menawarkan ide negara kesejahteraan sebagai solusi penanganan krisis. Negara kesejahteraan tidak mengambil semua peran individu, melainkan negara mengatasi problematika tersebut hingga manusia bisa bebas dari hambatan untuk meraih kebebasan (Ebenstein 1960: 808-843).

Perdebatan mengenai liberal lama dan baru sebenarnya berkaitan erat dengan respon terhadap kritik tradisi sosialis/marxist sebagai spektrum kedua yang berpengaruh terhadap

diskursus politik Islam. Tradisi Sosialis/Marxist mengkritisi ide liberalisme yang telah menyebabkan masalah kemiskinan dan ketidakadilan sebagai akibat praktek eksploitasi dari kapitalisme di Eropa. Tradisi sosialis/Marxist berakar dari Owen, Engels, dan Marx. Para pemikir Sosialis/Marxist menghendaki negara berperan aktif untuk mengatasi dampak sosial dari praktek kapitalisme. Karl Marx yang melihat bahwa perlu adanya paradigma berpikir lebih radikal untuk mengatasi ketimpangan sosial dan ekonomi mengembangkan varian baru, yaitu sosialis radikal atau komunis-marxist. Tradisi Marxist kemudian memisahkan diri dari spektrum sosialis dan membangun paradigma berpikir yang berbeda.

Paradigma berpikir Marxist melihat inti masalah ketidakadilan berakar dari dominasi kelas borjuasi dalam negara. Kelas borjuasi mengontrol secara penuh terhadap sumber-sumber material yang ada dalam negara. Kelas borjuasi juga mampu mengembangkan nilai lebih dari sumber-sumber tersebut, sehingga kelas borjuasi mampu mengakumulasi keuntungan secara maksimal. Kelas proletar yang membuat produk nilai lebih tidak memperoleh keuntungan yang sama. Kondisi demikian menyebabkan terjadinya ketidakadilan ekonomi bagi kalangan proletar. Negara yang seharusnya melakukan pembelaan terhadap kelas proletar, justru negara menjadi satu bagian dengan kelas borjuasi melalui pembentukan sistem politik dan sosial yang menunjang eksploitasi dari kapitalisme.

Tradisi Marxist berkembang pada masa kontemporer tidak hanya mengkritisi eksploitasi ekonomi, namun itu juga mulai menggugat hegemoni Barat. Gugatan terhadap hegemoni barat diarahkan tidak hanya terhadap paradigma pembangunan, melainkan itu juga termasuk ketergantungan intelektual terhadap setiap tesis pemikiran barat, termasuk standardisasi masyarakat yang beradab. Kemudian, pemikiran Marxisme juga turut mengkritisi relasi tidak seimbang antara negara maju dan negara berkembang, termasuk kondisi ketergantungan yang dialami oleh negara-negara paskakolonial.

Tradisi Marxist memunculkan kontroversi pada saat menggugat sistem sosial dan politik yang mempertahankan sistem eksploitasi tersebut, yaitu kritikan terhadap agama (Maxime 2015). Karl Marx mengkritisi agama yang seharusnya melindungi umatnya dari penindasan, justru menjadi bagian dari penindasan. Pemuka agama dalam kritikan Marx cenderung bersikap fatalis dan tidak bersikap kritis terhadap penindasan, serta pemuka juga berkolaborasi dengan elit. Marx pun menyebut agama sebagai sebuah candu. Kontroversi tersebut menyebabkan adanya kritikan dari kalangan agamawan, bahkan ide tersebut

dianggap sebagai sikap anti agama dan Tuhan. Kritikan dari Marx menjadi sebuah paradoks pada saat terjadi kemunculan gerakan teologi pembebasan yang mengombinasikan antara tradisi Marxist dengan tradisi Katolik Roma di berbagai negara Amerika Latin (Klaiber 1989).

Teologi pembebasan menjadi varian berbeda dari Marxist awal. Varian yang berbeda dengan masa awal menunjukkan bahwa pemikiran agama dan Marxism memiliki titik temu, yaitu kedua spektrum sebenarnya memiliki sikap kritis terhadap praktek ketidakadilan dalam masyarakat. Kritik terhadap ketidakadilan dalam perspektif teologi pembebasan bertentangan dengan prinsip kebaikan hidup manusia, dan agama harus mampu menjadi solusi radikal atas permasalahan-permasalahan sosial dan ekonomi (Palombo 2014: 29). Teologi pembebasan mendorong reinterpretasi terhadap ajaran keagamaan dengan tujuan membangkitkan narasi anti ketidakadilan dalam masyarakat. Teologi pembebasan mendorong pemuka dan umat beragama untuk selalu bersikap kritis.

Teologi pembebasan sebenarnya secara historis juga termasuk dalam spektrum pemikiran politik Islam dan itu merupakan hasil perpaduan antara tradisi Marxist/Sosialisme dengan Islam. Penggabungan kedua varian tersebut pun masih memiliki perbedaan versi, mulai dari versi sosialisme Islam, Islam Progresif, hingga Kiri Islam. Semua variasi tersebut membangun satu paradigma kritis terhadap masalah-masalah sosial, seperti ketidakadilan dalam ekonomi dan politik, hegemoni Barat dalam sosial dan politik, subyektifitas Barat terhadap Islam, dan sebagainya. Integrasi pemikiran kiri dan Islam juga menjadi sarana kritis terhadap hegemoni negara yang tidak menegakkan keadilan. Kesemua hal di atas menjadi uraian pada subbab tulisan yang selanjutnya.

Islam dan Kiri.

Pada bagian ini, artikel akan membahas dinamika pemikiran Islam dan Kiri yang berkembang dalam ranah pemikiran Islam di dunia. Gagasan Islam dan Kiri sebenarnya justru berakar dari sejarah panjang peradaban Islam itu sendiri, dan itu menurut Karl Marx sudah berakar sejak masa kenabian Muhammad atau dalam istilah lain *Mohamedan Revolution* (Tabari 1979). Revolusi Muhammad membangun satu simbol identitas kalangan tertindas, yaitu Iman Islam sebagai perlawanan terhadap kelas borjuasi yang menguasai perekonomian dan perpolitikan di Kota Makkah. Kemudian, simbol persatuan tersebut mengubah masyarakat tertindas menjadi kekuatan yang mampu mengubah struktur dan sistem

perpolitikan yang ada di Makkah, menghapus budaya feodal, dan membangun fondasi masyarakat egalitarian. Revolusi tersebut terus berlanjut ke berbagai negara di dunia.

Pertemuan ide Kiri dan Islam memang memunculkan problematika tersendiri, yaitu berkaitan dengan premis Marxisme sebenarnya dibangun dengan persepsi bahwa agama termasuk Islam merupakan lawan ideologis. Kemudian, Islam secara narasi juga membangun kontra argumen terhadap paradigma anti agama dari Marxisme, termasuk pandangan dari Al Azhar bahwa Marxisme terkait erat dengan atheisme (Maxime 2015). Perbedaan interpretasi atas kedua tradisi sebenarnya berusaha direspon oleh sebagian komunitas Islam di Uni Soviet, yaitu melalui gerakan Wàisi yang berusaha mempertemukan kedua ide tersebut. Gerakan tersebut termasuk pendukung Revolusi Bolshevik tahun 1917, namun gerakan tersebut kemudian dihancurkan oleh pemerintahan Soviet tahun 1930. Walaupun demikian, Soviet pada masa-masa awal gerakan tersebut telah menjadi pusat penyebaran gagasan Islam dan Kiri.

Soviet sebagai pusat penggagasan ide simbiosis tersebut memang menjadi penghubung berbagai tokoh intelektual Muslim yang kemudian menyebar ke banyak negara berbeda. Gagasan simbiosis Islam dan Kiri dimunculkan oleh tokoh-tokoh revolusioner, mulai dari Sindhi tokoh perlawanan terhadap Inggris di India, Sihwarwl, Parvez, hingga DR. Khalifa. Para pemikir tersebut menekankan titik temu Islam dan Kiri adalah adanya prinsip anti akumulasi modal setiap individu secara berlebihan, namun itu harus menjaga keseimbangan antara kekayaan dan kontribusi kesejahteraan sosial. Negara harus mampu berperan sebagai penyebar kesejahteraan bagi masyarakatnya. Negara menurut Parvez harus mampu menggerakkan revolusi agraria agar umat bisa memanfaatkan tanah dengan maksimal. Gagasan Islam dan Kiri nantinya juga menginspirasi gerakan nasionalis sekuler dari Partai Ba'ath, misalnya di Suriah dengan tokohnya Hafizul Asad (www.dawn.com).

Pertemuan Islam dan Kiri, khususnya Marxisme sebenarnya memunculkan keunikan tersendiri sebab itu tidak sepenuhnya konsisten dengan pandangan ideal Marxisme. Mustafa as-Siba'i (Enayat 1968) pemikir progresif Mesir dan Sarwar (Conn 1976) misalnya melihat bahwa Islam memang menentang sistem feodal, namun Islam juga mengakui hak properti dari individu dan pasar, dan itu harus ditunjang dengan proses nasionalisasi pasar oleh negara. Roem juga menerima ide-ide marxism selama itu tidak memisahkan Islam dari negara. Pandangan senada disampaikan oleh J.W. Syed dan Alatas bahwa Marxisme

sebenarnya juga merupakan antitesis ideologis terhadap semua konstruktif ideologi liberal dari Barat (Sevea 2007), dan itu termasuk sebagai sumber filosofis anti penjajahan dan rasisme yang menjadi inti dari semangat Islam sebagai teologi pembebasan sesuai pandangan Ahmad Timol, Jassat, Fatima Meer, dan sebagainya (Palombo 2014).

Teologi pembebasan Islam dalam konteks Islam dan Kiri sejak awal abad ke-20 sejalan dengan semangat anti kolonialisme Barat (Demichelis 2014). Semangat tersebut termasuk mempertanyakan diskursus pemikiran dan hegemoni sosial ekonomi dari Barat. Perlawanan tersebut sebenarnya juga memiliki tiga varian. Pertama, gerakan alternatif menggunakan metode radikal nonkoperatif. Kedua, sebagian gerakan menerapkan sikap pertengahan dengan mengadopsi sebagian nilai barat. Ketiga, sebagian pergerakan menggunakan metode pemberdayaan sosial non-konfrontatif (Aydin 2007). Kesemua diskursus pemikiran kemudian terbingkai dalam satu keinginan untuk membangun narasi tandingan terhadap hegemoni pemikiran Barat.

Reinterpretasi atas konsep Islam dan Kiri kemudian berevolusi sebagai paradigma yang berusaha untuk menengahi perdebatan awal yang tajam antara Islam Sosialis/Marxist dengan paradigma kluster Islam tradisional dan Islam modernis. Kluster Islam tradisional selalu menempatkan status quo dalam konteks politik, dan kluster ini terwakili oleh jaringan internasional dari Al Azhar yang berpusat di Mesir, dan itu sering menjadi kritikan dari kalangan Sosialis Islam (www.dawn.com), walaupun Al Azhar juga berusaha menjaga keseimbangan dengan pemerintah Mesir (Brown 2011). Sementara itu, kalangan Islam modernis dikritisi oleh Islam Marxist sebab itu memperjuangkan kebebasan individu dan juga mengakui kepemilikan properti, serta mendorong persaingan bebas antarindividu (Davis et al 2006).

Relasi Islam dan Kiri kemudian memunculkan paradigma baru, yaitu Kiri Islam dari Hassan Hanafi. Hassan Hanafi menawarkan konsep *unity* sebagai pertemuan antara modernis, tradisional, dan sosialis. Tradisi dan modernis bisa saling melengkapi satu sama lain sebab tradisi merupakan basis penyatuan umat Islam atas dasar tradisi klasik dan itu bisa menjadi sumber interpretasi terhadap berbagai fenomena kontemporer (Hanafi 2005). Hanafi (2008) juga melihat bahwa proses persatuan semua tradisi tersebut harus melalui sebuah paradigma intelektual yang berasal dari wilayah Timur, yaitu pendekatan oksidental.

Pendekatan oksidental berusaha membangun narasi bebas dari pusat kebudayaan Barat, melainkan dari pinggiran.

Narasi pinggiran yang awalnya bertujuan sebagai penengah atas tradisi Barat, namun itu berkembang menjadi sesuatu yang lebih luas. Narasi pinggiran memberikan kesempatan untuk membandingkan semua narasi, baik dari spektrum Islam, maupun spektrum liberal dan sosialis. Perdebatan liberal dan sosialis menjadi sesuatu yang mapan dan mengunci ruang gerak masyarakat Islam, padahal masyarakat Islam membutuhkan paradigma komprehensif untuk mengatasi problematika-problematika sosial, mulai dari isu kolonialisme baru, zionisme, hingga kemiskinan (Shimogaki 1993). Narasi pinggiran menurut Hanafi (2010) memang nantinya berusaha mempertemukan ketegangan diskursus antara ide Sosialisme, Islamisme, dan nasionalisme yang menyebabkan ketegangan situasi di Timur Tengah, termasuk di dunia internasional.

Kiri Islam menurut Hassan Hanafi merupakan fondasi utama pergerakan progresif sebab tauhid juga bermakna pembebasan manusia dengan menempatkan manusia dalam hubungan setara di depan Tuhan. Hubungan setara merupakan wujud kesadaran spiritual yang terbentuk oleh jaringan ritual yang berdampak sosial. Dimensi sosial dari ritual menunjukkan adanya tanggung jawab bagi manusia untuk menjalin hubungan yang progresif dengan sesama manusia (Shimogaki 1993: 14-34). Hubungan yang progresif menjadi penting dengan tujuan untuk mendobrak semua klaim bahwa setiap pemikiran Barat selalu universal, padahal itu termasuk wujud imperialism modern. Perlawanan tersebut disimbolkan dengan kata Kiri dengan Kiri selalu berkonotasi sebagai perlawanan narasi (Shimogaki 1993: 34-43).

Kiri Islam sebenarnya juga berupaya membentuk konsep modernisme yang progresif. Pembentukan konsep tersebut menurut Hanafi dengan mempertimbangkan ulang gagasan tersebut sesuai dengan perspektif masyarakat Islam. Hanafi menyepakati ide bahwa gagasan progresif hanya bisa terbentuk dengan media humanisme atas dasar rasionalitas. Hassan Hanafi menerima gagasan bahwa humanisme dan rasionalisme merupakan fondasi dari prinsip liberal, namun ide liberal tersebut dikritisi sebab itu menjadi landasan filosofis dari kapitalisme (Shimogaki 1993: 59). Hassan Hanafi mengkritisi secara tajam pandangan liberal, padahal gagasan liberal tidaklah tunggal, melainkan itu memiliki berbagai varian berbeda. Liberal pun juga memiliki mekanisme kritis terhadap kapitalisme, yaitu kemunculan konsep liberal baru dengan negara kesejahteraan dan kommunitarian.

Kiri Islam dari Hassan Hanafi juga mengkritisi ketertinggalan dalam masyarakat Islam.

Hanafi menyepakati ide bahwa rasionalisme sebagai tonggak peradaban manusia, dan rasionalisme menjadi kebutuhan mendasar bagi masyarakat Islam. Hanafi kemudian mengarahkan kritikan kepada ashariyah dan sufisme yang berkembang dalam masyarakat Islam. Keduanya dalam pandangan Hanafi merupakan simbol fatalis dari masyarakat Islam. Keduanya menjadi simbol relasi antara ulama dengan penguasa, sehingga rasionalitas tidak berkembang dengan baik. Hanafi menyakini pembentukan rasionalitas hanya bisa terjadi dengan paradigma Mutazilah. Hanafi cenderung melakukan generalisasi sebab ketertinggalan tersebut lebih disebabkan oleh relasi yang koruptif, bukan karena pemikiran. Imam Ghazali sebagai tokoh sufi justru juga dikenal sebagai tokoh pemikir yang kritis atas problematika sosial. Ashariyah dan sufisme sebenarnya lebih berkaitan dengan upaya mempertemukan keseimbangan antara akal dan iman (Shimogaki 1993: 69).

Relasi Islam dan Kiri atau Kiri Islam secara khusus juga berkembang dalam diskursus pemikiran politik Islam di Nusantara. Narasi alternatif tersebut sejatinya akan menengahi perdebatan antara modernis dan tradisional dengan liberal dan sosialis. Narasi alternatif itu kemudian menjadi bagian dari seorang pemikir progresif Nusantara, yaitu HOS Tjokroaminoto yang turut mentransformasi gerakan bisnis dalam Sarekat Dagang Islam menjadi Sarekat Islam sebagai gerakan politik. Gagasan pemikiran Tjokroaminoto juga menunjukkan keunikan dia mengenai ide nasionalisme, demokrasi, dan borjuasi. Artikel ini akan berupaya menjelaskan alasan mengenai mengapa pemikiran Tjokroaminoto menjadi sangat menarik untuk dibahas? Kemudian, faktor apa yang mempengaruhi

Islam dan Kiri: HOS Tjokroaminoto.

H.O.S. Tjokroaminoto merupakan seorang pemikir progresif yang berusaha memadukan perspektif Kiri dan Islam dengan tradisi Islam. Tjokroaminoto lahir di Madiun tahun 1882, dan dia merupakan keturunan dari R.M. Tjokroaminoto dan sanad keilmuan Islam dari Kyai Bagoes Kesan Besar. Dia sebagai bagian dari keluarga ningrat mampu memasuki sekolah elit Belanda, mulai dari ELS hingga Osvia di Magelang yang merupakan pusat pendidikan priyayi, lalu dia juga bersekolah di Burgerlijke Avondschool Afdeeling Tertuigkundige (BAS) atau sekolah teknik (Melayu 2002: 41). Dia sering menulis dan menyampaikan gagasan progresifnya dalam berbagai media, mulai dari Sinar Utama hingga Oetosan Hindia (Melayu 2002; 42).

Dia termasuk tokoh nasionalis yang mendasarkan pemikirannya dengan Islam. Dia melihat bahwa konsep nasionalisme dalam Islam berkaitan dengan pembentukan satu komunitas yang universal dengan prinsip Islami (Melayu 2002: 59). Walaupun demikian, konsep nasionalisme Islam yang ditawarkan oleh Tjokroaminoto masih menyimpan problematika tersendiri, yaitu keberadaan umat agama lain. Kemudian, konsep Tjokroaminoto terlihat lemah saat berhadapan dengan ide nasionalis timur dari Soekarno yang menekankan nasionalisme atas dasar nilai kemanusiaan. Tjokroaminoto pun menekankan bahwa nasionalisme Islam berangkat dari misi Islam sebagai pembebas dari penindasan, sehingga nasionalisme Islam juga harus membebaskan dan menyatukan manusia atas dasar kemanusiaan di bawah bimbingan Allah (Melayu 2002: 60-62).

Berkaitan ide nasionalisme, Melayu (2002: 44) melihat ada empat kondisi internal dan eksternal Hindia Belanda yang mempengaruhi konstruksi berpikir Tjokroaminoto. Pertama, kemunculan gerakan nasionalisme yang berkembang di tanah Asia dan juga oleh para aktivis pergerakan nasionalis yang mengubah kondisi sosial, ekonomi, dan politik di Hindia Barat. Kedua, kemunculan jaringan intelektual Hindia Barat yang merupakan hasil pendidikan Barat dan bersentuhan dengan ide-ide liberalisme, sosialisme, dan nasionalisme yang berpengaruh secara signifikan dalam diskursus pemikiran. Ketiga, kemenangan Jepang terhadap Rusia tahun 1905 dan kemunculan ide Pan Islamisme di dunia memperkuat sentimen nasionalisme. Terakhir, kuatnya internalisasi ide sosialisme di Asia sebagai antitesis terhadap doktrin kapitalisme yang menyertai kolonisasi Barat di Asia.

Pemahaman dia yang luas atas berbagai literatur yang berkembang dari tradisi Barat, Islam, dan Sosialis. Pemahaman yang mendalam menyebabkan dia menjadi guru bagi para tokoh politik Indonesia, seperti Sukarno, Kartosuwiryo, dan sebagainya (Nurdin 2016). Tjokroaminoto meredefinisikan ulang mengenai gagasan sosialisme Islam. Sosialisme Islam dalam pemikiran Tjokroaminoto bukanlah hasil perpaduan Islam dengan Sosialis (Manan 2016). Tjokroaminoto berpandangan bahwa sosialisme Islam bersifat inheren dengan nilai-nilai dasar dari Islam. Islam memuat ajaran yang mendorong pergerakan anti penindasan yang berdampak negatif bagi umat Islam. Etika Islam sejatinya memuat ajaran sosialis quranik yang mendukung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dengan membela yang lemah negara. Islam sebagai etika politik mewajibkan negara untuk selalu memberikan perlindungan kepada masyarakat lemah.

Kemudian, pembelaan atas kemanusiaan bagi Tjokroaminoto merupakan esensi dari kebebasan manusia sesuai prinsip demokrasi. Penerimaan gagasan demokrasi oleh Tjokroaminoto menunjukkan keunikan konsep Sosialisme Islam. Sosialisme Islam menurut Tjokroaminoto memuat prinsip *unity* (von der Mehden 1958), yaitu konsep yang mempertemukan ideologi-ideologi berbeda dengan bingkai kemanusiaan dan Islam. Demokrasi dan sosialisme bisa seirama jika itu dilandasi dengan kebebasan intelektual yang merupakan hasil pendidikan kritis terhadap ketidakadilan (Fauzi et al 2017) yang muncul dari praktek kapitalisme sebagai simbol kejahatan (Purwanto 2013). Kondisi demikian jelas harus mengakar pada prinsip kebebasan politik (van der Kroef 1959) untuk menyuarakan berbagai masalah sosial. Pandangan *unity* dari Tjokro menunjukkan kesamaan dengan Kiri Islam dari Hassan Hanafi.

Artikel ini berpendapat bahwa gagasan Kiri Islam memang muncul dalam diskursus pemikiran Tjokroaminoto. Tjokroaminoto jelas menunjukkan kritiknya terhadap kapitalisme, namun dia seperti halnya Hanafi juga menginginkan adanya kemauan dari masyarakat Islam Hindia Barat untuk membela dirinya. Dia juga menyadari bahwa pendidikan dan pemberdayaan ekonomi menjadi sangat penting sebagai basis perjuangan masyarakat Islam. Kemudian, Tjokroaminoto menurut saya juga membangun narasi pinggiran yang justru berbeda dengan Hassan Hanafi. Jika Hassan Hanafi masih berupaya menyatukan ide Islam dan Kiri, maka Tjokroaminoto justru berpandangan berbeda, yaitu dia membangun konsep sosialisme Islam tidak atas dasar diskursus Marxisme sebab dia pun mengkritisi Karl Marx. Sosialisme Islam dalam pandangan Tjokroaminoto jelas merupakan simbol kemandirian dalam pembentukan narasi yang terbebas dari paradigma Barat dengan alasan ideologi kiri pun juga berasal dari Barat.

Refleksi pemikiran politik Tjokroaminoto diwujudkan melalui Sarekat Islam. Sarekat Islam pada awalnya berasal dari Sarekat Dagang Indonesia, sebuah asosiasi pedagang batik untuk melindungi dan meningkatkan kuantitas dan kualitas pedagang batik pribumi untuk mengimbangi kebijakan Belanda yang memberikan dukungan bagi pengusaha batik Tionghoa. Sarekat Dagang Islam (SDI) dibentuk pada tahun 1905 oleh Haji Samanhudi di Solo, kemudian dikembangkan lagi di Jakarta tahun 1909, dan di Bogor tahun 1911. Samanhudi berkolaborasi dengan Tirtoadisuryo, namun keduanya berkonflik. Tjokroaminoto yang menjadi anggota SDI pada tahun 1912 kemudian mendapatkan tugas untuk mengembangkan

SDI. SDI yang berubah menjadi SI pada tahun 1912 dengan tujuan menghimpun semua elemen Muslim resmi disahkan oleh Belanda pada tahun yang sama (Yasmis 2009: 26-27).

Tjokroaminoto melalui SI berpandangan bahwa perlu adanya kolaborasi yang kuat antara kalangan urban dengan kalangan pedesaan sebab itu akan memperkuat proses penyatuan masyarakat Islam di Nusantara. Kalangan urban yang berasal dari masyarakat pendidikan Barat dan memiliki pekerjaan sebagai birokrat, pekerja kerah putih, dan sebagainya bisa memperkuat basis massa intelektual dan politik, serta basis massa Islam Modernis. Sementara itu, kalangan pedesaan yang mencerminkan mayoritas umat Islam pada masa tersebut tentunya memiliki kekuatan untuk mengembangkan perekonomian pedesaan. Kalangan pedesaan juga mencerminkan basis massa Islam Tradisional dengan kalangan kyai dan ustadz sebagai basis kekuatan tradisional. Perbedaan pandangan keagamaan bisa disatukan oleh Tjokroaminoto dengan kekuatan wiraswasta sebagai simbol *unity* (Melayu 2002: 45). Penekanan unsur wirausaha bisa dipahami sebagai kenyataan bahwa isu-isu ekonomi bisa menyatukan perbedaan sudut pandang antartradisi keislaman yang berbeda dalam masyarakat.

Tjokroaminoto juga memanfaatkan simbol budaya Jawa sebagai simbol *unity*, yaitu gagasan Ratu Adil. Ratu Adil merupakan simbol gerakan Messiah yang berkembang di Jawa, dan Tjokroaminoto nampaknya menyatukan simbol tersebut dengan gagasan sosialisme. Penyatuan tersebut menunjukkan keunikan pola berpikir Tjokroaminoto, yaitu dia memanfaatkan ide Ratu Adil sebagai strategi untuk menghimpun masyarakat Islam akar rumput yang menderita berada di bawah kolonisasi Belanda dan untuk menunjukkan bahwa SI merupakan gerakan yang berusaha membebaskan masyarakat dari kelemahan ekonomi, dan itu sejalan dengan prinsip sosialisme Islam yang berakar pada pemikiran Tjokroaminoto itu sendiri. Tjokroaminoto berusaha untuk mempertemukan dominasi nilai Jawa dengan prinsip Islam itu sendiri (Melayu 2002: 46). Saya berpandangan pendekatan Tjokroaminoto tidaklah lazim dalam kultur Islam Modernis yang cenderung menolak penggunaan simbol tradisional, namun itu bisa dipahami bahwa isu Ratu Adil masih sangat berpengaruh terhadap kesadaran politik masyarakat Jawa pada masa tersebut.

Tjokroaminoto memang memanfaatkan ide Ratu Adil, namun ia tetap menunjukkan sikap khas modernis yang mengkritisi dua sikap feodal. Pertama, dia mengkritisi sistem feodal dari Belanda yang menguasai tanah melalui pengambilan paksa sehingga

meminggirkan rakyat pribumi. Kedua, Tjokroaminoto mengkritisi sistem priyayi yang menyubordinasikan rakyat lemah dalam sistem feodal melalui serangkaian sikap, mulai dari merangkak hingga jongkok sebelum rakyat berhadapan dengan kalangan priyayi. Tjokroaminoto juga mengkritisi kalangan priyayi yang secara sengaja memanfaatkan simbol-simbol Barat, seperti dasi, jas, dan sebagainya sebagai alat untuk membuat kesan kedudukannya sama dengan Belanda (Melayu 2002: 47). Kritik Tjokroaminoto terhadap sistem priyayi memang menunjukkan pemikiran dia yang menolak ide politik Jawa yang menyuburkan sistem feodal.

Keengganan dia terhadap simbol priyayi menjadi alasan Tjokroaminoto bersama Tirtodanoedjo dan Tjokrosoedarmo, dua pemimpin SI cabang Surabaya mendirikan gerakan *Djawa Dwipa*. Gerakan tersebut memiliki tujuan untuk memperlemah sistem kasta yang melekat dalam struktur sosial Jawa. Sistem kasta tersebut oleh dia difokuskan terhadap penggunaan bahasa feodal, yaitu penggunaan bahasa Jawa Kromo yang mengedepankan hierarkhis majikan dan bawahan. Bawahan harus menggunakan bahasa kromo terhadap majikan sementara majikan menggunakan bahasa ngoko terhadap bawaha. Kondisi demikian menurut dia merupakan sistem tidak egaliter, sehingga menurut keduanya harus menggunakan bahasa Ngoko. Gerakan tersebut memang mendorong penguatan persepsi massa yang positif bagi SI (Melayu 2002: 50). Massa akar rumput sepertinya sangat tertarik dengan gagasan egalitarian dari dia.

Penolakan Tjokroaminoto terhadap feodalisme menyebabkan ia mengkritisi Komite Pertahanan untuk Indies yang berperan sebagai strategi pertahanan Hindia Barat terhadap ancaman eksternal. Dia menyampaikan tiga poin. Pertama, Tjokroaminoto mengecam sikap penguasa kolonial dan pebisnisnya yang mendiskriminasikan kalangan pribumi, maka pemerintah harus mengubah kebijakannya jika menginginkan dukungan bumiputera. Kedua, lembaga tersebut tersebut belum secara responsif mengakui prinsip pengakuan hak-hak politik antara warga asli dengan warga kolonial. Tjokroaminoto menyadari dengan baik bahwa penyeteraan hak antara pribumi dengan kolonial sangat menentukan keberhasilan strategi pertahanan Hindia Barat. Terakhir, lembaga tersebut juga tidak secara spesifik merespon masalah ketidaksetaraan ekonomi yang menyebabkan ketidaksejahteraan hidup pribumi. Kesejahteraan ekonomi memang nantinya secara psikologis memunculkan rasa tanggung jawab terhadap isu pertahanan (Melayu 2002: 49).

Tjokroaminoto sekalipun mengkritisi pemerintahan kolonial, namun dia memilih strategi kooperasi dengan rezim kolonial dengan dua alasan. Pertama, gerakan politik Hindia Belanda berpotensi menghadapi opresif dari rezim kolonial sebagai dampak dari pemberlakuan pasal 111 dari *Ordinance of 1854* yang melarang pembentukan dan pelaksanaan berbagai asosiasi politik. Tjokroaminoto menyadari dampak negatif dari aturan tersebut bagi kepentingan umat Islam di Nusantara. Kedua, pemilihan sikap kooperatif dari Tjokroaminoto sebenarnya juga merupakan respon terhadap sikap moderat dari Gubernur Jenderal Idenburg yang sebenarnya bersimpati terhadap gerakan Sarekat Islam di Hindia Barat. Sikap moderat tersebut bisa jadi menyebabkan Tjokroaminoto untuk mencoba lebih lunak terhadap pemerintah kolonial (Melayu 2002: 49).

Sikap kooperatif dari Tjokroaminoto menyebabkan terjadinya perpecahan internal dalam tubuh SI sejak tahun 1913 seiring kuatnya polarisasi ideologis antara kubu Tjokroaminoto-Agus Salim dengan kubu Semaun. Semaun sering mengkritisi pola berpikir Tjokroaminoto yang terlalu moderat terhadap Belanda. Semaun menginginkan SI lebih konfrontatif terhadap Belanda. SI harus lebih berani memperjuangkan kemandirian pemerintahan bangsa. Selain itu, SI harus lebih frontal melawan kapitalisme dengan pendekatan lebih radikal. Perpecahan pandangan pada awalnya dikompromikan dengan pembagian dua aliran pemikiran, yaitu Islam oleh Tjokroaminoto dan aliran komunisme oleh Semaun. Kemudian, perpecahan juga terjadi antara kubu Tjokroaminoto-Agus Salim sebagai perwakilan Islam dengan Sukiman-Suryapranoto sebagai wakil kebangsaan (Yasmis 2009: 28-30).

Sikap kooperatif Tjokroaminoto sebenarnya tidak bermakna SI akan sepenuhnya bekerja sama dengan rezim kolonial. Dia tetap menekankan pentingnya pengimbangan kebijakan politik kolonial dalam empat prinsip. Pertama, SI harus mampu merespon perkembangan kontemporer dengan mengadopsi gagasan ekonomi umat, nasionalisme, demokrasi, dan modernisasi Islam. Tjokroaminoto semakin menegaskan pentingnya pembangunan sosial, ekonomi, dan politik bagi umat Islam. Kedua, SI perlu memahami konstruksi politik kontemporer nusantara, memahami perubahan konstitusional yang ada, dan pentingnya gerakan sipil sebagai pengimbang kekuasaan kolonial. Pengimbangan kekuasaan kolonial bisa dilakukan dengan menempatkan SI sebagai penengah antara kekuasaan kolonial dengan umat Islam di Nusantara. Ketiga, SI harus mampu memanfaatkan

sentimen Islam untuk mengembangkan kehidupan demokrasi dan perekonomian yang kuat, dan itu bermakna Islam menjadi etos kerja. Terakhir, SI harus mampu memanfaatkan kondisi psikologis massa yang menginginkan perubahan (Melayu 2002: 49-49).

Tjokroaminoto menyadari bahwa SI perlu berada dalam posisi pertengahan sebab itu menjadi bagian dari strategi pemerintahan otonom. Pemerintahan yang otonom berkaitan erat dengan kebebasan masyarakat untuk menentukan nasib diri sendiri, mengorganisasi umat, dan mengekspresikan politik umat secara mandiri saat berhadapan dengan Belanda. Bangsa Nusantara harus mampu menempatkan diri setara dengan Belanda, sehingga penduduk Hindia Barat mampu bernegosiasi dengan pemerintahan kolonial dengan satu tujuan terciptanya pemerintahan yang progresif sesuai dengan kemanusiaan. Proses aktualisasi pemerintahan otonom membutuhkan kemandirian sosial, ekonomi dan politik dengan bingkai pendidikan (Melayu 2002: 31). Pendidikan memang menjadi perhatian Tjokroaminoto secara khusus dan itu bisa menjelaskan alasan rumah dia bisa menghasilkan tokoh-tokoh politik nasional yang berpengaruh saat Indonesia terbentuk tahun 1945.

Pendekatan kooperatif pada akhirnya mulai dipertimbangkan ulang oleh Tjokroaminoto sebab itu ternyata belum berhasil sesuai dengan tujuan awal. Para pemimpin SI yang lain menginginkan perlunya ada perubahan strategi yang lebih agresif untuk memperjuangkan SI. Tjokroaminoto bersama para pemimpin tersebut sejak Kongres Kedua SI tahun 1917 pun mulai meningkatkan perhatian terhadap isu kemandirian ekonomi dan politik, walaupun Tjokroaminoto masih menyuarakan pentingnya penghargaan terhadap keharmonisan antara SI dan Belanda. Tjokroaminoto memang lebih frontal menyampaikan ide pemerintahan otonom tersebut yang menandai pola relasi yang lebih tegas terhadap kolonial (Melayu 2002: 52). Tjokroaminoto terlihat paradoks sebab dia memang menginginkan perubahan kebijakan SI yang lebih otonom, namun dia masih menyuarakan hubungan baik dengan kolonial, namun itu bisa dipahami sebagai upaya tarik ulur antara SI dengan pemerintah Hindia Barat.

Kongres Nasional SI tahun 1917 menghasilkan Deklarasi Prinsip SI dan Program Aksi. Dua deklarasi tersebut menegaskan empat prinsip utama. Pertama, Islam merupakan fondasi utama dalam pembentukan sistem demokrasi yang mengedepankan prinsip pengakuan hak-hak individu yang setara. Demokrasi hanya bisa berjalan jika semua hak individu diakui oleh negara tanpa adanya diskriminasi apapun oleh negara. Pengakuan hak individu juga bermakna negara tidak boleh mendiskriminasi masyarakat atas dasar ras dan tidak boleh

membiarkan ada ras dominan. Kedua, negara tidak berhak mencampuri urusan agama dan negara harus menempatkan semua agama dalam posisi setara dengan negara. Negara tidak boleh mendiskriminasikan masyarakat atas dasar agama. Ketiga, SI menentang praktek kapitalis yang berdosa, yaitu kapitalisme yang merugikan bangsa Nusantara. Terakhir, SI terbuka untuk berinteraksi dengan organisasi-organisasi yang memiliki kesepahaman atas prinsip-prinsip SI (Melayu 2002: 52).

Artikel ini melihat ada dua tema menarik dari deklarasi tersebut. Pertama, Tjokroaminoto menerima ide demokrasi sebagai wujud pemerintahan kolektif dengan prinsip pengakuan hak-hak individu. Penerimaan gagasan demokrasi oleh Tjokroaminoto menunjukkan bahwa dia menerima gagasan demokrasi selama demokrasi bisa memperjuangkan hak-hak individu yang terbebas dari diskriminasi politik oleh negara. Penerimaan dia atas ide demokrasi sebenarnya memang menunjukkan pemahaman sosialisme khas Tjokroaminoto. Kedua, Tjokroaminoto membedakan antara kapitalisme berdosa dengan kapitalisme yang bersih (Melayu 2002: 53). Kapitalisme jahat bagi Tjokroaminoto berkaitan erat dengan praktek kapitalisme yang berasal dari luar negeri, sementara itu kapitalis baik berasal dari para muslim yang menjalankan kapitalisme. Gagasan dia sebenarnya menjadi hal menarik sebab dia tidak menolak kapitalisme, dan penerimaan dia terhadap kapitalisme menyebabkan dia memiliki pemikiran sosialisme yang berbeda dengan tradisi sosialisme dunia, khususnya sosialisme radikal dari Karl Marx.

Gagasan Tjokroaminoto pada masa itu sejatinya memang tidak lazim sebab dia menggabungkan konsep kapitalis dan sosialis secara bersamaan. Penggabungan dua paradigma sebenarnya memang menunjukkan kesamaan proses berpikir yang sama dengan Hassan Hanafi. Tjokroaminoto mengambil posisi pinggiran dengan mengeluarkan diri dari perdebatan diskursus antara dua tradisi, lalu dia kemudian mengkomparasikan keduanya, membenturkan keduanya, lalu membersihkannya dengan sudut pandang Islam, dan itu semua berakhir dengan pembentukan narasi baru yang otentik sesuai pandangan Tjokroaminoto.

Gagasan Tjokroaminoto terkait sosialisme memang menjadikan SI sangat agresif dalam pergerakannya, walaupun itu juga memunculkan perpecahan internal SI. Penerimaan Tjokroaminoto terhadap kapitalisme Islam sebenarnya semakin mempertegas bahwa SI merupakan organisasi yang memang berusaha mewakili kepentingan ekonomi dari

masyarakat Islam. SI berusaha meningkatkan peran pengusaha muslim dalam perekonomian dalam negeri. SI juga menyadari bahwa cara terbaik mengatasi persoalan ketidaksetaraan politik dengan cara membangun komunitas pengusaha atas dasar etos Islam. Hanya saja, penerimaan terhadap ide borjuasi Islam menyebabkan kritikan dari sebagian anggota SI yang berhaluan kiri semakin menguat.

Perpecahan internal SI tidak bisa dihindari seiring dengan perubahan struktur geopolitik dan sosial internal Hindia Barat. Revolusi Komunis Rusia tahun 1917 menjadi inspirasi bagi gerakan komunis di Hindia Barat. Kalangan komunis menyadari bahwa pendekatan radikal bisa mengubah struktur perpolitikan dunia dan juga di Hindia Barat, sehingga SI seharusnya mengadopsi prinsip lebih radikal terhadap rezim kolonial. Kalangan sosialis radikal menginginkan adanya perubahan ideologis yang lebih radikal, yaitu dengan penggunaan ideologi sosialis sebagai basis utama. Pandangan politik yang radikal dari kubu sosialis radikal kemudian bertentangan dengan kubu yang melihat Islam sebagai ideologi perjuangan politik SI. Perbedaan ideologis yang tajam antarkubu menyebabkan ada dua kubu SI, yaitu kubu SI putih dan kubu SI merah yang berasal dari Semarang (Melayu 2002: 54).

Kedua kubu mulai mengalami perbedaan sudut pandang mengenai relasi antara Islam dan politik. Kubu kiri di bawah Semaun mulai menyampaikan gagasan bahwa Islam seharusnya hanya menjadi semangat spriritual dan terpisah secara politik dari SI. SI perlu mengadopsi gagasan sosialis jika SI ingin berhasil memperjuangkan pemerintahan otonom yang terpisah dari Belanda. Kubu Kiri juga menegaskan bahwa pengubahan ideologi juga diperlukan dengan tujuan penguatan relasi antara intelektual sekuler dengan kalangan agamawan. Kubu kanan menolak ide Semaun dengan menegaskan bahwa Islam merupakan ideologi politik bagi SI. SI harus menjadikan Islam sebagai etika politik dan ekonomi sebagai basis perlindungan kepentingan umat Islam Hindia Barat. Penekanan Islam sebagai simbol SI bisa dipahami dengan dua alasan, yaitu Islam agama mayoritas di Hindia Barat dan Islam perlu menjadi ideologi pengimbang terhadap gerakan misionaris yang memperoleh dukungan Belanda (Melayu 2002: 55).

Kubu Semaun semakin agresif pasca terbentuknya Partai Komunis Hindia Barat pada tahun 1921 yang kemudian menjadi Partai Komunis Indonesia (PKI), dan hal ini menyebabkan Agus Salim dan Tjokroaminoto juga semakin mempertegas garis haluan SI dalam tiga poin. Pertama, garis komando organisasi harus berada di tangan SI, bukan berada di bawah

komando organisasi luar. Poin ini menegaskan SI hanya bertindak atas dasar kepemimpinan politik SI. SI juga menegaskan bahwa SI perlu mempertegas kedisiplinan keanggotaan SI demi keberhasilan tujuan SI. Kedua, SI kembali mempertegas Islam sebagai ideologi politik SI yang mampu mempersatukan seluruh kaum Muslim terlepas dari perbedaan ras. Sosialisme yang menjadi tuntutan kubu Semarang sebenarnya sudah diterapkan dalam ideologi Islam. Ketiga, PKI merupakan bagian dari Partai Komunis Belanda, sehingga PKI mustahil bertindak sepenuhnya bagi kepentingan masyarakat Hindia Barat, dan PKI juga tidak mencerminkan kepentingan sosialisme Asia, dan SI merupakan satu-satunya organisasi yang memperjuangkan sosialisme Asia, kepentingan Indonesia Asli, dan representasi asli Islam Indonesia (Melayu 2002: 57).

Tjokroaminoto dan Agus Salim membangun kontra argumen terhadap gagasan pemisahan Islam dan politik dari kalangan kiri. Keduanya berpandangan bahwa Islam dan politik sebenarnya saling melengkapi satu sama lain. Islam bisa membentuk norma dan etika, serta aturan hukum yang menjadi basis operasional negara, dan fenomena tersebut sebenarnya memiliki pembuktian sejarah pada masa kenabian, yaitu melalui pembentukan Negara Madinah dengan Piagam Madinah sebagai fondasinya. Negara Madinah bagi kedua tokoh merupakan contoh terbaik komunitas Islam yang bisa menjalankan prinsip keagamaan dan kenegaraan secara bersamaan. Harmonisasi dua hubungan tersebut juga tidak terlepas dari kenyataan bahwa Nabi Muhammad merupakan tokoh politik dan tokoh agamawan secara bersamaan. Sarekat Islam secara politis dibentuk atas dasar kenyataan sejarah tersebut, dan SI menolak prinsip pemisahan negara dan "gereja," seperti yang terjadi di Barat (Melayu 2002: 58).

Perbedaan pandangan yang tajam mendorong Tjokroaminoto melalui SI melahirkan empat prinsip dasar berdasarkan hasil Kongres Madiun tahun 1923. Pertama, SI semakin mempertegas kedisiplinan partai terhadap anggota SI yang bergabung dengan PKI. SI akan memberikan sanksi kepada anggota PKI yang berada dalam SI. Kedua, SI mempertegas sikap anti kooperatif dengan kekuasaan Belanda. Ketiga, SI berubah menjadi Partai Sarekat Islam atau PSI. PSI sebagai entitas baru sebenarnya memang merupakan penanda dua hal, yaitu penanda bahwa SI yang lama sudah tidak ada lagi dan penanda bahwa PSI tidak lagi dipengaruhi oleh kubu Semarang. Keempat, setiap anggota harus menyatakan loyalitasnya terhadap Islam sebagai ideologi PSI dan PSI sebagai organisasi politik Islam. Semua poin di

atas merefleksikan keinginan kuat dari kubu Islam untuk membersihkan SI dari pengaruh kiri dan juga menegaskan klaim bahwa kubu kiri termasuk bagian kekuatan kolonial (Melayu 2002: 59).

Pandangan politik Tjokroaminoto mengenai Islam sebagai ideologi politik kemudian juga mendapatkan resistensi dari kalangan nasionalis sekuler. Kalangan tersebut menyoroti pengutamaan Islam sebagai paradigma politik yang harus ada di Indonesia. Kalangan nasionalis menginginkan asas sekuler seharusnya menjadi fondasi utama perpolitikan nasional. Kalangan nasionalis sekuler menyakini bahwa Islam sebagai ideologi memiliki keterbatasan untuk merangkul semua elemen yang ada di Indonesia sebab masyarakat Nusantara bersifat plural dengan berbagai suku, agama, dan ras, serta etnis yang berbeda-beda. Islam dalam pandangan nasionalis memiliki kemampuan terbatas untuk merespon diskursus politik kontemporer. Diskursus politik tersebut terutama mengenai perlunya simbol politik baru untuk mengatasi kolonisasi Belanda di Hindia Barat. Simbol baru tersebut diwujudkan oleh nasionalisme yang sekuler, dan SI tidak bisa mewakili paradigma baru tersebut (Melayu 2002: 59-60).

Kemunculan ide nasionalisme sekuler sebenarnya menunjukkan adanya perubahan sosiokultural dari kelas elit dalam masyarakat nusantara pada masa tersebut. Perubahan tersebut terjadi dalam dua hal. Pertama, generasi baru dari kalangan elit hasil pendidikan Belanda memiliki tipologi yang berbeda dengan generasi lama. Sebagian generasi lama sekalipun juga hasil konstruksi pendidikan Belanda, namun generasi lama justru menerima paradigma Islam dari Tjokroaminoto, dan mereka bersedia bergabung dengan SI. Sementara itu, generasi baru menerima gagasan sekulerisme dan menolak politisasi Islam dalam wujud SI. Kedua, tipologi masyarakat Islam baru yang berbeda dengan model lama mulai terbentuk. Model baru tersebut dikenal sebagai model Islam Abangan, yaitu model masyarakat Islam yang tidak memiliki ketaatan agama yang sama dengan model santri. Model santri lebih menerima gagasan Islam sebagai ideologi politik, dan hal ini berbeda dengan model kelas avangan (Melayu 2002: 60).

Kalangan nasionalis baru memunculkan resistensi dari penggiat Islam Politik sebab kalangan lama menilai generasi baru berusaha mewujudkan kembali dominasi peradaban Hindu dan Budha di Nusantara. Kritikan tersebut muncul sebagai respon terhadap argumentasi kalangan baru bahwa Nusantara pernah menjadi sebuah entitas geopolitik yang

besar pada masa Kerajaan Majapahit. Poin penekanan sejarah Majapahit sebenarnya memiliki dua tujuan utama. Pertama, agama sebelum Islam juga menjadi fondasi kekuatan integrasi nusantara dalam satu simbol politik dan satu simbol hukum nasional. Penekanan pada unifikasi hukum dan politik yang melintasi batasan agama. Kedua, Kerajaan Majapahit juga sangat menekankan pada rasa kecintaan bangsa terhadap tanah air. Kecintaan terhadap tanah air menurut kalangan nasionalis seharusnya menjadi dasar dari perjuangan nasional melawan kolonisasi Belanda di Nusantara (Melayu 2002: 60). Kalangan lama juga mengkhawatirkan bahwa ide nasionalisme hanya meniru ide dari masyarakat barat.

Kalangan nasionalis muda melalui Sukarno berusaha memberikan kontra argumen. Sukarno berpandangan bahwa nasionalisme Indonesia berbeda dengan tradisi nasionalisme barat yang bersifat ekstrim. Nasionalisme ekstrim menurut Sukarno dicerminkan oleh fanatisme kebangsaan yang berlebihan dengan merendahkan bangsa-bangsa lain. Nasionalisme Indonesia justru berakar dari tradisi Timur, yang berkembang dari pemikiran Gandhi, Sun Yat Sen, dan sebagainya. Sukarno menekankan ide nasionalisme Timur yang menekankan semangat pembelaan terhadap kemanusiaan yang juga menentang kekerasan dan penindasan serta kolonialisme. Semangat itu semua mencerminkan keunikan nasionalisme Asia yang menolak semua bentuk penindasan oleh sesama bangsa di dunia. Nasionalisme Asia ingin menempatkan semua bangsa Asia setara dengan bangsa-bangsa lainnya di dunia (Melayu 2002: 60).

Ide nasionalisme Timur dari Sukarno memang perlu dikaitkan dengan dua tipologi nasionalisme. Hourani (1963) menjelaskan bahwa nasionalisme memiliki dua varian, yaitu nasionalisme teritorial dan nasionalisme kultural. Nasionalisme teritorial berkaitan erat dengan penggunaan simbol-simbol teritorial sebagai perwujudan kedaulatan suatu negara-bangsa. Nasionalisme model pertama cenderung menjadi ciri khas bangsa Barat yang sudah memiliki wilayah otonom dan memiliki struktur sosial yang lebih mapan. Sementara itu, nasionalisme kultural berakar pada keinginan bangsa-bangsa Timur untuk merumuskan simbol persatuan yang bisa menyatukan semua golongan dalam negara Timur. Simbol persatuan tersebut menurut Upreti (2006) dan JaskuŁowski (2010) didasari oleh nilai-nilai kultural, mulai dari lambang ras, etnis, hingga agama. Keberadaan simbol kultural bisa dipahami sebab nilai-nilai tradisional memang lebih dominan dalam masyarakat Timur.

Pandangan Sukarno memang kemudian dikritisi oleh Tjokroaminoto. Tjokroaminoto melihat bahwa Islam sendiri merupakan simbol yang bisa melewati batasan-batasan geografis, bahasa, suka, dan ras. Islam menempatkan tauhid sebagai pemersatu masyarakat Islam yang ada di seluruh dunia, dan Islam secara egaliter akan menempatkan semua umat Islam dalam posisi setara tanpa melihat perbedaan status sosial, status ekonomi, dan status politik. Tjokroaminoto kemudian juga mempertanyakan gagasan dari nasionalisme sekuler mengenai kemungkinan-kemungkinan kebangkitan simbol identitas kedaerahan sebagai sumber nasionalisme tersebut. Tjokroaminoto sebenarnya mengkhawatirkan kemungkinan kebangkitan etnisitas yang justru akan merusak persatuan sesama bangsa Indonesia. Nasionalisme Islam akan mendorong rasa kecintaan kaum muslim terhadap tanah air dan umat Islam akan bekerja sama dengan umat lainnya (Melayu 2002: 61).

Perbedaan konseptual antara Sukarno dan Tjokroaminoto mengenai nasionalisme sebenarnya lebih berkaitan erat dengan sumber rasionalisasi argumentasi, walaupun sudut pandang keduanya memiliki kesamaan. Keduanya berasal dari diskursus nasionalisme timur yang terlihat dari penerimaan sumber filosofis yang berbeda. Tjokroaminoto menggunakan spektrum Islam sebagai sumber nasionalisme Islam yang mengedepankan nilai-nilai keislaman, dan kalangan nasionalis sekuler menggunakan perspektif nilai-nilai universal dari setiap simbol budaya yang ada dalam Indonesia. Kemudian, gagasan sosialisme Islam maupun nasionalisme sekuler sejatinya juga berusaha membangun kontra argumentasi terhadap setiap narasi kolonialisme.

Ide nasionalisme Islam dari Tjokroaminoto tentunya perlu lebih diperdalam lagi. Gagasan nasionalisme Islam menurut Keddie (1969) memiliki akar filosofis dari gagasan pan-Islamis yang berkembang di Timteng. Pan Islamisme merupakan gagasan untuk menyatukan semua masyarakat dan negara Islam dalam satu kesatuan geopolitik yang bertujuan untuk merespon fenomena kolonialisme di dunia Arab. Ide kesatuan geopolitik diperlukan sebab itu bisa menjadi basis semangat perlawanan terhadap penjajahan dan semangat persatuan untuk membentuk kekuatan politik yang seimbang dengan negara-negara Barat lainnya. Hirano (2008) berpandangan bahwa ide kekuatan politik yang bersatu tidak bisa mencapai konsensus mengenai cara pelaksanaannya. Para pemikir Islam berbeda pandangan, mulai dari sebatas kerjasama antarmahzab berbeda dari Rashid Ridha, aliansi negara Islam dari Al-fghani, hingga ide pembentukan kekhalifahan Arab Al Kawibi.

Nasionalisme Tjokroaminoto berkaitan erat dengan konsep ummah, yaitu komunitas Islam yang terbentuk dengan kesamaan iman Islam, atau tauhid. Tauhid sendiri bagi Tjokroaminoto memiliki dua fungsi. Pertama, tauhid mampu menyatukan semua umat Islam dari seluruh dunia tanpa batasan geografis. Tauhid juga bisa menjadi simbol solidaritas bagi umat Islam di Indonesia, sehingga itu bisa menjadi fondasi nasionalisme Islam. Kedua, tauhid juga menjadi basis perlawanan terhadap ketidakadilan suatu bangsa. Tauhid secara historis menjadi fondasi gerakan sosial oleh Nabi Muhammad yang mampu mengubah struktur opresif dari kelompok Quraisy di Makkah. Kemudian, gerakan sosial tersebut juga memicu revolusi geopolitik yang menumbangkan kekuasaan tirani secara global. Tauhid bisa menjadi akar gerakan revolusi sebab tauhid secara esensial menghapus ketundukan manusia terhadap tirani politik, kekuasaan yang lalim, dan sistem yang tidak adil yang berlindung dengan simbol agama atau kepercayaan tertentu (Melayu 2002: 66).

Tauhid bagi Tjokroaminoto juga mencerminkan semangat kemerdekaan nasional. Kemerdekaan nasional bermakna bahwa setiap umat Islam di Indonesia harus memiliki semangat untuk merdeka dan terlepas dari semua penindasan. Kemerdekaan nasional juga mencerminkan keinginan bangsa Indonesia juga harus mampu berdiri secara merdeka dan menjadi pemilik sah dari Indonesia yang terbebas dari penjajahan. Bangsa Indonesia harus memiliki kehendak kuat untuk membentuk pemerintahan sendiri yang sah dengan semua keputusan politik harus melalui kehendak bersama melalui proses konsensus setiap anggota masyarakat Islam yang merdeka. Kemudian, pemerintahan sendiri akan mendorong penciptaan negara yang independen dan menjadi representasi kekuatan Islam di tingkat global, serta mendorong pembentukan aliansi internasional untuk melawan semua praktek imperialisme yang melanda dunia. Aliansi internasional dari Indonesia hanya bisa terwujud setelah Indonesia mampu mencapai kemerdekaan nasional dengan tauhid sebagai sumbernya (Melayu 2002: 67). Gagasan Tjokroaminoto menunjukkan kesamaan dengan paradigma teologi pembebasan.

Teologi pembebasan Islam menempatkan tauhid sebagai esensi kemerdekaan manusia membutuhkan representasi sistem pemerintahan yang tepat, dan sistem pemerintahan yang bisa menjamin kemerdekaan individu dan nasional adalah demokrasi. Demokrasi menurut Tjokroaminoto bisa menjadi basis perwakilan umat Islam melalui sistem perwakilan bagi umat Islam untuk memperjuangkan agenda politik dan keagamaan sesuai

dengan prinsip tauhid. Tauhid bagi Tjokroaminoto juga mencerminkan semangat egalitarian antarmanusia yang mengedepankan nilai-nilai persamaan hak dan kewajiban manusia yang semuanya berbasis pada tradisi Islam. Persamaan hak dan kewajiban manusia akan menempatkan semua umat Islam dalam posisi setara di hadapan Tuhan sesuai sistem demokrasi Islam, sehingga setiap manusia menjadi aktor politik tanpa ada diskriminasi atas dasar kepemilikan harta. Persamaan hak dan kewajiban yang sesuai dengan nilai Islam mendorong umat Islam untuk merepresentasikan diri dalam perpolitikan nasional melalui mulai dari sistem pemilihan umum yang demokratis, referendum, hingga pembuatan hukum negara yang bersumber dari Alquran dan Assunnah (Melayu 2002: 67).

Demokrasi Islam dalam pandangan Tjokroaminoto berkembang dari konsep musyawarah yang merupakan ciri khas dari khazanah politik Islam. Musyawarah dalam konstruksi politik Islam sering terjadi sejak masa awal Islam terutama sejak Nabi Muhammad sebagai tokoh politik membiasakan musyawarah untuk mendiskusikan berbagai macam problematika sosial politik. Kemudian, tradisi musyawarah menjadi institusi politik yang sangat penting bagi masyarakat Islam pasca kenabian Muhammad berakhir. Pada masa Khalifatur Rosyidin, praktek musyawarah dalam sistem kelembagaan itu memainkan peran penting, mulai dari penentuan khalifah hingga pengaturan distribusi barang publik. Kelembagaan musyawarah menjadi penting sebab jumlah masyarakat Islam semakin berkembang dan kebutuhan masyarakat Islam juga semakin kompleks, serta penyebaran masyarakat Islam semakin meluas, sehingga kelembagaan itu menjadi penting dengan tujuan percepatan pembuatan keputusan politik yang sesuai dengan kebutuhan publik (Melayu 2002: 68).

Demokrasi sebagai wadah politik umat Islam juga harus mendorong kemajuan ekonomi masyarakat Islam. Demokrasi telah menempatkan kebebasan individu sesuai nilai Islam, dan itu bermakna bahwa demokrasi juga berbicara mengenai jaminan hak ekonomi umat Islam. Jaminan hak ekonomi merupakan dampak dari penciptaan pemerintahan yang baik sesuai prinsip demokrasi. Pemerintahan yang baik harus mampu mendistribusikan kekayaan secara adil dengan strategi pertama adalah melalui penguatan peran zakat. Negara bisa mengeluarkan regulasi dari parlemen atau pemerintah untuk memastikan semua umat Islam membayar zakat dan negara akan menggunakan zakat bagi kesejahteraan masyarakat lemah. Kemudian, strategi lainnya dilakukan dengan penguatan semangat berdiri sendiri

melalui kekuatan wiraswasta yang mendapatkan bantuan ekonomi dan bantuan asistensi keuangan (Melayu 2002: 68).

Kesimpulan.

Pada bagian terakhir ini, hasil riset menyimpulkan tiga kesimpulan. Pertama, Tjokroaminoto merupakan tokoh yang menyakini bahwa Islam dan politik merupakan satu kesatuan yang utuh. Islam harus menjadi fondasi utama dalam penciptaan masyarakat yang merdeka dan yang mampu mengembangkan sistem demokrasi sesuai dengan nilai-nilai Islam. Demokrasi bagi Tjokroaminoto merupakan keharusan sebab itu merupakan sistem yang mampu merepresentasikan kedaulatan politik bagi masyarakat Islam.

Kedua, Tjokroaminoto mempercayai ide kemerdekaan ekonomi sebagai perwujudan kedaulatan politik. Kemerdekaan ekonomi bermakna umat Islam harus mampu menciptakan kesejahteraan ekonomi melalui kegiatan wirausaha yang bebas. Kekuatan ekonomi akan mendorong umat Islam untuk mampu membiayai diri sendiri, sehingga umat Islam akan memiliki kedaulatan politik saat berhadapan dengan kekuatan kolonial. Umat Islam harus mampu memperjuangkan hak politik selain untuk menciptakan pemerintahan mandiri, juga untuk menciptakan kemandirian ekonomi.

Ketiga, ide Kiri-Islam dan teologi pembebasan Islam memang sangat mempengaruhi konstruksi pemikiran Tjokroaminoto. Kiri-Islam dan teologi pembebasan menempatkan tauhid sebagai sumber kekuatan untuk melawan penindasan oleh sistem opresif. Sistem opresif terwujud dalam perlawanan dirinya terhadap kolonisasi Belanda di Indonesia. Kiri Islam juga terlihat dalam pemikiran Tjokroaminoto untuk membangun narasi pinggiran yang memadukan tradisi kiri dan liberal dalam gagasan sosialisme Tjokroaminoto yang menerima konsep demokrasi, kapitalisme, dan sosialisme secara bersamaan semua dalam koridor Islam.

Referensi:

Aydin, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. Columbia University Press.

Brown, Nathan J. 2011. *Post-Revolutionary Al-Azhar*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.

Conn, Harvie. 1976. Islamic Socialism in Pakistan: An Overview. *Islamic Studies*, 15: 2, 111-121.

Davis, Nancy J. & Robert V Robinson. 2006. *American Sociological Review*, 71:2, 167-190.

Demichelis, Marco. 2014. Islamic Liberation Theology. An Inter-Religious Reflection between Gustavo Gutierrez, Farīd Esack and Ḥamīd Dabāšī. *Oriente Moderno, NUOVA SERIE*, 94: 1, 125-147.

Ebenstein, William. 1960. *Great Political Thinkers*. NY: Holt, Rineheart, and Winston.

Enayat, Hamid. 1968. Islam and Socialism in Egypt. *Middle Eastern Studies*, 4: 2, 141-172

Fajjar, Fauzi M. 1958. Islam and Modern Democracy. *The Review of Politics*, 20: 2, 164-180.

Fauzi, Anis, & Syarif hidayatullah. 2017. Hos Cokroaminoto and KH. Ahmad dahlan Thoughts on Education. *Saudi Journal of Humanities and Social Sciences*.

Formichi, Chiara. 2012. Islam and the Making of Nation: Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century Indonesia. Leiden: KITLV Press Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies).

Hanafi, Hassan. 2005. *Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and*

Hanafi, Hassan. 2008. *From orientalism to occidentalism. Building Peace through Intercultural Dialogue*. Finland: Institut de Recherche de la Paix à Tampere TAPRI.

Hanafi, Hassan. 2010. *New Directions in Islamic Thought*. Center for International and Regional Studies. Georgetown University School of Foreign Service in Qatar.

Hirano, Junichi. 2008. *Historical Formation of Pan-Islamism:*

Modern Islamic Reformists Project for Intra-Umma Alliance and Inter-Madhahib Rapprochement. Kyoto Working Papers on Area Studies No.12 (G-COE Series 1 0).

Hourani, Albert. 1968. Near Eastern Nationalism Yesterday and Today. *Foreign Affairs*, 42: 1, 123-136.

JASKUŁOWSKI, KRZYSZTOF . 2010. Western (civic) "versus" Eastern (ethnic) Nationalism. The Origins and Critique of the Dichotomy. *Polish Sociological Review*, No. 171, 289-303.

Klaiber, Jeffrey. 1989. Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1988. *The Americas*, 46: 1, 1-15.

Keddie, Nikki R. Pan-Islam as Proto-Nationalism. *The Journal of Modern History*, 41: 1, 17-28.

Manan, Firman. 2016. SOSIALISME ISLAM: PERSPEKTIF PEMIKIRAN POLITIK H.O.S. TJOKROAMINOTO. *Jurnal Wacana Politik - Jurnal Ilmiah Departemen Ilmu Politik*, 1: 1, 62 - 70.

Melayu, Husnul Arifin. 2002. Islam as an Ideology: The Political Thought of Tjokroaminoto. *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, 9:3.

Nurdin, Ahmad Ali. 2016. Revisiting discourse on Islam and state relation in Indonesia: the view of Soekarno, Natsir and Nurcholish Madjid. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 6:1, 63-92.

Palombo, Matthew. 2014. *The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa*.

Purwanto, Bambang. 2013. 'Guided Economics': The Construction of Post-colonial Indonesian Political Images, 1950s-1960s. *Lembaran Sejarah*, 10: 1.

Rodinson, Maxime. 2015. *Marxism and the Muslim World*. French: Zed Books.

Sevea, Terenjit. 2007. 'Islamist' Intellectual Space: 'True Islam' and the Ummah in the East. *Asian Journal of Social Science*, 35: 4/5, SPECIAL FOCUS: Arabs in Asia, 575-607.

Shimogaki, Kazuo. 1993. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme*. Yogyakarta:LKiS.

Tabari, Ehsan, and Masood Moin. 1979. Tudeh: "Socialism and Islam". *MERIP Reports*, No. 75/76, Iran in Revolution, 29-30.

Upreti, B. C. 2006. Nationalism in South Asia Trends and Interpretations. *The Indian Journal of Political Science*, 67: 3, 535-544.

von der Mehden, Fred R. 1958. Marxism and Early Indonesian Islamic Nationalism. *Political Science Quarterly*, 73: 3, 335-351.

van der Kroef, Justus M. 1958. The Role of Islam in Indonesian Nationalism and Politics. *The Western Political Quarterly*, 11:1, 33-54.

<https://www.dawn.com/news/787645>.

Yasmis. 2009. *SARIKAT ISLAM DALAM PERGERAKAN NASIONAL INDONESIA (1912-1927)*, Lontar, 6: 1.