



KAUM KOMUNIS DAN ISLAM REFORMIS DALAM ROMAN-ROMAN ABDOELXARIM M.S. *Communists and Reformists Islam in Abdoelxarim M.S.'s Novels*

Dedi Arsa

Institut Agama Islam Negeri Bukittinggi

Pos-el: deddyarsya1987@gmail.com

Naskah diterima: 12 Maret 2019; direvisi: 27 Mei 2019; disetujui: 30 Mei 2019

doi.org/10.26499/jentera.v8i1.1334

Abstrak: Dalam artikel ini dibahas citra kaum komunis dan gagasan Islam reformis dalam dua roman Abdoelxarim, yaitu *Pandoe Anak Boeangan* dan *Hadji Dadjal*. Dengan menggunakan pendekatan neohistorisme, melalui artikel ini penulis melihat citra dan pandangan yang diusung kedua roman itu terkait dengan komunisme dan reformisme Islam dalam konteks kehadirannya di tengah realitas sosial Indonesia sebelum Perang Pasifik. Hasilnya adalah roman pertama merepresentasikan citra komunis yang ambivalen; menginginkan kesetaraan kelas, tetapi pada saat yang bersamaan memelihara diskriminatif etnis; serta memperjuangkan sosialisme yang agung, tetapi juga memaparkan derita percintaan personal. Sementara itu, roman kedua menggemakan ide-ide kaum reformis Islam bersoal ijtihad dan penggunaan akal yang rasional dalam beragama; menentang ziarah ke makam wali dan ulama keramat; menolak kultus *sayyid*, *habib*, dan *syekh*—kultus Arab sebagai yang paling otoritatif menerjemahkan ajaran-ajaran Islam; dan mencerca praktik haul dan kenduri untuk kematian. Kedua roman tersebut berkaitan dengan realitas historis Indonesia sebelum Perang Pasifik pada saat pembaruan/reformasi Islam sedang menanjak naik beriringan dengan kemunculan kaum komunis di gelanggang pergerakan. Selain itu, roman tersebut berkaitan juga dengan Xarim sendiri yang merupakan salah seorang aktivis komunis Sumatra yang utama, tetapi juga akrab dengan penyerapan ide-ide kaum reformis.

Kata-kata kunci: Abdulxarim M.S., roman sebelum perang, komunisme, Islam modernis.

Abstract: In this article, the image of communists and the ideas of reformist Islam is discussed in the two novels of Abdoelxarim, namely *Pandoe Anak Boeangan* and *Hadji Dadjal*. Using a neohistorical approach, the author sees the image and views carried by the two novels related to communism and Islamic reformism in the context of its presence amid Indonesian social reality before the Pacific War. The result is the first novel represents an ambivalent image of the communist, i.e. they want class equality but at the same time maintain ethnic discrimination and also fight for great socialism, but also explain the suffering of personal love life. Meanwhile, the second novel echoes the ideas of Islamic reformists in terms of ijtihad and the use of rational reasoning in religion which is opposing pilgrimage to the graves of saints and sacred scholars such as rejecting the *sayyid*, *habib*, and *sheikh* cults - the Arab cult as the most authoritative translating Islamic teachings. They also revile the practices of haul and festivity for death. The two novels relate to the historical reality of Indonesia before the Pacific War at a time when Islamic reform/ reform was rising in tandem with the emergence of communists in the movement arena. In addition, the novel also relate to Xarim himself who was one of Sumatra's main communist activists and familiar with the absorption of reformist ideas.

Keywords: Abdulxarim M.S., pre-war novels, communism, modernism Islam.

PENDAHULUAN

Abdoelxarim M.S. merupakan sosok yang unik. Dia adalah aktivis pergerakan sekaligus pengarang roman. Dalam gerakan politik, dia tercatat sebagai elite penting Partai Komunis sebelum dan sesudah masa perang, tetapi dia juga menjalin hubungan yang erat dengan kalangan Islam modernis. Sebagai tokoh penting Partai Komunis, dia juga akrab dengan ide-ide kaum reformis Muslim sezamannya. Hal tersebutlah yang tecermin dalam karangan-karangan (roman) yang ditulisnya. Sebagai pengarang sastra, Xarim berhasil mengakomodasi kedua kutub yang acap berkonfrontasi tersebut dalam roman-romannya. Hal itu tampak pada dua romannya yang akan ditelaah dalam artikel ini, yaitu *Pandoe Anak Boeangan* dan *Hadji Dadjal*.

Hanya saja, sejauh ini Xarim tidak begitu dikenal dalam sejarah kesusastraan Indonesia modern. Dalam *Ensiklopedi Sastra Indonesia Modern* (2003) yang diterbitkan Pusat Bahasa tidak dicantumkan namanya sebagai bagian dari leksikon. Begitu juga dengan *Ensiklopedi Sastra Indonesia* setebal hampir 900 halaman, yang disusun oleh Hasanuddin W.S., dkk. (2004), tidak memberinya tempat yang memadai sebagai penyumbang penting dalam sastra Indonesia. Padahal, jika dilihat karier kepengarangannya, dia telah melahirkan cukup banyak karya tulis bergenre fiksi. Selain dua roman yang dibahas dalam artikel ini, ada lagi karya lain yang ditulisnya semisal *Lagoe dan Njanjian* (roman yang terbit pada tahun 1940) dan *Ratna Kasihan Melati Deli* (naskah tonil/sandiwara yang terbit pada tahun 1932). Sebagai pengarang roman, sumbangannya yang terpenting adalah roman-roman yang menggemakan ide-ide komunis dan ide-ide Islam reformis bernilai progresif.

Studi atas Abdoelxarim, terutama atas karyanya, juga terbilang belum banyak. Dalam *Peter Post* (2009) terdapat satu paragraf panjang tentang riwayat ringkas Abdoelxarim (sebagai bagian dari leksikon tentang orang-orang, kejadian-kejadian, dan institusi-institusi di Indonesia pada masa Perang Pasifik). Selain keikutsertaannya dalam dunia karang-mengarang dan aktivitasnya dalam politik di PKI dan PNI, di sana disebutkan juga kalau Xarim memberikan pengaruh yang

signifikan atas gerakan-gerakan radikal yang dipelopori kalangan muda di Sumatra Timur pada masa itu, tetapi tidak disebutkan peran signifikannya dalam sastra.

Di luar yang diterangkan itu, riwayat yang cukup memadai tentang Xarim terdapat dalam Anthony Reid (1979 dan 2005), yang sebagian besarnya dikutip oleh Pramoedya (2001) untuk buku yang disuntingnya yang berisi kumpulan roman eks-Digul dan salah satu romannya adalah *Pandoe Anak Boeangan* karya Xarim. Namun, Pram tidak melakukan pembahasan lebih lanjut tentang setiap roman. Riwayat Xarim lainnya dalam politik pergerakan yang ditulis oleh A.J. Piekaar (1977) dan Takao Fusayama (2010) memang serba-sedikit.

Yang paling dekat dengan artikel ini adalah tulisan karya William Bradley Horton (2012) yang sebagian besarnya juga terdapat dalam disertasinya (2016). Dia menelaah kepengarangan Xarim beserta karyanya, khususnya *Hadji Dadjal*. Secara umum, sejauh ini hanya karya Horton (2012 dan 2016) yang melihat roman Xarim sebagai pintu masuk untuk mengenali dunia kepengarangan (sastra Indonesia) dan kehidupan sosial-politik zamannya. Horton melihat roman tersebut sebagai sebuah kritik sosial yang revolusioner (*revolutionary social critique*) untuk zamannya, tetapi hal itu tidak begitu dilihatnya sebagai gema dari suara-suara kaum reformis Muslim akibat kedekatan Xarim dengan beberapa kalangan tersebut. Horton juga tidak membahas roman Xarim lain, yaitu *Pandoe Anak Boeangan*, yang tidak kalah penting untuk melihat refleksi pengarangnya atas ide-ide komunis sebagai anutan yang diperjuangkannya dan juga memandang kaum seideologinya sendiri yang memperjuangkan cita-cita sosialisme-komunisme.

Untuk itu, artikel ini menelaah cara Xarim mencitrakan kaum komunis dan mewacanakan gagasan Islam reformis melalui roman-roman yang ditulisnya serta cara pandangan-pandangan tersebut berkait dengan realitas-historis Xarim [sebagai pengarang] dan realitas-historis zamannya. Rujukan utama yang ditelaah adalah dua roman karya Xarim yang terpenting: *Pandoe Anak Boeangan* (1933) dan *Hadji Dadjal* (1941). Keduanya diterbitkan sebelum perang—merujuk pada periode sebelum Perang Pasifik. Artikel ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam upaya memahami sastra Indonesia dalam dinamika sosial-politik pada periode tertentu dalam perkembangan sejarahnya. Selain itu, artikel ini juga

dapat memberikan kontribusi dalam upaya memahami pergumulan komunisme dengan gerakan pembaruan Islam di Sumatra pada suatu kurun tertentu dalam sejarah.

LANDASAN TEORI DAN METODOLOGI PENELITIAN

Artikel ini merupakan artikel sejarah-sastra dengan pendekatan *new-historicism* atau historisisme baru. Pandangan ini mula-mula diperkenalkan oleh Stephen Greenblatt untuk menentang pandangan historis gaya lama atau *old-historicism* (A. Wicaksono, 2018: 24). Menurut pandangan ini, fakta dan fiksi bagai dua sisi mata uang; sastra dan sejarah telah lesap batas. Seperti yang dikatakan salah seorang penganjurnya, Louis A. Montrose, “Membaca sastra sama dengan membaca sejarah, membaca sejarah sama dengan membaca sastra” (Melani Budianta, 2006). Diasumsikan, baik sastra, sejarah, ekonomi, politik, juga agama, atau yang lainnya, adalah suatu diskursus, yang tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait satu sama lain (Fathoni dalam A. Wicaksono, 2018: 24). Dalam perspektif demikian, karya atau teks sastra terikat erat pada teks budaya lainnya, baik teks politik, sosiologi, agama, maupun sejarah. Dengan begitu, pandangan-pandangan dalam karya sastra, khususnya roman, dianggap mempunyai hubungan dengan pandangan-pandangan penulisnya sendiri (episteme pengarang) dan pandangan-pandangan zamannya (tradisi, sosiologi, agama, politik, dan wacana-wacana budaya lain) yang saling bersaing dan berkelindan dengan kompleks (Robin Headlam Wells dkk., 2000: 11—12). Dan dalam hubungannya dengan sejarah, karya sastra adalah produk sejarah, tetapi sekaligus juga produsen sejarah; teks sastra menggambarkan situasi sejarah sekaligus merespons situasi sejarah (Raman Selden & Peter Widdowson, 1993: 161). Dengan begitu, artikel ini mengkaji perspektik kesejarahan, baik budaya, politik, maupun sosial dalam teks sastra; dan memahami sastra melalui latar masyarakat yang memproduksinya. Dengan kata lain, artikel ini hendak mencari keterhubungan antara karya sastra dalam konteks ruang dan waktu (sejarah).

Untuk mendapatkan gambaran yang demikian atas kedua roman Xarim, dilakukan analisis prosesual dan struktural. Analisis prosesual (Garaghan, 1984; Lloyd, 1993) digunakan guna menyusun alur roman-roman yang dimaksud.

Sementara itu, analisis struktural (Kartodirdjo, 1993) digunakan untuk menganalisis pandangan karya-karya tersebut dalam mencitrakan dan merepresentasikan kaum komunis dan gagasan-gagasan Islam reformis. Pada tahap analisis struktural terhadap karya-karya Xarim akan dilihat makna teks melalui kehidupan pengarang; suara-suara nurani masyarakat yang ditemukan dalam teks; dan aspek-aspek historis dalam teks. Proses penemuan makna teks itu selengkapnya dilakukan dengan (1) interpretasi atas teks yang berupa pencarian ide utama; pandangan-pandangan pengarang melalui narasi dan keterlibatannya dalam teks; perkembangan dan perubahan karakter tokoh utama, termasuk masyarakat yang menyuarakan pendapatnya atau tokoh-tokoh pendukung dan (2) interpretasi atas sosio-budaya sebagai latar penciptaan teks, baik latar teks yang dihasilkan maupun latar dalam teks itu sendiri dan tentu saja mencakup latar sosio-budaya pengarangnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1 Xarim di Latar Pembaharuan Islam dan Kemunculan Komunisme

Sejak Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh, juga Rasydi Ridha dan beberapa pembaru Islam lain, pada akhir abad ke-19 mengguncang dunia Islam Timur Tengah dengan pemikiran-pemikiran pembaruannya, di berbagai belahan dunia lain kemudian bermunculan para pembaru yang menebarkan semangat yang sama, termasuk di Nusantara. Kata Lapidus (1999), “Mereka mencoba menyesuaikan kesadaran keagamaan dengan kenyataan hidup yang dialami umat muslim”. Di Sumatra gerakan pembaruan mula-mula berpusat di Minangkabau sebelum kemudian menyebar ke daerah-daerah lain di wilayah Nusantara.

Bagi masyarakat Minangkabau, Islam merupakan keyakinan keagamaan yang merembes masuk ke dalam pengetahuan, perilaku, dan makna budaya. Menjadi muslim adalah orientasi terdalam dari identitas Minangkabau (Lucy A Whalley, 1996: 207). Masyarakat tersebut taat pada Islam dan dalam waktu yang sama juga pengikut adat (tradisi) yang kuat (Kato, 1978; Hadler, 2008). Upaya memadukan keduanya berlangsung nyaris sepanjang waktu, dan tidak selalu berjalan mulus, sejak ketika Islam naik ke dataran tinggi Minangkabau pada abad ke-

16. Namun, upaya itu mengeras pada akhir abad ke-18, saat dua kekuatan mulai menampakkan tanda-tanda perseteruan di tengah zaman, saat praksis Islam mulai menampakkan kekuatan gerakannya dan praksis tradisi mulai terengah-engah meniti jembatan zaman (Dobbin, 1983). Pada periode Padri ini, corak Islam menjadi sumber konflik yang serius. Ulama-ulama yang baru pulang dari Timur Tengah mencoba melancarkan gerakan puritan yang keras berhadapan dengan pengikut tradisi yang juga merespons gerakan itu dengan keras (Radjab, 1950). Sekalipun begitu, upaya yang berdarah-darah ini sesungguhnya juga dapat dikatakan sebagai upaya integral dua praksis: berakhirnya periode Padri dapat memungkinkan harmonisasi dan integrasi kembali antara Islam dan tradisi.

Namun, satu abad kemudian, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, Islam sekali lagi menjadi basis perdebatan. Menjelang berakhirnya abad ke-19, pengaruh politik dan ekonomi kapitalis Belanda dan merembesnya gagasan-gagasan baru dari Singapura, Makkah, dan Kairo melahirkan perdebatan hangat di kalangan kaum muslim. Pada kurun tersebut persoalan keislaman dalam masyarakat Minangkabau menjadi makin kompleks ketika praksis baru muncul: Barat. Upaya integralitas itu tidak lagi hanya melibatkan Islam dan tradisi, tetapi juga telah melibatkan suatu gejala baru yang bernama modernisme (Abdullah, 1966). Pengaruh keberadaan Belanda di Sumatra memunculkan dampak yang penting pula terhadap cita rasa keberagamaan di daerah ini. Hingga pada awal abad ke-20, beberapa kelompok pembaru memusatkan perhatiannya pada modernisasi nilai-nilai tradisi yang selaras dengan pola-pola Barat dan sekuler (Graves, 1981: 9). Mereka mendirikan dan memperkenalkan sistem pendidikan modern dan memasukkan gagasan Barat ke dalam tradisi lama. Beberapa kelompok ulama berorientasi pada reformisme Islam (Lapidus, 1999: 322), seperti Ahmad Khatib dan penerus-penerusnya, yaitu Haji Rasul, Djamil Djambek, Ibrahim Musa, dan beberapa nama pembaru lain yang menggemakan ide-ide pembaruan dengan gencar di daerah tersebut. Mereka berseru untuk membuka pintu ijtihad, menggunakan akal secara rasional dalam menimbang ajaran-ajaran agama, dan menolak praktik-praktik tradisional yang mereka anggap telah menyimpang dari nilai asal Islam.

Ketika pembaruan Islam sedang berjalan, komunisme juga masuk ke Sumatra. Pertumbuhannya yang cepat berlangsung di Sumatra Utara dan Sumatra Barat pada awal abad ke-20. Salah satunya Khairul Jasmi yang berusaha menampilkan catatan sejarah soal perubahan sosial masyarakat Sumatera Barat, dari masyarakat tradisional menuju masyarakat modern sepanjang rentang tahun 1955 sampai tahun 1980-an (Sudarmoko, 2016: 22).

Ide-ide kaum komunis di kawasan ini disebarkan mula-mula melalui jasa Magas, seorang pemuda Sumatra Barat yang pernah lama tinggal di Jawa dan sempat lama bergaul dengan beberapa tokoh komunis di sana (Zed, 2004: 4). Setelah diperkenalkan, komunisme kemudian berkembang dengan berbagai praksis. Tokoh-tokoh komunis mencobakan berbagai kemungkinan agar komunisme dapat diterima secara luas oleh masyarakat Sumatra, misalnya dengan cara mendekatkan komunisme dengan Islam. Jika semula kehadirannya di Sumatra hanya untuk menandingi Syarikat Islam yang telah lebih dahulu ada, dua tahun setelah kehadirannya gerakan komunis mendapat tempat yang luas di tengah masyarakat. Apalagi sejak dipindahkannya pusat gerakan komunis dari Padang ke Padangpanjang, praktis setelah itu komunis Padangpanjang memainkan peran yang gemilang dalam menarik pengikut.

Datoek Batoeah adalah seorang tokoh adat dan guru agama di Sumatra Thawalib (sebuah sekolah milik kaum modernis Islam yang terkenal di Padangpanjang) yang mencoba menggabungkan antara prinsip-prinsip komunisme dan Islam. Di tangan Batoeah, komunis terlihat lebih ramah di mata kaum muslim. Bersama Natar Zainuddin mereka mencoba menggabungkan semangat jihad Islam dengan ideologi pembebasan kaum marxis. Islam dan komunis sama-sama merupakan gerakan revolusioner, begitu tesis yang dipakai Batoeah. Semangat antipemerintah juga dipupuk terus-menerus dengan berbagai rapat akbar dan penyebaran tulisan-tulisan di surat kabar (Kahin, 2008: 127). Di tangan merekalah ide-ide komunis kemudian tersiar demikian cepat di Sumatra.

Di kalangan murid-murid Sumatra Thawalib, tempat Datoek Batoeh tercatat sebagai guru, gerakan komunis diterima. Hal tersebut ada dalam catatan Hamka (1982: 143) dalam “Selekas Rumah Terbakar di Musim Panas”. Bahkan, ketika itu hampir tidak ada gerakan radikal yang muncul setelah dihancurkannya

perlawanan rakyat dalam Pemberontakan Pajak (1908). Gerakan komunis, catat Hamka, pada waktu itu diharapkan oleh orang Minangkabau akan dapat membangkitkan kembali semangat perlawanan terhadap pemerintah kolonial (Hamka, 1982: 144). Akan tetapi, penentang komunis paling keras mula-mula justru datang dari kaum reformis Islam dari tempat yang sama, bukan dari pemerintah kolonial. Noer (1980: 58) mencatat, Haji Rasul adalah penentang yang utama di Sumatra. Dia sangat kecewa mengetahui banyak muridnya di Thawalib Padangpanjang memberikan sokongan kepada Datoek Batoeah yang hendak mengintegrasikan ide-ide komunisme dan Islam sehingga dia memilih meninggalkan sekolah yang dibesarkannya itu. Syekh Djamil Djambek pernah mengeluarkan dua orang pembantu dari suraunya karena memiliki hubungan dengan kaum komunis. Syekh Ibrahim Musa di Parabek melakukan hal yang lebih-kurang sama di suraunya. Tidak saja dari kalangan reformis Islam, Noer (1980: 59) juga mencatat kalau komunis juga tidak disukai kalangan tradisional Islam. Syekh Sulaiman Ar-Rasuli, punggawanya, dikenal luas sebagai tokoh tradisional yang antikomunis.

Di tengah gerakan pembaruan Islam dan penyebaran “wabah” komunisme yang sedang berlangsung, yang membawa keduanya dalam perseteruan takterelakkan kemudian, pada kondisi itulah Xarim hadir ke tengah gelanggang pergerakan dan menulis roman-romannya. Xarim lebih dikenal sebagai salah seorang pemimpin komunis Sumatra yang cukup penting. Bernama asli Abdoe'l Karim Moehammad Soetan, ia adalah “seorang Minangkabau yang tumbuh di Aceh dan Sumatra Timur,” tulis Anthony Reid (2005). Menurut sumber lain, istrinya adalah yang orang Minangkabau, bukan Xarim. “Seorang tokoh militan bernama Abdoel Xarim M.S., yang kawin dengan seorang wanita Padang...,” demikian ditulis A.J. Piekaar (1977). Sekalipun terdapat perbedaan mengenai asal Xarim, tetapi tidak diragukan lagi bahwa dia merupakan aktivis penting Partai Komunis. Dia adalah seorang *the commander of the PKI in Sumatra*, tulis Takao Fusayama (2010). Pada tahun 1924 dia menjadi pemimpin PKI di Langsa dan kemudian menjadi komisioner CC-PKI untuk Sumatra. “*In 1924, Abdoe'lxarim became the leader of the Langsa PKI branch and then the CC-PKI commissioner for Sumatra,*” demikian tulis William Bradley Horton (2012). Parada Harahap

(1926), sejawatnya dalam pers pergerakan, dengan agak hiperbolis menyebut Xarim sebagai "... seorang Communisten sedjati". Namun, anggapan tersebut terbukti tidak sepenuhnya benar di kemudian hari.

Dikenal sebagai tokoh penting Partai Komunis, anehnya Xarim juga memiliki kedekatan yang nyaris intens dengan kaum reformis Islam pada generasi setelah angkatan Haji Rasul. Horton (2012), misalnya, mengatakan bahwa Xarim telah lama berteman dengan Natar Zainuddin yang merupakan *brother-in-law*-nya. Natar Zainuddin sendiri tidak hanya seorang partisan komunis yang penting, tetapi juga adalah seorang reformis Islam pada sisi yang lain. Dia berteman [sangat] akrab dengan ulama, penghulu, dan sekaligus penganjur komunis, Datoak Batoeah dari Koto Laweh (Sufyan, 2017). Ketika diinternir di Digul, Horton menulis, Xarim juga menyerap banyak sekali ide kaum reformis Islam. Hal itu disebabkan, ketika di Digul, dia tinggal di kawasan islamis di Sumatra¹ yang memungkinkannya berkenalan dan menjadi familier dengan ide-ide Haji Misbah mengenai penyatuan Islam dan komunisme. Di Sumatra ide-ide penyatuan itu, seperti telah disinggung juga, telah pula disebarkan oleh Datoak Batoeah dan Natar Zainuddin (Sufyan, 2017) dan telah memperoleh banyak pengikut dari kalangan Islam, sebelum keduanya dibuang ke Digul.

Di samping itu, yang tidak dicatat oleh Horton, Xarim juga dekat dengan pimpinan Muhammadiyah.² Hamka, generasi reformis sesudah Haji Rasul yang menjabat Ketua Cabang Muhammadiyah di Medan, adalah sahabat karib Xarim. Xarim pernah berkata kepada Hamka, sebagaimana ditulis Abdul Latip bin Talib (tt.), bahwa dia, bagi Hamka, adalah "... antara sahabatmu yang akrab". Xarim, yang menyebut Hamka sebagai Engku Haji, akan "selalu menyokong Engku Haji pada setiap keadaan" (Latip, tt.).

Hamka (2018: 385-8), dalam otobiografinya, cukup banyak bercerita tentang Xarim terutama terkait periode Jepang. "Dia bersama kawannya Xarim

¹ Penangkapan orang-orang komunis memang meluas hampir ke seluruh Sumatra, bahkan Hindia Belanda, sejak kegagalan pemberontakan 1926-27. Selain dipenjarakan, banyak dari para tahanan komunis itu kemudian dibuang ke Boven Digul, kamp yang dibangun tidak berselang lama setelah pemberontakan. Menurut Chalid Salim (1989: 283), hampir 60 persen penghuni kamp konsentrasi di Tanah Papua itu adalah orang-orang komunis. Salah seorang di antaranya yang dibuang ke sana adalah Xarim yang ketika ditangkap menjabat sebagai komisioner CC-PKI untuk Sumatra.

² Organisasi kaum reformis Islam yang terpenting di nusantara yang mulai berkembang di Sumatra pada dua dekade awal abad ke-20 dan dibawa dan dikembangkan oleh Haji Rasul sekalipun kemudian dia tidak tergabung dalam organisasi itu (Hamka, 1958; Noer, 1980).

M.S.,” kata Hamka, telah menjadi ‘sahabat’ sekalipun berbeda ideologi. Tentang Xarim, Hamka di antaranya menulis, “A. Xarim Ms. lepas dari tawanan Belanda, pulang ke Medan.” Selama di Medan, mereka bekerja sama di bawah Jepang untuk menyiapkan kemerdekaan Indonesia seandainya Jepang kalah dalam Perang Pasifik. Xarim mendukung Hamka bahkan di masa-masa sulitnya, bahkan ketika Hamka dituduh dan difitnah orang banyak.

Hamka (2018: 406) menulis:

“Petang dia berkunjung pula ke rumah sahabatnya, Xarim M.S. Sahabat ini menyambutnya dengan baik. Cara sambutan Hari Raya. Namun tidak pula dia mau menyembunyikan perasaannya, “Sayang Engku Haji tinggalkan Medan di saat tidak boleh ditinggalkan. Engku Haji dituduh orang lari! Sepeninggalan Engku Haji, segala hinaan, makian, dan cercaan bertimpa atas diri Engku Haji. Payah saya memperbaikinya.””

Hamka pun menaruh simpati pada Xarim sekalipun berbeda ideologi dengannya. Hamka berafiliasi kepada Muhamadiyah, sementara Xarim berafiliasi kepada Partai Komunis.

Tentang ini Hamka (2018: 409) menulis:

“Ada satu pembicaraan Xarim M.S. yang senantiasa terlukis dalam batinnya ketika akan pulang. “Satu yang sangat saya hargai pada diri saudara. Saudara tidak pendendam! Walau bagaimana curangnya lawan memukul saudara!”

Satu bingkisan batin yang berharga dari seorang kawan yang berbeda ideologi politik, yang menjadi kenangan dan pegangan seumur hidup!”

Hamka dan Xarim juga pernah sama-sama dikirim oleh Jepang ke Aceh terkait dengan pemberontakan Aceh terhadap Jepang di Bayu (Toer, 2001: xv). Sekalipun kemudian keduanya terpisah jalan ketika zaman revolusi meledak—Hamka pulang ke Maninjau dan Xarim tetap di Medan—dapat dipastikan bahwa selama menjalin persahabatan mereka telah saling bertukar pandangan dengan intens. Kedekatan itu di antaranya telah membuat Xarim menyerap pemikiran-pemikiran pembaruan dan, secara sadar atau tidak, menggemakannya dalam roman-romannya.

3.2 *Pandoe Anak Boeangan*: Citra Ambivalen Kaum Komunis

Pandoe Anak Boeangan diterbitkan dalam seri roman *Aneka* yang muncul di Medan pada tahun 1933. Roman ini menjadi salah satu di antara lima roman yang bercerita tentang kehidupan kaum digulis yang termaktub dalam buku *Cerita dari*

Digul (2001) yang disunting oleh Pramoedya Ananta Toer. Dalam roman tersebut diceritakan kehidupan tahanan politik di Boven Digul, baik yang ditulis oleh kaum bumiputra maupun dari kalangan Melayu-Tionghoa (Candra 2013). Namun, roman itu praktis tidak pernah mendapat perhatian sampai dengan tahun 1945. Padahal, menurut Pram (2001: xii), perannya dalam sejarah sastra Indonesia penting mengingat roman ini “satu-satunya karya sastra Indonesia dengan tema psikologi” sampai saat itu.

Roman ini merupakan sebuah kisah asmara seorang komunis-digulis di belantara Digul yang dilanda malaria. Alih-alih berbicara tentang perjuangan mewujudkan ide-ide sosialisme-komunisme, roman itu justru berbicara tentang sengkarut cinta insan. Penulis juga mengakui sendiri bahwa roman tersebut bukanlah buku politik.

Pandoe, tokoh utama roman tersebut, pada mulanya adalah seorang pegawai magang di kantor pemerintah yang berasal dari keluarga biasa. Namun, berkat keberuntungannya, dia memperoleh jodoh anak seorang juru tulis yang cukup berada di kantor itu. Sejak saat itu, karier Pandoe mulai menaik. Dia mulai menerima gaji padahal sebelumnya dia bekerja tanpa gaji. Namun, di tengah perjalanan karier yang mulai bagus itu, cerita mulai menikung. Pandoe bercerai dengan istrinya karena keterlibatannya dalam Partij Semarang—Serikat Islam Merah yang berhaluan komunis. Kemudian, dia melarikan diri dari kesedihan hati akibat kegagalan berumah-tangga dengan pergi ke Semarang. Di “kota merah” itu dia makin terbawa arus Serikat Islam Merah yang sedang bergejolak akibat makin dominannya unsur komunis. Di sana Pandoe bertemu dengan kawan sesama aktivis merah bernama Erni dan keduanya sepakat menjalin cinta dan hidup berumah tangga. Aktivitas politiknya membuatnya ditangkap oleh pemerintah kolonial. Namun, Pandoe merasa kecewa lagi ketika Erni menolak mengikutinya ke Digul ketika pemerintah kolonial kemudian membuangnya ke pulau jauh itu.

Di tanah pembuangan, karena dibelit hati yang kecewa, Pandoe memilih menyendiri dan tidak melibatkan diri dengan hubungan sosial apa pun. Akan tetapi, setelah sekian lama menyendiri, cerita lagi-lagi menikung: Pandoe terlibat upaya melarikan diri. Bersama lima orang sesama digulis, dia kabur dari sana.

Tetapi, dalam pelarian, malang menimpa Pandoe, kakinya terkena jerat babi yang dipasang Kayakaya—penyebutan untuk orang-orang Papua ketika itu.

Orang Papua dianggap amat primitif dalam roman itu dan bahkan ada yang kanibal. Papua dalam gambaran Xarim adalah daerah yang masih diselimuti rimba-raya, yang tidak pernah didiami oleh “manusia sopan”.

“ ... hanya suatu hutan besar yang didiami oleh manusia biadab, manusia yang masih bertelanjang, manusia pemakan daging sesama manusia, pemenggal leher, yang hidup berkeliaran berupa hewan di dalam hutan.”

Ketika ditangkap oleh suku Kayakaya, Pandoe berpikir dia akan dimakan. Namun, bukannya dimakan, Pandoe malah diselamatkan suku tersebut. Hingga kemudian dia dinikahkan dengan anak gadis Kayakaya, yang digelar Dewi Rimba. Xarim menggambarkannya dengan olok-olok, seperti diakuinya sendiri dalam roman itu, “Bukan maksud kita mencela, tetapi memang sengaja berolok-olok.” Penggambaran Xarim setelengkapny adalah sebagai berikut:

“Rambutnya tidak tanggung keriting sebagai sarang tempu.

Hidungnya ditusuk sebagai lembu. Kupingnya berlobang besar, sebagai kuping kuali; mulutnya lebar, ibarat kerang; bibirnya tebal sebagai juga disengat lebah; perutnya buncit berpenyakitan cacing biadi; kaki dan tapaknya, tak ubah sebagai monyet, sebab itu cepat dia melangkah dan berlari di hutan dan di kayu-kayu; perhiasannya lagak mutiara, padahal gigi anjing dan siung babi.

Betingkah dengan dia punya rok sebagai danseres di dalam café-café di Amerika, padahal semacam rumput yang dikeringkan.

Sungguh patut kalau dia digelar Dewi dalam hutan Papua, dari pada Bunga rumput di tengah hutan.”

Kemudian, polisi Belanda berhasil menangkap Pandoe di tengah perkampungan Kayakaya dan mengembalikannya ke kamp. Sekembalinya ke kamp, Pandoe tidak mau mengaku kepada teman-temannya kalau dia telah menikah dengan perempuan Kayakaya. Dia merasa malu mengakui kenyataan tersebut. Ketika Okini, istrinya itu, datang mengunjunginya ke kamp, Pandoe lagi-lagi menolak mengakui istrinya. Penolakan itu mengakibatkan meninggalnya si istri karena hati yang hancur.

Xarim menulis:

“Begitu banyak perkataan Bung Pandu mengucapkan riwayat pelariannya, tidak sedikit juga dia menceritakan halnya sudah beristeri dengan perempuan Kayakaya itu.

Karena malu agaknya beristeri dengan orang hutan atau karena pendiriannya memang benci kepada perempuan sekarang telah luntur.

Barangkali dia takut diolok-olok kawan-kawannya.

Dirahasiakannya benar-benar, tidak sedikit terbayang.”

Pada titik ini, terlihat bagaimana citra kaum komunis dalam sosok Pandoe yang hendak digambarkan Xarim. Pandoe, dalam penggambaran Xarim, adalah tokoh komunis yang ambivalen. Dia menginginkan kesamaan kelas masyarakat, tetapi membedakan ras manusia. Dia bercita-cita agar ketidaksetaraan kelas di masyarakat terhapus, tetapi juga pada saat yang sama mengamini ketidaksetaraan bangsa. Dia dibuang ke Digul karena berjuang untuk Sosialisme-Komunisme yang Agung, tetapi ketika berhadapan dengan suku Kayakaya-Papua, dia malah memandang mereka sebagai bangsa yang masihlah sangat rendah sehingga merasa malu memiliki ikatan dengan mereka. Oleh sebab itu pula, dia malu mengakui istrinya dan bahkan juga jabang bayi hasil perkawinan mereka.

Selain itu, ketika Pandoe didigulkan, narasi-narasi hidupnya telah berubah makin personal. Nyaris tidak ada lagi ide-ide besar lagi heroik yang disinggung Pandoe terkait dengan pengejawantahannya sebagai seorang pejuang sosialisme-komunisme. Cerita Xarim tentang Pandoe diwarnai keluh kesah personal setengah penyesalan akibat kesepian di tanah pembuangan dan akibat derita hidup yang taktersembunyikan.

Sebagai perbandingan dengan roman sejenis dan sezamannya, kita bisa membaca *Rustam Digulist* karya D.E. Manu Turoe. Sebagaimana roman Xarim di atas, roman ini bercerita tentang kisah cinta juga sekalipun dibebani oleh soal-soal politik pergerakan di beberapa bagian, terutama pada bagian awal.

Citra komunis-digulis dapat kita baca pada diri tokoh utama roman tersebut: Rustam adalah seorang kerani kelas dua pada sebuah perkebunan Belanda di Medan yang menjalin cinta dengan Cindai, seorang anak hartawan kota Medan. Keduanya telah sejak lama menjalin cinta dan dalam waktu dekat berencana menikah. Namun, pernikahan itu serta merta urung ketika Rustam ditangkap dan dikirim ke Digul. Dia, yang tercatat sebagai anggota Partai Komunis, adalah pejuang kaum lemah yang bersemangat yang mempropagandai para kuli di perusahaan perkebunan tempatnya bekerja. Dia didigulkan karena aktivitasnya itu.

Pada titik ketika Rustam didigulkan, cerita lantas berubah kentara menjadi melankolis. Dalam surat-suratnya kepada Cindai dari tanah pembuangan, dia merasakan kebimbangan dan mungkin penyesalan. D.E. Manu Turoe menulis

“Jadi, kakanda menyesal telah memasuki perkumpulan yang berbahaya itu [Partai Komunis]?”

“Tidak dapat terpastikan olehku, Adinda!”

Pada 1935 pemerintah kolonial menutup kamp Digul karena dianggap menyedot biaya besar yang merugikan. Sebagian besar tahanan politik lantas dibebaskan. Pada kondisi itu, Rustam adalah salah satu tahanan yang pertama dibebaskan bersama banyak komunis lain. Dia dapat pulang kembali ke Medan. Kisah cinta lama dia rajut kembali dengan Cindai, tetapi kisah cinta itu segera saja membentur realitas. Keluarga Cindai tidak menerima Rustam, karena dia seorang ‘eks-digulis’—orang berbahaya, bekas orang buangan, bekas perantaraan dalam kacamata umum ketika itu. Namun, mereka memutuskan kawin lari. Lantas keluarga Cindai berusaha memisahkan mereka secara paksa, tetapi Cindai tetap tidak bersedia meninggalkan Rustam. Hanya ketika ayah Cindai mengancam akan bunuh diri jika Cindai tetap pada pilihannya itu, hati Cindai kalah dan bersedia bercerai dengan Rustam. Rustam pun menerimanya dengan pasrah. “Tuhan-lah yang Maha Mengetahuinya!” kata Rustam ketika mendapati takdirnya harus berpisah dengan Cindai untuk selama-lamanya.

Sejak Rustam didigulkan, semangat perlawanan habislah sudah. Belantara rimba raya Digul yang penuh malaria telah berhasil mempermak Rustam menjadi lebih “jinak”. Sejak itu, lahirlah Rustam yang baru: bukan Rustam si perombak yang bersemangat hendak menciptakan masyarakat baru yang bebas dari kesewenang-wenangan, melainkan Rustam yang menyerah pada nilai-nilai *status quo* yang tiranis; bukan Rustam yang bersemangat melawan ketidakadilan sosial, melainkan Rustam yang apatis terhadap nilai-nilai yang membelenggu [bahkan dirinya secara personal].

Roman tersebut, sebagaimana roman Xarim, juga memperlihatkan citra komunis yang ambivalen, yang direpresentasikan oleh tokoh-tokoh utamanya. Kecenderungan itu menjadi umum bagi kalangan komunis setelah didigulkan, demikian dicatat Hatta, dalam pengasingan, tokoh-tokoh komunis, yang disebut

juga sebagai kaum radikal, banyak yang tidak lagi radikal karena kesusahan hidup di tanah pembuangan.

Hatta (1979) menulis:

“ ... banyak komunis di sini yang kelihatannya prinsipal konsekwen, tapi manakala dihadapkan kepada tantangan fisik, terus berubah. Umpamanya waktu pembuangan kami di Digul, banyak orang komunis yang mau masuk golongan *werkwilling*, menerima catu dan nafkah yang lebih banyak dengan bersedia membantu Belanda di daerah pembuangan itu.... Di saat menderita, keimanan dan kepribadianlah yang menentukan, bukan ajaran dan teori yang diidealisasi bagaimanapun”.

Pandoe yang ambivalen tampak mewakili sosok pengarangnya sendiri. Di tataran kaum Komunis, Xarim digelari “komunis nonpolitik” karena sikapnya yang cenderung borjuis. Ketika pemerintah kolonial (karena membengkaknya pengeluaran) memutuskan memulangkan tahanan politik yang “tidak berbahaya” dari Digul pada 1932, Xarim berada dalam gelombang pertama yang dipulangkan. Selama di Digul, dia adalah seorang tahanan yang kooperatif sehingga berada dalam daftar yang pertama kali dipulangkan. “*As a cooperative prisoner ‘willing to work’, he was among the first released and allowed to return home,*” tulis Horton (2012). Pun ketika kemudian Jepang tiba, Xarim juga memilih bekerja sama dengan Jepang dibandingkan dengan melakukan politik non-kooperasi sebagaimana garis perjuangan yang dilakoni kaum komunis pada umumnya pada periode itu. Pada 1956 dia bahkan tercatat keluar dari PKI, demikian ditulis Pramoedya Ananta Toer (2001). Tidak ada keterangan lebih lanjut untuk menjelaskan ini, tetapi besar kemungkinan kalau hal tersebut disebabkan karena dia sama sekali tidak cocok dengan garis ideologi PKI pada kurun tersebut.

3.3 Hadji Dadjal: Gema Suara Kaum Pembaru

Horton (2012) menyebut roman *Hadji Dadjal* menggemakan kritik sosial yang revolusioner untuk zamannya. Terbit pada tahun 1941 di Medan dalam seri roman *Loekisan Pudjangga*, roman ini terasa sebagai sebuah kritik-parodik, gaya penceritaannya ringan dan kocak, dengan tokoh utamanya yang karikatural. Roman ini sendiri bercerita tentang seorang pedagang cendol kaki lima bernama Oemar. Orang-orang di sekitarnya menggelarnya Dadjal karena sikap beragamanya yang lain dari orang kebanyakan. Dia menganjurkan orang lain untuk beragama secara lebih rasional dan membuka kemungkinan untuk

memikirkan ulang ajaran-ajaran agama yang sudah diterima umum. Dia sering mengajak orang untuk berdebat tentang hukum-hukum agama. Pandangan-pandangannya seringkali membuat orang-orang di sekitarnya menganggapnya aneh. Xarim, tentang tokoh romannya itu, menggambarkan:

“Djika orang berbitjara perkara orang 'alim dengan dia, selaloe diietjehkannya: “Apa goena pertjaja kepada mereka, sekaliannya banjak pintar boesoek. Boeat memperoleh seorang jang loeroes memang soekar. Akoe fa' pertjaja kepada mereka, melainka akoe pertjaja kepada Allah dan Rasoel sadja, selainnja itoe tidak”.

“Seringkali orang berbantah dengan dia lantaran membitjarakan hoekoem-hoekoem, oempama bersoetji, sembahjang, membatja do'a, dan lain-lain, tetapi dia tinggal kepala batoe dan ta' hendak mengalah”.

Akibat “kebertikaianya” itu, orang-orang menyisihkannya dan menggelarnya Dadjal. Dia dengan keras mempertahankan pendirian-pendiriannya dan bahkan tidak mau berkompromi atas nilai-nilai yang sudah umum atau kebiasaan-kebiasaan yang sudah ada. Xarim menulis:

“Oleh sebab fahamnja jang sangat menikai maka selaloe ia disisih orang tapi ia sendiripoen ingin menjisih. Orang jang tinggal sekampoeng dengan dia heran memikirkan mengapa ia bertabi'at demikian, tapi ia ta' hendak menghiraukan pikiran orang.”

“Kata orang ia keras kepala, tapi katanja sendiri, ia berdiri atas kebenaran.”

Xarim tidak menjelaskan dari mana Oemar berasal. Mula-mula Oemar berdagang cendol yang dipikul dari lorong ke lorong di jalan-jalan di Singapura. Dia melakoni pekerjaannya itu selama tujuh tahun sambil terus menyisihkan keuntungan sedikit demi sedikit. Setelah tujuh tahun dia membuka seluruh isi tabungannya, lalu pergi ke Makkah.

Pembaca mungkin menyangka dia pergi ke Makkah untuk naik haji, tetapi roman ini menciptakan tikungannya yang menggelitik: si Dadjal pergi ke Makkah untuk menjual cendol juga. Dia berpikir bahwa tanah Arab yang panas akan membuat cendolnya laku—lebih laku daripada di tanah Melayu—apalagi ketika musim haji tiba.

Oemar berpendapat:

“Beriboe-riboe bangsa saja jang kepanasan di sini, maka harapan akan mendapat oentoeng dari tjendol ada besar sekali Saja memang bermaksoed kemari akan naik hadji, akan tetapi tidak ada larangan dalam hoekoem akan menjahari rezeki jang halal.”

Hadji Dadjal melancarkan kritik yang keras atas praktik-praktik beragama kaum tradisional dunia Melayu pada zamannya. Roman ini, terutama, berisi

anjaran untuk membuka keran bagi akal dan menyerang praktik-praktik agama yang hanya berdasar pada kultus terhadap orang alim.

Oemar mengatakan (pemiringan huruf dari penulis):

“ ... akoe kasihan kepada kamoe jang mendjadi *koerban dari ketoempoelan otakmoe*. Kamoe tiada tahoe soeatoe apa tetapi kamoe berboeat sebagai orang tahoe dan 'alim. Inilah jang djadi pangkal bentjana dan pitnah jang boesoek- boesoek.”

“Akoe tidak soeka berbantah dengan kamoe karena akoe tahoe kamoe tiada ber'ilmoe dan berpengetahoean; tetapi akoe harap kelak ada soeatoe masa, Toehan akan menoenjoekkan djoega djalan jang benar kepada kamoe *dengan kamoe ketahoei sendiri kebenarannja dan kamoe pikiri*. Itoelah sebabnja saban kali bersoal djawab dengan kamoe, sabankali terdjadi perbantahan, lantaran *kamoe berpikir dengan otak orang, berkata dengan moeloet orang dan mendengar dengan telinga orang*. Tapi akoe berpikir dengan otakkoe, berkata dengan moeloetkoe, dan mendengar dengan telingakoe.

Pengakuan tentang ijtihad dan pendayagunaan akal untuk beragama dengan pikiran rasional yang didengung-dengungkan Oemar si Djajal adalah corak umum ide-ide yang diperjuangkan kaum reformis di Nusantara pada awal abad ke-20. Menurut Noer (1980: 109; lihat juga Burhanuddin, 2012: 198-9), kaum reformis menyerang taklid yang berkembang di kalangan tradisional yang umatnya hanya patuh pada ajaran-ajaran yang telah disarikan ulama-ulama mereka, tanpa ada upaya peninjauan ulang terhadap nilai-nilainya yang asal. Kalangan tradisional tidak mementingkan rasionalitas karena tidak mengenal ilmu pengetahuan. Mereka mengikuti taklid buta (mengikuti ajaran semata tanpa mengetahui dalilnya) ulama terdahulu. Hal itu menghentikan daya pikir dan membuat akal menjadi berkarat. Sementara itu, Alquran, bagi kalangan reformis, memberikan kedudukan yang tinggi bagi akal. Islam sendiri adalah agama rasional.

Selain yang telah disebutkan di atas, ada beberapa kritik lain yang diusung roman ini. Kritiknya bersoal praktik-praktik beragama jemaat haji Melayu di Makkah karena latar roman ini sendiri kemudian memang lebih banyak berlatar di Tanah Suci.

Pertama, roman ini berisi penolakan terhadap ziarah sebagai bagian dari praktik haji. Ketika itu, menurut roman ini, perjalanan ziarah “... ke koeboeran oelama-oelama dan wali jang besar-besar” telah menjadi [seolah-olah] praktik wajib dalam haji. Oemar menolak praktik itu dan menganggapnya hanya “oendjoekan daripada orang jang mengatakan dirinja alim”, dengan tujuan tiada lain “hanja satoe daja oepaja boeat memaksa orang jang sampai kemari, soepaja keloe ar wangnja, lain tiada!” Oemar sebenarnya tidak melarang seluruh bentuk

praktik ziarah sebab dia juga turut berziarah, tetapi hanya “kemakam Rasoeel Allah, lain tidak”.

Kedua, Oemar juga mencerca praktik-praktik beragama orang Melayu di Makkah ketika musim haji ketika banyak di antara mereka mengultuskan seorang habib sebagai “keturunan Nabi” sehingga mereka mengambil berkat darinya. Dia tidak hanya mencerca kebodohan jemaat Melayu, tetapi juga mencerca habib-habib yang dianggapnya telah menipu orang-orang yang fanatik terhadapnya untuk mendapatkan uang. Oemar mencecar seorang habib yang berusaha memberinya berkat, kemudian meminta sedekah kepadanya.

Xarim menulis:

“Fasal apa akoe akan mentjioem tanganmoe? Akan mengambil berkat? Berkat apa, kau sendiripoen tidak mendapat berkat, dari mana kau akan memberi berkat? Kau toch boekan Toehan, jang berhak memberi berkat?”

Sehubungan dengan itu, Oemar lebih lanjut juga menolak kultus Arab bahwa mereka paling sah menerjemahkan Islam. Ketika Oemar dicerca pertanyaan oleh seorang kadi di Mekkah dalam sebuah perdebatan di pengadilan yang mencoba mengadilinya, sang kadi berkata:

“Apa kamoe bilang? Kamoe lebih tahoe dari kami orang ’Arab tentang agama Islam? Agama Islam datang dari Arab dan jang mengislamkan orang Djawi, poen orang Arab. Sekarang kamoe lebih tahoe dari orang Arab?”

Oemar membantah kadi tersebut dengan berkata:

“Betoel agama Islam datang dari Arab dan jang mengislamkan orang Djawipoen orang Arab djoega, tetapi boekan orang Arab jang sekarang, melainkan jang dahoe, dan sekarang mereka ta’ ada lagi.”

Ketiga, dalam roman ini Oemar juga mengkritik perilaku orang-orang yang pergi berhaji untuk “pakaian” dan “gelar”. Oemar mengata-ngatai mereka dengan marah.

Xarim menulis:

“Kamoe semoea tiada maoe memakai pikiranmoe ... Kamoe beli serban, djoebah, gamis, dan lain-lain jang mahal-mahal dan kamoe toekar nama dengan nama baroe, sedang nama jang diberikan oleh ajahmoe kamoe boeang semoea, dan boeat ganti nama itoe kamoe haroes membajar kepada orang Arab itoe. Alangkah bodohnja kamoe lagi!”

Keempat, Oemar juga menolak praktik haul, “... fidiah sembahjang dan poeasa, serta sedekah dan kendoeri,” bagi yang meninggal di tanah suci—suatu praktik yang juga umum dilakukan pada masa itu dan seolah-olah telah menjadi

hal wajib dalam praktik haji. Bagi Oemar, praktik itu hanyalah praktik kapital belaka, "... hanja soeatoe akal oentoek menarik wang dari kantoeng orang, atau soeatoe akal oentoek menarik keoentoengan atas nama Toehan ...," kata Oemar lagi, "Atoeran fidiah itoe adalah salah satoe djalan jang memberikan keoentoengan pada lebai-lebai atau kiaji-kiaji"

Kritik-kritik Xarim tampak melalui suara-suara Oemar. Pada titik ini makin jelas bahwa dia menggemakan kritik-kritik kaum reformis Islam awal abad ke-20 di Sumatra atas praktik-praktik agama kaum tradisional pada zaman itu. Menurut Noer (1980: 13), kaum reformis Islam menyerang penggunaan perantara seorang guru atau seorang alim. Guru yang dimaksud bisa berarti habib, syekh, *sayyid*, atau pun kiai. Dalam praktik tradisional, kedudukan mereka sangat penting. Kepatuhan umat kepada mereka, seringkali bersifat buta. Dengan demikian, kiai atau syekh yang bersangkutan dapat "mendapatkan laba atau keuntungan material" dari murid-muridnya atau pengikut-pengikutnya. Kapitalisasi terjadi atas nama keberkatan agama. Bahkan, seringkali hal itu dibumbui aroma mistis.

Noer (1980: 13) menulis:

"Si kiyai ini sering menjual *azimat* (jimat) atau penangkal untuk, katanya, menjauhkan kejahatan atau roh-roh halus yang jahat, ataupun untuk maksud-maksud lain. Ia pun sering pula bertindak sebagai dukun. Kerap kali pula terjadi bahwa si murid harus mengantarkan berbagai pemberian atau hadiah kepada sang guru sebagai 'bayaran' untuk ilmu yang diperoleh si murid dari gurunya."

Selanjutnya, kaum reformis juga mengecam haul dan kenduri untuk kematian. Mereka menyebutnya sebagai sesuatu yang bidah (Noer, 1980: 108; Burhanuddin, 2012: 299). Hal itu berlaku juga bagi kematian yang terjadi di Tanah Suci ketika melaksanakan ibadah haji, sebagaimana digambarkan dalam roman Xarim, para pemuka agama setempat yang bergelar *sayyid* dan habib mengharuskan keluarga yang anggotanya meninggal untuk melakukan haul dan kenduri sebagai sesuatu yang wajib. Hal itu sangatlah ditentang kaum reformis. Pelaksana haul dan kenduri harus memanjatkan doa serta membayar fidiah dan sedekah kepada pemuka-pemuka agama setempat. Hal itu makin dikecam sebagai upaya mendapatkan laba dari kesusahan orang lain dengan berselubung agama. Kaum reformis, kata Noer (1980: 108) lagi, tidak mengakui *sayyid* sebagai gelar atau pun sebagai tanda kedudukan yang harus dihormati sehingga membuat mereka mengambil keuntungan dari hal tersebut.

KESIMPULAN

Dua roman yang ditelaah memperlihatkan keterkaitan dengan lingkungan sosial-budaya dan realitas-biografis pengarangnya. Roman pertama, *Pandoe Anak Boeangan*, memperlihatkan kaum komunis dalam representasi yang ambivalen. Dalam penggambaran Xarim, kaum komunis berjuang untuk kesetaraan kelas, tetapi ketika berhadapan dengan masyarakat “sederhana” Papua, ide-ide itu sama sekali terpental. Tokoh dalam roman Xarim menginginkan kesamaan kelas masyarakat, tetapi juga membedakan ras manusia. Tokohnya mencita-citakan ketidaksetaraan kelas di masyarakat dapat terhapus, tetapi juga pada saat yang sama mengamini ketidaksetaraan bangsa. Selain itu, mereka bercita-cita memperjuangkan keadilan sosial, tetapi justru terpapar asmara personal-individual.

Sementara itu, roman *Hadji Dadjal* berisi penolakan yang keras atas kultus dan taklid kepada *sayyid*, syekh, habib, dan para alim lain dari kalangan tradisional agama. Roman tersebut menganjurkan penggunaan akal dalam beragama dengan menjauhkan diri dari kultus terhadap ulama dan tempat-tempat tertentu dan praktik-praktik agama yang tidak memiliki dasar akal sehat. Jika ditelisik kesamaan nadanya terdengar bahwa roman ini menggemakan suara-suara kaum reformis Islam pada dekade-dekade awal abad ke-20 yang hendak menghancurkan kebekuan pikiran/kejumudan di tengah umat dan penghambaan kepada kultul-kultus guru/ulama. Dapat dikatakan bahwa suara-suara kaum reformis Islam digemakan kembali oleh Xarim dalam romannya ini.

Kedua roman berkait dengan kondisi sosial zaman ketika gerakan komunis sedang berlangsung (sekalipun mendapat tantangan hebat dari pemerintah kolonial dan kaum reformis Islam sendiri) dan pembaharuan Islam juga sedang mendapat momentum untuk berkembang seiring makin banyaknya kaum cerdas cendekia agama yang muncul, terutama yang pulang dari Timur Tengah. Namun, di tangan Xarim, komunisme dan reformisme Islam yang berseteru justru mendapat tempat dalam roman-romannya untuk menjadi suatu gerakan sosial yang progresif. Hal itu memiliki keterkaitan dengan riwayat kepengarangannya, di mana Xarim merupakan aktivis Partai Komunis sebelum dan setelah perang. Bahkan, ia menduduki posisi penting dalam partai itu, tetapi tidak dapat dianggap “sejati” karena dia bersikap lebih oportunis dan memilih “menyimpang” dari

Partai pada periode akhir. Di sisi lain, dia juga berhubungan dekat [nyaris erat] dengan kaum reformis Islam untuk menyerap ide-ide pembaruan yang mereka tawarkan. Kenyataan-kenyataan itulah yang menjadi dasar yang logis mengenai alasan pandangan Xarim terhadap kaum komunis yang tampak ambivalen. Sementara itu, di sisi lain, kedekatannya dengan kalangan Islam-reformis telah menjadi dasar yang masuk akal jika kemudian romannya mengandung pesan-pesan pembaruan yang mencolok.

DAFTAR PUSTAKA

- M.S., Abdoelxarim. (1933). *Pandoe Anak Boeangan*. Medan: Uitgevers Genootschap Aneka.
- M.S., Abdoelxarim. (1941). "Hadji Dadjal". *Loekisan Poedjangga* Th. III, No. 36 (1 Juni 1941) Medan: Tjerdas.
- Talib, Abdul Latip bin (tt). *Hamka: Ulama, Pemimpin, Sasterawan*. Kuala Lumpur: PTS Publication.
- Taufik, Abdullah. (1966). "Adat and Islam: An examination of conflict in Minangkabau". *Indonesia*, No. 2 (October), h. 1—24.
- Wicaksono, Andri. (2018) "Sejarah Politik Indonesia dalam Novel *Larasati Karya Pramoedya Ananta Toer*". *Jentera*, 7 (1), 20-35. <http://doi.org/10.26499/jentera.v7i1.340>
- Salim, Chalid. (1977). *Lima Belas tahun Digul: Kamp Konsentrasi di Nieuw Guinea, Tempat Persemaian Kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Noer, Deliar. (1980). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900—1942*. Jakarta: LP3ES.
- Sugono, Dendy (Penyunting). (2003). *Ensiklopedia Sastra Indonesia Modern*. Jakarta: Remaja Rosdakarya bekerja sama dengan Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional.
- Dobbin, Christine. (1983). *Islamic revivalism in a changing peasant economy: Central Sumatra 1784—1847*. London: Curzon Press.
- Sufyan, Fikrul Hanif. (2017). *Menuju Lentera Merah*. Yogyakarta: UGM Press
- Fusayama, Takao. (2010). *A Japanese Memoir of Sumatra, 1945-1946: Love and Hatred in the Liberation War*. Jakarta: Equinox.
- Garaghan, G. J. (1984). *A Guide to Historical Method*. New York: Fordham University Press.
- Graves, Elizabeth E. (1981). *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century*. Monograph Series, Publication No. 60. New York: Cornell Modern Indonesia Project.
- Hadler, Jeffrey. (2008). *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia Through Jihad and Colonialism*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hamka. (1982). *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. Haji Abdulkarim Amarullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Umminda.
- Hamka. (2018). *Kenang-Kenangan Hidup*. Jakarta: Gema Insani.

- W.S., Hasanuddin dkk. (2004). *Ensiklopedi Sastra Indonesia*. Bandung: Titian Ilmu.
- Horton, William Bradley. (2016). "History Unhinged: World War II and the Reshaping of Indonesian History." Ph.D. Dissertation. Tokyo: Graduate School of Arts, Letter, and Sciences, Waseda University.
- Horton, William Bradley. (2012). "The Political Work of Abdoe'lxarim M.S. in Colonial and Japanese Occupied Indonesia (1930s--1940s)". *Waseda Studies in Social Science*, Vol. 12, No. 3 (Maret), h. 36—57.
- Kahin, Audrey. (2008). *Dari Pemberontakan ke Integrasi*. Jakarta: Obor.
- Kartodirdjo, S. (1993). *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia.
- Kato, Tsuyoshi. (1978). "Change and continuity in the Minangkabau matrilineal system". *Indonesia* 25 (April), h. 1—16.
- Lapidus, Ira M. (1999). *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Lloyd, C. (1993). *The Structure of History*. Cambridge: Blackwell.
- Budianta, Melani. (2006). "Budaya, Sejarah, dan Pasar: *New Historicism* dalam Perkembangan Kritik Sastra". *Jurnal Susastra*, Vol. 2, No. 3.
- Zed, Mestika. (2004). *Pemberontakan Komunis Silungkang 1927*. Yogyakarta: Syarikat Indonesia.
- Hatta, Mohammad. (1979). *Memoir*. Jakarta: Tintamas.
- Radjab, Muhamad. (1950). *Perang Padri di Sumatera Barat (1803—1838)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Harahap, Parada. (1926). *Dari Pantai ke Pantai Jilid II: Perjalanan ke Soematra*. Weltevreden: Bintang Hindia.
- Piekaar, A.J. (1977). *Aceh dan Peperangan dengan Jepang* (terjemahan dari *Atjeh en de oorlog met Japan*). Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.
- Post, Peter (2009). *The Encyclopedia of Idonesia in the Pacifik War*, In the cooperation with the Netherlands Institute for War Documentation. Handbook of Oriental Studies. Section 3 Southeast Asia. Volume 19: "Lexicon of People, Events and Institutions".
- Reid, Anthony. (2005). *An Indonesian Frontier: Acehnese and Other Histories of Sumatra*. Singapura: Singapore University Press.
- Selden, Raman & Peter Widdowson. (1993). *A reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. The University Press of Kentucky.
- Sudarmoko. (2016). Sastra, Kota, dan Sumatera Barat:Perubahan Masyarakat Perkotaan dalam Karya Sastra. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 5 (1), <https://doi.org/10.26499/jentera.v5i1.347>
- Wells, Robin Headlam, dkk. (2000). *Neo-historicism: Studies in Renaissance Literature, History, and Politics*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Whalley, Lucy A. (1996). "Meletakkan Islam ke dalam Praktik: Perkembangan Islam dalam Perspektif Gender Minangkabau", dalam Mark R. Woodward (editor). *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.