

PERSUASI RELIGIUS DAN MOBILISASI SOSIAL DALAM PERANG ACEH (Analisis *Hikayat Prang Sabi*)

Miswari*

*Institut Agama Islam Negeri Langsa, Indonesia

*Correspondence: miswari@iainlangsa.ac.id

Abstract

This study examines Hikayat Prang Sabi as a religious literary work that played a significant role in fostering collective consciousness and mobilizing Acehnese resistance against Dutch colonial rule. It aims to reveal the persuasive strategies employed by the author in integrating religious doctrine, the legitimacy of jihad, and socio-political narratives to construct the identity of Acehnese resistance. This research adopts a qualitative approach using historical and hermeneutic methods to analyze the manuscript's content within the socio-political context of colonial-era Aceh. The findings demonstrate that Hikayat Prang Sabi develops two interrelated persuasive dimensions: an essential dimension that reinforces jihad as a religious obligation, and an instrumental dimension that employs depictions of martyrdom, heavenly rewards, and emotionally evocative symbols to inspire participation in armed struggle. Furthermore, the manuscript strengthens the authority of the ulama, consolidates the relationship between religious scholars and society, and constructs Acehnese identity on the foundation of Islam. These findings confirm that Hikayat Prang Sabi is not merely a literary work but also an effective ideological instrument for social mobilization, collective identity formation, and the legitimization of anti-colonial resistance in Aceh.

Keywords: *Hikayat Prang Sabi; Religious Persuasion; Aceh War; Social Mobilization; Collective Identity*

Abstrak

Penelitian ini menganalisis Hikayat Prang Sabi sebagai karya sastra religius yang berperan dalam membangun kesadaran kolektif dan menggerakkan perlawanan masyarakat Aceh terhadap kolonial Belanda. Kajian ini bertujuan mengungkap strategi persuasi yang digunakan pengarang dalam mengintegrasikan doktrin keagamaan, legitimasi jihad, dan narasi sosial-politik untuk membentuk identitas perjuangan masyarakat Aceh. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis historis dan hermeneutik terhadap isi naskah serta konteks sosial-politik Aceh pada masa perang kolonial. Hasil penelitian menunjukkan bahwa strategi persuasi dalam Hikayat Prang Sabi dapat dikategorikan ke dalam dua dimensi berdasarkan fungsinya, yaitu dimensi esensial yang meneguhkan jihad sebagai kewajiban agama dan dimensi instrumental yang memperkuat pesan melalui penggambaran pahala syahid, kenikmatan surga, serta simbol-simbol emosional yang membangkitkan semangat berperang. Selain itu, naskah ini memperkuat otoritas ulama, mengonsolidasikan hubungan ulama dan

masyarakat, serta membentuk identitas Aceh yang berlandaskan Islam. Temuan ini menegaskan bahwa Hikayat Prang Sabi tidak hanya merupakan karya sastra, tetapi juga instrumen ideologis yang efektif dalam mobilisasi sosial, pembentukan identitas kolektif, dan legitimasi perlawanan anti-kolonial di Aceh.

Kata Kunci: *Hikayat Prang Sabi; Persuasi Religius; Perang Aceh; Mobilisasi Sosial; Identitas Kolektif*

PENDAHULUAN

Hikayat Prang Sabi merupakan salah satu karya sastra keagamaan paling berpengaruh dalam sejarah Aceh yang tidak hanya merekam dinamika Perang Aceh (1873–1904), tetapi juga berfungsi sebagai media transmisi gagasan, legitimasi keagamaan, dan mobilisasi sosial terhadap kolonialisme Belanda. Dalam historiografi Aceh, naskah ini umumnya dipahami sebagai karya yang membangkitkan semangat jihad melalui narasi syahid, pahala surga, dan kewajiban membela agama. Akan tetapi, reduksi terhadap *Hikayat Prang Sabi* sebagai sekadar teks propaganda perang menyebabkan dimensi intelektual, sosial, dan politik yang dikandungnya belum memperoleh perhatian yang memadai. Padahal, sebagai produk pemikiran ulama Aceh, naskah ini memperlihatkan bagaimana teks keagamaan mampu membentuk kesadaran kolektif, mengonstruksi identitas sosial, dan mengarahkan tindakan politik masyarakat dalam menghadapi kolonialisme (Veer, 1985).

Kajian mengenai *Hikayat Prang Sabi* telah dilakukan dari berbagai perspektif. Penelitian klasik yang dilakukan oleh Anthony Reid menempatkan perang Aceh dalam konteks transformasi politik dan hubungan antara ulama, uleebalang, dan kolonial (Reid, 2006). Sementara itu, Ibrahim Alfian menegaskan bahwa *Hikayat Prang Sabi* merupakan instrumen ideologis yang efektif dalam membangkitkan semangat perang melalui simbol-simbol keagamaan (Alfian, 1987). Fadhli dkk, meneliti *Hikayat Prang Sabi* dalam perspektif ilmu tafsir dan mengaitkannya dengan kajian hermeneutika (Fadhli et al., 2024). Herman dkk, mengkaji tentang dimensi pendidikan karakter dalam *Hikayat Prang Sabi* (Herman et al., 2020). Hariadi mengkaji dimensi komunikasi publik dalam rangka penguatan syariat Islam dalam

Hikayat Prang Sabi (Joko Hariadi et al., 2025). Berdasarkan kajian literatur terdahulu, sebagian besar masih berorientasi pada fungsi historis naskah sebagai media perjuangan atau sebagai representasi sastra Islam Aceh. Belum banyak penelitian yang mengkaji secara komprehensif bagaimana struktur persuasi religius dalam *Hikayat Prang Sabi* bekerja sebagai mekanisme mobilisasi sosial yang menghubungkan doktrin keagamaan, legitimasi politik, dan pembentukan identitas kolektif masyarakat Aceh.

Artikel ini berangkat dari argumen bahwa keberhasilan *Hikayat Prang Sabi* tidak semata-mata terletak pada penggunaan dalil-dalil keagamaan, melainkan pada kemampuannya mengintegrasikan dimensi teologis, psikologis, simbolik, dan sosial ke dalam satu narasi yang mampu mengubah keyakinan menjadi tindakan kolektif. Persuasi religius yang dibangun dalam naskah tersebut tidak hanya menghadirkan konsep jihad sebagai kewajiban spiritual, tetapi juga membangun imajinasi mengenai kemuliaan syahid, otoritas ulama, solidaritas umat, serta identitas Islam sebagai fondasi utama perlawanan terhadap kolonialisme. Dengan demikian, *Hikayat Prang Sabi* berfungsi sebagai instrumen pembentukan kesadaran politik yang memadukan kepentingan agama dan realitas sosial masyarakat Aceh.

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini menawarkan kebaruan (novelty) dengan menempatkan *Hikayat Prang Sabi* sebagai sebuah sistem persuasi yang menganalisis hubungan antara strategi persuasi, konstruksi identitas keislaman, legitimasi otoritas ulama, dan pembentukan kesadaran anti-kolonial dalam perspektif sejarah intelektual. Pendekatan ini diharapkan memberikan kontribusi baru terhadap kajian sejarah Aceh, studi Islam, serta historiografi kolonial dengan menunjukkan bahwa teks keagamaan memiliki kapasitas sebagai agen perubahan sosial dan politik.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*) yang dipadukan dengan pendekatan sejarah intelektual dan analisis hermeneutik. Pendekatan tersebut dipilih karena penelitian

berfokus pada penafsiran makna, struktur persuasi religius, dan konteks historis *Hikayat Prang Sabi* sebagai karya sastra keagamaan yang berperan dalam membangun kesadaran kolektif masyarakat Aceh pada masa kolonial. Sumber data primer berupa naskah *Hikayat Prang Sabi*, sedangkan data sekunder diperoleh dari buku, artikel jurnal yang relevan, manuskrip, dan dokumen sejarah yang membahas Perang Aceh, kolonialisme Belanda, sejarah intelektual Aceh, serta teori persuasi dan mobilisasi sosial. Pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dengan menelusuri, mengidentifikasi, mengklasifikasi, dan mengevaluasi sumber-sumber yang relevan sesuai fokus penelitian. Peneliti bertindak sebagai instrumen utama (*human instrument*) dalam proses pengumpulan, interpretasi, dan analisis data.

Analisis data menggunakan teori *motivational framing* dari Snow dan Benford sebagai kerangka analisis utama. Melalui analisis isi (*content analysis*), penelitian ini mengidentifikasi struktur persuasi dalam *Hikayat Prang Sabi* berdasarkan tiga konsep *framing*, yaitu *diagnostic framing* untuk menjelaskan konstruksi musuh dan legitimasi jihad, *prognostic framing* untuk menganalisis strategi penyelesaian yang ditawarkan melalui otoritas ulama dan perang sabil, serta *motivational framing* untuk mengungkap perangkat simbolik yang mendorong partisipasi kolektif, seperti pahala syahid, kenikmatan surga, dan simbol-simbol emosional. Hasil identifikasi tersebut selanjutnya diinterpretasikan secara hermeneutik dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan politik Aceh pada masa perang kolonial. Sementara itu, perspektif Bourdieu, Anderson, Aristoteles, dan pemikir lainnya digunakan sebagai teori pendukung untuk memperdalam penjelasan mengenai modal simbolik, pembentukan identitas kolektif, dan strategi retorik, tanpa menggeser posisi Snow dan Benford sebagai kerangka analisis utama penelitian. Selanjutnya, data diinterpretasikan menggunakan pendekatan hermeneutik dengan mempertimbangkan konteks sosial, politik, dan keagamaan Aceh pada masa Perang Aceh sehingga diperoleh pemahaman yang utuh mengenai fungsi *Hikayat Prang Sabi* sebagai instrumen ideologis dalam membangun perlawanan terhadap kolonialisme. Untuk menjamin

validitas temuan, penelitian menerapkan triangulasi sumber melalui perbandingan antara naskah utama dengan berbagai literatur sejarah, filologi, dan kajian akademik kontemporer. Hasil analisis kemudian disajikan secara deskriptif-analitis untuk menjelaskan hubungan antara persuasi religius, mobilisasi sosial, dan pembentukan identitas kolektif masyarakat Aceh dalam konteks Perang Aceh.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Persuasi Religius sebagai Kritik terhadap Elit Lokal dan Rekonstruksi Otoritas Ulama

Hikayat Prang Sabi merupakan naskah sastra keagamaan Aceh yang ditulis oleh Teungku Chik Pante Kulu pada masa Perang Aceh dan berfungsi sebagai media penyebaran gagasan jihad di tengah masyarakat. Sebagai korpus penelitian, naskah ini dianalisis sebagai satu kesatuan teks yang memadukan narasi keagamaan, kisah teladan, kutipan ayat Al-Qur'an dan hadis, serta ungkapan-ungkapan puitis yang berorientasi pada pembentukan kesadaran kolektif. Struktur narasinya menampilkan tema-tema utama, seperti legitimasi jihad, kemuliaan syahid, representasi kenikmatan surga, penguatan otoritas ulama, kritik terhadap elite yang berkompromi dengan kolonial, serta pembentukan identitas Islam sebagai dasar perjuangan. Analisis dalam penelitian ini difokuskan pada bagian-bagian teks yang merepresentasikan strategi persuasi religius untuk membangun mobilisasi sosial. Berdasarkan korpus tersebut, pembahasan mengkaji hubungan antara struktur persuasi, konstruksi makna jihad, pembentukan identitas kolektif, dan legitimasi perlawanan masyarakat Aceh terhadap kolonial Belanda.

Salah satu dimensi penting dalam *Hikayat Prang Sabi* adalah transformasi otoritas sosial dari elite politik menuju otoritas keagamaan. Teks hikayat tidak hanya mengajak masyarakat berjihad melawan kolonial Belanda, tetapi terlebih dahulu melakukan dekonstruksi terhadap legitimasi elite lokal yang dianggap gagal menjalankan tanggung jawab moralnya. Teungku Chik menulis:

*Wahe teungku adek abang,
Bek le rintang tajak Prang Sabi.
Bek takira keu uleebalang,
Ka jipasang le jen pari* (Kulu, 1980).

Dalam narasi hikayat itu, Teungku Chik Pante Kulu menggambarkan para uleebalang sebagai sosok yang "dirasuki jin dan pari", yang merupakan metafora religius yang menandakan hilangnya rasionalitas, moralitas, dan keberpihakan kepada umat. Penggunaan simbol supranatural tersebut bukan dimaksudkan sebagai deskripsi literal, melainkan sebagai strategi retorik untuk mendeligitimasi kekuasaan politik yang telah berkompromi dengan kolonialisme.

Representasi negatif terhadap uleebalang memiliki akar historis yang kuat. Anthony Reid menunjukkan bahwa sebagian besar uleebalang di Aceh telah lama membangun hubungan ekonomi dengan jaringan perdagangan internasional yang kemudian berada di bawah dominasi kolonial Belanda. Kedekatan ekonomi tersebut menyebabkan sebagian elite lokal memandang kehadiran kolonial lebih sebagai mitra dagang daripada ancaman politik. Bahkan, dominasi Kesultanan Aceh dalam mengendalikan perdagangan sering dianggap menghambat kepentingan ekonomi para uleebalang sehingga hubungan mereka dengan pemerintah kolonial menjadi semakin pragmatis (Reid, 2004). Dengan demikian, bagi sebagian elite lokal, kolonialisme tidak dipahami sebagai bentuk penjajahan yang harus dilawan, melainkan sebagai peluang ekonomi yang dapat memperkuat posisi politik mereka.

Sebaliknya, Teungku Chik di Tiro dan jaringan ulama memaknai kolonialisme melalui paradigma teologis yang sama sekali berbeda. Kolonial tidak diposisikan sebagai aktor ekonomi, tetapi sebagai kekuatan kafir yang menguasai wilayah Islam (*dar al-Islam*), sehingga kehadirannya mengubah peperangan menjadi kewajiban keagamaan (*fardhu 'ain*) (Harun, 1982). Cara pandang ini kemudian diwarisi dan diperkuat oleh Teungku Chik Pante Kulu melalui *Hikayat Prang Sabi*. Oleh karena itu, konflik yang semula bersifat politik direkonstruksi menjadi konflik moral dan religius. Perubahan kerangka interpretasi ini merupakan inti dari keberhasilan

persuasi hikayat, karena masyarakat tidak lagi melihat perang sebagai konflik antar-kekuasaan, tetapi sebagai bagian dari pengabdian kepada Allah.

Transformasi tersebut tampak jelas dalam bait yang berbunyi:

Bah le tameukat intan meutia ,

Publoe keu Raja Rabboljali.

Meuneukat nyan bit that haleh,

Publoe yum troh he ya akhi (Kulu, 1980)

Ungkapan tersebut merupakan metafora ekonomi yang sangat menarik. Pengarang memanfaatkan bahasa perdagangan yang akrab bagi masyarakat pesisir Aceh untuk menggeser orientasi keuntungan material menuju keuntungan spiritual. Bait tersebut juga mengandung sindiran kepada uleebalang yang merupakan pihak penguasa perdagangan lada yang sibuk berdagang komoditas tersebut dengan pihak Belanda. Lada sebagai komoditas perdagangan dunia diposisikan sebagai simbol keuntungan duniawi yang bersifat sementara, sedangkan "intan mutiara" menjadi simbol amal jihad yang dipersembahkan kepada Allah sebagai "Raja Rabbul Jalal". Dengan demikian, *Hikayat Prang Sabi* melakukan reinterpretasi terhadap konsep transaksi ekonomi menjadi transaksi spiritual. Strategi ini memperlihatkan bahwa pengarang tidak menolak aktivitas ekonomi itu sendiri, tetapi mengkritik orientasi materialistik yang berkembang di kalangan elite lokal akibat hubungan dagang dengan kolonial.

Dalam perspektif teori persuasi religius, strategi tersebut menunjukkan proses *reframing* terhadap realitas sosial. Snow dan Benford menjelaskan bahwa keberhasilan mobilisasi sosial sangat bergantung pada kemampuan aktor membangun kerangka interpretasi (*collective action frames*) yang dapat menghubungkan pengalaman sehari-hari masyarakat dengan tujuan gerakan kolektif (Snow et al., 1986). *Hikayat Prang Sabi* berhasil melakukan hal tersebut dengan mengubah makna perdagangan, kematian, dan peperangan ke dalam kerangka teologis yang mudah dipahami masyarakat. Perang tidak lagi dipersepsikan sebagai kehilangan nyawa atau harta, melainkan sebagai investasi akhirat yang memberikan keuntungan abadi.

*Soe yang na jok nyawong hareuta,
Geupu beu}anja bak Prang Sabi.
Neubloe le Po meuhai hareuge,
deungon syeuruga neutuka sabe* (Kulu, 1980).

Keberhasilan strategi tersebut juga tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosial-ekonomi masyarakat Aceh pada masa perang kolonial. Fachry Ali menjelaskan bahwa masyarakat lapisan bawah tidak memperoleh manfaat signifikan dari hubungan dagang antara uleebalang dan kolonial. Keuntungan ekonomi lebih banyak dinikmati oleh elite lokal, sedangkan sebagian besar masyarakat tetap hidup sebagai petani dan buruh dengan tingkat kesejahteraan yang rendah. Dalam situasi ketimpangan tersebut, agama menjadi satu-satunya sumber harapan sekaligus instrumen legitimasi perjuangan. Janji mengenai pahala syahid dan kenikmatan surga memperoleh daya persuasi yang sangat kuat karena menawarkan bentuk keadilan yang tidak mampu diberikan oleh struktur sosial maupun ekonomi kolonial (Ali, 1996).

Efektivitas *Hikayat Prang Sabi* tidak hanya bertumpu pada argumentasi teologis, tetapi juga pada kemampuannya merespons realitas sosial masyarakat. Persuasi religius menjadi efektif ketika mampu menjawab krisis ekonomi, ketidakadilan politik, dan hilangnya kepercayaan terhadap elite tradisional secara bersamaan. Dengan kata lain, agama dalam *Hikayat Prang Sabi* tidak berfungsi sebagai doktrin yang terpisah dari realitas sosial, melainkan sebagai kerangka interpretasi yang menyatukan pengalaman kolektif masyarakat Aceh ke dalam identitas perjuangan bersama. Hal ini sekaligus memperluas kajian sebelumnya yang lebih banyak menempatkan *Hikayat Prang Sabi* sebagai karya sastra jihad atau dokumen sejarah Perang Aceh. Analisis dalam penelitian ini menunjukkan bahwa hikayat tersebut juga bekerja sebagai instrumen *symbolic framing* yang mengonstruksi ulang hubungan antara agama, kekuasaan, dan identitas kolektif. Melalui delegitimasi uleebalang, penguatan otoritas ulama, dan reinterpretasi aktivitas ekonomi ke dalam logika pahala, *Hikayat Prang Sabi* berhasil membangun legitimasi moral bagi perlawanan anti-kolonial sekaligus mentransformasikan jihad

menjadi identitas sosial masyarakat Aceh. Dengan demikian, kekuatan utama hikayat bukan semata-mata terletak pada narasi tentang surga, tetapi pada kemampuannya mengintegrasikan simbol-simbol religius dengan pengalaman sosial konkret sehingga menghasilkan mobilisasi kolektif yang bertahan dalam jangka panjang.

Surga sebagai Strategi Persuasi Emosional dalam Mobilisasi Jihad

Salah satu strategi persuasi yang paling menonjol dalam *Hikayat Prang Sabi* adalah konstruksi imajinasi mengenai kenikmatan surga sebagai insentif psikologis bagi calon mujahid. Berbeda dengan argumentasi normatif yang menekankan kewajiban jihad berdasarkan dalil-dalil agama, Teungku Chik Pante Kulu mengembangkan persuasi afektif melalui representasi sensual terhadap bidadari surga (Alfian, 1989). Salah satu bait yang paling terkenal menggambarkan sosok Ainul Mardiah sebagai berikut:

*Ainulmarliah putroe leunteng,
Hana bandeng sagai neugri.
Jiduek rab lon since sampeng,
Di geunireng ateueh keurusi.* (Kulu, 1980)

Deskripsi tersebut memperlihatkan bahwa pengarang tidak hanya menjelaskan keberadaan surga sebagai konsep teologis, tetapi mengonkretkan kenikmatan akhirat melalui citra visual yang sangat mudah dibayangkan oleh pembaca. Penggunaan hiperbola berupa "tujuh puluh lapis kain" yang tetap tidak mampu menutupi cahaya betis Ainul Mardiah merupakan bentuk amplifikasi retorik yang bertujuan membangkitkan daya imajinasi. Dalam perspektif retorika klasik, hiperbola semacam ini berfungsi memperbesar daya tarik pesan sehingga lebih mudah diinternalisasi oleh audiens dibandingkan uraian teologis yang bersifat abstrak.

Persuasi tersebut menjadi semakin efektif karena dibangun berdasarkan pengalaman sosial masyarakat Aceh abad ke-19. Mayoritas masyarakat hidup sebagai petani dengan kondisi ekonomi yang sederhana, sehingga kehidupan

sehari-hari sangat dekat dengan kerja fisik, sawah, dan ladang (Koestoro, 2017). Dalam konteks tersebut, penggambaran kecantikan Ainul Mardiah bukan sekadar menghadirkan sosok perempuan ideal, melainkan menciptakan kontras simbolik antara keterbatasan dunia dan kesempurnaan akhirat. Surga dikonstruksi sebagai ruang yang menyediakan kenikmatan yang mustahil diperoleh dalam kehidupan sosial biasa. Oleh karena itu, daya tarik narasi tersebut tidak terletak pada unsur erotiknya semata, tetapi pada kemampuannya menghadirkan harapan yang melampaui realitas keseharian masyarakat (Jazuli, 2006).

Strategi serupa juga diterapkan kepada kelompok pemuda yang belum menikah. *Hikayat Prang Sabi* mengingatkan agar mereka tidak menunda jihad hanya karena menunggu pasangan hidup. Sebaliknya, kematian di medan perang diposisikan sebagai jalan tercepat menuju perjumpaan dengan bidadari surga yang jumlahnya jauh melampaui kenikmatan dunia. Dengan demikian, hikayat melakukan transformasi terhadap hasrat biologis menjadi motivasi religius. Keinginan yang secara alamiah bersifat personal direorientasikan menjadi dorongan kolektif untuk berpartisipasi dalam perang sabil.

Dalam perspektif Snow dan Benford, narasi tersebut merupakan bentuk *motivational framing*, yaitu penyediaan insentif moral dan emosional agar individu bersedia terlibat dalam tindakan kolektif. Framing tidak hanya menjelaskan mengapa perang harus dilakukan, tetapi juga mengapa seseorang harus bersedia mengorbankan hidupnya. Janji mengenai Ainul Mardiah, tujuh puluh bidadari, dan kenikmatan surga berfungsi sebagai perangkat motivasional yang mengatasi rasa takut terhadap kematian. Kematian tidak lagi dipahami sebagai akhir kehidupan, tetapi sebagai transisi menuju kehidupan yang lebih sempurna (Snow et al., 1986).

Dari sudut pandang Pierre Bourdieu, simbol-simbol tersebut juga merupakan bentuk kekuasaan simbolik (*symbolic power*) (Bourdieu, 1989). Ulama tidak memobilisasi masyarakat melalui paksaan fisik, melainkan melalui produksi makna yang diterima sebagai kebenaran religius. Ketika masyarakat mempercayai bahwa kematian syahid menghasilkan ganjaran yang jauh lebih besar daripada seluruh kenikmatan dunia, maka pengorbanan menjadi rasional menurut kerangka

berpikir keagamaan (Salikun, 2015). Kekuatan simbolik inilah yang memungkinkan ulama memperoleh kepatuhan sukarela tanpa instrumen koersif sebagaimana dimiliki negara atau militer.

*Wahe teungku donya ka akhe,
Agama tan le soe peuduli.
Bandum ulama narit tan le,
Keu Prang Kaphe han peuduli.
...
Tatu eng laen ny ang m e usampe,
Pu e h hate peunulang Rabbi.
Nanggroe donya khieng bee bangke,
Nanggroe page bee kasturi.
.....
Ngon donya nyoe bek lale that,
Kon nyoe teumpat keukai baka.
Nyang donya nyoe teumpat meularat,
Nanggroe akherat teumpat suka. (Kulu, 1980)*

Persuasi religius dalam *Hikayat Prang Sabi* selanjutnya dibangun melalui oposisi biner antara dunia dan akhirat. Kehidupan dunia direpresentasikan sebagai ruang yang fana, penuh penderitaan, dan tidak layak dipertahankan apabila dibandingkan dengan kehidupan akhirat. Oleh karena itu, hikayat secara eksplisit membandingkan kematian ketika bekerja di sawah, meninggal di tempat tidur, dan gugur di medan perang. Kematian biasa digambarkan tidak memiliki kemuliaan, sedangkan kematian dalam perang sabil diposisikan sebagai bentuk kemenangan spiritual tertinggi. Oposisi ini menciptakan proses *frame transformation*, yaitu perubahan sistem nilai masyarakat sehingga ukuran keberhasilan hidup tidak lagi ditentukan oleh keselamatan jasmani atau keberhasilan ekonomi, tetapi oleh kualitas pengorbanan di jalan Allah.

Bait berikut memperlihatkan bagaimana persuasi tersebut diarahkan untuk memutus keterikatan emosional terhadap keluarga dan kampung halaman:

"Aneuk ngon judo bek sayang le,
Rabboljale nyang peulahra.
Aljahadu wajibun al alamun,
Makna muphom dum syeedara.

....

Tatueng laen nyang meusampe,
Pueh hate peunulang Rabbi.
Nanggroe donya khieng bee bangke,
Nanggroe page bee kasturi

Narasi tersebut menunjukkan bahwa *Hikayat Prang Sabi* tidak sekadar mengajarkan keberanian, tetapi juga melakukan rekonstruksi terhadap hierarki loyalitas sosial. Ikatan keluarga, kepemilikan tanah, bahkan hubungan suami-istri ditempatkan di bawah loyalitas kepada agama. Dalam perspektif James T. Siegel, proses tersebut merupakan bagian dari transformasi identitas masyarakat Aceh, ketika komunitas politik tidak lagi disatukan oleh hubungan genealogis atau struktur feodal, melainkan oleh identitas religius yang dibangun melalui jihad (Siegel, 2000). Proses ini memiliki implikasi sosial yang lebih luas. Dengan memanggil setiap individu sebagai "bangsawan" atau "uleebalang", *Hikayat Prang Sabi* mendistribusikan kehormatan yang sebelumnya hanya dimiliki elite feodal kepada seluruh anggota masyarakat yang bersedia berjihad. Kehormatan tidak lagi ditentukan oleh garis keturunan, tetapi oleh komitmen terhadap perjuangan agama. Dalam pengertian ini, hikayat tidak hanya menjadi teks mobilisasi perang, tetapi juga instrumen transformasi simbolik yang mengikis eksklusivitas aristokrasi dan membuka ruang bagi identitas kolektif yang lebih egaliter. Persuasi religius dalam *Hikayat Prang Sabi* bekerja pada tiga level sekaligus: membangkitkan emosi individual, membentuk identitas kolektif, dan merekonstruksi struktur legitimasi sosial dalam masyarakat Aceh.

Analisis terhadap *Hikayat Prang Sabi* menunjukkan bahwa strategi persuasi yang dibangun Teungku Chik Pante Kulu bekerja pada dua tingkat yang berbeda, yaitu persuasi esensial (*essential persuasion*) dan persuasi aksidental (*accidental*

persuasion). Perbedaan ini penting karena sebagian besar penelitian sebelumnya cenderung menempatkan narasi mengenai bidadari, Ainul Mardiah, dan kenikmatan surga sebagai inti persuasi hikayat. Padahal, pembacaan hermeneutik terhadap keseluruhan struktur teks memperlihatkan bahwa seluruh representasi tersebut hanyalah perangkat retorik yang memperkuat pesan teologis yang lebih fundamental.

Persuasi esensial terletak pada keyakinan bahwa jihad melawan *kafir harbi* merupakan perintah Allah yang memperoleh legitimasi langsung dari ajaran Nabi Muhammad. Dalam kerangka ini, perang tidak dipahami sebagai tindakan politik semata, melainkan sebagai bentuk ketaatan total kepada kehendak Ilahi. Karena itu, pengorbanan jiwa tidak dipresentasikan sebagai kehilangan, tetapi sebagai bentuk pengembalian amanah kepada Pemilik kehidupan. Narasi mengenai Allah yang "membeli" jiwa dan harta orang-orang beriman merupakan metafora Qur'ani yang menggeser cara pandang manusia terhadap eksistensinya. Manusia tidak lagi diposisikan sebagai pemilik mutlak kehidupan, melainkan sebagai makhluk yang seluruh keberadaannya merupakan titipan Tuhan. Dengan demikian, jihad memperoleh legitimasi ontologis, bukan sekadar legitimasi politik.

Dalam perspektif Pierre Bourdieu, mekanisme tersebut merupakan bentuk kekuasaan simbolik yang bekerja melalui internalisasi sistem makna (Bourdieu, 1989). Kepatuhan terhadap jihad tidak dibangun melalui paksaan eksternal, melainkan melalui keyakinan bahwa tindakan tersebut merupakan konsekuensi logis dari hubungan manusia dengan Allah. Ketika keyakinan tersebut telah menjadi *doxa*, yakni kebenaran yang diterima tanpa dipersoalkan lagi, sehingga pengorbanan dalam perang dipahami sebagai pilihan yang rasional menurut sistem nilai agama.

Sementara itu, seluruh deskripsi mengenai sungai-sungai surga, sang bidadari Ainul Mardiah, keindahan taman surga, serta berbagai kenikmatan eskatologis lainnya lebih tepat dipahami sebagai persuasi aksidental. Unsur-unsur tersebut tidak membentuk dasar legitimasi jihad, melainkan memperkuat daya tarik emosional pesan utama. Dalam teori retorika Aristotelian, strategi semacam ini

bekerja pada dimensi *pathos*, yaitu membangkitkan emosi agar audiens lebih mudah menerima pesan rasional (*logos*) dan otoritas moral (*ethos*). Dengan demikian, kenikmatan surga bukan merupakan tujuan argumentasi, melainkan instrumen komunikasi yang memperbesar daya persuasi terhadap berbagai kelompok masyarakat (Aristoteles, 2018).

Fungsi persuasi aksidental tersebut tampak jelas dalam kisah seorang pemuda yang bermimpi bertemu bidadari. Hikayat menggambarkan sosok bidadari dengan citra estetis yang sangat kaya: bibir merah laksana permata, kulit kuning langsung, suara semerdu alat musik Persia, serta kecantikan yang melampaui perempuan dunia. Namun, yang menarik bukanlah deskripsi fisik itu sendiri, melainkan struktur naratif yang dibangun sesudahnya. Dalam mimpi tersebut, sang bidadari tidak langsung menjadi milik pemuda, tetapi justru memerintahkannya kembali ke dunia untuk mengikuti perang sabil sebelum memperoleh hak menikmati kehidupan surga. Dengan demikian, kenikmatan eskatologis selalu ditempatkan sebagai konsekuensi dari ketaatan, bukan sebagai tujuan yang berdiri sendiri.

Dari perspektif Snow dan Benford, kisah tersebut merupakan bentuk motivational framing, yaitu penyediaan insentif simbolik yang menghubungkan pengorbanan saat ini dengan ganjaran masa depan. Mimpi berfungsi sebagai media yang mentransformasikan janji teologis menjadi pengalaman psikologis yang terasa nyata. Setelah mengalami pengalaman simbolik tersebut, sang pemuda tidak lagi digerakkan oleh rasa takut terhadap kematian, tetapi oleh kerinduan untuk mewujudkan perjumpaan yang telah ia alami dalam mimpinya. Perubahan orientasi inilah yang menjadikan jihad dipahami bukan sebagai kewajiban yang membebani, melainkan sebagai jalan menuju pemenuhan kerinduan spiritual (Snow et al., 1986).

Pembacaan ini juga memperlihatkan bahwa *Hikayat Prang Sabi* tidak berupaya meniadakan nilai keluarga, kampung halaman, ataupun kebahagiaan dunia. Sebaliknya, teks tersebut melakukan rekonstruksi hierarki nilai. Ikatan keluarga tetap diakui sebagai bagian dari kehidupan manusia, tetapi loyalitas kepada Allah ditempatkan sebagai nilai tertinggi yang mengatasi seluruh bentuk

keterikatan duniawi. Oleh sebab itu, oposisi antara dunia dan akhirat dalam hikayat lebih tepat dipahami sebagai strategi retorik untuk membangun prioritas moral daripada sebagai penolakan terhadap kehidupan sosial itu sendiri.

Dengan demikian, efektivitas *Hikayat Prang Sabi* tidak terutama disebabkan oleh narasi mengenai bidadari atau kenikmatan surga. Unsur-unsur tersebut hanyalah persuasi aksidental yang memperindah dan memperkuat pesan utama. Kekuatan fundamental hikayat justru terletak pada persuasi esensial, yaitu konstruksi teologis bahwa jihad merupakan bentuk transaksi eksistensial antara manusia dan Allah. Keberhasilan *Hikayat Prang Sabi* sebagai instrumen mobilisasi sosial lahir dari integrasi dua lapis persuasi yang saling melengkapi: legitimasi normatif yang membangun kewajiban moral dan simbol-simbol emosional yang memperkuat motivasi individual. Model dua lapis ini menawarkan kerangka analitis baru untuk memahami bagaimana teks-teks religius mampu mentransformasikan doktrin keagamaan menjadi tindakan kolektif dalam konteks perlawanan antikolonial (Fadhli et al., 2024).

Konfigurasi Politik, Otoritas Ulama, dan Efektivitas Persuasi *Hikayat Prang Sabi*

Efektivitas *Hikayat Prang Sabi* tidak dapat dijelaskan semata-mata melalui kekuatan retorika religius yang dikandungnya. Sebaliknya, daya persuasi hikayat sangat dipengaruhi oleh konfigurasi politik lokal yang menentukan apakah narasi tersebut memperoleh ruang untuk disebarluaskan dan diinternalisasi oleh masyarakat. Dengan demikian, *Hikayat Prang Sabi* lebih tepat dipahami sebagai instrumen mobilisasi daripada sebagai faktor tunggal yang melahirkan perlawanan terhadap kolonial Belanda. Penyebaran hikayat mengikuti peta politik Aceh pada akhir abad ke-19, yaitu wilayah-wilayah yang telah memilih jalur resistensi terhadap pemerintah kolonial menjadi ruang utama reproduksi narasi perang sabil, sedangkan daerah-daerah yang mempertahankan hubungan kompromistis dengan Belanda cenderung tidak menjadikan hikayat sebagai medium mobilisasi. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa keberhasilan sebuah narasi ideologis selalu

bergantung pada struktur politik yang memungkinkan narasi tersebut bekerja. Gerakan sosial tidak lahir hanya karena hadirnya ide atau doktrin yang kuat, tetapi juga karena terdapat peluang politik yang membuka ruang bagi mobilisasi kolektif. Dalam konteks Aceh, keputusan seorang uleebalang untuk melakukan atau tidak melakukan perlawanan menjadi faktor awal yang menentukan apakah *Hikayat Prang Sabi* memperoleh fungsi sosial sebagai teks mobilisasi. Oleh karena itu, hubungan antara hikayat dan perang bersifat tidak langsung; hikayat bekerja secara efektif setelah konfigurasi politik lokal menciptakan kondisi yang mendukung penyebaran narasi jihad (Bhat, 2017).

Namun demikian, keputusan politik tersebut tidak sepenuhnya berada di tangan uleebalang. Jaringan ulama yang melampaui batas-batas wilayah administratif memungkinkan gagasan perlawanan berpindah dari satu daerah ke daerah lain melalui hubungan keilmuan, jaringan dayah, dan komunikasi antar-ulama (Saby, 2001). Dengan demikian, keputusan melakukan jihad merupakan hasil interaksi antara kepemimpinan politik lokal dan legitimasi keagamaan yang dibangun oleh ulama. Apabila hubungan antara uleebalang dan ulama berlangsung harmonis, maka arah politik wilayah cenderung berjalan seiring dengan legitimasi agama. Sebaliknya, ketika terjadi ketegangan antara kedua otoritas tersebut, ulama memiliki kemampuan untuk membangun dukungan masyarakat secara independen melalui otoritas moral yang mereka miliki (Mansurnoor, 2018).

Selama Perang Aceh, telah terjadi transformasi pusat otoritas dari institusi politik menuju institusi keagamaan. Loyalitas masyarakat tidak hanya didasarkan pada hubungan patronase dengan elite pemerintahan, tetapi semakin bertumpu pada legitimasi religius yang dimiliki ulama (Octaviani, 2020). Kondisi tersebut menunjukkan bahwa ulama memiliki modal simbolik (*symbolic capital*) yang memungkinkan mereka memengaruhi tindakan kolektif masyarakat tanpa instrumen koersif. Fatwa jihad memperoleh daya ikat bukan karena didukung oleh kekuatan militer, melainkan karena masyarakat mengakui otoritas keilmuan dan integritas moral ulama. Oleh sebab itu, *Hikayat Prang Sabi* menjadi efektif bukan

hanya karena isi narasinya, tetapi karena dibacakan dan disebarkan oleh aktor-aktor yang telah memiliki legitimasi simbolik di mata masyarakat.

Peran uleebalang sendiri tidak dapat dipahami secara tunggal sebagai representasi kepentingan ekonomi maupun kepentingan agama. Hubungan sebagian uleebalang dengan jaringan perdagangan internasional menyebabkan munculnya variasi sikap terhadap kolonialisme. Sebagian memilih mempertahankan hubungan dagang dengan Belanda, sementara sebagian lainnya memandang dominasi kolonial sebagai ancaman terhadap kedaulatan politik dan keagamaan masyarakat Aceh. Ketika uleebalang memutuskan untuk melakukan resistensi, legitimasi religius dari ulama menjadi faktor yang mempercepat mobilisasi masyarakat. Sebaliknya, ketika uleebalang memilih kompromi politik, penyebaran narasi jihad menjadi jauh lebih terbatas. Dengan demikian, hubungan antara kepentingan ekonomi dan legitimasi agama bersifat dinamis, bukan saling meniadakan.

Strategi persuasi *Hikayat Prang Sabi* juga diarahkan kepada kelompok elite melalui kisah simbolik mengenai seorang raja yang mengorbankan seluruh putranya dalam perang sabil hingga akhirnya gugur di medan perang. Kisah tersebut merupakan bentuk *symbolic modelling*, yaitu penyajian figur ideal yang diharapkan menjadi teladan bagi para pemimpin lokal. Pesan yang dibangun sangat jelas yakni legitimasi seorang penguasa tidak diukur dari kemampuannya mempertahankan kerajaan atau kekayaan, melainkan dari kesediaannya mengorbankan seluruh sumber daya demi mempertahankan agama dan tanah air. Dengan demikian, hikayat tidak hanya memobilisasi masyarakat lapisan bawah, tetapi juga berupaya merekonstruksi etika kepemimpinan politik berdasarkan nilai-nilai jihad.

Mobilisasi yang dibangun oleh hikayat bahkan melampaui partisipasi militer secara langsung. Narasi mengenai pahala bagi mereka yang menyumbangkan harta, logistik, maupun perbekalan perang memperlihatkan bahwa jihad dikonstruksi sebagai tanggung jawab kolektif yang melibatkan seluruh lapisan masyarakat. Mereka yang tidak mampu mengangkat senjata tetap memperoleh ruang partisipasi

melalui dukungan ekonomi terhadap perjuangan. Sebaliknya, penahanan bantuan ketika memiliki kemampuan finansial diposisikan sebagai bentuk kelalaian moral yang mengandung konsekuensi religius. Dalam perspektif teori mobilisasi sumber daya (*resource mobilization theory*), strategi ini menunjukkan bahwa *Hikayat Prang Sabi* tidak hanya membangun motivasi psikologis, tetapi juga menciptakan mekanisme distribusi sumber daya yang menopang keberlangsungan perang.

Salah satu temuan yang paling penting dalam penelitian ini adalah cara *Hikayat Prang Sabi* merekonstruksi hubungan antara politik dan teologi melalui konsep *kafir harbi*. Secara historis, Kesultanan Aceh sejak abad ke-16 menjalin hubungan dagang dengan berbagai kekuatan non-Muslim, termasuk Portugis, Inggris, dan Belanda. Aktivitas perdagangan lintas agama merupakan bagian dari dinamika ekonomi maritim Asia Tenggara dan tidak dipandang sebagai pelanggaran terhadap prinsip-prinsip Islam. Oleh karena itu, narasi dalam *Hikayat Prang Sabi* yang menggambarkan Nabi Muhammad seolah-olah menolak seluruh bentuk hubungan dengan orang kafir tidak dapat dipahami sebagai representasi historis kehidupan Nabi, melainkan sebagai strategi retorik yang disesuaikan dengan konteks perang kolonial (Fogg, 2014).

Pembacaan hermeneutik terhadap teks menunjukkan bahwa istilah "kafir" dalam hikayat lebih tepat dipahami sebagai rujukan kepada *kafir harbi*, yaitu pihak yang sedang melakukan agresi bersenjata terhadap komunitas Muslim. Dengan demikian, status Belanda dalam hikayat bukan merupakan identitas keagamaan yang bersifat permanen, tetapi kategori politik yang muncul setelah hubungan diplomatik dan perdagangan mengalami kegagalan dan berubah menjadi konflik militer. Selama hubungan dagang masih berlangsung, keberadaan Belanda tidak dikonstruksi sebagai objek jihad. Sebaliknya, ketika kolonialisme berkembang menjadi ekspansi militer, hubungan tersebut mengalami redefinisi melalui kategori *harbi* sehingga memperoleh legitimasi religius untuk diperangi.

Konsep *kafir harbi* dalam *Hikayat Prang Sabi* bukan merupakan kategori teologis yang statis, melainkan kategori politik yang mengalami konstruksi historis. Dalam pengertian ini, hikayat melakukan proses politisasi kategori teologis, yaitu

penggunaan istilah-istilah fikih untuk memberikan legitimasi religius terhadap keputusan politik yang telah diambil oleh pemangku otoritas. Otoritas ulama kemudian berperan memperkuat legitimasi tersebut melalui fatwa jihad yang memperoleh penerimaan luas dalam masyarakat. Dengan demikian, hubungan antara agama dan politik dalam *Hikayat Prang Sabi* bersifat dialektis: keputusan politik menciptakan kebutuhan akan legitimasi religius, sementara legitimasi religius memperkuat kapasitas politik untuk memobilisasi masyarakat.

Keberhasilan *Hikayat Prang Sabi* tidak hanya terletak pada kemampuan retoriknya membangkitkan emosi keagamaan, tetapi juga pada kemampuannya mengintegrasikan struktur peluang politik, otoritas simbolik ulama, dan konstruksi teologis mengenai jihad ke dalam satu kerangka mobilisasi kolektif. Oleh karena itu, *Hikayat Prang Sabi* tidak cukup dipahami sebagai karya sastra perang ataupun naskah keagamaan, melainkan sebagai instrumen ideologis yang menjembatani keputusan politik, legitimasi agama, dan tindakan sosial dalam konteks perlawanan Aceh terhadap kolonialisme.

Islamisasi Identitas Politik dan Universalisasi Jihad dalam *Hikayat Prang Sabi*

Naskah *Hikayat Prang Sabi* menunjukkan bahwa persuasi religius yang dibangun pengarang tidak berhenti pada legitimasi jihad ataupun motivasi individual untuk berperang. Hikayat juga melakukan rekonstruksi identitas politik masyarakat Aceh dengan menempatkan Islam sebagai identitas kolektif yang melampaui batas-batas etnis, kerajaan, maupun loyalitas feodal. Dengan demikian, perang melawan kolonial Belanda tidak dikonstruksi sebagai konflik antara Aceh dan Belanda semata, tetapi sebagai perjuangan universal antara komunitas Islam dan pihak yang dikategorikan sebagai *kafir harbi* (Siahaan et al., 2021). Pergeseran identitas ini merupakan salah satu faktor yang menjelaskan mengapa *Hikayat Prang Sabi* memiliki daya hidup yang panjang, bahkan setelah struktur Kesultanan Aceh mengalami perubahan. Narasi tersebut dibangun melalui oposisi moral yang tegas. Hikayat menggambarkan bahwa persahabatan dengan Belanda bukan sekadar kesalahan politik, tetapi penyimpangan religius yang membawa konsekuensi

eskatologis. Sebaliknya, mengikuti jalan Nabi dengan berjihad melawan musuh yang menyerang komunitas Muslim dipresentasikan sebagai jalan menuju keselamatan. Penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an mengenai keutamaan orang-orang yang beriman, berhijrah, dan berjihad dengan jiwa serta harta menunjukkan bahwa pengarang memindahkan konflik kolonial dari ruang politik menuju ruang teologi. Dengan cara ini, perang memperoleh legitimasi bukan karena alasan kebangsaan, tetapi karena dipahami sebagai bentuk ketaatan kepada Allah.

Namun demikian, pembacaan historis memperlihatkan bahwa narasi tersebut bukan merupakan representasi literal terhadap seluruh hubungan Nabi Muhammad dengan komunitas non-Muslim. Berbagai kajian sejarah Islam menunjukkan bahwa masyarakat Madinah merupakan masyarakat plural yang tetap menjalankan hubungan ekonomi dan sosial dengan kelompok-kelompok Yahudi maupun komunitas non-Muslim lainnya di bawah kerangka Piagam Madinah (Madjid, 2014). Demikian pula dalam sejarah Aceh, hubungan perdagangan dengan Portugis, Inggris, Belanda, India, maupun Tiongkok telah berlangsung selama berabad-abad sebelum pecahnya Perang Aceh (Miswari, 2024). Oleh karena itu, larangan menjalin hubungan dengan "kafir" dalam *Hikayat Prang Sabi* lebih tepat dipahami sebagai strategi retorik yang diarahkan kepada musuh yang sedang melakukan agresi militer, bukan sebagai penolakan terhadap seluruh bentuk relasi dengan non-Muslim. Dalam konteks tersebut, konsep *kafir harbi* memperoleh makna yang sangat penting. Kategori tersebut dalam *Hikayat Prang Sabi* tidak diperlakukan sebagai identitas keagamaan yang tetap, tetapi sebagai kategori politik yang muncul ketika hubungan diplomatik berubah menjadi konflik bersenjata. Sebelum terjadinya perang, Belanda merupakan bagian dari jaringan perdagangan internasional yang berinteraksi dengan Kesultanan Aceh sebagaimana bangsa-bangsa Eropa lainnya. Akan tetapi, ketika ekspansi kolonial berkembang menjadi penaklukan militer, hubungan tersebut mengalami redefinisi sehingga Belanda dikonstruksi sebagai *kafir harbi* yang sah untuk diperangi. Dengan demikian, hikayat memperlihatkan proses politisasi kategori teologis, yaitu

penggunaan terminologi fikih untuk memberikan legitimasi religius terhadap situasi perang kolonial (Muhajir, 2018).

Strategi persuasi tersebut semakin diperkuat melalui kisah-kisah teladan yang menghubungkan jihad dengan pengorbanan pribadi. Salah satu narasi yang paling menarik adalah kisah Said Salmi, seorang laki-laki yang digambarkan memiliki keterbatasan fisik dan baru memperoleh kesempatan menikah setelah mendapatkan bantuan dari para sahabat Nabi. Ketika seluruh persiapan pernikahan telah tersedia, seruan jihad justru datang. Alih-alih menggunakan hartanya untuk membangun rumah tangga, Said Salmi mengalihkan seluruh sumber daya tersebut menjadi perlengkapan perang. Kisah ini memperlihatkan bahwa *Hikayat Prang Sabi* tidak sekadar mengajarkan keberanian, tetapi juga membangun hierarki nilai yang menempatkan kepentingan agama di atas kepentingan individual. Kebahagiaan personal tidak ditolak, tetapi ditunda demi loyalitas kepada komunitas Islam yang sedang menghadapi ancaman.

Dalam perspektif teori motivational framing, kisah Said Salmi memiliki fungsi sebagai model naratif (*narrative exemplar*) yang memungkinkan pembaca mengidentifikasi dirinya dengan tokoh cerita (Snow et al., 1986). Pengorbanan Said Salmi bukan dipresentasikan sebagai kehilangan, melainkan sebagai investasi spiritual yang berujung pada penyambutan oleh bidadari surga. Simbol bidadari di sini bukan semata-mata representasi kenikmatan seksual, melainkan perangkat retorik yang mentransformasikan rasa kehilangan menjadi harapan eskatologis. Temuan ini memperkuat argumen sebelumnya bahwa narasi mengenai bidadari merupakan bentuk persuasi aksidental, sedangkan inti persuasi tetap berada pada legitimasi teologis jihad sebagai bentuk ketaatan kepada Allah.

Aspek lain yang tidak kalah penting adalah transformasi konsep kematian. Dalam *Hikayat Prang Sabi*, kematian di luar medan jihad digambarkan sebagai pengalaman yang penuh penderitaan, sedangkan kematian di jalan Allah dipresentasikan sebagai perpindahan yang lembut menuju kehidupan abadi. Oposisi ini mengubah cara masyarakat memahami risiko perang. Ketakutan terhadap kematian tidak dihilangkan melalui argumentasi rasional, tetapi melalui

perubahan makna terhadap kematian itu sendiri. Dengan demikian, jihad memperoleh daya tarik psikologis karena menawarkan reinterpretasi terhadap pengalaman paling mendasar dalam kehidupan manusia.

Identitas "Aceh" justru tidak menjadi simbol utama dalam hikayat. Pengarang lebih sering menggunakan istilah "Islam", "umat", dan "raja Islam" daripada menonjolkan identitas etnis atau teritorial. Hal ini mengindikasikan bahwa *Hikayat Prang Sabi* melakukan universalisasi identitas politik, yaitu menggeser dasar solidaritas dari kesukuan menuju komunitas keagamaan. Dalam kerangka Benedict Anderson, hikayat tersebut dapat dipahami sebagai instrumen pembentukan *imagined religious community*, yakni komunitas yang dibayangkan bukan berdasarkan asal-usul etnis, tetapi berdasarkan kesamaan iman dan perjuangan (Anderson, 2002). Implikasi dari konstruksi identitas tersebut tampak pada keberlangsungan pengaruh *Hikayat Prang Sabi* setelah berubahnya Kesultanan Aceh. Merosotnya institusi kesultanan tidak serta-merta mengakhiri daya hidup narasi perang sabil. Sebaliknya, hikayat tetap menjadi sumber legitimasi bagi berbagai gerakan perlawanan pada periode-periode berikutnya, karena identitas yang dibangunnya tidak bergantung pada eksistensi kerajaan, melainkan pada kesadaran religius yang dapat direproduksi dalam berbagai konteks politik. Dengan demikian, daya tahan *Hikayat Prang Sabi* tidak berasal dari kemampuannya mempertahankan nostalgia terhadap Kesultanan Aceh, tetapi dari keberhasilannya mengonstruksi Islam sebagai identitas politik yang melampaui perubahan rezim dan struktur kekuasaan.

Hikayat Prang Sabi bukan sekadar karya sastra jihad atau dokumen sejarah Perang Aceh, namun merupakan mekanisme produksi identitas politik berbasis agama yang mengintegrasikan legitimasi teologis, otoritas simbolik ulama, dan struktur peluang politik ke dalam satu sistem persuasi yang mampu mempertahankan relevansinya melampaui konteks kolonial. Dengan demikian, keberhasilan *Hikayat Prang Sabi* tidak hanya terletak pada kemampuannya memobilisasi masyarakat untuk berperang, tetapi juga pada kemampuannya mentransformasikan identitas kolektif dari loyalitas kepada kerajaan menjadi

loyalitas kepada komunitas Islam yang dibayangkan sebagai satu kesatuan perjuangan lintas ruang dan waktu.

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa strategi persuasi dalam *Hikayat Prang Sabi* bekerja melalui integrasi antara legitimasi teologis jihad, penguatan otoritas ulama, dan penggunaan simbol-simbol religius yang mampu mentransformasikan keyakinan menjadi tindakan kolektif. Analisis terhadap struktur teks memperlihatkan bahwa persuasi tersebut dapat dikategorikan ke dalam dua dimensi, yaitu dimensi esensial yang menempatkan jihad sebagai kewajiban agama dan dimensi instrumental yang memanfaatkan representasi pahala syahid, kenikmatan surga, serta simbol-simbol emosional untuk memperkuat motivasi berjuang. Kedua dimensi tersebut tidak bekerja secara terpisah, tetapi saling melengkapi dalam membangun mobilisasi sosial, memperkuat legitimasi ulama, serta membentuk identitas kolektif masyarakat Aceh dalam konteks Perang Aceh.

Penelitian ini berkontribusi pada pengembangan kajian *Hikayat Prang Sabi* dengan menempatkannya sebagai sistem persuasi religius yang menghubungkan doktrin keagamaan, strategi komunikasi, dan mobilisasi sosial, bukan semata-mata sebagai karya sastra jihad atau dokumen sejarah. Temuan ini juga memperluas penerapan teori *framing* Snow dan Benford dalam kajian sejarah Islam dengan menunjukkan bagaimana *diagnostic framing*, *prognostic framing*, dan *motivational framing* beroperasi secara terpadu dalam membangun legitimasi perjuangan dan identitas kolektif. Implikasi penelitian ini membuka peluang bagi kajian lanjutan mengenai peran sastra keagamaan sebagai media pembentukan identitas dan mobilisasi sosial, baik dalam konteks Aceh maupun pada tradisi sastra perlawanan Islam di kawasan Asia Tenggara.

DAFTAR PUSTAKA

Alfian. (1989). Ulama dalam Masyarakat Aceh. In *Islam di Asia Tenggara: perspektif Sejarah* (p. 176). LP3ES.

- Alfian, T. I. (1987). *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh 1973-1912*. Pustaka Sinar Harapan.
- Ali, F. (1996). *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan*. Risalah Gusti.
- Anderson, B. (2002). *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*. INSISTPress dan Pustaka Pelajar.
- Aristoteles. (2018). *Retorika*. Basabasi.
- Bhat, A. M. (2017). Qur'anic Scientism in Bediuzzaman Said Nursi's Risala. *QJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)*, 5(1), 1. <https://doi.org/10.21043/qijis.v5i1.1856>
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*. <https://doi.org/10.2307/202060>
- Fadhli, F., Ichwan, M. N., & Machasin, M. (2024). TAFSIR HIKAYATI AS A RESISTANCE HERMENEUTICS: Hikayat Prang Sabi's Contribution to Holy War Literature and Quranic Studies. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 62(1), 19–64. <https://doi.org/10.14421/ajis.2024.621.19-64>
- Fogg, K. W. (2014). Seeking Arabs but Looking at Indonesia: Snouck Hurgrenje's Arab Lens on the Dutch East Indies. *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 8(1), 69.
- Harun, R. (1982). *Hikayat Perang Aceh*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Herman, R., Mukhlis, M., Parlindungan, F., Lisyati, L., & Nuthihar, R. (2020). Character Education in an Acehnese Cultural Saga: Hikayat Prang Sabi. *Lingua Cultura*, 14(2), 179–186. <https://doi.org/10.21512/lc.v14i2.6623>
- Jazuli, A. S. (2006). *Kehidupan dalam Pandangan Alquran*. Gema Insani Press.
- Joko Hariadi, Hasan Sazali, & Nur Amelia. (2025). HIKAYAT PRANG SABI SEBAGAI INSTRUMEN KOMUNIKASI PUBLIK DALAM INTERNALISASI SYARIAT ISLAM DI ACEH. *Jurnal Hukum Samudra Keadilan*, 20(1), 47–61. <https://doi.org/10.33059/jhsk.v20i1.11386>
- Koestoro, L. P. (2017). Gampong Pande, Situs Penting di Ujung Utara Pulau Sumatera. *Berkala Arkeologi SANGKHAKALA*, 19(2), 75. <https://doi.org/10.24832/sba.v19i2.27>
- Kulu, T. P. (1980). *Hikayat Prang Sabi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Madjid, N. (2014). Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience. *Studia Islamika*, 1(1). <https://doi.org/10.15408/sdi.v1i1.866>
- Mansurnoor, I. A. (2018). Locating Traditional, Islamic, and Modern Historiography in Patani-Jawi Identity. In *Ghosts of the Past in Southern Thailand* (pp. 255–276). NUS Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1qv31q.17>
- Miswari. (2024). *Filsafat Pendidikan Agama Islam: Dari Tasawuf Falsafi hingga Alam Melayu*. Zahir Publishing.
- Muhajir, A. (2018). Langkah Politik Belanda di Aceh Timur: Memahami Sisi Lain Sejarah Perang Aceh, 1873-1912. *MUKADIMAH: Jurnal Pendidikan, Sejarah, Dan Ilmu-Ilmu Sosial*, 1(2). <https://doi.org/10.30743/mkd.v1i2.515>
- Octaviani, H. (2020). Tipologi Masyarakat Aceh Pada Perang Aceh Belanda 1873-1942. *Skripsi, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry*. <https://repository.ar-raniry.ac.id/id/eprint/13904/>

- Reid, A. (2004). War, peace and the burden of history in Aceh. *Asian Ethnicity*.
<https://doi.org/10.1080/1463136042000259761>
- Reid, A. (2006). Introduction. In *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem* (pp. 1–21). NUS Press.
- Saby, Y. (2001). The Ulama in Aceh: A Brief Historical Survey. *Studia Islamika*, 8(1), 1–35.
- Salikun, F. R. (2015). Paradigma Baru Hermeunetika Kontemporer Paul Ridoeur. *Hermeunetik*, 9(1), 161–184.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Siahaan, S., Hendra, A., & Midhio, W. (2021). Strategi Perang Semesta dalam Perang Aceh (1873-1912). *Jurnal Inovasi Penelitian*, 1(11), 2537–2548.
<https://doi.org/10.47492/jip.v1i11.517>
- Siegel, J. T. (2000). *The Rope of God*. University of Michigan Press.
- Snow, D. A., Rochford, E. B., Worden, S. K., & Benford, R. D. (1986). Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, 51(4), 464. <https://doi.org/10.2307/2095581>
- Veer, P. van 't. (1985). *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*. Grafiti Press.