

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Berbicara mengenai taksonomi Islam di Indonesia, para ahli baik lokal dan para indonesianis masih menempatkan Jawa sebagai sample paling aktif. Sehingga secara langsung atau tidak langsung, sadar atau tidak sering sekali dianggap sebagai representasi dari keislaman di Indonesia. Contoh paling populer tentunya adalah taksonomi, kategorisasi Islam, atau pembagian-pembagian Islam yang dipelopori oleh Clifford Geertz dalam *Religion of Java*.

Masyarakat Jawa menurut Geertz dibagi dalam masyarakat Santri, Priyayi dan Abangan. Golongan Santri adalah mereka yang menjalankan perintah agama secara ortodok. Priyayi adalah kelompok Ningrat, bangsawan yang kurang *concern* terhadap pelaksanaan agama Islam. Kelompok ini lebih menitik beratkan pengamalan kepercayaan lokal Jawanisme yang sangat filosofis dari pada pengamalan ajaran islam. Sementara Abangan adalah kelompok masyarakat kelas bawah yang masih kental dengan kepercayaan lokal yang animism¹.

Meski teorinya banyak digunakan untuk mengklasifikasikan fenomena politik dan keagamaan di Jawa, taksonomi Geertz banyak menuai kritikan. Harsya Bachtiar misalnya, ahli sejarah sosial, yang mencoba mengkontraskan konsepsi Geertz dengan realitas sosial. Di antara konsepsi yang ditolakny adalah mengenai abangan sebagai kategori ketaatan beragama. *Abangan* adalah lawan dari *mutihan*, sebagai kategori ketaatan beragama dan bukan klasifikasi sosial. Demikian pula konsep *priyayi* juga berlawanan dengan *wong cilik* dalam penggolongan sosial. Jadi, terdapat kekacauan dalam penggolongan abangan, santri dan priyayi.²

Taksonomi keislaman lainnya yang cukup populer dan dianggap sebagai keumuman dari pada perilaku keislaman baik lokal maupun global adalah pembagian berdasarkan kelompok tradisional dan modernis/reformis. Pembagian ini didasarkan pada reaksi atas islamisasi dalam taraf global, pemahaman tentang otoritas ulama klasik sebagai rujukan dalam agama dan sikap terhadap budaya

¹ Clifford Geertz. *The Religion of Java*, (Illinois: University of Chicago Press 1960)

² Lihat *The Religion of Java: Sebuah Komentar dalam Abangan, Santri, dan Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. (ed: Geertz). 1981

lokal. Kelompok tradisionalis memiliki kecenderungan mengakomodasi budaya lokal. Sementara kaum modernis memiliki kecenderungan untuk tidak bermadzhab, menolak bentuk tradisi lokal dan mengamalkan agama secara murni seperti yang terdapat dalam Al Qur'an dan Hadist. Sebagai catatan, pola keberagamaan tradisionalis adalah hasil negosiasi dari proses Islamisasi tahap awal yang terus dipertahankan. Sedangkan munculnya kelompok reformis adalah hasil dari proses Islamisasi yang datang kemudian. Namun yang terjadi kemudian adalah pelembagaan pola keberagamaan tradisionalis dalam bentuk organisasi justru lahir atas responnya terhadap berkembangnya paham Islam reformis baik di dalam negeri (nusantara) dan geopolitik dunia Islam, seperti yang terjadi dengan berdirinya Nahdhatul Ulama.

Mengenai kelompok tradisionalis sendiri Nur Syam membagi dalam kategori Islam Pesisir dan Islam Pedalaman. Hal itu dilakukan dengan melihat pola keberagaman dari segi kebudayaan, di mana terdapat perbedaan dalam pengamalan keagamaan terutama dari segi ritual sebagai respon terhadap alam dan mata pencaharian. Nur Syam melihat bahwa Islam Pesisir bukanlah Islam dalam arti puritan yang tidak mengakomodasi kebudayaan lokal. Akan tetapi Nur Syam sebaliknya justru melihat bahwa Islam pesisir sangat mengakomodasi kebudayaan lokal yang tentunya berbeda dengan pemahaman keberagaman Islam di Pedalaman.³

Sementara itu terhadap kelompok Modernis, Ahmad Munir Mulkan menggunakan metode taksonomi dalam melihat perilaku keberagaman warga Muhammadiyah di pedesaan.⁴ Kajiannya memang secara tidak langsung mendukung tesis Geertz, yang membagi keberagamaan warga Muhammadiyah yang menghubungkan antara afiliasi politik dan perilaku beragama seperti *MARMUD* (Marhaenisme Muhammadiyah), *MUNU* (Muhammadiyah NU), Al Ikhlas (kelompok yang menjalankan syariat secara murni berdasarkan fatwa Tarjih Muhammadiyah) dan Muhammadiyah KH. Ahmad Dahlan yang puritan namun toleran terhadap budaya lokal.

³ Nur Syam, *Islam Pesisir*. (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara 2005)

⁴ Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni pada Masyarakat Petani*. (Yogyakarta: Benteng 2000)

Pemahaman keberagaman baik tradisional maupun reformis tidak hanya dilihat dari responnya terhadap tradisi lokal, namun juga dilekatkan dalam bentuk kelembagaan atau organisasi bahkan partai politik. Kelompok tradisional dalam kajian-kajian di Jawa cenderung melekat pada organisasi Nahdhatul Ulama yang selanjutnya disingkat NU, sedangkan kelompok reformis dilembagakan dalam organisasi Muhammadiyah, Persis (Persatuan Islam) dan Al Irsyad. NU sendiri secara resmi menjadi Partai Politik pada tahun 1952 untuk ikut berkompetisi pada pemilu 1955. Sementara kelompok modernis masih mendukung Masyumi, PSII, dan PUI.

Beberapa kajian mengenai taksonomi keislaman di Indonesia memang sangat lekat di Jawa. Hal ini secara tidak langsung memberi kesan bahwa Jawa merupakan representasi atas apa yang terjadi di Indonesia. Namun demikian fakta yang terjadi adalah Islam di Jawa belum tentu sama dengan Islam di luar Jawa. Dengan ini penulis ingin membandingkan dengan apa yang terjadi di Palembang, dengan mengambil contoh penelitian yang dilakukan oleh Jerome Peeters.

Peeters membagi kategori Modernis dan Tradisionalis di Palembang yang mana memiliki hubungan yang cukup kuat dengan peta geografis. Dalam penelitiannya yang berjudul "Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942."⁵ Kaum Tuo di sini mencerminkan para penganut Islam Tradisionalis sementara Kaum Mudo mencerminkan keislaman yang modernis. Sementara kajian mengenai taksonomi Islam di Jawa, kelompok tradisional cenderung melekat pada masyarakat pedesaan, dengan pola subsistem pertanian, sebaliknya kelompok reformis/modernis lebih erat pada masyarakat perkotaan dengan pola subsistem perdagangan.⁶ Jerome Peeters justru melihat fenomena keberagaman di Palembang berbeda dengan yang ada di Jawa. Sebaliknya, berdasarkan hasil penelitiannya kelompok tradisional justru secara geografis berada di perkotaan (Palembang) dengan subsistem perdagangan. Sementara

⁵ Jerome Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*. (Jakarta: INIS 1997)

⁶ Harry.J. Benda. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945 The Hague and Bandung*, W. van Hoeve. lihat juga Lance Castle. 1967. *The Ethnic Profile of Djakarta*. Journal Indonesia Volume 3 (April 1967), h.153-204.

gerakan reformisme justru banyak mendapatkan tempat di pedalaman Sumatera Selatan dengan subsistem pertanian dan perkebunan.⁷

Penelitian Peeters cukup memberikan informasi mengenai pemahaman kebaragamaan di Palembang. Meski begitu, karena batasan waktu dalam penelitiannya, Peeters tidak banyak memberikan informasi mengenai bagaimana penetrasi NU dan Muhammadiyah tersebut dalam menyebarkan paham keagamaannya. Alih-alih NU, Peeters justru melihat paham keagamaan tradisional masih dipertahankan oleh kelompok Alawiyin, kelompok tarekat dan para pemangku adat baik para Pesirah pada dusun maupun para ningrat di lingkungan Kesultanan Palembang. Hal ini disebabkan Pesantren sebagai basis NU, belum signifikan penyebarannya pada kurun waktu penelitiannya. Sementara kelompok reformis disebarkan oleh para pedagang yakni para haji dan orang-orang Muhammadiyah sendiri yang kebanyakan adalah para perantau dari Sumatera Barat.⁸

Menilik kasus Palembang memang memiliki keunikan tersendiri yang sangat berbeda dengan yang terjadi di Jawa. Jika Nahdhatul Ulama, seketika kemunculannya mendapatkan respon yang cukup signifikan di Jawa, tidak begitu halnya di Palembang dalam hal ini Sumatera Selatan. Pengaruh kuat NU di Jawa terletak pada jaringan pesantren, dan para Kiai sebagai kelas tersendiri dalam masyarakat Jawa. Sementara, Jawa lekat dengan tradisi pesantrennya, tidak demikian di Palembang. Bisa dikatakan di daerah ini, tradisi pesantren kurang berkembang. Hal inilah yang membuat pengaruh organisasi tradisional NU tidak dapat berkembang secara signifikan pada kurun 1950-1960. Kasus pemilu tahun 1955 adalah bukti konkret pengaruh NU yang belum signifikan di Palembang dan Sumatera Selatan.

Di Palembang, dari sisi politik, pemilu 1955 menunjukkan bahwa partai NU sebagai representasi politik kelompok tradisional di Jawa hanya mendapatkan 8% suara, yang sangat berbeda dengan perolehan suara nasional di mana partai NU mendapatkan 18,4% suara. Suara NU relatif kecil jika dibandingkan dengan

⁷ Jerome Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*. (Jakarta: INIS 1997)

⁸ Jerome Peeters. *Kaum Tuo-Kaum Mudo:*

Masyumi yang mencapai 43% suara dan PSII 10,2% suara. Bahkan suara NU sendiri masih kalah jika dibandingkan dengan suara PKI dengan 12,1%. Sementara partai PNI yang memiliki latar ideologi politik Nasionalis di Sumatera Selatan mendapatkan suara 17,4% suara.

Padahal NU sendiri telah berdiri di Palembang semenjak tahun 1929 atau 26 tahun sebelum pemilu 1955.⁹ Artinya perkembangan NU sendiri sebagai organisasi di Palembang dan Sumatera Selatan bisa dibilang cukup lambat dan kurang signifikan secara politik. Namun menariknya, NU dengan penuh semangat mendeklarasikan diri sebagai partai politik dan keluar dari Masyumi pada tahun 1952 bertempat di Palembang. Jika NU adalah representasi dari Islam tradisional, seharusnya pengaruhnya cukup signifikan di Palembang Sumatera Selatan, mengingat kelompok tradisional telah mengakar kuat dan dipertahankan dalam suatu lembaga baik dalam bentuk formal maupun kultural di tengah-tengah masyarakat Palembang.

Sementara kelembagaan kelompok modernis di Palembang adalah Muhammadiyah dan Al Irsyad. Perbedaan mereka dengan kelompok tradisional tentu saja menyangkut persoalan khilafiyah, seperti perdebatan tentang doa talqin, qunut, penentuan awal dan akhir puasa. Di Palembang sendiri jalinan yang membentuk perkembangan kelompok modernis adalah pola patronase dari kelompok pedagang terutama dari Minang dan para haji yang mendapatkan pengaruh modernisasi Islam dari tanah Hijaz. Pelembagaan kelompok modernis justru berkembang di pedesaan seperti di Sekayu dan Muara dua. Sambungan modernism di Pedesaan itu sangat lekat kaitannya dengan konjungtur aliran perdagangan dan geografis. Sementara diseminasi kelompok ini melalui penyelenggaraan pendidikan. Menurut Peeters, sebenarnya pelembagaan kelompok Islam modernis masih sangat terbatas hingga pada kurun 1942. Hal ini tentunya karena kelompok ini mendapatkan resistensi dari pola hubungan Islam-adat yang terlembaga cukup kuat, diikat oleh patron-klien perdagangan dan jalinan keluarga kesukuan.

⁹ Jerome Peeters. 1997. *Kaum Tuo-Kaum Mudo*,

Dari sisi politik, Masyumi yang dianggap sebagai partai yang merepresentasikan kelompok modernis justru mendapatkan suara yang sangat signifikan di Palembang dan Sumatera Selatan. Hal ini tidak berarti bahwa mayoritas pola keberagaman masyarakat Islam di Palembang adalah modernis. Perlu diingat, Masyumi tidak serta merta kemudian dianggap sebagai representasi politik dari kelompok Islam modernis seperti yang kebanyakan dipahami.

Memang beberapa ahli mengatakan bahwa Masyumi adalah partai Islam modernis. Hal itu seperti halnya Deliar Noer¹⁰ dalam *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* dan Yusril Ihza Mahendra (1999) dalam “Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam”: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat al Islami (Pakistan)”. Modernisme dalam Masyumi memang terletak pada visi partai yang sesuai dengan semangat Pan Islamisme yaitu mempersatukan umat Islam di Indonesia dan keterbukaan partai terhadap proses demokrasi.¹¹

Meski begitu, kedua penelitian tersebut belum sepenuhnya melihat pada pemahaman keberagaman tingkat personal, dan lebih melihat kepada paham gerakannya. Di dalam Masyumi sendiri memang awal berdirinya terdiri dari dua kelompok baik modernis seperti Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) dan tradisional seperti NU dan kelompok Islam lainnya yang memiliki pemahaman keduanya seperti Persatuan Umat Islam (PUI) dan PSII (Partai Syarekat Islam Indonesia), Meski pada akhirnya NU dan PSII memisahkan diri dari Masyumi. Setelah keluarnya NU dan PSII para elit partai Masyumi menurut Majalah Historia (Edisi Maret 2013) tetap terpecah dalam dua kelompok Islam yakni konservatif dan Modernis. Kelompok konservatif diwakili oleh kelompok Soekiman sementara wajah modernis diwakili oleh Natsir.

Dari keterangan di atas dapat dilihat bahwa sebenarnya tidak melulu Partai Masyumi dianggap sebagai representasi dari politik kelompok Islam modernis, meskipun di beberapa sisi organisasi menunjukkan kecenderungan sifat

¹⁰ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. (Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press, 1973)

¹¹ Lihat Yusril Ihza Mahendra, *Moderenisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999) Cet.I, h. 29

modernisnya. Remy Madinier justru melihat sisi sebaliknya dari kajian-kajian mengenai Masyumi sebelumnya. Menurutnya, dengan melihat dari keanggotaan partai dan bagaimana partai dimobilisasi, sebenarnya Masyumi lebih tepat disebut sebagai partai politik kelas pedagang, terlepas dari ideologi keberagamaan baik itu tradisional atau reformis.¹²

Kembali pada kasus di Palembang, bisa jadi para pemilih Masyumi di Palembang dan Sumatera Selatan justru memiliki perilaku keberagamaan Tradisionalis, mengingat keislaman tersebut sudah cukup lama terlembaga dan dijaga dengan menyatu dengan adat, bukan melalui organisasi. Selain itu, menurut Mestika Zed yang juga didukung oleh Peeters kemunculan organisasi keagamaan di Palembang sebenarnya tidak terlalu diikat oleh ideologi keagamaan atau hal yang bersifat abstrak, melainkan ditentukan oleh jalinan ekonomi.¹³ Pernyataan ini tentunya menambah keunikan tersendiri dalam diskusi keislaman di Palembang, betapa tidak, munculnya organisasi keagamaan dalam konteks Jawa tidak dapat dilepaskan dari ideologi, terlepas dari bagaimana organisasi-organisasi tersebut dimobilisasi.

Karakteristik keislaman lainnya adalah pembagian Islam berdasarkan ketaatan terhadap agama, yaitu kelompok Islam ortodok dan Islam nominal. Islam ortodoks menurut Fiederspiel adalah kelompok yang menjalankan syariat atau tradisi Islam secara teguh yang dilandaskan pada pemahaman akan teks. Dengan menegaskan perbedaan dalam memandang unsur tradisi lokal (Islam murni/modernis dan Islam tradisional) kelompok ini memiliki kecenderungan akan identitas Islam sebagai hal yang paling menonjol atau memeluknya dalam ideologi politik dan menjadikannya sebagai pegangan hidup. Sementara kelompok Islam nominal, adalah kelompok yang tidak menempatkan Islam seperti identitas utama, atau sebagai ideologi politik.¹⁴ Para ahli mengatakan perbedaan antara ortodok dan nominal dapat dilihat pada preferensi politik aliran antara tahun 1945-

¹² Remy Madinier, *The Masyumi Party: Between Democracy and Integralism*. (Singapore: NUS Press 2015)

¹³ Mestika Zed, *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang*. (Jakarta: LP3ES 2003), h.125

¹⁴ Howard Fiederspiel, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia". *Indonesia* 10 (1970), h. 57-79

1960, di mana identitas aliran sangat kuat dalam mengikat massa untuk memilih partai politik tertentu. Pola politik aliran, di mana keberagaman mempengaruhi preferensi politik pada tahun 1945-1960 banyak disebut oleh para Indonesianis, seperti Kahin, Castles. Sebenarnya pengaruh taksonomi Geertz sangat kuat dalam melihat peta politik di Indonesia pada kurun waktu tersebut. Kelompok Islam ortodoks lebih cenderung memilih partai politik yang mengusung platform Islam seperti Masyumi, NU, PSII, Perti dan partai politik Islam lainnya. Sementara kelompok Islam nominal cenderung memilih partai politik yang mengusung platform Nasionalis, Sosialis hingga Komunis seperti PNI (Partai Nasional Indonesia), PKI (Partai Komunis Indonesia), PSI dan partai-partai lainnya.

Namun bagaimana dengan kasus di Palembang, Masihkan pemahaman keislaman antara ortodoks dan nominal atau antara kelompok modernis dan tradisional mengikat massa sebagai penentu preferensi politik, Sementara identitas Islam di sini dianggap berbanding lurus dengan identitas etnis Melayu sebagai identitas dominan masyarakat asli Palembang. Selain itu, perlu juga diingat bahwa Palembang adalah wilayah perdagangan di mana penduduknya sangat kosmopolitan. Hal ini menandakan bahwa lalu lintas ideologi menjadi hal yang tidak asing bagi penduduk setempat. Artinya, kemungkinan bahwa politik aliran di mana perilaku politik yang didasarkan ideologi dan perilaku agama bisa jadi lebih cair atau tidak berlaku untuk kasus di Palembang. Memang tidak serta merta pemahaman keislaman dapat secara langsung dikaitkan dengan perilaku politik, namun yang menarik kemudian untuk dikaji adalah bagaimana proses terlembaganya ideologi keislaman dalam suatu wadah organisasi di Palembang. Dan juga bagaimana antar organisasi yang memiliki perbedaan latar belakang ideologi keislaman bernegosiasi dalam wadah politik di Palembang dan bagaimana mereka merespon kondisi politik yang terjadi.

Selain itu, suatu catatan menarik adalah ketika menilik periode tahun 1950-an sebagai periode transisi di mana terjadi perubahan dan perkembangan dalam konstelasi politik di tingkat nasional. Jika pada awal kemerdekaan tuntutan dasar pada ideology mendeterminasi platform partai politik dalam membentuk pemerintahan. Namun permasalahan dalam pengelolaan Negara ternyata lebih

kompleks dari tuntutan sebelumnya. Di Sumatera, tuntutan otonomi, ketidakpuasan terhadap Jakarta, dan tidak jelasnya batasan kewenangan militer dalam urusan politik telah mempengaruhi perkembangan politik setelahnya. Baik pengaruh maupun gagasan yang berkembang ikut juga melibatkan tokoh-tokoh politik Islam terutama dari Masyumi masuk dalam persetujuan politik seperti penolakan terhadap komunisme dan juga keterlibatan dalam PRRI.

Isu politik pada tingkat nasional tersebut ternyata mendapatkan respon yang cukup signifikan di Palembang. Pada tanggal 8-11 September tahun 1957 di Palembang diadakan Mukhtar Alim Ulama yang dimotori oleh Masyumi. Pada Mukhtar Alim Ulama tersebut Nahdatul Ulama (NU) sebagai organisasi Islam sekaligus partai politik justru enggan mengirimkan delegasi. Nahdatul Ulama (NU) tidak mengirimkan delegasinya sebagai penolakan atas skema yang diajukan Masyumi terutama berkaitan dengan politik anti-Jawanya. Perbedaan politik antara Nahdatul Ulama (NU) dan Masyumi nampak disebabkan pada kecurigaan Nahdatul Ulama (NU) yang melihat maksud Masyumi untuk menggunakan mukhtar tersebut guna mengembangkan isu anti-komunis dan anti-Jawa.¹⁵

Mukhtar Alim Ulama ini memang sungguh kental aroma politiknya. Dalam mukhtar yang pembukaannya dihadiri oleh mantan wakil presiden Mohammad Hatta menyepakati untuk menelurkan keputusan mengharamkan komunisme yang dijabarkan dalam beberapa poin. Keputusan ini sudah diperkirakan sebelumnya karena pada 7 dan 8 September di kota yang sama, para tokoh PRRI dari kalangan militer mengadakan pertemuan yang menghasilkan butir-butir tuntutan yang akan diajukan kepada pusat yang dinamakan sebagai Piagam Palembang, yang isu utamanya adalah menuntut dilarangnya komunisme di Indonesia.

Penelitian ini akan membahas mengenai dinamika Islam dan politik di Palembang tahun 1945-1960 dan pengaruhnya terhadap konfigurasi politik di Palembang tahun 1945-1960 dengan pertimbangan sebagai berikut. Secara politik, Herbert Feith dan Lance Castles berargumen bahwa pemahaman politik yang menonjol saat itu adalah politik aliran berdasarkan 'ideologi': nasionalis,

¹⁵ Daniel S. Lev, *The Transition To Guided Democracy: Indonesian Politics 1957 - 1959*. (Singapore: Equinox Publishing Asia, 2009), h.143.

komunis, sosialis demokrat, tradisionalis Jawa, dan Islam, di sisi lain diasumsikan di Palembang ikatan jalinan patronase dan ekonomi lebih menonjol di bandingkan dengan ideologi itu. Oleh sebab itu, Penelitian ini akan melihat bagaimana hubungan antara dinamikan keagamaan dan diskusi mengenai politik aliran di Palembang terkait dengan Pemilu 1955. Selain itu Palembang memiliki respon yang cukup signifikan terhadap isu politik non Pemilu, terutama terkait dengan isu politik Jakarta masa Orde Lama.

Hal itu dapat dilihat pada peristiwa sejarah yang terjadi di Palembang 1945-1960, yaitu Kongres NU pada tahun 1952 sebagai tonggak sejarah sikap NU untuk mendirikan partai politik, Mukhtar Alim Ulama pada tahun 1957 sebagai pertemuan yang mengatas namakan ulama Islam se-Indonesia yang mendeklarasikan penolakannya terhadap komunisme dan pada tahun 1957 para tokoh PRRI dari kalangan militer mengadakan pertemuan yang menghasilkan butir-butir tuntutan yang akan diajukan kepada pusat yang dinamakan sebagai Piagam Palembang, yang isu utamanya adalah menuntut dilarangnya komunisme di Indonesia.

Oleh sebab itu penelitian ini akan melihat dinamika islam dan politik serta pengaruh dinamika islam politik terhadap konfigurasi politik di Palembang tahun 1945-1960.

B. Batasan Masalah dan Perumusan Masalah

Adapun batasan masalah didalam penelitian untuk menghindari penyimpangan maupun pelebaran pokok masalah agar penelitian lebih terarah serta memudahkan dalam pembahasan sehingga tujuan penelitian akan tercapai. Beberapa batasan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Batasan masalah ruang dalam penelitian ini adalah kota Palembang.
2. Batasan masalah temporal dalam penelitian ini adalah dinamika islam dan politik di Palembang pada tahun 1945-1960, Secara politik, Herbert Feith dan Lance Castles berargumen bahwa pemahaman politik yang menonjol saat itu adalah politik aliran berdasarkan 'ideologi': nasionalis, komunis, sosialis demokrat, tradisionalis Jawa, dan Islam, di sisi lain diasumsikan di Palembang ikatan jalinan patronase dan ekonomi lebih menonjol di

bandingkan dengan ideologi.

Oleh sebab itu, penelitian ini akan melihat bagaimana hubungan antara dinamika islam dan diskusi mengenai politik aliran di Palembang terkait dengan Pemilu 1955. Selain itu Palembang memiliki respon yang cukup signifikan terhadap isu politik non Pemilu, terutama terkait dengan isu politik Jakarta masa Orde Lama. Hal itu dapat dilihat pada peristiwa sejarah di Palembang pada tahun 1945-1960, yaitu Kongres Nahdatul Ulama (NU) pada tahun 1952 sebagai tonggak sejarah sikap Nahdatul Ulama (NU) untuk mendirikan partai politik dan Mukhtamar Alim Ulama pada tahun 1957 sebagai pertemuan yang mengatas namakan ulama Islam se-Indonesia yang mendeklarasikan penolakannya terhadap komunisme.

Pada bagian latar belakang penelitian telah dipaparkan secara singkat mengenai dinamika Islam dan politik di Palembang tahun 1945-1960, selanjutnya dirumuskan pertanyaan berikut ini:

1. Bagaimana dinamika islam dan politik di Palembang tahun 1945-1960?
2. Bagaimana dinamika islam terhadap konfigurasi politik umat Islam di Palembang tahun 1945-1960?

C. Tujuan Penelitian

Secara Umum tujuan dari penelitian ini adalah sebagai studi analisis terhadap dinamika islam dan politik di Palembang pada tahun 1945-1960, sehingga mengetahui dinamika islam dan politik di Palembang pada tahun 1945-1960, mengetahui pengaruh serta implikasi dinamika islam dan politik terhadap konfigurasi politik di Palembang di mana terjadinya perubahan politik yang signifikan, yaitu masa revolusi dan transisi antara orde lama dan orde baru yang mana tesis yang berkembang di Indonesia, pola politik pada tahun 1945-1960 sebagai pola politik aliran, sehingga dengan membandingkan pola politik di Indonesia penulis dapat mengetahui pola politik di Palembang pada tahun 1945-1960 serta implikasinya terhadap dinamika islam dan politik di Palembang saat ini.

Tujuan secara khusus dari penelitian ini adalah untuk mendapatkan pemahaman yang jelas serta mendalam tentang dinamika islam dan politik di Palembang tahun 1945-1960, terutama terkait hal-hal sebagai berikut:

1. Bagaimana dinamika islam dan politik di Palembang tahun 1945-1960 sebagai upaya mencari tahu apakah dinamika islam dan politik di Palembang sama seperti dinamika islam dan politik yang terdapat di Jawa.
2. Bagaimana pengaruh dinamika islam politik terhadap konfigurasi politik di Palembang tahun 1945-1960 di mana terjadinya perubahan politik yang signifikan, yaitu masa revolusi dan transisi antara orde lama dan orde baru. Dan menilik kembali tesis yang berkembang selama ini bahwa pola politik pada kurun waktu tersebut di Indonesia dikenal sebagai pola politik aliran. Sementara, kajian-kajian terdahulu menyatakan pola relasi agama lebih bersifat klientisme. Sehingga penelitian ini mencoba untuk menggali bagaimana pola patron klien agama dan politik di Palembang.
3. Bagaiman implikasi dinamika islam dan politik di Palembang

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberi kontribusi terhadap kajian islam dan politik di Palembang serta dapat memberikan manfaat bagi proses pengembangan kajian agama dan politik secara umum. Adapun manfaat tersebut dapat meliputi:

1. Secara Teoretis
 - a. Menjadi salah satu bahan kajian ilmiah mengenai dinamika islam dan politik di Palembang.
 - b. Menambah wawasan mengenai konfigurasi dinamika islam politik di Palembang tahun 1945-1960
 - c. Menambah wawasan mengenai dinamika agama dan politik yang terjadi di Palembang sehingga dapat ditarik benang merah apa yang terjadi di masa lampau dengan kondisi aktual sekarang
2. Secara Praktis
 - a. Bagi Pemerintah Daerah
Melalui penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran pada pemerintah terutama di ranah agama dan politik, sehingga

sedikitnya akan mengenalkan kembali identitas budaya politik di Palembang yang selama ini belum banyak diangkat dan diperkenalkan.

b. Bagi peneliti lainnya

Hasil penelitian ini diharapkan menjadi sumbangan pemikiran untuk peneliti lainnya, agar bermuara pada penelitian lanjutan.

E. Kerangka Berfikir

Dalam kehidupan bermasyarakat, perilaku politik memiliki arti yang sangat luas. Keluasan arti perilaku politik bukan saja karena perilaku politik merupakan perilaku setiap warga negara di hadapan negara, melainkan karena perilaku politik menyangkut bidang-bidang kehidupan lain yang demikian kompleks (sosial, ekonomi, budaya, dan politik itu sendiri).

Menurut Smith ada tiga hal pokok dalam agama yang secara psikologis menentukan pembentukan sikap dan perilaku politik: (1) otoritas *dogmatis*, atau kebenaran yang bersifat mutlak; (2) otoritas *terarah*, atau ketuntasan pengaturan; dan (3) *pelembagaan otoritas*, atau pepaduan pemahaman dan penggunaan kebenaran mutlak dalam perumusan aturan yang memperkuat struktur keagamaan.¹⁶

Otoritas *dogmatis* dalam Islam sangat kuat. Kebenaran Islam diyakini mutlak, universal dan tidak dapat diubah. Wahyu al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw adalah wahyu terakhir untuk menuntun kepentingan hidup seluruh umat manusia. *Otoritas terarah*, yang merupakan seperangkat aturan komprehensif yang harus ditaati oleh umat Islam, terdapat dalam syari'ah. Secara garis besar dapat dikatakan bahwa syari'ah lebih luas daripada sekedar sistem hukum. Syari'ah merupakan katalog komprehensif perintah-perintah dan aturan-aturan Allah untuk membimbing umat Islam. Cakupan syari'ah begitu luas yang meliputi hubungan antara manusia dengan Tuhan dan manusia dengan masyarakatnya.

Pelembagaan *otoritas* adalah adanya hirarki kepemimpinan yang terorganisasi dalam Islam yang akan mengawal pelaksanaan dan berlakunya syari'ah.

¹⁶ Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik*, (Jakarta: Rajawali Press 1985)

Dalam Islam, organisasi hirarkial keagamaan seperti yang dimiliki gereja tidak ada, oleh karena itu kelembagaan seperti ini diserahkan kepada umat atau negara. Dalam hal inilah yang kemudian memunculkan jargon bahwa Islam adalah *din wa al daulah*. Islam merupakan sistem keberadaan yang total, yang secara universal sesuai dengan semua keadaan, waktu dan tempat. Syari'ah Islam bersifat inheren, al-Qur'an memberikan syari'ah dan negara memperkuatnya. Pemisahan antara agama dan negara tidak dapat diterima. Atau dalam pernyataan lain pemahaman kehidupan yang sekuleristik, yang meminggirkan agama dari pentas kehidupan manusia, tidak bisa diterima.

Menurut Sudijono Sastroatmodjo, perilaku politik ditentukan pula oleh identitas bersama yang dimiliki masyarakat.¹⁷ Faktor pembentuk identitas bersama itu menurut Ramlan Surbakti mencakup identitas primordial, sakral, personal, dan civilitas.¹⁸ Faktor primordial antara lain berupa kekerabatan, kesukuan, kebahasaan, kedaerahan, dan adat istiadat. Dengan demikian ketika seseorang mengeskpresikan perilaku politiknya, kemungkinan yang bersangkutan menyandarkannya kepada faktor kekerabatan, satu suku, bahasa, daerah, dan adat istiadat. Faktor sakral pada umumnya didasarkan karena keagamaan yang sama. Dengan demikian, adanya pluralitas agama dan pemahaman pemikiran keagamaan dalam suatu agama dengan sendirinya dapat pula membentuk perilaku politik seseorang. Faktor personal biasanya disandarkan kepada seseorang. Ketokohan seseorang menjadi identifikasi suatu kelompok masyarakat. Dalam mengekspresikan perilaku politiknya, suatu masyarakat melihat perilaku politik yang diperlihatkan oleh sosok yang menjadi panutannya. Faktor lain yang ikut membentuk perilaku politik seorang warga negara adalah yang berupa faktor sipil. Faktor sipil ini antara lain terlihat dalam nilai-nilai kebudayaan, kondisi sosial, dan ekonomi. Misalnya pemerintahan yang dirasa mampu memberi rasa keadilan dan mampu menyelesaikan persoalan masyarakat, akan didukung, sebaliknya

¹⁷ Sudijono Sastroatmodjo, *Perilaku Politik*, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995), h. 228

¹⁸ Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Widiaswara Indonesia, 1982), h. 44-47.

pemerintahan yang tidak mampu memberikan rasa keadilan, maka cenderung untuk memberontak.

Apakah kemudian agama berpengaruh terhadap perilaku politik. Jika melihat secara normatif memang agama memiliki pengaruh yang signifikan seluruh aspek kehidupan manusia. Sementara di sisi lain, untuk politik, tidak serta merta agama secara ideologis berkaitan langsung dengan perilaku politik. Menurut Anderson, pola suara (pemilih) kelompok keagamaan bukan disebabkan karena perbedaan ideologis, tetapi semata merupakan tradisi yang berkembang dalam sub-kelompok keagamaan tersebut.¹⁹ Anderson menyatakan bahwa orang-orang yang terlibat dalam komunitas keagamaan lebih suka untuk mengikuti pola tradisi atau lingkungan di sekitarnya.

Penelitian ini memang berangkat dari asumsi bahwa penanda perilaku politik yang menonjol pada tahun 1945-1960 adalah pola politik aliran di mana ideologi menjadi dasar perjuangan politik (Feith, 1962; Lev, 1967; Liddle, 1970; Emerson, 1976, Crouch, 1978; dan Effendi, 2004). Bahkan politik aliran menurut Baswedan masih berlaku untuk pemilihan umum tahun 1999 hingga 2004. Namun meskipun begitu pada tahun 1945-1960 isu yang digulirkan lebih kompleks, karena pengelolaan Negara secara praksis memiliki permasalahan yang sangat beragam. Adanya pemberontakan PRRI-Permesta adalah bukti tuntutan untuk dibukanya kran ekonomi di berbagai daerah, utamanya di Sumatera. Masyumi terikat erat dengan perjuangan otonomi, sementara platform partai sejak awal adalah ideologi (Islam). Jika demikian, populernya Masyumi di Sumatera Selatan dan Palembang terdapat juga faktor yang lebih luas dari ideologi dan dalam kasus Palembang diasumsikan faktor sosial ekonomi dan bentuk klientisme melalui jalinan keagamaan.

Faktor sosial dan ekonomi di sini jelas adalah faktor dari kebijakan Jakarta terhadap daerah, yang menempatkan Jakarta sebagai pusat atas penguasaan ekonomi. Pendistribusian yang tidak adil seperti pembangunan yang tidak merata menjadi faktor pemicu adanya pergolakan politik pasca kemerdekaan.

¹⁹ Anderson, C.H, “*Religious Community Among White Protestants, Catholics, and Mormons*”, *Social Forces*, 46, h. 501-508, dalam Michael Argyle, *The Social Psychology*, h. 104

Kemunculan PRRI merupakan tuntutan otonomi sebagai respon atas kebijakan ekonomi sentralistik yang dilakukan Jakarta. Seperti diketahui dan dijelaskan sebelumnya, Palembang sempat mengalami titik kulminasi ketegangan antara Jakarta dan PRRI pada tahun 1950-an. Pergolakan itu membawa dampak dibubarkannya Masyumi pada tahun 1959.

Selain itu faktor patron klien agaknya penting untuk dijadikan asumsi mula dari pembahasan mengenai konstelasi politik di Palembang. Penggunaan teori ini memang dianggap khas dalam membahas Melayu. Menurut Scott, ikatan antara patron-klien adalah hubungan pertukaran atas kepentingan.²⁰ Hubungan ini bersifat ikatan dyadic antara individu yang memiliki status sosial ekonomi yang lebih tinggi, Kemudian disebut patron adalah pihak yang menggunakan sumber daya yang dimilikinya guna memberikan perlindungan dan keuntungan, dengan orang yang memiliki status sosial yang lebih rendah (klien) yang membalasnya dengan dukungan dan bantuan. Penggunaan teori ini diasumsikan bahwasanya Palembang secara sosial merupakan basis perdagangan, tempat pertemuan berbagai macam kelas sosial. Kondisi geografis Palembang merupakan jalur strategis yang menghubungkan antara Singapura, Sumatera dan Jawa. Sehingga lalu lintas berbagai macam identitas manusia semakin tidak terelakkan. Dalam masyarakat majemuk dengan subsistem perdagangan, jalinan ikatan antar kelompok masyarakat lebih bersifat resiprokal. Hal itu baik melibatkan kelompok atau perorangan dalam hubungan timbal balik pada sumberdaya manusia dan materi. Meskipun perdagangan namun perlu juga diketahui bahwa diseminasi ideologi dan agama mengikuti perilaku resiprokal dari kebudayaan dagang yang melibatkan hubungan patron-klien.

²⁰ James C. Scott. *Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1 (Mar., 1972), pp. 91-113

F. Kajian Hasil Penelitian terdahulu

Sampai saat ini, karya-karya yang dihasilkan dalam pembahasan mengenai sejarah Palembang kebanyakan membahas dua tema besar yakni soal Kerajaan Sriwijaya dan Kesultanan Palembang Darussalam. Dua tema besar tersebut terus menerus direproduksi dan ditransmisikan baik secara lisan maupun tulisan sehingga seakan-akan Palembang sebelum kondisinya yang sekarang hanya pernah melalui masa Hindu-Budhanya Sriwijaya, dan Islam pada Kesultanan Palembang Darussalam. Sriwijaya khususnya, bahkan diangkat sebagai bagian dari identitas orang Palembang dan Sumatera Selatan. Padahal jejak-jejak kebudayaan Sriwijaya menurut Reid hanya berupa artefak-artefak bukan kepada kebudayaan yang hidup.

Mengenai Islam di Palembang, beberapa tulisan telah membahas mengenai sejarah awal Islam terutama sekitar kesultanan Palembang. Karya-karya yang membahas hal itu antara lain, H.M Ali Amin (1987) Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam yang tertuang dalam buku yang diedit oleh Gadjahnata dan Edi Swasono (1987): *Masuk dan berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Dalam buku ini banyak tulisan yang masuk berisi hal yang sama yaitu mengenai sejarah Islam di Kesultanan Palembang terutama hubungannya dengan kerajaan Islam di Jawa. Sebagai pengetahuan bahwasanya Kesultanan Palembang dalam berdirinya tidak dapat dilepaskan dari Kerajaan Islam Demak, di mana pendirinya Raden Fatah adalah putra Palembang anak dari Brawijaya Raja Majapahit yang menikah dengan selirnya putri Champa. Raden Fatah sendiri dilahirkan dan diasuh oleh Arya Dhamar seorang perwakilan kerajaan Majapahit yang berada di Palembang.

Karya Jerome Peeters adalah salah satu karya terbaik dalam menggambarkan dinamika ke-Islaman di Palembang. Karyanya “Kaum Tuo dan Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942”, mengindikasikan bahwa polarisasi Islam di Palembang dibagi menjadi dua bentuk, yaitu Kaum Tuo dan Kaum Mudo. Ia tetap menggunakan terma yang ditarik dari varian Islam menurut Geertz yaitu abangan, santri, dan priyayi. Ia lebih menyederhanakan pemikiran

keislamannya tanpa memasukkan muatan politik, sehingga mendekati polarisasi Islam Modernis dan Tradisionalis.

Dari segi istilah Kaum Tuo dan Kaum Mudo, Peeters mengambil terma itu dari bentuk keislaman yang berkembang di Sumatera Barat atau ranah minang, di mana Kaum Tuo direpresentasikan sebagai kelompok adat yaitu kelompok Islam yang masih mempertahankan tradisi minang secara kuat serta menggabungkannya dengan tradisi keislaman seperti Tasawuf. Sementara Kaum Mudo adalah kelompok keislaman di Minangkabau dari generasi selanjutnya yang diprakarsai oleh Gerakan Padri. Gerakan Padri sendiri adalah sebuah gerakan pembaharuan dalam kehidupan tatanan beragama dan kemasyarakatan di minangkabau yang dimulai pada tahun 1803 hingga tahun 1821, gerakan ini di semangati oleh gerakan wahabi yang diajarkan oleh muhammad ibnu 'Abd al-wahhab (1703-1792) yang menuntut pemurnian Islam yaitu kembali pada Alquran dan Hadis Sahih.

Menilik kasus Palembang, menurut Peeters perbedaan antara Kaum tuo dan Kaum mudo di Palembang utamanya terkait dengan perilaku keagamaan juga dari segi enclave persebaran dua ideologi keislaman tersebut. Kaum Tuo adalah kelompok yang masih mempertahankan aturan Adat, dan mistik Islam dalam pengalaman keagamaannya. Peraturan adat yang paling dipakai adalah Undang-Undang Simbur Cahaya. Undang-Undang tersebut dipakai sebagai pedoman dalam susunan pemerintahan di samping memuat aturan hukum. Aturan tersebut dibuat oleh Kesultanan Palembang pada tahun 1630. Aturan tersebut kemudian dikodifikasi kembali oleh pemerintah colonial Belanda dan masih digunakan hingga awal kemerdekaan. Aturan tersebut tidak lain digunakan di wilayah Palembang setelah terbit Peraturan Pemerintah No 5 tahun 1979 mengenai penghapusan sistem hukum adat di Indonesia.

Mengenai aturan agama dalam Undang-Undang tersebut yang kental pertentangannya dengan Kaum Mudo adalah mengenai Pembayaran Uang Jujur. Pembayaran Uang Jujur adalah aturan yang ditetapkan dalam budaya patrilineal, yaitu nominal yang harus diserahkan dari keluarga calon penganten perempuan sebagai pengganti diputuskannya kekerabatan sang calon istri dengan keluarga

orang tuanya. Pada masa Kesultanan Palembang harga yang harus ditebus dalam uang Jujur ini sangatlah tinggi, sehingga membuat banyak pemuda yang kesulitan untuk dapat menebusnya. Menurut Kaum Mudo lembaga jujur ini tidak dikenal dalam hukum Islam. Menurut Kaum Mudo yang ada dalam hukum Islam adalah uang mahar. Uang Mahar adalah uang yang diserahkan calon suami kepada calon istri sebagai hadiah pernikahan dan menjadi milik istri selama pernikahan. Mahar dalam hukum Islam sangatlah longgar, yaitu tidak ada konsensus mengenai besar nominal yang diserahkan, dan bisa diberikan berupa barang. Pada prinsipnya, besarnya mahar ditetapkan oleh pengantin pria sendiri sesuai dengan modal dan penghasilannya. Sementara dalam pernikahan jujur, keluarga perempuan memiliki wewenang yang sangat besar dalam perundingan dengan calon pengantin laki-laki. Jika calon pengantin laki-laki tidak dapat memenuhi uang jujur yang ditetapkan maka keluarga berhak menolak pinangan calon laki-laki. Peraturan yang dianggap menyulitkan inilah, selain juga dianggap bertentangan dengan hukum Islam adalah sebagai bentuk awal protes Kaum Mudo terhadap kelompok adat yang dominan

Jika dilihat dari enclave atau persebaran ideologi Kaum Tuo dan Kaum Mudo, Peeters melihat terdapat perbedaan dengan *enclaves* kelompok modernis dan tradisional di Jawa. Jika di Jawa seperti diungkapkan dalam berbagai tesis seperti Harry J Benda (1958) dan Lance Castle (1967) melihat kelompok tradisional cenderung melekat di pedesaan dengan subsistem pertanian, sebaliknya kelompok modernis erat pada masyarakat perkotaan dengan subsistem perdagangan. Di sisi lain di Palembang Peeters melihat Palembang sebagai kebalikan di Jawa, kelompok tradisional justru berkembang pada masyarakat perkotaan dengan subsistem perdagangan, sebaliknya kelompok modernis berkembang awal pada masyarakat pedesaan dengan subsistem pertanian.

Sebenarnya Peeters belum melihat lebih jauh seperti apa bentuk tradisionalisme Islam pada masyarakat perkotaan dan sebaliknya modernisme Islam seperti apa pada masyarakat pedesaan. Suatu pengantar cukup baik dalam membahas hal itu adalah disertasi dari Ismail Sukardi dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2010) yang berjudul "*Madrasah dan Pergolakan Sosial Politik di*

Palembang”. Melalui disertasi ini, Sukardi mencoba untuk menggali perkembangan pengajaran Islam di Palembang pada tahun (1925-1942) yaitu masa-masa akhir dari pemerintahan kolonial Belanda. Menurutnya pola pengajaran yang dilakukan oleh kelompok tradisional bukanlah bentuk yang konservatif, misalnya masih mempertahankan sistem *sorogan* dalam pengajaran. Namun lebih adaptif terhadap sistem pendidikan modern seperti penggunaan buku seperti halnya sekolah-sekolah sekuler, telah menggunakan buku dalam bentuk cetak kertas, telah mengenal tingkatan kelas, dan telah mengintegrasikan pendidikan sekuler seperti mengenal huruf latin dan berhitung. Sebaliknya, lembaga-lembaga pendidikan Islam dari kelompok Islam modernis yang terletak di pedalaman tidak secepat madrasah dari Islam tradisional dalam mengadaptasi sistem pendidikan modern.

