

ISSN 1829-8001

Terakreditasi Nomor: 10/E/KPT/2019



Jurnal Penelitian

POLITIK

Vol.16, No.1, Juni 2019

DINAMIKA SOSIAL POLITIK MENJELANG PEMILU SERENTAK 2019

- Penguatan Sistem Presidensial dalam Pemilu Serentak 2019
- Upaya Mobilisasi Perempuan Melalui Narasi Simbolik 'Emak-Emak dan Ibu Bangsa' Pada Pemilu 2019
- Netralitas Polri Menjelang Pemilu Serentak 2019
- Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekuensinya dalam Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019
- Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019
- Menelaah Sisi Historis Shalawat Badar: Dimensi Politik dalam Sastra Lisan Pesantren

REVIEW BUKU

- Penataan Demokrasi dan Pemilu di Indonesia Pasca Reformasi

Jurnal Penelitian
Politik

Vol. 16

No. 1

Hlm. 1-110

Jakarta,
Juni 2019

ISSN
1829-8001



Jurnal Pusat Penelitian Politik-Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (P2Politik-LIPI) merupakan media pertukaran pemikiran mengenai masalah-masalah strategis yang terkait dengan bidang-bidang politik nasional, lokal, dan internasional; khususnya mencakup berbagai tema seperti demokratisasi, pemilihan umum, konflik, otonomi daerah, pertahanan dan keamanan, politik luar negeri dan diplomasi, dunia Islam serta isu-isu lain yang memiliki arti strategis bagi bangsa dan negara Indonesia.

P2Politik-LIPI sebagai pusat penelitian milik pemerintah, dewasa ini dihadapkan pada tuntutan dan tantangan baru, baik yang bersifat akademik maupun praktis kebijakan, khususnya yang berkaitan dengan persoalan dengan otonomi daerah, demokrasi, HAM dan posisi Indonesia dalam percaturan regional dan internasional. Secara akademik, P2Politik-LIPI dituntut menghasilkan kajian-kajian unggulan yang bisa bersaing dan menjadi rujukan ilmiah, baik pada tingkat nasional maupun internasional. Sementara secara moral, P2Politik-LIPI dituntut untuk memberikan arah dan pencerahan bagi masyarakat dalam rangka membangun Indonesia baru yang rasional, adil, dan demokratis. Karena itu, kajian-kajian yang dilakukan tidak semata-mata berorientasi praktis kebijakan, tetapi juga pengembangan ilmu-ilmu pengetahuan sosial, khususnya perambahan konsep dan teori-teori baru ilmu politik, perbandingan politik, studi kawasan dan ilmu hubungan internasional yang memiliki kemampuan menjelaskan berbagai fenomena sosial-politik, baik lokal, nasional, regional, maupun internasional.

Mitra Bestari

Prof. Dr. Syamsuddin Haris (*Ahli Kajian Kepartaian, Pemilu, dan Demokrasi*)
Prof. Dr. R. Siti Zuhro, MA (*Ahli Kajian Otonomi Daerah dan Politik Lokal*)
Dr. Lili Romli (*Ahli Kajian Pemilu dan Kepartaian*)
Drs. Hamdan Basyar, M.Si (*Ahli Kajian Timur Tengah dan Politik Islam*)
Dr. Sri Nuryanti, MA (*Ahli Kepartaian dan Pemilu*)
Dr. Kurniawati Hastuti Dewi, S.IP, M.A. (*Ahli Gender dan Politik*)
Dr. Ganewati Wuryandari, MA (*Ahli Kajian Hubungan Internasional*)
DR. Yon Machmudi, M.A (*Ahli Studi Islam dan Timur Tengah*)
Dr. Sri Budi Eko Wardani, M.Si (*Ahli kepemiluan dan kepartaian*)

**Penanggung Jawab
Pemimpin Redaksi**

Kepala Pusat Penelitian Politik LIPI
Esty Ekawati, S.IP., M.IP

Dewan Redaksi

Prof. Dr. Firman Noor, M.A (*Ahli Kajian Pemikiran Politik, Pemilu dan Kepartaian*)
Moch. Nurhasim, S.IP., M.Si (*Ahli Kajian Pemilu dan Kepartaian*)
Dra. Sri Yanuarti (*Ahli Kajian Konflik dan Keamanan*)
Drs. Heru Cahyono (*Ahli Kajian Politik Lokal*)

Redaksi Pelaksana

Dra. Awani Irewati, MA (*Ahli Kajian ASEAN dan Perbatasan*)
Indriana Kartini, MA (*Ahli Kajian Dunia Islam dan Perbandingan Politik*)

Sekretaris Redaksi

Dini Rahmiati, S.Sos., M.Si
Sutan Sorik, SH

Produksi dan Sirkulasi

Adiyatnika, A.Md
Prayogo, S.Kom
Anggih Tangkas Wibowo, ST., MMSi

Alamat Redaksi

Pusat Penelitian Politik-LIPI, Widya Graha LIPI, Lantai III & XI
Jl. Jend. Gatot Subroto No. 10 Jakarta Selatan 12710
Telp/Faks. (021) 520 7118, *E-mail*: penerbitan.p2p@gmail.com
Website: www.politik.lipi.go.id | <http://ejournal.politik.lipi.go.id/index.php/jpp>

ISSN

p-: 1829-8001, e: 2502-7476

DAFTAR ISI

Daftar Isi	i
Catatan Redaksi	iii
Artikel	
• Penguatan Sistem Presidensial dalam Pemilu Serentak 2019 Efriza	1–15
• Upaya Mobilisasi Perempuan melalui Narasi Simbolik ‘Emak-Emak dan Ibu Bangsa’ Pada Pemilu 2019 Luky Sandra Amalia	17–33
• Netralitas Polri menjelang Pemilu Serentak 2019 Sarah Nuraini Siregar	35–46
• Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekuensinya dalam Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019 Defbry Margiansyah	47–68
• Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019 R. Siti Zuhro	69–81
• Menelaah Sisi Historis Shalawat Badar: Dimensi Politik dalam Sastra Lisan Pesantren Dhurorudin Mashad	83–99
Review Buku	
• Penataan Demokrasi dan Pemilu di Indonesia Pasca Reformasi Sutan Sorik	101–107
Tentang Penulis	109–110

CATATAN REDAKSI

Pemilihan umum serentak (pemilu serentak) yang diselenggarakan tahun 2019 di Indonesia merupakan pemilu pertama di mana pemilihan presiden dan wakil presiden (pilpres) dilaksanakan bersamaan dengan pemilihan anggota legislatif (pileg). Oleh karena itu, menarik untuk melihat dinamika sosial politik yang terjadi pra-pemilu 2019.

Jurnal Penelitian Politik nomor ini menyajikan 6 artikel yang membahas topik-topik yang terkait dengan isu elektoral. Artikel pertama yang ditulis oleh Efriza, “Penguatan Sistem Presidensial dalam Pemilu Serentak 2019,” mencoba menjelaskan mengenai dinamika koalisi dalam pemerintahan Presiden Joko Widodo dan sekaligus menjelaskan upaya koalisi dalam pemilu serentak 2019. Tulisan ini juga membahas mengenai penerapan sistem presidensial yang dapat dikatakan ada kelemahan karena diterapkannya sistem multipartai. Disamping itu, tulisan ini mengkritisi ketiadaan perubahan besar dari diterapkannya sistem pemilihan umum serentak 2019, yang disebabkan oleh masih diterapkannya presidential threshold dan masih lemahnya pelembagaan partai politik itu sendiri, sehingga pola koalisi yang dibangun oleh kedua pasangan calon presiden tetap bersifat pragmatis semata. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Pemilu Serentak 2019 membawa harapan terjadinya *coattail effect*, sehingga terjadi peningkatan dukungan politik di legislatif terhadap pemerintahan yang terpilih nantinya. Hal ini menunjukkan terjadinya penguatan terhadap sistem presidensial karena dukungan memadai di legislatif.

Artikel berikutnya, “Upaya Mobilisasi Perempuan Melalui Narasi Simbolik ‘Emak-Emak Dan Ibu Bangsa’ Pada Pemilu 2019”. Artikel yang ditulis oleh Luky Sandra Amalia ini membahas upaya mobilisasi suara perempuan dilakukan melalui penyematian label ‘emak-emak’ dan ‘ibu bangsa’. Emak-emak adalah

sebutan bagi perempuan pendukung paslon penantang sedangkan ibu bangsa merupakan panggilan untuk perempuan yang berada di barisan kubu petahana. Tulisan ini berpendapat bahwa label emak-emak maupun ibu bangsa yang disematkan oleh kedua kubu capres-cawapres kepada pemilih perempuan hanya sebatas narasi simbolis untuk memobilisasi suara perempuan yang mencapai lebih separoh jumlah pemilih. Tidak ada yang lebih konkrit dari yang lain, kedua istilah tersebut sama-sama mendomestikasi peran perempuan. Melalui label emak-emak maupun ibu bangsa, kedua kubu seolah menegaskan bahwa perempuan harus menjadi ibu/emak yang tugasnya hanya di ranah domestik. Kondisi ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh budaya patriarki yang masih berkembang di masyarakat.

Sementara itu, artikel “Netralitas Polri Menjelang Pemilu Serentak 2019” yang ditulis oleh Sarah Nuraini Siregar menganalisa secara khusus netralitas Polri dalam proses pemilu 2019. Terdapat dua pertimbangan atas ulasan ini. Pertama, karena Polri mengemban fungsi keamanan dan ketertiban umum dalam masyarakat; termasuk dalam hal ini menjaga keamanan pemilu 2019. Kedua, karena Polri juga memiliki fungsi preventif untuk mencegah terjadinya gangguan keamanan, khususnya menjelang pemilu. Secara umum fungsi ini dijalankan oleh setiap anggota Polri, namun secara khusus fungsi preventif berupa deteksi potensi gangguan keamanan sampai di tingkat desa melekat pada anggota Babinkamtibmas.” yang ditulis oleh

Fenomena “Populisme Di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekuensinya dalam Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019” ditulis oleh Defbry Margiansyah mencoba menganalisa transformasi dari persaingan populisme di dua pemilu berbeda dan konsekuensi yang ditimbulkan bagi politik elektoral, termasuk elaborasi pola-

pola kerja populisme dalam proses kontestasi politik dan faktor-faktor yang melatarbelakangi kembalinya politik populisme di Indonesia. Dengan menggunakan konsep populisme secara eklektik dan tesis penyesuaian elit, tulisan ini menunjukkan bagaimana politik populis hanya diinstrumentalisasi sebagai wahana kepentingan elit dan oligarki penyokong dengan mengesksploitasi berbagai aspek mulai dari identitas primordial, relasi klientalistik, prestasi dan personality kandidat secara pragmatis, tetapi tidak memberikan prospek yang lebih besar bagi transformasi politik dan pendalaman demokrasi secara substansial kedepannya.

Artikel selanjutnya membahas tentang “Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019” yang ditulis oleh R. Siti Zuhro yang membahas tantangan konsolidasi demokrasi dalam pemilu presiden (pilpres) 2019. Pembangunan demokrasi Indonesia sebagaimana tercermin dari pilpres masih mengalami banyak masalah. Pendalaman demokrasi belum terwujud dengan baik karena pilar-pilar demokrasi yang menjadi faktor penguat konsolidasi demokrasi belum efektif. Pilpres 2019 belum mampu menghasilkan suksesi kepemimpinan yang baik dan belum mampu pula membangun kepercayaan publik. Hal tersebut bisa dilihat dari munculnya kerusuhan sosial setelah pengumuman hasil rekapitulasi pilpres oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU). Satu kandidat menolak hasil pemilu. Adalah jelas pilpres belum selesai. Sekarang Mahkamah Konstitusi (MK) menjadi penentu akhir hasil pilpres karena dua kandidat mengklaim sebagai pemenang pilpres.

Artikel selanjutnya membahas mengenai “Menelaah Sisi Historis Shalawat Badar : Dimensi Politik Dalam Sastra Lisan Pesantren” ditulis oleh Dhuroruddin Mashad. Tulisan ini membahas mengenai tradisi lisan pesantren alah satunya Shalawat Badar yang ternyata memperlihatkan karakteristiknya yang beda, yakni tampil kental dengan nuansa politik. Shalawat ini acapkali dijadikan sarana mobilisasi kaum santri dalam berbagai kontestasi politik. Realitas ini menjadi bukti bahwa entitas Shalawat Badar kenyataannya merupakan manifestasi dari relasi antara sastra – agama - politik. Naskah

ini dimaksud untuk melakukan rekonstruksi historis tentang konteks politik ketika Shalawat Badar lahir, menelusuri akar penyebab shalawat ini menjadi kental dengan nuansa politik, serta alasan di balik realitas politik bahwa Shalawat ini akhirnya menjadi dipakai sebagai sarana mobilisasi kaum santri.

Pada penerbitan kali ini kami juga menghadirkan *review* buku karya Ni'matul Huda dan M. Imam Nasef, “Penataan Demokrasi & Pemilu di Indonesia Pasca Reformasi”. *Review* yang ditulis Sutan Sorik mengulas buku yang ditulis oleh Ni'matul Huda dan M. Imam Nasef tentang Demokrasi dan Pemilu di Indonesia Pasca Reformasi. Ulasan berfokus pada tiga hal yaitu tentang dinamika pelaksanaan demokrasi dan pemilu di Indonesia dengan batasan pasca reformasi, baik dari segi aspek normatif maupun empiris, bagaimana desain sistem penyelenggaraan pemilu, serta bagaimana pemecahan dan harapan untuk masa depan demokrasi dan kelembagaan penyelenggara pemilu agar mampu meng-*upgrade* demokrasi yang sedang dibangun. Walaupun ada kritik untuk buku ini tentang belum mengupas persoalan sumber daya manusia (SDM) yang memengaruhi performa lembaga-lembaga yang menjalankan demokrasi dan pemilu, akan tetapi ulasan ini sepakat dengan penulis bahwa masih perlu adanya penataan demokrasi dan pemilu di Indonesia.

Ucapan terima kasih secara khusus kami sampaikan kepada para mitra bestari dan dewan redaksi yang telah memberikan komentar atas semua naskah artikel yang masuk untuk penerbitan nomor ini. Redaksi berharap hadirnya *Jurnal Penelitian Politik* nomor ini dapat memberikan manfaat baik bagi diskusi maupun kajian mengenai isu-isu atau dinamika social politik yang terjadi menjelang pemilu 2019. Selamat membaca.

Redaksi

**MENELAAH SISI HISTORIS SHALAWAT BADAR:
DIMENSI POLITIK DALAM SASTRA LISAN PESANTREN**

***EXEMINE THE HISTORICAL SIDE OF SHALAWAT BADAR:
POLITICAL DIMENSION IN PESANTREN ORAL LITERATURE***

Dhurorudin Mashad

Pusat Penelitian Politik, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Email: dhuro_p2p@yahoo.com

Diterima: 20 April 2019; Direvisi: 21 Mei 2019; Disetujui: 25 Juni 2019

Abstract

Shalawat Badar is a form of pesantren oral literature. However, different from the various other pesantren oral literature which are generally only expressions of art (aesthetics and entertainment) of the santri, which are used as a means of socializing Islamic teachings and values, Shalawat Badar turns out to exhibit different characteristics, namely appearing thick with political nuances. This shalawat is often used as a means of mobilizing the santri in various political contestations. This reality is proof that the Shalawat Badar entity is in fact a manifestation of the relationship between literature - religion - politics. This text is intended to carry out a historical reconstruction of the political context when Shalawat Badar was born, tracing the root causes of the shalawat to become thick with political nuances, and the reasons behind the political reality that the Salawat finally became a means of mobilizing the santri.

Keywords: *Shalawat Badar, Pesantren, Oral Literature, Politic Contestation*

Abstrak

Shalawat Badar merupakan satu wujud dari sastra lisan pesantren. Namun, berbeda dari berbagai sastra lisan pesantren lain yang umumnya hanya merupakan ekspresi seni (estetis dan hiburan) kaum santri, yang dimanfaatkan sebagai sosialisasi nilai dan ajaran Islam, Shalawat Badar ternyata memperlihatkan karakteristiknya yang beda, yakni tampil kental dengan nuansa politik. Shalawat ini acapkali dijadikan sarana mobilisasi kaum santri dalam berbagai kontestasi politik. Realitas ini menjadi bukti bahwa entitas Shalawat Badar kenyataannya merupakan manifestasi dari relasi antara sastra – agama - politik. Naskah ini dimaksud untuk melakukan rekonstruksi historis tentang konteks politik ketika Shalawat Badar lahir, menelusuri akar penyebab shalawat ini menjadi kental dengan nuansa politik, serta alasan di balik realitas politik bahwa Shalawat ini akhirnya menjadi dipakai sebagai sarana mobilisasi kaum santri.

Kata kunci: Shalawat Badar, Pesantren, Sastra Lisan, Kontestasi Politik

Pendahuluan

Shalawat Badar merupakan salah satu teks shalawat yang paling populer di Indonesia, terutama di kalangan santri Nahdliyyin. Shalawat Badar bahkan telah menjadi semacam lagu wajib bagi warga Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi keagamaan terbesar di Indonesia ini sebenarnya tidak punya mars khusus, dan Shalawat Badar ini yang tampaknya telah menjadi mars NU yang dilantunkan di acara-acara resmi atau sekedar peristiwa kultural warga Nahdliyyin. Realitas ini menurut K.H. Aqil Siraj semuanya terjadi secara alami, berkat *karamah* shalawat dan spirit yang terkandung dalam syair-syair Shalawat Badar. Artinya, tidak ada yang mewajibkan, tetapi ia telah menjadi wajib dengan sendirinya.¹

Shalawat Badar secara substantif merupakan produk budaya kaum santri, sebagai wujud tradisi lisan pesantren yang secara umum menjadi ekspresi seni kaum santri, sekaligus sebagai wahana sosialisasi nilai dan ajaran Islam. Shalawat Badar hadir untuk menyampaikan sejumlah pesan berkaitan dengan filosofi, sistem kepercayaan, dan norma-norma sakral komunitas Nahdliyyin. Dengan demikian, secara substantif Shalawat Badar adalah suatu genre tradisi lisan, yakni tradisi shalawatan gubahan ulama Islam yang sampai kini dianggap sakral oleh kaum Nahdliyyin.

Namun, berbeda dari eksistensi berbagai tradisi lisan pesantren lain, ternyata entitas Shalawat Badar tak hanya menjadi ekspresi dari hubungan antara seni dan agama semata melainkan telah menjadi manifestasi dari relasi agama, seni, dan politik. Shalawat Badar bahkan diyakini memberi kekuatan magis pada kaum santri dalam kontestasi politik, sebagaimana dikemukakan Ketua PB NU, KH. Said Aqil Siraj bahwa Shalawat Badar merupakan sebuah *tawassul* dengan sahabat ahli Badar yang terlibat dalam perang pertama dalam sejarah Islam, yang menurutnya, "*kalau kita baca Shalawat Badar, 314 sahabat Ahli Badar datang semua di sini bersama kita, melindungi kita, mensupport kita,*

sehingga semua kita akan tinggi, menambah keberanian karena dijiwai dengan semangat sahabat Ahlul Badar".² Dalam konteks ini pula, Shalawat Badar bahkan akhirnya dianggap memiliki makna dan fungsi integrasi - mobilisasi politik kaum santri, sehingga eksistensi shalawat ini senantiasa kental dengan nuansa politik. Shalawat Badar hampir selalu hadir dalam banyak momentum politik kaum santri tradisional, yang dituturkan dengan nada secara unik dan spesifik. Penempatan Shalawat Badar dalam kerangka politik ini sebenarnya bukan suatu fenomena baru, tetapi telah terjadi bahkan sejak era politik aliran jaman Demokrasi Terpimpin. Tampaknya muatan filsafat, nilai-nilai adiluhung, dan ekspresi kepercayaan hubungan kemanusiaan-ketuhanan dalam Shalawat Badar ini senantiasa sengaja didengungkan para penuturnya terutama dalam kerangka kontestasi politik sejak awal penggubahannya bahkan berlanjut pada era kekinian.

Meskipun Shalawat Badar sedemikian populer dalam masyarakat santri, namun dalam realitas sosial sangat sedikit yang tahu tentang sisi politiko-historis Shalawat Badar. Ada semacam kesenjangan antara popularitas Shalawat Badar dibanding realitas pemahaman masyarakat -- bahkan termasuk di lingkungan santri penutur sendiri-- tentang entitas shalawat ini. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif melalui kajian literatur dan dokumen, tulisan ini bermaksud untuk membahas mengenai Shalawat Badar yang secara sosiologis sering dipakai sebagai sarana mobilisasi kaum santri tradisional dalam kontestasi politik. Selain itu juga dibahas mengenai dimensi historis tentang siapakah pembuat Shalawat Badar?, apa tujuan shalawat ini dibuat? serta bagaimana konteks politik ketika Shalawat Badar dibuat, sehingga menempatkan eksistensi shalawat ini menjadi kental dengan nuansa politik bahkan di era kontemporer.

¹ Orasi Kebudayaan dalam Haul Ke-46 KH Ali Manshur: Pencipta Shalawat Badar, Selasa malam, 17 Oktober 2017 di Desa Maibit, Kecamatan Rengel, Kabupaten Tuban, tempat dimakamkannya K.H. Ali Manshur.

² Pernyataan di Taman Sangkareang Mataram, Nusa Tenggara Barat, dalam rangkaian acara perhelatan Munas dan Konbes NU 2017 di Lombok. *NU Online*, 22 November 2017, diakses pada 7 Desember 2017.

Shalawat Badar dalam Realitas Politik Kontemporer

Pasca diterapkannya asas tunggal Pancasila sejak tahun 1985 dan kembalinya NU ke *Khittah* sejak tahun 1986, banyak kiai tak lagi segan untuk bergabung dalam Golkar. "Kiai Golkar" merupakan sebutan yang kala itu cukup jamak muncul dalam masyarakat. Di tengah realitas kontestasi politik yang tak lagi ideologis akibat semua partai berasas sama yakni Pancasila, maka tiga partai (PPP, Golkar, PDI) era Orde Baru yang sama-sama ingin memperebutkan basis santri, para politisinya sering menciptakan suasana kampanye seolah menjadi pengajian politik. Acara-acara kultural semacam *mauludan*, *manakiban*, *yasinan*, *tahlilan*, bahkan *khaul* acapkali dijadikan ajang kampanye. Dalam realitas ini pula akhirnya bermacam tradisi Lisan Pesantren seperti pujian, shalawatan dan *singiran* (syair-syair pesantren) juga bermunculan, sengaja dibuat untuk mencari legitimasi dalam mendulang suara konstituen santri. Sejak era itulah shalawat bermuatan politik sering dikumandangkan hampir oleh semua partai, sehingga lahir bermacam-macam shalawatan politik.

Tradisi shalawat dalam kultur santri sebenarnya sangat banyak, seperti Shalawat Burdah, Shalawat Nariyah, Shalawat Tunjina, dan lain-lain. Namun, diantara berbagai teks shalawat tadi, Shalawat Badar ternyata paling sering ditampilkan dalam kampanye politik. Kiai yang menjadi juru kampanye (jurkam) ketika mengumandangkan shalawat ini biasanya menyisipkan lirik *singir* yang digubah sendiri, tentu saja dengan tetap mengikuti pola nada pelantunan Shalawat Badar dan isi *singir*-nya pun muatannya untuk mengunggulkan partai yang didukungnya. Berikut bunyi shalawat tersebut;

Teks	Terjemah
<i>Shalqutullah salamullah 'ala Thaha rasulillah shalatullah salamullah 'ala Yasin habibillah</i>	Rahmat dan keselamatan Allah semoga untuk Thaha utusan Allah, rahmat dan keselamatan Allah semoga untuk Yasin kekasih Allah
<i>Dalane gilar-gilar Lampune kencar-kencar Pembangunan tambah lancar Sing mbanung iku Golkar</i>	Jalannya luas dan lebar Lampunya berpendar-pendar Pembangunan tambah lancar Yang membangun adalah Golkar

Lirik *singiran* yang dilantunkan kiai jurkam Golkar ini kemudian dijawab massa yang hadir

dengan teks asli Shalawat Badar, lantas sang jurkam menyanyikan lirik *singir* lain lagi, demikian seterusnya.³

Pasca Orde Baru, Shalawat Badar tetap paling sering disenandungkan dalam kampanye untuk memperebutkan konstituen santri. Shalawat yang sama disenandungkan lebih bersemangat ketika berhasil mendapat kemenangan, bahkan menjadi lebih membahana apabila kemenangan itu dikonotasikan sebagai refleksi dari kontestasi santri vs. non-santri. Ketika Poros Tengah berhasil mengantarkan tokoh NU, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam pemilihan presiden pada sidang MPR tahun 1999 misalnya, Shalawat Badar langsung berkumandang, sebab peristiwa itu secara tak langsung dianggap sebagai kemenangan kubu santri atas Megawati Soekarno Putri yang diusung PDI Perjuangan yang memiliki basis non Islam dan atau dukungan muslim abangan.

Pasca Orde Baru memang terdapat banyak tokoh muslim yang ingin menampilkan kembali Islam dalam politik kepartaian. Namun, dalam realitas sosial proses pendekatan kultural santri dan abangan yang telah terjadi sejak paruh kedua era Orde Baru tetap berlanjut, sehingga hampir tidak ada segregasi yang tegas dalam segi ideologi antar-partai seperti pernah terjadi pada era politik aliran semasa Orde Lama. Logika ini terefleksi misalnya pada pemilihan presiden tahun 2004 yang secara nyata masing-masing kontestan memperlihatkan koalisi Nasionalis Islam dan Nasionalis non-agama. Namun, dalam situasi ini pun Shalawat Badar kembali dimanfaatkan, tetap dalam rangka mobilisasi dukungan konstituen santri tradisionalis. Shalawat Badar Mega-Hasyim misalnya, dimunculkan dalam deklarasi Tim kampanye pasangan Megawati - Hasyim Muzadi (tokoh NU) di Daerah Istimewa Yogyakarta, pada 29 Mei 2004. Lihat Shalawat Mega – Hasyim berikut.

³ Mohammad Muzakka, "Tradisi Lisan Pesantren dan Pemberdayaan Politik Kaum Santri : Kajian Terhadap Tradisi Shalawatan", *Makalah Seminar Internasional Tradisi Lisan Nusantara IV dan Festival Pesisir*, (Semarang Hotel Patra Jasa, 2-5 Oktober 2003), hlm. 8.

<i>Shalawatullah salamullah 'ala Thaha rasulillah shalawatullah salamullah 'ala Yasin habibillah</i>	kiai Hasyim dan mbak Mega, jangan sampai kawan lupa, siang malam kita jaga, tetap pilih Hasyim-Mega	kita tetap pilih mbak Mega, kiai Hasyim pendampingnya, pasti jaya Indonesia, adil makmur selamanya
--	---	---

Melalui formula Shalawat Badar ini, di satu sisi kepentingan politik Mega-Hasyim dapat ditampilkan, namun pada saat yang sama pemanfaatan shalawat ternyata dapat menumbuhkan suasana tenang, haru, sekaligus aura khusyuk dan sakral⁴ yang dianggap kundusif untuk memobilisasi sentimen kaum santri. Selain Shalawat Badar, memang ada shalawat lain yang kadangkala juga dimanfaatkan untuk mobilisasi politik,⁵ namun demikian Shalawat Badar tampaknya tetap menjadi shalawat paling populer dalam konteks mobilisasi politik kaum santri.

Konteks Lahirnya Shalawat Badar: Manifestasi Konflik Politik-Kultural?

Di balik pernyataan rutin bahwa hampir 90 persen orang Indonesia adalah muslim sesungguhnya mengundang banyak tanya. Pertanyaan ini muncul sebab realitas sosial politik menunjukkan bahwa prosentase itu ternyata berhenti hanya pada fakta kuantitatif dan tak pernah menyentuh realitas kualitatif. Terbukti, partai Islam hampir tak pernah mendapat dukungan lebih dari 50 persen kaum muslim Indonesia. Kaum muslim --terutama muslim Jawa sebagai etnis dominan di Indonesia-- dari hasil kajian Geertz kenyataannya memang mewujudkan tiga kultur keagamaan yang sangat berbeda, antara santri, abangan, dan priyayi. Abangan adalah struktur kehidupan sosial, orientasi, sekaligus perilaku yang memancarkan hubungan keagamaan dari kelompok sosial yang memantulkan suasana dan tata kehidupan pedesaan, dengan pola perilaku keagamaan yang berkecenderungan animistis. Adapun santri secara sosiologis sebagai kaum penguasa pasar yang dapat dikategorikan taat

dalam menjalan ajaran Islam. Berikutnya, priyayi, memiliki kecenderungan bernuansa hinduistis yang bermuara di kraton, dan disibukkan oleh soal-soal etika sosial –bahasa bertingkat-tingkat sampai pada masalah tata perilaku yang terjaga-- yang semuanya bermuara pada kesadaran status kelas sosial. Jika para petani disibukkan oleh slametan, pedagang diasyikkan ritual di masjid dan pergi haji, maka priyayi lebih menyukai praktik kebatinan, tampil sebagai penikmat - pemelihara kesenian klasik Jawa, meskipun tanpa mencegah diri dari suasana seni populer perkotaan refleksi dari kemodernan.⁶

Dalam konteks santri, Geertz sebenarnya tidak melihatnya sebagai entitas tunggal. Ia telah mengadakan rekonstruksi sejarah penyebaran Islam dan dinamika pemikiran Islam, yang akhirnya menghasilkan tumbuhnya dua organisasi sosial keagamaan terkemuka, NU dan Muhammadiyah.⁷ Dalam konteks ini Geertz telah mengidentifikasi adanya sub-kultur santri tradisional dan sub-kultur santri modernis, yang dalam terminologi Geertz disebutnya santri kolot (kuno) dan santri modern.⁸ Perbedaan kedua sub-kultur santri ini tidak hanya terletak pada pandangan keagamaan, tapi juga orientasi budaya. Bahkan perbedaan yang terakhir ini lebih bersifat fundamental dibandingkan perbedaan perspektif keagamaan (*furu'iyah*). Luasnya cakupan perbedaan antar-keduanya dalam wilayah kultural ini memberikan dasar yang kokoh bagi pembentukan identitas diri serta kelompok bagi masing-masing pihak. Alasan inilah penting untuk dijadikan logika analisis tentang pemisahan sub-kultur santri tradisional dan modernis bukan saja dalam pengalaman (paham, praktik dan institusi) keagamaan,

⁴ Bagus Kurniawan, “Shalawat Badar Mega-Hasyim Terdengar di Yogya”, *detikNews*, 29 Mei 2004 diakses pada 7 Januari 2017.

⁵ Seperti shalawat PKB (di Kabupaten Kendal) yang disenandungkan KH. Muhammad Mimbar dengan iringan rebana yang digubah dalam bahasa Jawa. Muzakka, “Tradisi Lisan Pesantren”, hlm. 10-11.

⁶ Clifford Geertz, *Agama Jawa : Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, Terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), Cet. 2.

⁷ Taufik Abdullah, “Pengantar” dalam Clifford Geertz, *Agama Jawa..*, hlm.xiv.

⁸ Clifford Geertz, *Agama Jawa..*, hlm. 305.

melainkan khususnya dalam analisis sosial politik, sesuatu yang memang kurang disentuh Geertz.

Problem paling mendasar dari konsep Geertz untuk dijadikan analisis sosial politik adalah terutama ketika kategorisasi abangan, santri, priyayi, dilakukan tidak bersumber pada satu sistem klasifikasi yang sama, karena mencampuradukkan kategori dari orientasi kultural - keagamaan dengan sistem stratifikasi sosial. Pemakaian istilah priyayi bermakna bahwa tiba-tiba profesi ambtenar/pegawai pemerintah (sebuah golongan yang diperbesar sejak era kolonial) dan manifestasi dari kaum kelas atas dalam hierarki status sosial tradisional telah dengan semena-mena dijadikan nama dari golongan yang oleh Geertz disebut berkecenderungan religious yang hinduistis. Jika abangan dan santri adalah penggolongan yang dibuat menurut tingkat ketaatan mereka menjalankan ibadah agama Islam, maka priyayi adalah sebuah penggolongan sosial.

Problem lain terkait priyayi ala Geertz adalah kelompok ini disebut secara kultural sangat dipengaruhi Hinduisme. Padahal, dalam realitas sosial kelaziman priyayi –meminjam pendapat Bachtiar⁹ mengalami sosialisasi lintas nilai. Ketika anak-anak pengasuhan biasanya dipercayakan pada para *rewang* (pelayan/pembantu) yang umumnya berasal dari kalangan *wong cilik* dari kultur abangan. Dari para *rewang* ini anak-anak priyayi mendapat sosialisasi nilai-nilai animisme melalui berbagai dongeng tentang makhluk halus. Sebagai keluarga muslim, pada usia sekolah anak-anak priyayi biasanya juga diajari agama Islam dengan cara mengundang guru ngaji. Melalui sang guru ini anak-anak priyayi mendapat pelajaran shalat, berkenalan dengan ajaran-ajaran pokok agama Islam, baca tulis Al Qur'an, dan sesekali mendapat cerita tentang kisah para nabi. Pada usia ini sang ayah sendiri biasanya juga menanamkan filsafat Jawa-Hindu kraton, sebagai sarana pembinaan kepada anak-anaknya agar menjadi priyayi yang baik. Melalui cerita pewayangan – yang bersumber dari sastra Hindu, Ramayana atau Mahabharata—ini para ayah priyayi mengajarkan

⁹ Harsya W. Bachtiar, "The Religion of Java : Sebuah Komentar", dalam Geertz, *Agama Jawa*, hlm. 580.

lakon berbagai tokoh yang dianggap representasi perilaku kaum kesatria kepada anak-anaknya.

Sosialisasi lintas kategori ini, menyebabkan priyayi biasanya memperlihatkan karakteristik "lintas paham". Suatu saat dia melakukan ritual kultus (memuja) leluhur, menjamas pusaka di bulan Suro, bahkan sesekali menyelenggarakan slametan di rumah. Namun, pada setiap Jum'at (setidaknya lebaran) priyayi juga pergi ke masjid, representasi formal sebagai penganut seorang muslim. Sebagai orang berpendidikan Barat, priyayi acapkali juga ambil bagian dalam diskusi yang sangat didominasi nilai-nilai Barat – Kristiani. Bahkan, bila aktif sebagai anggota perkumpulan teosofi, seorang priyayi akhirnya juga hadir dalam pertemuan bulanan di Loji setempat.¹⁰ Teosofi merupakan doktrin filsafat agama dan mistisisme, yang memiliki pandangan bahwa semua agama merupakan *Cult Brotherhood* agar manusia dapat mencapai kesempurnaan, sehingga setiap agama dianggap punya kepingan kebenaran. Paham ini bermaksud menjadi pelebur agama, menjadi kelompok super agama yang berada diatas berbagai agama formal.¹¹

Bagi priyayi berbagai tradisi keagamaan dilihat hanya merupakan cara-cara berbeda belaka dalam menyembah Tuhan yang sama.¹² Tidak sedikit dari mereka akhirnya menjadi penganut kebatinan - kejawen. Priyayi inilah yang menjadi agen penyebaran gagasan pemisahan agama dari politik, menjadi penganut paham nasionalis non-agama (sekuler),¹³ yang sebagian besar menjadi pendukung Partai Nasional Indonesia (PNI) dan beberapa partai nasionalis yang lebih kecil lainnya.

Karakter priyayi berpendidikan barat modern inilah yang menjadi alasan untuk menempatkan mereka sebagai bagian dari kultur abangan dalam varian abangan sekuleris - modern. Labelisasi abangan ini sebenarnya tak lepas sama sekali dari

¹⁰ Harsya W. Bachtiar, "The Religion of Java...", hlm. 579.

¹¹ Iskandar P. Nugraha, *Teosofi, Elite Modern Nasionalisme Indonesia*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 94.

¹² Victor Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam : Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1991), hlm. 24-25.

¹³ Victor Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam...*, hlm. 25.

Tabel 1. Kategorisasi Muslim

Muslim			
Santri		Abangan	
Modernis	Tradisionalis	Sekuleris	Marginalis
Karakter Perkotaan	Karakter Pedesaan	Karakter Perkotaan	Karakter Pedesaan
Kaum bazar: Umumnya pedagang, sektor pasar	Umumnya petani kecil, sebagian petani kaya	Umumnya pegawai pemerintah (sipil, militer), sektor jasa	Umumnya buruh tani, buruh perkebunan, buruh pasar
Penganut Islam Taat, tanpa mengikuti tradisi lokal. Sekolah Islam non pesantren	Penganut Islam Taat dipadukan dengan tradisi lokal. Pendidikan pesantren	Sebagian menjalankan ritual Islam, sebagian lain tidak. Sinkretik antara : ajaran Islam, tradisi Hindu (pewayangan), pendidikan Barat, Theosofi.	Penganut animisme – Tradisi Jawa. Hanya dalam daur hidup (lahir, sunat, nikah, meninggal) mengikuti tatacara Islam.

Sumber: diolah oleh penulis

pendapat Geertz yang menyatakan, “*orientasi keagamaan priyayi lebih sulit dibedakan dengan abangan daripada dengan santri...*”¹⁴ Dan bahwa konflik santri vs abangan dan priyayi lebih sering terjadi dibanding antara abangan vs priyayi.¹⁵ Realitas ini terjadi karena umumnya priyayi secara karakter keagamaan memang sangat dekat dengan abangan persis seperti hasil kategorisasi Geertz.

Tentu saja tetap terdapat perbedaan mendasar antara dua kelompok abangan ini. Priyayi menempati status kelas (ekonomi) lebih mapan, dibanding abangan wong cilik yang berada pada posisi ekonomi marginal. Bahkan, meskipun oleh Geertz “*orientasi keagamaan priyayi lebih sulit dibedakan dengan abangan daripada dengan santri...*”¹⁶, namun keduanya tetap memiliki paham keagamaan yang nyata sekali berbeda. Jika abangan priyayi (abangan sekuleris) banyak yang paham Islam hanya saja dalam perspektif sosial politik enggan (*aba'an*) mengimplementasikan nilai agama, maka pada kaum abangan yang dibangun Geertz adalah abangan bertipe marginalis - tradisionalis, yakni kelompok wong cilik yang tidak paham agama. Abangan marginalis ini –sebagaimana penggambaran Geertz-- orientasi perilaku keagamaannya umumnya memantulkan suasana dan tata kehidupan pedesaan, tradisionalis, dengan

perilaku keagamaan yang berkecenderungan animistis. Mereka ini hampir sepenuhnya *aba'an* (enggan)¹⁷ melaksanakan nilai-nilai Islam, bukan sekedar di ranah sosial politik, bahkan termasuk dalam menjalankan ritualisme (*ubudiah*) Islam. Mereka lebih dikenal sebagai Islam KTP. Hanya dalam siklus kehidupan seperti lahir, khitan, menikah, dan meninggal, kaum abangan marginalis terkadang menjalankan ritualisme Islam. Karena karakter ini, maka berbeda dengan golongan priyayi yang lebih tepat disebut abangan sekuleris-moderis, mereka lebih tepat dilabeli abangan marginalis-tradisionalis, bukan saja marginal dalam paham keagamaan, tetapi berpilin dengan marginal dalam status kelas ekonomi. Dapat dipahami bahwa bagi kaum abangan marginalis ini bukan sekedar sentimen agama yang menjadi isu penting, melainkan termasuk sentimen ekonomi – sentimen kelas ekonomi, sehingga menjadikan kaum ini sebagai ladang dukungan bagi gerakan kaum kiri bahkan komunis.

Berpijak pada bahasan tadi tampak bahwa muslim Jawa ternyata secara sub-kultur mengalami keterbelahan antara santri modernis, santri tradisionalis, abangan sekuleris-modernis, dan abangan marginalis-tradisionalis seperti dapat dilihat dalam tabel di atas.

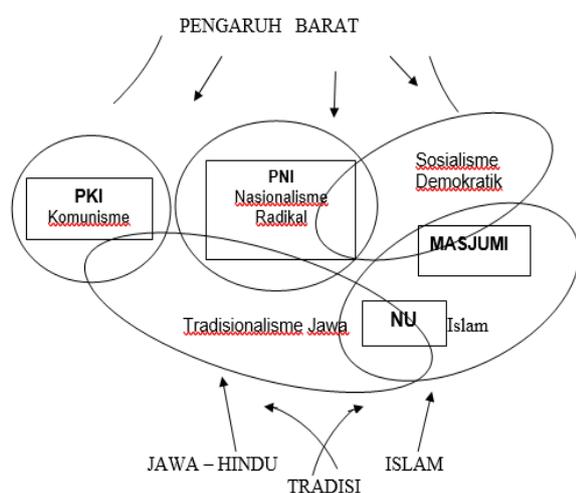
¹⁴ Clifford Geertz, *Agama Jawa...*, hlm. 337.

¹⁵ Clifford Geertz, *Agama Jawa...*, hlm. 513.

¹⁶ Clifford Geertz, *Agama Jawa...*, hlm. 337.

¹⁷ Tentang istilah *aba'an* ini dijelaskan M.C. Ricklesf, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (Jakarta: Serambi, 2012), hlm. 49..

Terlepas apapun sebutan yang dilabelkan dalam pemilahan kultur dan subkultur keagamaan tadi, faktanya perbedaan pandangan ini ternyata merembes dalam sikap dan perilaku politik mereka. Hal ini terutama ketika masing-masing ingin membangun apa yang disebut *policy* sebagai karakter moral tertinggi bangsa, apalagi ketika menyangkut dasar negara. Pada situasi ini pola pengelompokannya biasanya menjadi sangat jelas, dua sub-kultur santri (tradisionalis dan modernis) akan bergabung dalam satu kubu untuk berhadapan dengan dua subkultur abangan (sekuleris dan marginalis). Hal ini bahkan sudah terjadi sejak menjelang kemerdekaan Indonesia sebagaimana tercermin dalam rapat-rapat BPUPKI untuk membangun konstitusi dan atau dasar negara.¹⁸ Logika pemilahan empat subkultur akhirnya terefleksi pula dalam pola konstelasi kepartaian, sebagaimana digambarkan Herbert Feith dan Lance Castles¹⁹ yang menurutnya termanifestasi dalam empat kekuatan partai politik terbesar dalam pemilu pertama di Indonesia tahun 1955, yakni Masyumi (santri modernis), NU (santri tradisionalis), PNI (abangan sekuleris-modernis), PKI (abangan marginalis-tradisionalis) seperti dapat dilihat pada gambar Tipologi Partai Tahun 1955 berikut;



Gambar 1. Tipologi Partai Tahun 1955

¹⁸ Dalam kontestasi ini minoritas non muslim (partai politiknya) memilih kerjasama dengan abangan sekuleris --meskipun ada sebagian kecil bersepahaman dengan abangan marginalis. Visi politik abangan sekuleris memang sumber pada ideologi dan filsafat Kristen, sehingga menarik bagi kaum Nasrani untuk beraliansi.

¹⁹ Herbert Feith dan Lance Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 145-1965*, (Jakarta: LP3ES, 1988).

Sumber: dikutip oleh penulis dari buku Herbert Feith dan Lance Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 145-1965*, (Jakarta: LP3ES, 1988)

Dapat dibayangkan apa yang terjadi tatkala hasrat politik yang dibentuk wacana aliran yang saling “bertabrakan” itu, akhirnya telah mempengaruhi kehidupan sosial. Tentu saja kejadiannya adalah refleksi dari intensifikasi kultural masing-masing. Tidak mengherankan kalau dalam konteks masyarakat yang berakar dari apa yang dilukiskan Clifford Geertz --dengan sedikit perbaikan -- sebagai kecenderungan keagamaan ini, maka persaingan politik menjadi makin meruncing. Realitas ini tampak vulgar bukan saja selama kontestasi pemilu Parlemen dan pemilu Dewan Konstituante tahun 1955, melainkan berlanjut secara akut dalam rapat-rapat dalam Dewan Konstituante (1956-1959).

Dewan Konstituante hasil pemilu 1955 dilantik presiden Sukarno di Bandung, 10 November 1956 dengan tugas utama menyusun konstitusi baru bagi Republik Indonesia. Sebelumnya di Indonesia diberlakukan UUD 1945 (1945-1949), Konstitusi RIS 1949 (1949-1950), lalu UUD Sementara yang sejak 1950. Selama sidang Konstituante, hampir semua materi pokok sebenarnya berhasil diselesaikan melalui musyawarah. Semua kubu menyetujui bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Bendera Merah Putih, Bahasa Nasional Indonesia, Lagu kebangsaan Indonesia Raya, Lembaga-lembaga kenegaraan, Azas dasar hukum lain-lain. Namun, ketika membicarakan Dasar Negara (4 November 1959) perbedaan tajam muncul dalam tiga konfigurasi usulan ideologi : Islam, Pancasila, dan Sosial Ekonomi. Kubu Islam didukung Masyumi (112 suara), NU (91), PSII (16), Perti (7) dan 4 partai kecil dengan total 230 suara. Kubu Pancasila didukung PNI (116), PKI dan faksi Republik Proklamasi (80), Parkindo (16), Partai Katolik (10), PSI (10), IPKI (8) dan beberapa partai kecil lain, dengan total 273 suara. Sementara kubu Sosial Ekonomi yang ingin mengembangkan sosialisme hanya didukung Partai Buruh (5), Partai Murba (4), dan Acoma/ Angkatan Komunis Muda (1).

Kaum santri (modernis maupun tradisionalis) hakekatnya memang memiliki tujuan bersama pada otentisitas Islam, meskipun dengan

pendekatan agak berlainan. Oleh karena itu, dalam Konstituante kedua sub-kultur Santri bersatu dan justru kaum Abangan sedikit mengalami keterbelahan antara kubu Pancasila dan kubu Sosial Ekonomi. Dalam Dewan Konstituante ini Santri berhadapan dengan dua kekuatan sekaligus; *Pertama, al maniyyah* yakni sekuler moderat dengan basis kaum abangan sekuleris yang beranggapan agama adalah urusan privat dan masalah keyakinan hendaknya dilepaskan dari urusan politik kemasyarakatan dalam arti luas. *Kedua, la diniyyah* yakni sekulerisme yang berangkat sepenuhnya dari atheisme yang berbasis abangan marginalis dengan komunisme sebagai contoh *par-excelence*).²⁰

Kaum Santri kala itu secara substantif sebenarnya punya pandangan positif tentang Pancasila, meskipun Ideologi Islam tetap paling utama yang diperjuangkan. Bagi kaum santri Pancasila adalah formulasi cita-cita kebaikan sebagai konsensus para pemimpin pada tahap perjuangan. Sebagai formulasi (prinsip kebaikan), Pancasila tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, kecuali bila ia dimasuki oleh sesuatu yang bertentangan dengan Al-Qur'an.²¹ Lantas kenapa santri kala itu memperjuangkan Ideologi Islam atau minimal kembali ke Piagam Jakarta, dan menolak usulan Pancasila? Alasan utama usulan ini adalah— seperti dikemukakan K.H. Masjkur dari NU— bahwa Pancasila adalah formula kosong yang masih membutuhkan isi. Jika Prinsip pertama Pancasila "ketuhanan" diisi oleh piak yang menganggap batu sebagai tuhan, maka ketuhanan dalam pancasila akan diisi batu.²² Kekuatiran Santri tradisional ini sangat beralasan, sebab kubu Pancasila ternyata didukung PKI yang secara substantif memiliki pandangan berseberangan dengan sila pertama Pancasila.

²⁰ Amin Rais, "Pengantar" dalam Salim Azzam (ed.), *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1979), hlm. 23-24.

²¹ Pandangan yang ditulis Natsir pada Ramadhan 1373 H (1954 M) dengan judul "Apakah Pancasila Bertentangan dengan Ajaran Al-Qur'an?" dapat dibaca dalam buku Natsir, *Capita Selecta*, Vol. II, hlm. 144-150.

²² *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Vol. III, (Bandung: Konstituante Republik Indonesia, 1958), hlm. 46; Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 81-83.

Tarik menarik sengit antara Abangan vs Santri dalam Dewan Konstituante ini akhirnya mengalami *dead-lock* sehingga pada 5 Juli 1959, pukul 17.00 WIB, dikeluarkan Dekrit Presiden yang menegaskan kembali kepada UUD 1945, sekaligus menandai awal era Demokrasi Terpimpin. Dekrit ini mengandung arti kemenangan bagi kaum Abangan (nasionalis non-agama) kendati kaum Santri (nasionalis Islam) dalam batas tertentu masih didengar aspirasinya, bahwa Piagam Jakarta dijadikan konsideransi dalam dekrit.²³

Bahkan, seiring dengan terpusatnya kekuasaan di tangan Sukarno politik kaum Santri akhirnya mengalami serangkaian kekalahan. Hal ini ditandai oleh dibubarkannya Masyumi—karena berbagai alasan— sebagai representasi santri modernis pada Agustus 1960. Setelah pembubaran Masyumi (dan PSI) tahun 1960 inilah, PKI akhirnya mendapat posisi kian penting dalam rejim Sukarno, sebab jika Masyumi (dan PSI) dilihat sebagai perintang revolusi gagasan Soekarno, maka PKI adalah pelopor (*avantgarde*) kekuatan revolusioner.²⁴ Realitas politik inilah yang membuat K.H. Ali Manshur seorang politisi NU sekaligus mantan anggota Dewan Konstituante sangat resah. Sebagai warga santri yang terlibat langsung dalam konfrontasi santri vs non santri dalam Konstituante, dia sangat paham tentang ancaman PKI. Musuh utama dan pertama PKI sebagai representasi abangan marginalis memang kaum santri. Hal ini, selaras dengan pendapat Geertz bahwa konflik santri vs abangan dan priyayi lebih sering terjadi dibanding abangan vs priyayi.²⁵ Ketika memberontak di Madiun tahun 1948 misalnya, setelah berhasil "melumpuhkan" aparat keamanan dan birokrasi lokal, perhatian PKI langsung tertuju pada kiai dan pesantren. PKI berkalkulasi bahwa pesantren memang merupakan saingan terberat dalam melakukan revolusi sosial, karena mereka lebih dipercaya

²³ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 4.

²⁴ Rex Mortimer, *Indonesian Communism Under Sukarno: Ideology and Politics*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977), hlm. 77-717.

²⁵ Clifford Geertz, *Agama Jawa...*, hlm. 513.

Tabel 2. Langkah strategis PKI Menghadapi Pemilu 1955

Langkah strategis PKI Menghadapi Pemilu 1955			
Konsolidasi internal:(1). Tokoh PKI yang lari ke luar negeri pasca peristiwa Madiun 1948 kembali ke Indonesia untuk konsolidasi. (2). PKI unsur tentara segera kembali ke TNI, warga PKI segera kembali menyatu dalam masyarakat. (3). Menyatukan kekuatan PKI yang masih tersisa (4). Merangkul organisasi kiri BTI, SOBSI, Pemuda Rakyat sebagai bagian dari organ PKI	Menggalang opini bahwa PKI identik dengan: (1). kebebasan, demokrasi, dan aspirasi dari semua unsur masyarakat, (2). pemertahanan kemerdekaan, menyelamatkan perdamaian, demokrasi, dan kemajuan, (3). Penyelesaian semua problem masyarakat : Buruh (upah), tani (sewa tanah & upah), aparat (gaji), pelajar – mahasiswa (kesempatan belajar), seniman (kebebasan berkarya), wanita (persamaan hak), pengusaha (perlindungan pasar dan keringanan pajak). (4). pembasmian DI/TII, penghukuman koruptor, pengkhianat bangsa dan elemen fasis. (5). kekuatan demokrasi. PKI dan partai-partai demokratis lainnya adalah lawan dari kelompok anti demokrasi, seperti Masjumi-PSI	Eksplotasi sentimen Indonesia yang baru lepas dari penjajah dengan mengidentik kan PKI sebagai: (1). anti kolonialisme (2). anti penindasan oleh sesama masyarakat (kaum feodal) (3). eksploitasi sentimen kemiskinan	Membangun wacana negatif terhadap partai Islam melalui isu: (1). negara Islam vs.negara Pancasila (2). ingatan kolektif ancaman DI/ TII. (3). korelasi Politik Islam DI/ TII dengan image sadis. (4). parpol Islam ada korelasi dengan negara Islam, dan pemberontakan DI/ TII

Sumber: diolah oleh penulis

dibanding PKI yang ditakuti. PKI sadar bahwa pesantren merupakan benteng strategis untuk mempertahankan NKRI. Terbukti dalam perang 10 November 1948 komunitas pesantren dapat digerakkan serentak melalui Resolusi Jihad yang dikeluarkan PB NU, 22 Oktober 1945. Heroisme kaum santri itu berhasil mengusir tentara sekutu dari Surabaya. Atas fakta itulah, maka setelah PKI melumpuhkan TNI dan Polisi, berikutnya kiai dan pesantren yang akan dilumpuhkan. Melalui slogan “Pondok Bobrok, Langgar Bubar, Santri Mati”, PKI akhirnya melakukan teror – tangkap - bantai.²⁶

Meskipun pernah berontak di tahun 1948, namun PKI memang dimaafkan. Bahkan, partai ini berhasil kembali menghimpun kekuatan besar dengan para buruh dan tani sebagai pendukungnya. Akibatnya, dalam pemilu parlemen pertama tahun 1955, PKI masih bisa mendapatkan 39 kursi di bawah Masyumi dan PNI (masing-masing 57 kursi) dan NU meraih 45 kursi, yang berarti menempati posisi empat terbesar perolehan suara. Di balik kemenangan PKI ini ternyata dapat dicapai melalui beberapa

langkah strategis, yang secara ringkas dapat dipetakan dalam tabel di atas;²⁷

Melalui langkah-langkah strategis itu, PKI berhasil menggalang kembali dukungan masyarakat setelah sempat terpuruk akibat pemberontakan Madiun yang gagal pada 1948. Bahkan, meskipun hanya diposisi ke 4, namun pada era Demokrasi Terpimpin pasca Dekrit Presiden 5 Juli 1959, PKI berhasil masuk ke istana dan menempatkan kader-kadernya sebagai pembantu presiden.²⁸

Setelah Masyumi dibubarkan pada Agustus 1960, para ulama termasuk K.H. Ali Manshur sangat sadar bahwa NU telah menjadi tulang punggung utama kaum santri dalam menghadapi PKI. Realitas politik ini tentu sangat meresahkan dirinya, di tengah situasi politik di mana PKI makin aktif melakukan berbagai agitasi politik. Dalam posisi seperti itu PKI bersemangat mengerakkan simpatisannya untuk menyingkirkan siapa saja yang mencoba menghalangi niatan gerakan mereka, sehingga

²⁶ Abdul Mun'im D.Z., *Benturan NU PKI 1948-1965*, (Depok: PB NU – Langgar Swadaya, 2014), Cetakan II, hlm. 53-54.

²⁷ Lihat misalnya D.N. Aidit, *Untuk Kemenangan Front Nasional. Juga PKI dan Konstituante*. (Departemen Agitasi dan Propaganda (Depagitprop) CCPKI.)

²⁸ Saeful Islam, *K.H.R. Ali Manshur : Sang Pencipta Shalawat Badar*, (Surabaya: Amantar, 2004), hlm. 53-54.

banyak tokoh masyarakat (terutama kiai) menjadi korban kekerasan para pendukung PKI, mengingat para kiai – santri adalah penentang utama gerakan komunis.

Pada masa Demokrasi Terpimpin (1959-1966), PKI memang kian percaya diri untuk melancarkan kampanye besar-besaran untuk meningkatkan popularitas. Dalam kerangka itu, PKI memobilisasi pendukung melalui organisasi maupun ideologi. Lagu Genjer-genjer yang menggambarkan penderitaan warga desa, menjadi salah satu lagu propaganda yang disukai dan dinyanyikan pada berbagai kesempatan.²⁹ Akibatnya orang mulai mengasosiasikan lagu ini sebagai lagu PKI. Lagu ini senantiasa dimanfaatkan PKI dan berbagai organisasi *underbounya* pada forum apapun untuk membangun militansi dan membentuk bangunan kemarahan para simpatisannya, yang nota bene identik dengan wong cilik (petani, buruh) yang dalam terminologi komunis dinamakan kaum proletar. Realitas keberadaan lagu genjer-genjer dalam mobilisasi kaum kiri dalam membangun apa yang disebut ideologi kebencian --terhadap orang kaya, agamawan, priyayi melalui jargon setan desa dan setan kota – ini, akhirnya telah menjadi alasan kuat bagi K.H. Ali Manshur untuk membuat lagu perlawanan yang bisa diberlakukan bagi kaum santri.

Menjelang akhir tahun 1960, di rumah kontraknya di Lateng, Banyuwangi, K.H. Ali Manshur --yang terkenal ahli membuat syair dan lagu Arab, ahli ilmu Nahwu, Sharaf, dan Arud-Qawafi-- akhirnya berhasil membuat shalawat perlawanan yang populer dengan sebutan Shalawat Badar. Itulah konteks politik dan tujuan di balik latar belakang kelahiran Shalawat Badar, yang pada akhirnya telah mengantarkan shalawat buatan ulama NU ini dikenal kental dengan nuansa politik.

²⁹ Lagu Genjer-genjer dibuat tahun 1942, di Banyuwangi, oleh M. Arif seorang seniman pemukul alat instrumen Angklung. Syair lagu Genjer-Genjer dimaksudkan sebagai sindiran atas masa pendudukan Jepang di Indonesia, yang menyebabkan kondisi rakyat kian sengsara. Genjer (*Limnocharis flava*) sebagai tanaman gulma di rawa-rawa, yang sebelumnya dikosumsi itik akhirnya menjadi santapan manusia akibat kemiskinan. Lagu Genjer-genjer merupakan kritik sosial atas penguasa, sekaligus lagu alat perjuangan.

Pentahbisan dan Sosialisasi Shalawat Badar Sebagai Sarana Politik

NU yang sempat bergabung dalam Liga Demokrasi sebagai manifestasi perlawanan terhadap lahirnya rejim Demokrasi Terpimpin, pada akhirnya bersedia bergabung dalam rezim pimpinan Soekarno ini.³⁰ Meski demikian, bagi NU posisinya tetap jelas bahwa: ketika politik secara substantif berhimpit dengan agama seperti sikap terhadap PKI, partai kaum nahdliyyin ini memiliki sikap tegas tak ada beda dari Masyumi: bermusuhan.³¹ Sebab PKI dianggap penganut ideologi *la-diniyyah*, sekulerisme yang bahkan pada level memusuhi agama. Itulah buah pilihan dari sikap politik para kiai struktural NU kala itu, sebagai hasil tafsir terhadap realitas politik kala itu agar tidak mengalami peristiwa tragis seperti yang menimpa Masyumi. Intinya NU ingin berjuang dalam sistem, pada saat yang sama tetap dapat menghadang laju kekuatan PKI.

Hanya saja Nasakom yang digulirkan rejim Soekarno ternyata tak lagi segaris dengan idealitas yang telah lama diimajinasikan Soekarno sendiri, yang secara substantif ingin menggalang kekuatan progresif revolusioner dari kaum Nasionalis, Agama, dan Komunis. Sebab, Nasakom yang diimplementasikannya sejak 1962 akhirnya menjadi: “KOM” (unisme) yang justru teramat menaik, sedangkan “NAS” (ionalisme) stagnan, bahkan “A” (gama) yang semakin dipencilkan.³² NU memang menjabat

³⁰ Awal Demokrasi Terpimpin sempat dibentuk Liga Demokrasi (24 Maret 1960) yang didukung Masyumi, PSI, NU, Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia (IPKI), Partai Katolik, PSII dan Parkindo (Partai Kristen Indonesia). Tujuannya : (1) sebagai kekuatan penekan terhadap kepemimpinan Sukarno dalam rangka memulihkan demokrasi. (2). membendung pengaruh PKI. Namun, Liga Demokrasi akhirnya rapuh ketika NU berikutnya PSI mengundurkan diri bahkan bergabung dalam rejim Demokrasi Terpimpin. Dhurorudin Mashad, *Tahun Penuh Tantangan: Joened Poesponegoro, Menteri Riset Pertama di Indonesi*, (Jakarta : LIPI Press, 2004), hlm. 94-95.

³¹ “Dalam kerangka itu pula, para tokoh NU diperintahkan tampil memimpin di setiap wilayah dimana PKI berperan signifikan. Ketua Front Nasional misalnya, akan selalu diambil tokoh NU. “Abah saya di tahun 1963 misalnya, selain ketua NU Banyuwangi juga menjadi ketua Nasakom dan ketua Front Nasional di wilayah itu”. Pernyataan Ahmad Syakir, Maibit-Rengel-Tuban, 9 Desember 2018.

³² Taufik Abdullah, “Kata Pengantar” dalam Salim Haji Said, *Gestapu 65: PKI, Aidit, Sukarno, dan Soeharto*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 20.

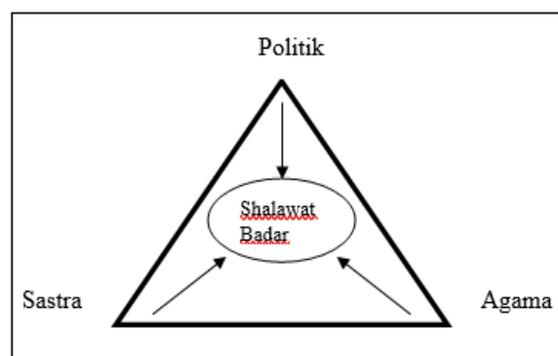
wakil ketua Front Nasional yang diketuai Sukarno.³³ Namun, terbentuknya Front Nasional faktanya bukan sebagai sarana persatuan, tetapi merupakan wujud legal dari kekuatan komunis, dimana unsur-unsur PKI mempunyai kedudukan dominan dan menentukan di dalamnya. Di semua badan resmi tingkat nasional maupun lokal terdapat unsur-unsur komunis yang berhasil mendorong kebijakan pemerintah dan pelaksanaannya ke arah mendukung berbagai usaha PKI. Organisasi massa akhirnya juga diinfiltrasi, sehingga memperkuat kedudukan PKI. Dalam setiap ormas akibatnya timbul pertentangan intern yang melemahkan potensinya dan sebaliknya justru memperkuat pendukung-pendukung PKI dalam organisasi itu. Konfrontasi itu dipertajam lagi dengan munculnya berbagai istilah seperti "progresif revolusioner" (kekuatan pro PKI) dan "kontrarevolusi" (kekuatan kontra PKI) yang juga disebut "komunistophobia", golongan yang selalu berilusi dan alergi tentang ancaman subversi komunis.

Situasi makin dominannya PKI ini menimbulkan keresahan para habaib dan kyai. Dalam situasi ini Habib Ali bin Abdur Rahman al Habshi --Habib Ali Kwitang, Jakart-- mendapat informasi bahwa ada sebuah lagu shalawatan telah dibuat seorang kiai muda dari kalangan nahdliyyin pecinta shalawat, sebagai ekspresi munajat pengaduan sang kiai kepada *Rab* nya atas situasi politik yang sangat mengancam umat Islam Indonesia. Pada Rabu, 26 September 1962 Habib Ali lantas mengajak puluhan habaib 'ulama datang ke rumah K.H. Ali Manshur yang kala itu sudah pindah di Karangrejo, Banyuwangi.³⁴ Habib Ali bertanya tentang eksistensi syair shalawat yang ditulis K.H. Ali Manshur. Cucu kiai Mohammad Shiddiq Jember ini sebenarnya terkejut karena karyanya yang belum disebar ternyata telah diketahui Habib Ali Kwitang, namun peristiwa itu dilihatnya sebagai wujud *karamah* sang Ulama - Habib yang kala itu memang terkenal

³³ Alex Dinuth, *Dokumen Terpilih Sekitar G.30.S/PKI*, (Jakarta: Intermasa, 1997), hlm. viii.

³⁴ Kiai Ali Mashur pindah ke Karangrejo pada 17 September 1962, menempati rumah H. Mahfud bin H. Ridwan. Sembilan hari kemudian, Rabu, 26 September 1962, rombongan Habib Ali Kwitang berkunjung ke rumahnya. *Manuskrip Ali Shalawat Badar*, (Bonus Majalah Langitan, Edisi 54).

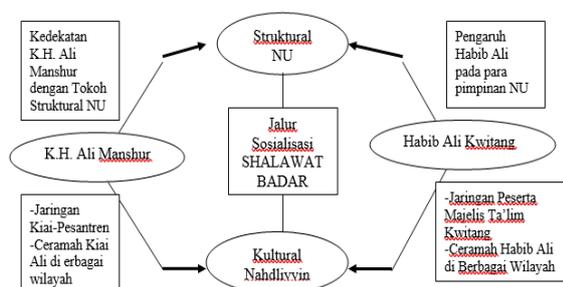
sebagai waliyullah. Tanpa berkomentar apapun Kiai Ali Manshur mengambil lembaran kertas karangannya, lalu membacanya di hadapan mereka. Para ulama - habib mendengar dengan khusyuk, bahkan akhirnya menitikkan air mata haru. Selesai Shalawat Badar dibacakan, Habib Ali sang ulama yang disegani kaum santri Indonesia bahkan Asia Tenggara ini langsung mentahbiskan Shalawat Badar untuk dijadikan sarana bermunajat kaum dalam menghadapi fitnah PKI. "Ya Akhi ! Mari kita perangi Genjer-genjer PKI itu dengan Shalawat Badar."³⁵ Sejak peristiwa inilah eksistensi Shalawat Badar bukan saja sebagai ekspresi seni dan manifestasi sosialisasi nilai-nilai agama (Islam), tetapi sekaligus telah "resmi" menjadi kental dengan kepentingan - nuansa politik, sebagaimana tampak dari ilustrasi yang penulis buat berikut;



Situasi kala itu dinilai sudah sedemikian genting akibat hegemoni - agitasi PKI, sehingga Habib Ali memandang sudah mendesak waktunya untuk segera mensosialisasikan Shalawat Badar dalam rangka membangun motivasi perlawanan kaum Santri terhadap PKI dengan lagu Genjer-genjer andalannya. Setelah pulang ke Jakarta, Habib Ali Kwitang bersegera mengundang para kiai - 'ulama dan habaib ke Kwitang untuk satu pertemuan. Kiai Ali Manshur diminta kembali melantunkan Shalawat Badar di hadapan jama'ah Majelis Ta'lim Kwitang. Peristiwa ini telah menjadi sosialisasi massal pertama sekaligus menjadi legitimasi yang khas atas Shalawat Badar di hadapan Majlis Habib Ali yang senantiasa dihadiri para kiai - 'ulama - habaib dari berbagai wilayah.

³⁵ Soeleiman Fadeli dan Muhammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah Istilah Amaliah Uswah*, Buku I, (Surabaya: Khalista, 2007), hlm. 143.

Dimulai dari peristiwa inilah Habib Ali dan Kiai Ali Manshur akhirnya bahu membahu menjadi agen sosialisasi politik Shalawat Badar, yakni agen proses pembelajaran agar seseorang dan atau kumpulan orang menjadi sadar dan memperoleh norma-norma, nilai-nilai, dan aturan tentang perilaku politik tertentu.³⁶ Sosialisasi dilakukan melalui jalur struktural NU, memanfaatkan jejaring kepengurusan NU dan organisasi-organisasi underbownya, sekaligus jalur kultural melalui sentuhan langsung jaringan kiai dan pesantren, termasuk melalui ceramah-ceramah langsung yang dilakukan Kiai Ali Manshur dan Habib Ali Kwitang di berbagai wilayah. Jalur struktural sangat dimungkinkan karena Kiai Ali Manshur adalah mantan anggota Dewan Konstituante dari fraksi NU yang memiliki hubungan dekat dengan semua penentu kebijakan di NU. Bahkan, pengaruh lebih kuat terletak pada Habib Ali Kwitang, Habib – ulama sesuai eksistensinya sebagai guru yang disegani para pimpinan NU meskipun Habib Ali bukanlah anggota NU. NU akhirnya sangat aktif mensosialisasikan Shalawat Badar. Lihat Ilustrasi yang penulis buat berikut;



Dalam setiap kegiatan struktural NU Shalawat Badar senantiasa disenandungkan di awal kegiatan. Dapat dipahami jika Shalawat Badar akhirnya dengan sendirinya seolah telah menjadi lagu wajib bagi organisasi Nahdliyyin.

Jika meminjam konsepnya Koentjaraningrat, lini struktural NU telah berperan sebagai manifestasi sosialisasi lingkaran terluar, yakni merupakan proses sosialisasi (pengajaran) penanaman sikap terhadap seseorang (Santri) tentang bagaimana orang itu seharusnya

³⁶ János Simon, "The Change of Function of Political Parties at the Turn of Millennium," <http://www.slideshare.net/alafto/the-change-of-function-of-political-parties-at-the-turn-of-millennium/> Diunduh 9 Januari 2017.

berinteraksi dengan orang lain, dalam konteks ini termasuk memanfaatkan Shalawat Badar dalam kerangka kontestasi dengan pihak lain. Peran ini satu lini dengan salah satu tugas pokok partai politik, seperti status NU kala itu, yakni tugas Sosialisasi politik, yakni sebagai agen pembelajaran tentang apa dan bagaimana Shalawat Badar, sehingga setiap orang (Nahdliyyin) menjadi sadar dan memperoleh informasi tentang norma-norma, nilai-nilai dan aturan tentang perilaku politik termasuk dalam rangka menghadapi ancaman PKI. Sedangkan lini kultural kiai – pesantren lebih optimal perannya dalam lini internisasi Shalawat Badar pada kaum Santri, yakni proses pengajaran dan penanaman sikap (pada kaum Santri) terhadap pihak lain (kaum Komunis) tentang bagaimana cara santri mengemukakan perasaan, isi hati, baik rasa cinta, benci, suka maupun duka --dalam konteks penggunaan Shalawat Badar. Sosialisasi dari lini struktural dan kultural secara berbarengan ini akhirnya terbangun enkulturisasi, yakni proses pengajaran dan penanaman sikap terhadap seseorang (Santri) tentang bagaimana dia menyesuaikan diri terhadap nilai-nilai dan norma-norma yang dianut masyarakat—dalam konteks ini norma Shalawat Badar yang dibangun untuk kepentingan apa dan bagaimana.³⁷ Melalui sosialisasi secara struktural sekaligus kultural ini menyebabkan Shalawat Badar menjadi cepat populer dalam kehidupan kaum santri lengkap dengan dimensi politik yang menyertainya. Bahkan sejak awal eksistensinya Shalawat Badar akhirnya menjadi sedemikian kental dengan nuansa politik.

Shalawat Badar dan Mobilisasi Politik Santri

Era rejim Nasasom, posisi politik PKI berada di atas angin, baik akibat jumlah pendukungnya yang terus meningkat, maupun karena trend dukungan penguasa yang juga membesar. Namun realitas itu ternyata tidak meruntuhkan, tetapi sebaliknya justru memperkuat, mentalitas kaum Santri. Bahkan, berbekal pentahbisan dari para ulama – habaib untuk menjadikan Shalawat Badar sebagai sarana pembangun militansi kaum

³⁷ Koentjaraningrat, *Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, 1979), 228-233.

Santri, hasilnya adalah : kepercayaan diri kaum Santri langsung terakumulasi dalam menghadapi berbagai agitasi dari simpatisan PKI.

Dalam pentas politik nasional PKI sebenarnya sering melontarkan propaganda sebagai tidak anti agama, bersahabat, dan menghormati kebebasan beragama. Mereka hanya membela rakyat untuk melawan kapitalisme – imperialisme. Untuk membuktikan klaim ini PKI bahkan melibatkan beberapa tokoh Islam dalam organisasi, seperti K.H. Misbah dan K.H. Ahmad Dasuki Siroj. Namun, terutama pada level lokal nyatanya PKI melalui berbagai underbownya tetap memusuhi agama di banyak lini, seperti: (1). Lekra melakukan penghinaan agama. Mereka melabeli Santri dengan nuansa menghina, sebagai: Kaum Sarungan atau Kaum Bancik. Bancik adalah batu berjajar untuk pijakan dari tempat wudlu ke masjid atau ke gotakan (kamar) Santri di pesantren.³⁸ Lekra berhasil menguasai berbagai kesenian rakyat, seperti Ludruk, Ketoprak, Reyog dan lain-lain. Badan Koordinasi Ketoprak Seluruh Indonesia (Bakoksi) yang berafiliasi ke Lekra, berkeliling memainkan lakon menghina agama dan tokoh agama, seperti: “*Matine Gusti Allah: Matinya Tuhan*”, “*Gusti Allah Manten: Tuhan Kawin*”, “*Malaikat Kimpol : Malaikat Bersenggama*”, “*Gusti Allah ngunduh Mantu : Tuhan Menjemput Menantu*”. (2). Pemuda Rakyat dan Gerwani melakukan kekerasan terhadap tokoh-tokoh agama, seperti banyak terjadi di Jawa Timur. Pesantren Lirboyo – Kediri misalnya, selalu dalam tekanan penduduk Lirboyo yang banyak menjadi pendukung PKI. (3). Barisan Tani Indonesia (BTI) melakukan penyerobotan tanah. Kelambanan pemerintah dalam melaksanakan UU Pokok Agraria (UUPA) yang sudah disahkan tahun 1960, dimanfaatkan pendukung PKI untuk menjalankan agendanya sendiri guna mencari simpati massa. Mereka melakukan aksi sepihak dengan dalih melaksanakan landreform seperti diamankan UUPA, dengan sasaran utama tanah erfpacht (tanah milik negara), tanah desa, dan tanah milik tuan tanah yang tinggal di luar daerah tersebut (*absentee landlord*). Dalam praktik tanah-tanah rakyat yang dianggap melebihi batas

³⁸ Abdul Hamid Wilis, *Aku Menjadi Komandan Banser (Barisan Anshar Serbaguna) : Membela Pancasila – Menumpas G-30-S/ PKI*, (Trenggalek: Public Policy Institute, 2011), hlm. 172.

yang ditentukan juga menjadi sasaran. Setiap tanah yang dikehendaki dipatok dan dibagi ke rakyat. Para simpatisan PKI yang telah masuk sektor birokrasi, dan perkebunan, dengan mudah mengidentifikasi berbagai tanah yang bisa dibagi-bagi termasuk tanah yang dimiliki kiai dan pimpinan partai, baik Masyumi, NU, maupun PNI.³⁹

Para simpatisan PKI ini dimobilisasi melalui berbagai organisasi underbow yang dimiliki, sekaligus dimilitansi melalui simbol ekspresif berupa lagu Genjer-genjer. Dalam menghadapi semua profokasi - agitasi ini, kaum Santri akhirnya melakukan hal serupa, menggerakkan seluruh komponen underbow yang dimiliki terutama organisasi Pemuda Anshan dan Banser, sekaligus akhirnya mentahbiskan Shalawat Badar sebagai simbol ekspresif dalam membangun militansi.

Komponen organisasi dan ideologi dalam mobilisasi – meminjam pendapat Charles F. Andrain⁴⁰-- memang sangat penting perannya. Jika keyakinan nilai (ideologi) menciptakan suatu perasaan baru identitas bersama, memberi dasar pembenaran bagi pemimpin untuk memerintah, memberikan arah dan moril bagi suatu perubahan, maka organisasi lebih diperlukan untuk memobilisasi sumber daya dan memberikan metode perubahan. Artinya, ketika organisasi (partai politik maupun underbow nya) berperan sebagai wadah untuk memobilisasi sumber daya, maka nilai (ideologi) berfungsi sebagai sarana penciptaan identitas bersama agar dapat menumbuhkan perasaan solidaritas sosial. Solidaritas ini melahirkan identitas bersama, mampu menunjukkan bahwa individu-individu tersebut setuju atas pendefinisian diri mereka yang saling diakui, yakni suatu kesadaran mengenai perbedaan mereka dengan orang lain, dan suatu perasaan akan harga diri mereka bersama. Hal itu biasanya didukung melalui simbol-simbol ekspresif, seperti melalui bendera, gambar pahlawan, bahasa salam, termasuk lagu, yang kepadanya nilai-nilai yang abstrak dan tak tampak menjadi terasa hangat bagi

³⁹ Mun'im, *Benturan NU PKI*, hlm. 184-185.

⁴⁰ Charles F. Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, Terjemah Luqman Hakim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 38-39.

para pendukung. Dalam konteks simbol inilah eksistensi Genjer-genjer milik PKI menjadi sangat atraktif untuk memobilisasi kaum kiri. Dalam situasi penuh agitasi inilah, Shalawat Badar sebagai bagian sastra lisan pesantren sengaja dibuat ulama sub-kultur tradisionalis bernama K.H. Ali Manshur.

Tradisi (sastra) lisan pesantren seperti Shalawat Badar memang sangat terkait proses pembelajaran agama. Peranan kiai dalam mempengaruhi resepsi, tanggapan atau penerimaan kaum santri terhadap tradisi juga sangat kuat, sebab kiai dianggap menguasai ilmu agama sehingga diposisikan pada tempat yang tinggi dan santri diposisikan sebagai murid yang patuh. Dalam dua posisi itulah, maka sastra lisan pesantren seperti Shalawat Badar tak dipandang sekedar hiburan, tetapi menjadi bagian dari pembentukan perilaku yang digunakan untuk penanaman ajaran. Karena tradisi lisan dijadikan ajang pembelajaran oleh kiai kepada para santri (bersama dengan pengkajian khusus terhadap kitab-kitab kuning), maka tradisi lisan itu pun menjadi bersifat sakral serta acapkali menimbulkan mitos mistis dan magis.

Apalagi irama dan lagu Shalawat Badar memang mudah diingat dan enak dikumandangkan, sehingga kaum Santri akar rumput pun menjadi sangat antusias untuk melantunkan atau mendengarkannya. Inilah wujud keberhasilan sang pembuat Shalawat Badar, K.H. Raden Mohammad Ali Manshur Basyaiban yang secara personal memang memiliki bobot **nilai personal** yang mumpuni, bukan saja secara nasab (genealogis) yang berdarah biru –Basyaiban : berjalur pada nabi saw, Raden : berjalur pada turunan raja Jawa--, melainkan secara keilmuan juga bernasab pada didikan para kiai utama (*kh_{as}*). Dapat dipahami jika bahasa Shalawat Badar yang dihasilkan kiai NU itu puitis sederhana dan sangat menarik perhatian bahkan bagi orang yang tak memahami artinya. Irama dan kosa kata yang dibangun tampaknya juga mampu menciptakan suasana mistis bahkan mampu membangkitkan semangat perjuangan pasukan Badar.

Namun, Shalawat Badar ini sangat menarik bukan sekedar karena dzauqnya yang khas Jawa dan sederhana, sehingga menyenangkan bagi

siapapun yang mendengarnya, lebih dari sekedar itu pada Shalawat Badar dari segi substansi juga sama, sebab banyak sekali kalimat-kalimat yang mampu menggambarkan - menggerakkan kekuatan magis dan **bernilai sakral** yang bersandar pada bantuan kekuasaan tuhan sehingga dapat membangkitkan sebuah kesadaran akan keperkasaan Islam. Jika lagu Genjer-genjer yang mengeksploitasi kemiskinan dengan sifat materialistik saja dapat menggerakkan semangat para simpatisan PKI yang berbasis ideologi dialektika kelas, maka Shalawat Badar dengan substansi gabungan antara kepentingan materialistik yang profan digabungkan dengan nilai-nilai Ilahiah yang sakral, tentu lebih mampu untuk menggerakkan semangat kaum Santri.

Shalawat Badar merupakan ekspresi shalawatan dan do'a tawasulan dalam kultur kaum santri tradisionalis. Dalam konteks ini Shalawat Badar hakekatnya sekaligus sebagai ekspresi **nilai tradisional** kaum Santri. Ia hadir untuk menyampaikan sejumlah pesan berkaitan dengan filosofi, sistem kepercayaan, dan norma-norma sakral komunitas Nahdliyyin, bahwa Shalawat Badar merupakan sebuah tawassul dengan sahabat Ahli Badar, sehingga dengan membaca Shalawat Badar, 314 sahabat Ahli Badar akan datang menyertai, melindungi, bahkan mensupport pelantunnya, sehingga semua pelantunnya akan tinggi, menambah keberanian karena dijiwai dengan semangat sahabat Ahlul Badar. Bahkan, dengan menyebut nama Shalawat Badar saja, kaum Santri akar rumput yang tak paham isinya, yang tidak tahu sejarah asal-usulnya, asosiasi logika mereka langsung akan tertuju pada Perang Badar. Mereka mengira bahwa pelantunan pertama kali Shalawat Badar adalah di kala perang pertama dalam Islam yang sangat monumental itu, sehingga shalawatnya pun akhirnya dinamakan Shalawat Badar. Jika logika seperti ini yang terbangun –meskipun keliru--, maka semangat untuk memenangkan "peperangan" politik akan menggelora, persis seperti menggeloranya semangat juang Ahli Badar, menggeloranya motivasi kemenangan yang diraih para Pejuang Badar.

Bahkan, Shalawat Badar dalam konteks ini akhirnya juga tampil sebagai sebuah lagu media pengajaran norma, bukan sekedar sebagai

manifestasi kesinambungan budaya untuk meneruskan sistem kebudayaan di lingkungan Santri tradisional, tetapi juga mampu mengungkapkan emosi semangat membara untuk memenangkan kontestasi politik kala itu yang dipenuhi oleh politik agitasi PKI. Eksistensi PKI oleh kaum santri dianggap berlawanan dengan konstitusi – ideologi negara, Pancasila, yang dijiwai oleh Piagam Jakarta—sebagai konsideransi dalam dekrit Presiden 5 Juli 1959—yang secara substantif menekankan adanya prinsip “Ketuhanan”, sebuah dasar yang bertentangan secara diametral dengan ideologi atheisme (*la diniyyah*) yang dianut kaum komunis. Dengan demikian Shalawat Badar bagi kaum Santri akhirnya juga menjadi ekspresi mempertahankan **nilai sipil**—yakni dasar negara yang disepakai bersama sebagai pengikat kehidupan berbangsa—dari ancaman kaum komunisme PKI. Prinsip ini akhirnya mencapai titik kulminasi seiring dengan meletusnya tragedi G.30.S 1965 yang bagi kaum santri sangat diyakini pelakunya adalah PKI.

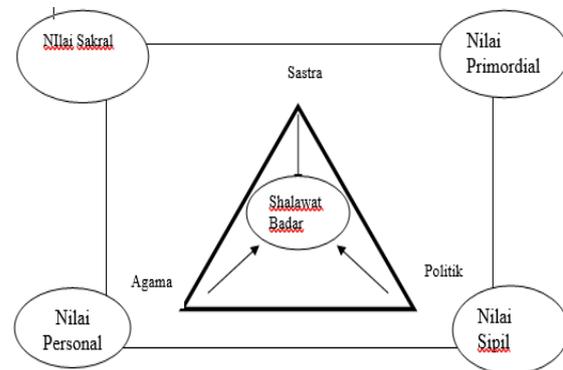
Dari uraian tadi terlihat bahwa logika eksistensi Shalawat Badar tampaknya satu lini dengan pendapat Charles F. Andrain⁴¹ bahwa ideologisasi bisa dibangun dari berbagai nilai, dalam rangka memperkuat integrasi serta dimungkinkannya maksimalisasi mobilisasi⁴² antara lain melalui : nilai *primordial* dibangun berdasar hubungan biologis dan atau tempat seperti ikatan etnis dan asal usul; nilai *sakral* merujuk pada keyakinan agama; Nilai personal, terkait dengan figur dan gaya politik kepemimpinan yang kharismatis; serta nilai *sipil* yakni keterikatan warga secara bersama terhadap lembaga politik yang berlaku adil bagi semua kelompok berbeda. Meskipun masyarakat memiliki nilai parokial yang heterogen, namun mereka sebagai warga negara diikat oleh suatu keanggotaan umum dalam masyarakat politik alias sebagai warga negara.⁴³ Singkat kata, pelantunan Shalawat Badar hakekatnya

⁴¹ Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial...*, hlm. 82-87.

⁴² Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial...*, hlm. 82-87.

⁴³ Nilai sipil secara umum dikenal sebagai nasionalisme. M. Perry, *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*, (Washington, D.C: University Press of America, 1982), hlm. 46.

manifestasi gabungan dari entitas nilai personal, nilai sakral, nilai personal, dan nilai sipil. Lihat ilustrasi yang penulis buat berikut;



Realitas ideologisasi dari berbagai lini inilah yang telah menempatkan shalawat buatan kiai kelahiran Jember namun tinggal di Banyuwangi ini telah menjadi perlambangan (*symbolic representation*) melalui teks-teks pengaduan kepada sang Maha Kuasa, melalui tawasul para Pejuang Badar, guna mengajak pada sebuah optimisme, perjuangan, dan keberanian. Dapat dipahami jika secara massal melantunkan Shalawat Badar akhirnya dapat menumbuhkan reaksi jasmani (*physical response*), untuk merangsang sel-sel saraf kaum Santri, menyebabkan tubuh bergerak mengikuti irama lagu, yang dapat mengubah reaksi jasmani tadi untuk bangkit berjuang bersama melawan PKI.

Penutup

Shalawat Badar mampu tampil sebagai ekspresi kata (lisan maupun tulisan) sebagai simbol yang berarti khusus bagi komunitasnya, atau bahkan juga pada eksternal komunitas penuturnya. Shalawat Badar tak sekedar mengandung penghayatan estetis (menumbuhkan nilai-nilai keindahan), tak sekedar hiburan penumbuh kesenangan, tetapi sekaligus ungkapan emosi, kegundahan kaum santri pada era politik Demokrasi Terpimpin yang kala itu dipenuhi oleh agitasi PKI. Shalawat Badar juga bukan sekedar terkait norma sosial, yakni sebagai media pengajaran norma (aturan) yang disampaikan melalui teks-teks lagu shalawatan, tak sekedar ekspresi kesinambungan budaya kaum santri yang

berisi ajaran-ajaran untuk meneruskan sebuah sistem kebudayaan terhadap generasi selanjutnya. Ia juga tak sekedar wahana mitos, legenda, dan cerita sejarah yang ikut menyambungkan sebuah masyarakat dengan masa lampainya, atau sebagai wahana pengajaran tradisi, tetapi ia telah termanifestasi sebagai sarana komunikasi dari sang pembuat kepada sang pelantun, dari sang pelantun kepada sang pendengar, melalui isi yang terkandung dalam teks, yang lahir dan tumbuh pada komunitas - kebudayaan Nahdliyyin, yang mengandung isyarat-isyarat khas yang sangat dirasakan para penuturnya.

Hadirnya tradisi sastra lisan pesantren seperti Shalawat Badar tidak bisa dipandang sebagai hiburan di kala senggang, tetapi merupakan bagian dari sarana pembentukan perilaku masyarakat santri yang digunakan untuk penanaman ajaran yang bersifat dogmatis. Karena tradisi lisan tersebut dijadikan sarana pembelajaran oleh kiai di pesantren di samping pengkajian khusus terhadap kitab-kitab kuning maka tradisi lisan itu pun menjadi bersifat sakral. Begitu juga, pelantunan Shalawat Badar bukan sekedar bagian dari (apalagi sekedar untuk pengiring) upacara agama, yang biasanya didukung dan disahkan oleh mitos dan legenda. Namun, Shalawat Badar –meminjam istilah Allan P. Merriam⁴⁴ -- telah termanifestasi dalam perlambangan ide-ide dan tingkah laku. Tempo berderap pada Shalawat Badar, kandungan teks dalam Shalawat Badar, secara substansi berusaha membangun sebuah optimisme, perjuangan, dan keberanian, dengan bersandar kekuatan Maha, yaitu Tuhan. Pola ini tentu dapat menimbulkan reaksi jasmani, merangsang sel-sel saraf manusia yang menyebabkan tubuh bergerak mengikuti irama shalawatan, bahkan akhirnya menggerakkan psikis pelantun – pendengar menuju optimisme, perjuangan, keberanian, yang ujung-ujungnya Shalawat Badar diharap dapat mengintegrasikan –menggerakkan komunitas penuturnya. Pelantunan Shalawat Badar menimbulkan rasa kebersamaan diantara penutur, yang dalam terminologi umum disebut membangkitkan rasa solidaritas komunitas. Pada titik inilah Shalawat Badar akhirnya menjadi sarana mobilisasi

kaum Santri dalam kontestasi politik. Berbeda dari berbagai sastra lisan pesantren lain yang umumnya hanya merupakan estetis dan hiburan, yang berkelindan dengan fungsi sebagai sarana sosialisasi ajaran dan nilai-nilai Islam, khusus Shalawat Badar telah memperlihatkan karakter khususnya, yakni tampil kental dengan nuansa politik. Realitas ini menjadi bukti bahwa entitas Shalawat Badar kenyataannya merupakan manifestasi dari hubungan antara sastra, agama, dan politik dalam konstelasi sosial di Indonesia.

Daftar Pustaka

Buku

- Andrain, Charles F., *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial* (Terjemah Luqman Hakim). Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Azzam, Salim (ed)., *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*. Bandung: Mizan, 1979.
- Dinut, Alex. *Dokumen Terpilih Sekitar G.30.S/PKI*. Jakarta: Intermasa, 1997.
- D.Z, Abdul Mun'im. *Benturan NU PKI 1948-1965*. Depok: PB NU – Langgar Swadaya, 2014. (Cetakan II).
- Fadeli, Soeleiman dan Muhammad Subhan. *Antologi NU: Sejarah Istilah Amaliah Uswah*. (Buku I). Surabaya: Khalista, 2007.
- Fieth, Herbert dan Lance Castles. *Pemikiran Politik Indonesia 145-1965*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Geertz, Clifford. *Agama Jawa : Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, (Terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto). Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.
- Islam, Saeful. *K.H.R. Ali Manshur : Sang Pencipta Shalawat Badar*. Surabaya: Amantar, 2004.
- Koentjaraningrat. *Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1979.
- Mashad, Dhurorudin. *Tahun Penuh Tantangan: Joened Poesponegoro, Menteri Riset Pertama di Indonesia*. Jakarta : LIPI Press, 2004.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Jakarta: Gema nsani Press, 1996.
- Merriam, Allan P., *The Anthropology of Music*. Bloomington, Indiana: Northern University Press, 1964.
- Mortimer, Rex. *Indonesian Communism Under Sukarno: Ideology and Politics*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977.

⁴⁴ Allan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, (Bloomington, Indiana: Northern University Press, 1964), hlm. 209-227

- Nugraha, Iskandar P., *Teosofi, Elite Modern Nasionalisme Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.
- Perry, M., *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- Ricklesf, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi, 2012.
- Said, Salim Haji. *Gestapu 65: PKI, Aidit, Sukarno, dan Soeharto*. Bandung: Mizan, 2015.
- Tanja, Victor. *Himpunan Mahasiswa Islam : Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan, 1991.
- Wilis, Abdul Hamid. *Aku Menjadi Komandan Banser (Barisan Anshar Serbaguna) : Membela Pancasila – Menumpas G-30-S/ PKI*. Trenggalek: Public Policy Institute, 2011.

Makalah

- Muzakka, Mohammad. “Tradisi Lisan Pesantren dan Pemberdayaan Politik Kaum Santri : Kajian Terhadap Tradisi Shalawatan”. *Makalah Seminar Internasional Tradisi Lisan Nusantara IV dan Festival Pesisir*, (Semarang, 2-5 Oktober 2003).

TENTANG PENULIS

Efriza

Penulis merupakan dosen tetap program studi ilmu politik di Sekolah Tinggi Ilmu Pemerintahan Abdi Negara (STIP-AN), Jakarta. Beberapa tulisannya antara lain: “Political Explore: Sebuah Kajian Ilmu Politik”, “Ilmu Politik: Dari Ilmu Politik Sampai Sistem Pemerintahan”, “Studi Parlemen: Sejarah, Konsep, dan Lanskap Politik Indonesia”. Penulis dapat dihubungi melalui email: efriza.riza@gmail.com

Luky Sandra Amalia

Penulis merupakan peneliti pada Pusat Penelitian Politik LIPI ini adalah sarjana Ilmu Politik dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga, Surabaya (2005) dan mendapatkan gelar Master of Development Studies dari Murdoch University. Bidang kajian yang diminati adalah mengenai pemilu dan gender. Berbagai tulisan mengenai pemilu dan perempuan dalam politik sudah dihasilkannya baik artikel jurnal maupun *book chapter*. Penulis dapat dihubungi melalui email: sandra_thok@yahoo.com.

Sarah Nuraini Siregar

Sejak tahun 2004 sampai sekarang, penulis menjadi salah satu peneliti di bidang perkembangan politik nasional di Pusat Penelitian Politik-LIPI dengan konsentrasi studi tentang militer dan kepolisian. Menyelesaikan studi di tingkat Sarjana tahun 2002 dan Pasca Sarjana di jurusan Ilmu Politik Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia tahun 2005, dan sekarang sedang melanjutkan pendidikan S3 di Universitas Indonesia. Ia juga aktif sebagai salah satu staf pengajar di jurusan Ilmu Politik FISIP UI sejak tahun 2002 hingga sekarang. Beberapa tulisannya antara lain: Problematik Pengelolaan Keamanan dan Pertahanan di Wilayah Konflik (Aceh dan Papua), Model Kaji Ulang Pertahanan Indonesia:

Supremasi Sipil dan Transformasi Pertahanan, Evaluasi Penerapan Darurat Militer di Aceh 2003-2004, dan Hubungan Sipil Militer Era Megawati dan lainnya. Penulis dapat dihubungi melalui email: nurainisarah30@gmail.com.

Defbry Margiansyah

Penulis merupakan peneliti di Pusat Penelitian Politik LIPI yang tergabung dalam Tim Penelitian Agama dan Politik. Ia menyelesaikan pendidikan tingkat sarjana di Jurusan Ilmu hubungan Internasional Universitas Pasundan pada tahun 2013 dengan penelitian akhir mengenai Tantangan Masyarakat Islam di Eropa: Analisis Resistensi Kelompok Konservatif kanan terhadap Muslim. Penulis juga merupakan alumnus Global Studies Programme di Institut für Soziologie, Albert-Ludwig-Universität Freiburg, Jerman. Penulis dapat dihubungi melalui email: defbry@yahoo.com

R. Siti Zuhro

Penulis adalah peneliti senior di Pusat Penelitian Politik Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (P2P LIPI). Gelar sarjana di bidang Hubungan Internasional diperoleh dari FISIP Universitas Jember. Mendapatkan gelar MA Ilmu Politik dari the Flinders University, Australia dan Ph.D Ilmu Politik dari Curtin University, Australia. Sebagai peneliti senior, Beliau sudah banyak menghasilkan karya tulis diantaranya Demokratisasi Lokal; Perubahan dan Kesenambungan Nilai-nilai Budaya Politik Lokal di Jawa Timur, Sumatera Barat, Sulawesi Selatan dan Bali (Yogyakarta: Ombak, 2009), Demokratisasi Lokal; Peran Aktor dalam Demokratisasi (Yogyakarta: Ombak, 2009); Kisruh Perda: Mengurai Masalah dan Solusinya (Yogyakarta: Ombak, 2010) dan lainnya. Penulis dapat dihubungi melalui email: wiewieqsz@yahoo.com.

Dhuroruddin Mashad

Penulis adalah peneliti senior di Pusat Penelitian Politik Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (P2P LIPI) dengan bidang kepakaran politik, politik dan pemerintahan, yang lebih berfokus kepada politik dibidang Agama, Asia Selatan, Dunia Islam, dan Minoritas. Penulis mendapatkan Gelar S1 dan S2 dari jurusan Ilmu Politik Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia. Beliau sudah banyak menghasilkan karya tulis baik artikel maupun buku terkait pemilu, agama dan politik. Penulis dapat dihubungi melalui email: dhur001@lipi.go.id

Sutan Sorik

Penulis merupakan peneliti di Pusat Penelitian Politik LIPI yang tergabung dalam Tim Penelitian Nasional di bidang Pemilu. Gelar sarjana di bidang Hukum Tata Negara diperoleh dari Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara, Medan. Penulis dapat dihubungi melalui email: sutan.sorik98@gmail.com

