

Buku Monograf



Perempuan
dalam Tradisi
Kekuasaan Islam
di **Banyumas**

Sofa Marwah

Buku Monograf

Perempuan
*dalam Tradisi*
Kekuasaan Islam
di **Banyumas**

Oleh :
Sofa Marwah

Penerbit
Universitas Jenderal Soedirman
Purwokerto
2016

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan
PEREMPUAN DALAM TRADISI KEKUASAAN ISLAM DI BANYUMAS

© 2016 Universitas Jenderal Soedirman

Cetakan Pertama, Oktober 2016

Hak Cipta dilindungi Undang-undang

All Right Reserved

Penulis:

Sofa Marwah

Disain cover & isi:

Mourizal Wisnu Z.

Editor isi:

Dr. Isbodroini Suyanto, M.A.

Editor Bahasa:

Drs. Subandi, M.Pd.

Diterbitkan oleh:

UNIVERSITAS JENDERAL SOEDIRMAN

Jalan Prof. Dr. H.R. Boenyamin 708 Purwokerto

Kode Pos 53122 Kotak Pos 115

Telepon 635292 (Hunting) 638337, 638795

Faksimile 631802

www.unsoed.ac.id

Dicetak oleh:

BPU Percetakan dan Penerbitan

Universitas Jenderal Soedirman

xi + 112 hal., 15,5 x 23 cm

Dilarang mengutip dan memperbanyak tanpa izin tertulis dari penerbit, sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun, baik cetak, photoprint, microfilm dan sebagainya.

ISBN : 978-602-1004-28-9

PRAKATA PENULIS

Latar belakang buku ini adalah keinginan untuk menyajikan hasil-hasil penelitian penulis agar menjadi kesatuan studi yang menyatukan analisis tentang perempuan, kekuasaan, dan tradisi lokalitas berbasis agama dan budaya. Penulis percaya bahwa pada dasarnya perempuan memiliki kekuatan untuk menghiasi perjalanan sejarah dan kekuasaan, baik itu yang didasari agama, politik, maupun modernisme. Di tengah perdebatan tentang nilai patriarkhi yang menjadi cara pandang utama untuk melihat peran dan kedudukan kaum perempuan, penulis percaya bahwa perempuan masih mampu berbicara tentang banyak hal, tentang politik, atau yang lain.

Studi tentang perempuan bagi penulis adalah ajang untuk menyajikan hal-hal yang tidak (mau) dimengerti banyak orang; hal-hal yang tercecer dari pemahaman banyak orang; mengenai kekuatan seorang perempuan dan kaumnya. Bahkan ketika tafsir agama ditempatkan sangat patriarkhis, dalam sudut yang dianggap merugikan perempuan, sebenarnya tetap ada ruang bernafas bagi kaum perempuan meskipun terlihat sulit dan tidak diakui oleh banyak pihak.

Dalam konteks demikian, kajian perempuan dalam berlangsungnya kekuasaan Islam di Banyumas menjadi studi menarik yang mendebatkan sejarah masuk dan berkembangnya Islam dan kekuasaan di tanah Jawa dan khususnya Banyumas yang seolah hadir tanpa representasi kaum perempuan, bahkan ketika era politik sudah berlangsung dalam tatanan politik modern saat ini. Meskipun sulit bagi perempuan untuk bernafas, perempuan tetap hadir dalam ruang pergulatan Islam dan politik modern.

Karya ini hanya bisa selesai dengan bantuan banyak pihak. Penulis mengucapkan terima kasih untuk semua teman yang pernah terlibat dalam berbagai penelitian yang penulis lakukan. Tentunya tak ada hasil kajian yang baik tanpa ada dukungan dan bantuan dari kalian. Penulis juga menyampaikan penghargaan dan terima kasih atas dukungan Universitas Jenderal Soedirman dalam membiayai dan menerbitkan buku monograf ini.

Sofa Marwah

Terakhir, mudah-mudahan buku mengenai posisi dan kontribusi perempuan dalam perjalanan Islam dan kekuasaan di tanah Jawa dan Banyumas ini, meskipun jauh dari kata sempurna, mampu menginspirasi pembaca untuk percaya bahwa perempuan tetap memiliki ruang untuk berbicara dan bernegosiasi dalam kekuasaan meskipun sulit untuk diakui oleh banyak orang, bahkan di tengah tuduhan tafsir terhadap agama yang patriarkhis. Selamat membaca.

Purwokerto, Juni 2016

Sofa Marwah

PENGANTAR ISI

Sejarah perkembangan Islam dan bagaimana Islam membentuk kekuasaan tidak pernah lepas dari perdebatan mengenai cara pandang terhadap kaum perempuan. Dalam hal ini, ketika Islam mengambil determinasi di tanah Jawa, keberadaan perempuan dalam mendukung penyebaran dan kekuasaan Islam seolah benar-benar tak tampak dalam sejarah. Kenyataannya, tidak ada wali penyebar agama Islam yang perempuan. Selain itu, raja-raja Jawa sejak berkembangnya Islam juga tidak ada yang perempuan. Bahkan dalam era politik modern saat ini, perdebatan mengenai putri sulung sebagai calon pengganti Sultan Hamengku Buwono X dari Kasultananan Yogyakarta juga banyak menimbulkan polemik.

Dalam konteks tersebut, studi ini menggali kontestasi posisi dan kontribusi perempuan pada masa berkembangnya Islam pada masa lampau hingga politik modern saat ini di wilayah Banyumas. Wilayah Banyumas acapkali dipahami sebagai Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara dan Cilacap yang disatukan oleh kesamaan nilai-nilai kultural yang lebih egaliter jika dibandingkan dengan tradisi Jawa dan Sunda yang melingkupinya. Perkembangan Islam di wilayah Banyumas (Kerajaan Pasirluhur ketika itu) tidak lepas dari peran para elit kerajaan yang didukung oleh para utusan dari Kerajaan Demak. Demak, kita sudah mengenalnya sebagai Kerajaan Islam yang pertama di tanah Jawa. Pada masa masuknya Islam di Kerajaan Pasirluhur ketika itu, terdapat beberapa perempuan yang menjadi Demang di berbagai desa. Namun hingga era politik modern saat ini tidak ada satu pun perempuan yang menjadi bupati di wilayah tersebut.

Selama ini tafsir yang diberikan kepada agama Islam selalu mengandung makna patriarkhis, berpihak, dan mengunggulkan laki-laki. Namun, untuk mengatakan apakah betul bahwa Islam mengandung nilai patriarkhi, jawabannya tentu sangat sulit bergantung pada sudut mana nilai dan ketentuan agama itu dipahami. Pada akhirnya, tafsir terhadap posisi perempuan dalam agama Islam menjadi bermacam-macam. Banyaknya ratu di tanah

Jawa sebelum Islam masuk dan tidak adanya ratu pada masa berkembangnya Islam sampai era Keraton Yogyakarta dan Kasunanan Solo saat ini telah menjadi bahan diskusi yang menghasilkan paradoks. Penting pula diketahui bahwa Kerajaan Mataram Islam ternyata memiliki *korps prajurit estri* sebagai pasukan pengawal raja-raja yang sangat terlatih.

Kini, ketika kekuasaan Islam masuk dalam ranah politik modern, maka wadah yang menjadi ruang perdebatan adalah kebijakan politik perempuan oleh penguasa Orde Baru dan era reformasi. Manifestasinya antara lain: politik perempuan dalam kepartaian; politik perempuan dalam pemilu; dan politik perempuan terkait parlementaria. Dalam konteks tersebut, politik perempuan menjadi bagian dari kompetisi elit berkaitan dengan wacana mengenai peran negara dan pengaruh Islam dalam percaturan politik yang berkaitan dengan persoalan gender. Wujudnya tercermin dari perdebatan tentang pemimpin perempuan yang tak kunjung usai. Selain itu, jumlah perempuan yang maju dan terpilih menjadi anggota dewan, baik di tingkat nasional dan daerah, adalah sedikit. Apalagi perempuan yang mencalonkan diri dan menang dalam pemilu legislatif dari partai yang berasaskan Islam ataupun partai yang berbasis massa umat Islam jumlahnya sangat sedikit. Kondisi demikian tercermin dari pemilu legislatif di Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap yang menjadi referensi empirik studi ini. Perempuan seolah kehilangan nafas untuk berkompetisi di tengah pertarungan elit, tuduhan patriarkhi agama, dan kaidah budaya lokal dalam menempatkannya. Namun, harapan untuk menggali posisi dan kontribusi perempuan dalam pentas politik lokal yang tak lepas dari isu agama dan budaya tetaplah ada. Beberapa contoh keberhasilan perempuan dalam politik disajikan dalam buku ini.

.....jauh sebelum Kerajaan Mataram Islam berkuasa di tanah Jawa, banyak ratu perempuan di Jawa ini, Ratu Shima, Ratu Tribuanatunggadewi, dan banyak ratu yang lain (Isbodroini Suyanto)

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Prakata Penulis	iii
Pengantar Isi	v
Daftar Isi	ix
Daftar Gambar	xi
BAB 1. PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang	1
1.2. Argumen Teoritis	6
1.3. Metode Kajian	10
1.4. Penyajian Buku	12
BAB 2. KARAKTERISTIK SOSIAL AGAMA DAN KETERWAKILAN POLITIK PEREMPUAN DI WILAYAH BANYUMAS	15
2.1. Karakteristik Sosial Agama Masyarakat Banyumas	15
2.2. Profil Keterwakilan Politik Perempuan di Wilayah Banyumas	19
BAB 3. PEREMPUAN DALAM SEJARAH KEKUASAAN ISLAM DI WILAYAH BANYUMAS	25
3.1. Ranah Perempuan dalam Sejarah Kekuasaan Islam di Tanah Jawa	25
3.2. Negosiasi Ranah Perempuan dalam Sejarah Kekuasaan Islam di Wilayah Banyumas	38
3.3. Refleksi Kelompok Perempuan Islam Banyumas sebagai Kekuatan Politik	48
BAB 4. REPRESENTASI PEREMPUAN DAN WAJAH POLITIK ISLAM DI WILAYAH BANYUMAS MASA KINI	65
4.1. Dinamika Kekuatan Politik Islam di Wilayah Banyumas	68
4.1.1. Kabupaten Banyumas	69
4.1.2. Kabupaten Purbalingga	74

Sofa Marwah

4.1.3 Kabupaten Banjarnegara	77
4.1.4 Kabupaten Cilacap	82
4.2 Kontestasi Perempuan dalam Dinamika Kekuatan Islam di Wilayah Banyumas	85
BAB 5. PENUTUP	101
DAFTAR PUSTAKA	107

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.	Peta Pemeluk Umat Beragama di Kabupaten Banyumas	17
Gambar 2.	Peta Pemeluk Umat Beragama di Kabupaten Purbalingga	17
Gambar 3.	Peta Pemeluk Umat Beragama di Kabupaten Banjarnegara	18
Gambar 4.	Peta Pemeluk Umat Beragama di Kabupaten Cilacap	18
Gambar 5.	Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Banyumas	20
Gambar 6.	Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Purbalingga	21
Gambar 7.	Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Banjarnegara	22
Gambar 8.	Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Cilacap	23
Gambar 9.	Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Banyumas	72
Gambar 10.	Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Purbalingga	76
Gambar 11.	Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Banjarnegara	80
Gambar 12.	Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Cilacap	84
Gambar 13.	Keterwakilan Perempuan “Partai Islam” Pemenang Pemilu di Kabupaten Banyumas	90
Gambar 14.	Keterwakilan Perempuan “Partai Islam” Pemenang Pemilu di Kabupaten Purbalingga	91
Gambar 15.	Keterwakilan Perempuan “Partai Islam” Pemenang Pemilu di Kabupaten Banjarnegara ...	92
Gambar 16.	Keterwakilan Perempuan “Partai Islam” Pemenang Pemilu di Kabupaten Cilacap	93

BAB I.

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Penyebaran agama Islam menjadi proses yang sangat penting dalam sejarah Indonesia. Namun, perihal penyebaran tersebut tidak dapat diketahui dengan pasti kapan, mengapa, dan bagaimana penduduk Indonesia mulai menganut agama Islam (Ricklefs, 2011: 1). Hal ini disebabkan sumber yang bersifat informatif mengenai proses Islamisasi sangat sedikit. Pada umumnya, proses Islamisasi di Indonesia ditempuh melalui dua cara. Pertama, penduduk pribumi berhubungan dengan agama Islam dan kemudian menganutnya. Kedua, orang asing dari China, Arab, India, dan sebagainya yang telah memeluk agama Islam pindah ke wilayah Indonesia, kemudian menikah dengan penduduk pribumi dan perlahan mengikuti tradisi lokal. Dalam hal ini, perdagangan rempah menjadi sarana awal yang pertama untuk memperkenalkan Islam di tanah Jawa pada abad ke-13. Para pedagang asing tersebut menjalin hubungan dagang dengan penduduk Nusantara sembari mengenalkan dan menyebarkan Islam.

Sumber utama yang digunakan kebanyakan ilmuwan untuk menggambarkan proses Islamisasi di Nusantara adalah *Suma Oriental* (1512) oleh Tome Pires, dan dianggap sebagai salah satu dokumen terpenting mengenai proses Islamisasi di Indonesia, Hikayat Raja-raja Pasai dan Sejarah Melayu (1612) yang keduanya berbahasa Melayu, dan Sejarah Banten (Ricklefs, 2011). Beberapa sumber lainnya juga digunakan sebagai referensi untuk menjelaskan bagaimana Islam masuk dan berkembang di kawasan Nusantara, yaitu *Babad Tanah Jawi*, *Serat Kanda*, dan sejumlah arsip dari Klenteng Sam Po Kong (Muljana, 2009). Satu sumber lagi yang umum menjadi rujukan pula adalah catatan perjalanan Cheng Ho dalam *Yingyai Senglan*.

Gagasan Islam sufi yang mengusung konsep manusia sempurna atau *insan kamil* memberikan kontribusi utama bagi proses Islamisasi di Indonesia. Dengan kata lain, kaum sufi menjadi alat utama Islamisasi di Indonesia. Islam sufi memiliki makna sebagai Islam yang bercorak *tasawuf*, yaitu Islam yang mengajarkan bahwa Allah swt dapat digapai dengan upaya pemurnian hati dan penyucian diri secara terus-menerus dengan cara berdzikir dan perantaraan *mursyid* (guru) untuk mencapai derajat sebagai manusia yang sempurna. Para pengikut Islam sufi ini membentuk jalan yang ditempuh oleh para pengikut *sufi* atau sebagai bentuk persaudaraan muslim dalam pengajaran, pengamalan, dan pengembangan ajaran tasawuf melalui tarikat (Zamakhsyari, 1985). Islam *sufi* terorganisasi dalam kelompok-kelompok persaudaraan *sufi* yang disebut dengan *tarikat*. Terdapat usaha yang terus-menerus dari kelompok *tarikat* untuk menginternalisasi doktrin Islam dalam perilaku beragama. Tarikat menyediakan panduan spiritual dan moral berupa bentuk-bentuk ritual dan perwujudan simbolik lainnya, sekaligus perilaku praktik dalam kehidupan material.

Pertumbuhan Islam yang pesat didukung oleh kelenturan sufisme yang membuat Islamisasi berlangsung mulus. Sejak awal masuknya Islam terintegrasi ke dalam sistem politik lokal yang sama sekali tidak mengancam basis ideologi kerajaan. Sebaliknya, Islamisasi dengan dominasi sufisme dapat berjalan sesuai dengan gagasan politik yang berorientasi elitis kerajaan di Nusantara (Burhanudin, 2012 : 27). Dalam hal ini, paham keagamaan telah bergerak masuk sejalan dengan penguasaan para elit di kerajaan-kerajaan. Kondisi demikian dapat dipahami dalam pandangan Weber (2002) bahwa hubungan agama dan politik dapat menjadi kondisi yang saling menguntungkan, yaitu persoalan politik justru bersaing dengan masalah keagamaan untuk memengaruhi kondisi-kondisi strategis yang menentukan.

Dalam pandangan Ricklefs (2011: 76), masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia tidak hanya menciptakan keraton dan dinasti baru, namun juga mewariskan budaya yang beraneka ragam. Sebagian di antaranya melahirkan warisan budaya yang benar-benar baru dan bersemangatkan Islam, dan sebagian besar di

antaranya mewariskan budaya yang memiliki akar yang kuat pada kebudayaan pra-Islam. Dengan demikian, meskipun Islam sudah menjadi agama orang Jawa, namun struktur mental, yaitu struktur religiusitas masyarakat, tetap mendasarkan pada sistem pemikiran peradaban sebelum Islam masuk dan berkembang. Dengan kata lain, Islam yang mendarat dan menelusup dalam masyarakat Jawa telah dijabarkan dan diadaptasikan secara mental dan sosial menurut irama tradisi Jawa (Permanadeli, 2015 : 73). Dalam konteks masyarakat yang belum mengenal modernisasi seperti masyarakat Nusantara ketika itu, penjelasan mengenai peran penting agama dalam masyarakat atau agama sebagai *vocal point* sangatlah penting. Tidaklah cukup untuk mengatakan bahwa keraton dan dinasti muncul dan berkembang semata-mata karena persoalan yang bernilai sekuler yang lepas dari persoalan menyeruaknya nilai dan paham keagamaan.

Di tengah sedikitnya sumber kajian yang informatif mengenai Islamisasi di Nusantara, lebih sedikit lagi temuan-temuan yang menunjukkan ketokohan perempuan yang terkait proses Islamisasi. Dalam konteks tersebut, sangat mungkin hubungan yang terstruktur dalam tatanan masyarakat ketika itu telah membentuk menjadi ranah yang tidak memberikan ruang dan waktu yang sama antara ketokohan perempuan dan lak-laki. Salah satu penanda pertama mengenai keberadaan figur perempuan adalah ditemukannya batu nisan Islam yang tertua yang tertera tahun 475 H (1082 M) di Gresik Jawa Timur yang bertuliskan putri yang bernama Fatimah binti Maimun. Sekelumit kisah keberadaan Fatimah binti Maimun, yaitu ia bersama-sama Malik bin Maimun dan Utsman Hambaya membuka perkampungan muslim pertama di Jawa. Khususnya di tanah Jawa, lembar penyebaran Islam selanjutnya ditandai dengan ketokohan *Walisanga* atau wali sembilan. Sudah jamak dipahami bahwa proses Islamisasi di tanah Jawa tidak dapat dilepaskan dari peran besar *Walisanga*, yaitu Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Derajat, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati. Dalam hal ini, penting untuk dicatat bahwa tidak ada satu pun wali yang terkait proses Islamisasi di tanah Jawa adalah kaum perempuan.

Masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara menghadapi pluralitas budaya yang kompleks. Pluralitas budaya terlihat dari keanekaragaman budaya, etnik, bahasa, agama, dan adat istiadat yang telah tumbuh dan berkembang di Nusantara sejak lama. Dalam hal ini, budaya Banyumas merupakan salah satu entitas kebudayaan di Indonesia yang menjadi satu varian kebudayaan Jawa. Seperti halnya daerah-daerah lain di pelosok Nusantara, masyarakat Banyumas tidak dapat menghindar dari pengaruh Islam sebagai kekuatan agama yang melakukan determinasinya secara masif. Studi Makhasin (2007a) menunjukkan bahwa Islam yang dapat tumbuh dan berkembang di wilayah Banyumas adalah Islam sufi yang dikenal memiliki doktrin keagamaan luwes dan dapat mengakomodasi tradisi dan budaya lokal. Kuatnya pandangan kosmologi sebelum Islam masuk menjadikan masyarakat Banyumas memiliki kesulitan yang lebih besar untuk mengadaptasi aliran Islam yang berorientasi syariah daripada yang berorientasi tarikat.

Kontekstualisasi budaya lokal dalam berlangsungnya praktik-praktik keagamaan mendorong pentingnya memahami budaya Banyumas yang menjadi landasan kultural. Dalam hal ini, budaya Banyumas berada jauh dari pusat kekuasaan, baik pusat kekuasaan Jawa dari sebelah timur maupun pusat kekuasaan Sunda dari sebelah barat. Berkaitan dengan jauhnya dari pusat kekuasaan tersebut, masyarakat Banyumas dikenal memiliki nilai-nilai budaya yang egaliter. Nilai egaliter ini terbentuk dari struktur masyarakat Banyumas yang kurang mengenal pelapisan sosial jika dibandingkan dengan sistem pelapisan sosial dalam masyarakat Jawa maupun Sunda. Ibarat lilin yang menyala, semakin jauh sinar yang menerangi akan semakin redup. Nyala lilin yang semakin redup di daerah-daerah yang jauh dari pusat kekuasaan menunjukkan bahwa masyarakat Banyumas didominasi oleh rakyat biasa yang hidup jauh dari pusat kekuasaan.

Dalam konteks masyarakat yang memiliki landasan kultural seperti di atas, studi Marwah (2014e) memperlihatkan bahwa keberadaan para putri dalam sejarah dan perkembangan Banyumas tidak mempunyai posisi yang utama karena sebagai tokoh pendamping suami yang menurunkan tokoh-tokoh (laki-laki).

Misalnya, dari jalur Kerajaan Pasirluhur, yaitu tokoh Kanda Daha, Kamandaka, Banyak Belanak, maupun dari jalur Kadipaten Wirasaba, yaitu tokoh Raden Baribin, Warga Utama, Joko Kaiman, dan seterusnya. Kondisi demikian berlangsung dari masa *babad*, masa pembagian Wirasaba dibagi menjadi empat daerah yang menjadi cikal bakal Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap, hingga masa kemerdekaan, dan sampai pada masa reformasi sekarang. Tidak ada satu pun perempuan yang pernah menjadi adipati/bupati di wilayah budaya Banyumas.

Studi Marwah (2014e) menyimpulkan bahwa keegaliteran dalam budaya Banyumas tidak mencakup peran politik kaum perempuan. Nilai keegaliteran dalam budaya Banyumas terhadap kaum perempuan hanya bersifat simbolis, tetapi tidak secara substansial dan tidak mencakup peran dan kedudukan kaum perempuan dalam politik. Dominasi budaya Jawa terhadap budaya Banyumas dalam cara pandang terhadap kaum perempuan lebih kuat dibandingkan dengan Sunda. Dalam hal ini, budaya Sunda tidak memberikan pengaruh yang substansial terhadap peran politik perempuan karena nilai-nilai *Sunda Wiwitan* sebagai representasi budaya Sunda kuno menjadi kabur seiring penetrasi feodalisme Jawa yang kuat.

Secara jelas bahwa kontekstualisasi budaya lokal dalam berlangsungnya praktik keagamaan juga tercermin dalam konteks politik. Dalam hal ini, peta kekuatan politik yang terbentuk di wilayah Banyumas mencerminkan warna-warna tradisional tersebut. Ketika Pemilu 1955 diselenggarakan, partai nasionalis mendominasi pentas politik di Karesidenan Banyumas. Feith (1955:123) menyebutkan bahwa pada Pemilu 1955 di Karesidenan Banyumas partai nasionalis, yaitu PNI, menjadi pemenang dengan perolehan suara yang mencolok, yaitu 48,5% suara, tiga kali lipat dari pesaing terdekatnya, yaitu NU. Sebagai perbandingan yang memperlihatkan dominasi partai nasionalis, adalah kemenangan PNI di Karesidenan Banyumas jauh melampaui perolehan PNI di Jawa Tengah, yaitu 33,9% suara.

Representasi partai Islam ketika Pemilu 1955, yaitu NU dan Masyumi, tidak berhasil mencapai suara signifikan. Bahkan suara yang diperoleh NU sepertiga dari suara PNI, yaitu 19,9% suara dan hampir berimbang dengan PKI yang mendapatkan 18,2% suara. Selanjutnya, Masyumi menduduki peringkat empat di Karesidenan Banyumas dengan memperoleh 13,1% suara. Hal ini menunjukkan Masyumi kurang berakar di wilayah Banyumas dan Jawa, tetapi sangat kuat berakar di luar Jawa. Seperti diketahui bahwa pada Pemilu 1955, secara nasional Masyumi berhasil menempati posisi kedua di atas NU dan PKI.

Seperti diketahui bahwa kebudayaan Banyumas terbentuk dari perpaduan unsur-unsur masyarakat setempat dengan budaya Hindu-Budha, Jawa, Sunda, Islam, kolonial dan tentunya peradaban modern. Pendeskripsian Marwah (2014e) mengenai peran dan kedudukan kaum perempuan dalam perjalanan sosial politik masyarakat Banyumas dari pandangan budaya lokal Banyumas di atas mendorong pentingnya untuk mengkaji posisi, kontribusi dan kontestasi yang muncul terkait dengan keberadaan kaum perempuan dalam proses Islamisasi di wilayah Banyumas. Pemahaman teoretis mengenai perempuan dalam perkembangan keagamaan ditempatkan dalam kerangka analisis keagamaan dan kehidupan material yang sebenarnya secara konsep berbeda namun saling berkaitan dalam praktiknya. Dengan demikian, menjadi penting pula untuk meniti perjalanan keterlibatan perempuan dalam berlangsungnya kekuasaan Islam di Banyumas sejak masa lalu sampai politik modern pada masa sekarang ini, yang tidak pernah terlepas dari klaim-klaim apa yang diperbolehkan dan dilarang oleh agama yang mereka yakini.

1.2. Argumen Teoretis

Sepanjang Abad ke-20, paradigma dalam ilmu sosial memiliki gagasan bahwa agama tampil sebagai kekuatan politik. Argumen teoretis mengenai agama dan politik tidak pernah lepas dari analisis Weber (2002) yang menempatkan agama dan politik pada kondisi yang saling menguntungkan. Hal itu disebabkan oleh persoalan politik yang bersaing dengan etika keagamaan. Dalam hal ini, negara

adalah sebuah asosiasi yang mengklaim monopoli penggunaan kekerasan yang terlegitimasi. Adapun pendistribusian kekuasaan oleh negara sebenarnya kurang bermakna bagi agama yang mengajarkan nilai keselamatan. Sayangnya, ketika agama banyak menghadapi aksi-aksi politik, sikap yang terlihat justru melibatkan organisasi-organisasi keagamaan yang berupaya menggapai kekuasaan.

Berkaitan dengan agama dan politik pula, Berger (1969) menyatakan tentang sekularisasi yang menekankan bahwa pikiran, perkembangan ilmu pengetahuan, dan spesialisasi birokrasi merupakan bagian dari faktor yang mereduksi agama sebagai kekuatan politik yang berpengaruh. Namun demikian, pada dekade 1980-an Levine menunjukkan mulai penentangannya terhadap sekularisasi Berger. Bahwasanya modernisasi telah memberikan efek pada yang berlawanan, yaitu justru dapat mempromosikan agama. Gerakan kontrasekularisasi digerakkan oleh orang-orang konservatif atau elit yang berupaya memperluas legitimasi. Selanjutnya, Huntington (1996) menempatkan bahwa agama menjadi aspek yang penting untuk penyesuaian kembali di level global setelah perang dingin. Dalam pandangan Huntington, faktor agama dan faktor etnik lainnya membagi dunia menjadi dua kategori besar, Barat dan lainnya versus dunia lainnya yang menjadi satu kekuatan, yaitu Islam. Berkaitan dengan hal tersebut, Norris dan Inglehart (2004) menyatakan bahwa teori sekularisasi membutuhkan modifikasi tertentu agar tepat dalam menjelaskan fenomena modern saat ini. Teori sekularisasi tetap dapat digunakan untuk memahami dunia modern dengan mempertimbangkan perbedaan historis, tetapi tidak tepat memahami belahan dunia lain yang belum mengalami modernisasi dan belum mengganti agama sebagai *vocal point* dalam masyarakat (Rasmussen, 2014: 348-349).

Pemahaman teoretis tentang perempuan dan agama ditempatkan dalam kerangka analisis agama dan kehidupan material yang secara konsep berbeda tetapi saling berkaitan dalam praktik. Dalam hal ini Bourdieu (2010a : 16) mendefinisikan keterkaitan tersebut dengan menggunakan tiga konsep utama yang berkaitan, yaitu habitus, ranah, dan modal. Habitus adalah sistem disposisi yang

bertahan lama dan dapat dialihpindahkan, prinsip-prinsip yang melahirkan dan mengorganisasi praktik-praktik, maupun praktik representasi yang dapat diadaptasikan pada hasil-hasilnya secara objektif. Berbagai skema yang tercakup dalam habitus, antara lain konsep waktu, baik-buruk, sakit-sehat, benar-salah, atas-bawah, berguna-tidak berguna, kiri-kanan, terhormat-terhina, dan sebagainya (Harker, 2005: 18).

Prinsip-prinsip yang terbentuk sebagai habitus dalam konteks relasi laki-laki dan perempuan dalam kerangka analisis agama dan praktik kehidupan masyarakat bersumber dari kaidah-kaidah dalam kitab suci. Dalam hal ini, Al-Qur'an telah menjadi pedoman hidup bagi kalangan Muslim. Namun demikian, dalam rangka tafsir agama terhadap bentuk relasi laki-laki dan perempuan yang "seharusnya" seperti sudah ditentukan dalam kitab suci justru kemudian menimbulkan banyak penafsiran yang berbeda dan berkembang. Dengan demikian, prinsip-prinsip membentuk habitus dalam relasi laki-laki dan perempuan tidak jarang berhadapan dengan klaim-klaim yang dibangun atas nama sesuatu yang dianggap benar dan yang dianggap salah.

Pada umumnya perbedaan atas klaim-klaim kebenaran tentang relasi perempuan dan laki-laki bersumber pada dua aliran besar. Pertama, aliran yang menyatakan Islam tidak mengakui hak politik perempuan. Kedua, aliran yang mengakui hak politik perempuan dalam Islam seperti yang diberikan pada laki-laki (Subhan, 2004 : 43). Kedua aliran tersebut setidaknya berfokus pada perdebatan mengenai tafsir terhadap ayat Al Qur'an dalam surat Al-Ahzab ayat 33 dan surat An-Nisa ayat 34. Dalam hal ini, para pengusung feminis Muslim meyakini bahwa agama Islam secara jelas mendudukan posisi kaum perempuan setara dengan laki-laki. Perbedaan keduanya di hadapan Allah swt hanya didasarkan pada kualitas ketaqwaan masing-masing, bukan pada jenis kelamin. Al Qur'an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu.

Habitus yang terbentuk dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan dalam konteks analisis agama telah mendasari ranah yang diartikan Bourdieu (2010a :16) sebagai jaringan sosial

antarposisi tertentu dalam tatanan sosial. Dalam hal ini ranah mengisi ruang sosial. Realitas sosial dianalogkan sebagai ruang sosial yang terdiri atas beragam ranah yang berkaitan satu sama lainnya. Dalam ruang sosial ini, individu dengan habitusnya berhubungan dengan individu-individu lain dan berbagai realitas sosial yang menghasilkan tindakan-tindakan tertentu sesuai dengan ranah dan modal yang dimilikinya.

Setiap ranah juga menuntut individu memiliki modal khusus agar dapat hidup secara baik dan bertahan di dalamnya. Sebuah relasi sosial terjadi dengan melibatkan habitus dan ranah yang melibatkan modal. Bourdieu (2010a :16) mengkhususkan empat macam modal yang menentukan bagaimana individu menjalankan masing-masing habitus dalam praktiknya, yaitu modal ekonomi, budaya, sosial, dan modal simbolik. Modal berperan penting dalam sistem pertukaran yang terjadi dalam relasi sosial. Bourdieu juga menempatkan modal sebagai basis dominasi bagi individu pemilikinya dalam tatanan masyarakat. Berbagai modal tersebut tersebar tidak merata di antara kelas dalam masyarakat. Mereka yang memiliki modal dan habitus yang sama dengan kebanyakan individu lebih mampu melakukan tindakan mempertahankan atau mengubah struktur dibandingkan dengan mereka yang tidak mempunyai modal.

Secara spesifik, Bourdieu (2010b) menyatakan tentang dominasi maskulin dalam struktur masyarakat, yaitu bahwa perempuan dan laki-laki membentuk dua kelompok sosial dan hubungan sosial keduanya menunjukkan hubungan antara kelas dominan dan yang didominasi. Hubungan tersebut distrukturkan oleh laki-laki melalui habitus yang membuat kekuasaan laki-laki terhadap perempuan tampak legitimit. Konstruksi sosial budaya terhadap perempuan dan laki-laki yang sudah demikian melekat menjadi sejarah yang terinternalisasi dan berlaku terus-menerus bagi individu, pada masa lampau dan sekarang. Konstruksi sosial dari relasi gender menjadi praktik sosial yang paling alami bagi tiap-tiap individu melalui habitus. Terdapat *social power* yang luar biasa dari prinsip gender yang dimediasi habitus tersebut (Moi, 1991 : 22).

Pandangan dunia terhadap gender disediakan oleh habitus kita yang ditempatkan secara mendalam dan tidak terhindarkan oleh pola klasifikasi yang mengkonstruksi laki-laki dan perempuan sebagai kutub yang berlawanan. Pada saat yang sama, habitus mendorong tindakan kita melalui penggunaan klasifikasi tersebut secara terus-menerus. Bourdieu menegaskan bahwa gender adalah dimensi mendasar dari habitus, yakni semua ciri sosial berkaitan dengan faktor sosial yang fundamental tersebut. Bahkan dalam konstruksi teoretis, Bourdieu menyebutkannya sebagai *the gendered and gendering habitus* (Krais, 2000: 57). Dengan demikian, habitus sebagai prinsip umum atau *modus operandi* dan mendukung penciptaan teratur praktik sosial berlaku pula dalam melihat kedudukan kaum perempuan yang berbasis nilai-nilai agama.

Analisis gender mengenai perempuan sebagai kelas yang didominasi menjadi persoalan habitus yang tampak logis membutuhkan penjelasan soal ranah. Jika Bourdieu menempatkan gender mempunyai habitus, maka ranah di mana habitus itu bermain lebih merupakan ranah sosial umum, bukan ranah khusus gender. Habitus menjadi prinsip umum atau *modus operandi* dan mendukung penciptaan teratur praktik sosial yang berlaku untuk melihat kedudukan kaum perempuan yang berbasis nilai-nilai agama. Dalam konteks tersebut, pandangan terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan menjadi habitus agama. Keberadaan kaum perempuan telah ditempatkan sebagai kelompok masyarakat yang didominasi, sulit untuk bertahan, berubah, atau sulit mempunyai tempat yang layak dalam struktur di masyarakat. Dengan demikian, ranah yang menjadi letak habitus gender bermain selalu melibatkan nilai-nilai agama yang berpengaruh pada hak-hak sosial politik perempuan dalam relasi-relasi yang terbentuk di masyarakat.

1.3. Metode Kajian

Studi ini secara kategorikal termasuk dalam riset penelitian kepustakaan atau *library research* (Bakker dan Zubair, 1990: 63). Dalam studi ini dilakukan dialog dengan berbagai karya tulis, terutama hasil penelitian dan jurnal penulis yang berkaitan dengan topik buku ini. Beberapa di antaranya dapat disebutkan: 1) Sofa

Marwah, "Representasi Sejarah dan Tradisi Kuno Banyumas: antara Peran Perempuan dan Pelestarian Adat oleh Negara," *Jurnal Terakreditasi Nasional Paramita Unnes Semarang* Vol 1 No.25 Januari 2015; 2) Sofa Marwah, *Kontestasi Perempuan dan Politik dalam Budaya Banyumas*, Purwokerto : Unsoed Press, 2014; 3) Sofa Marwah, *Kajian Kedudukan Perempuan dalam Budaya Banyumas dan Dampaknya terhadap Peningkatan Kualitas Hidup Perempuan dalam Enam Sektor Pembangunan Strategis*, Laporan Penelitian Fundamental Dikti, 2014; 4) Sofa Marwah, *Representasi Politik Perempuan di Banyumas : Antara Kultur dan Realitas Politik (Studi di Lembaga Legislatif Empat Kabupaten Periode 2009-2014)*, Disertasi Program Doktor Ilmu Politik Universitas Indonesia, Jakarta, 2012; 5) Sofa Marwah, *Pengembangan Model Pelestarian Lima Desa Adat di Kabupaten Banyumas Berbasis Penguatan Partisipasi Kaum Perempuan*, Laporan Penelitian Unggulan I Unsoed, 2013; 6) Sofa Marwah, *Pengembangan Model Pelestarian Lima Desa Adat di Kabupaten Banyumas Berbasis Penguatan Partisipasi Kaum Perempuan*, Laporan Penelitian Unggulan II Unsoed, 2014.

Selain itu, *library research* juga dilakukan melalui dialog dengan berbagai hasil studi, yaitu buku, jurnal, hasil penelitian, arsip, dan dokumen lainnya yang berkaitan erat dengan keberadaan, peran, dan kontestasi perempuan dalam perkembangan kekuasaan Islam di wilayah Banyumas yang menjadi fokus penelitian ini. Sebagai *library research*, studi ini dituntut untuk menggali data dan informasi terkait yang dibutuhkan sehingga diperlukan pengorganisasian kepastakaan dan pengetahuan mengenai perkembangan berbagai hasil karya ilmiah. Data yang dapat dikumpulkan dari *library research* kemudian dianalisis menggunakan analisis pengkodean terbuka. Pengkodean terbuka merupakan proses menguraikan, memeriksa, membandingkan, mengonsepan, dan mengategorikan data. Pengkodean terbuka merupakan bagian dari analisis yang terutama terkait dengan pemberian nama dan pengelompokan fenomena yang tepat. Selama pengkodean terbuka, data diuraikan menjadi bagian-bagian tertentu, diperiksa dengan cermat, dibandingkan perbedaan ataupun persamaanya, dan diajukan pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan fenomena tersebut sebagaimana tercermin dari

data. Melalui proses ini, berbagai asumsi tentang fenomena dipertanyakan atau dieksplorasi sehingga mengantarkan munculnya temuan-temuan (Strauss dan Corbin, 2003: 55-56).

1.4. Penyajian Buku

Buku ini disajikan dengan mengawali diskusi dalam Bab 1 mengenai latar belakang potret sedikitnya perempuan yang mengambil peranan penting ketika Islam mulai masuk dan berkembang di Nusantara. Dari sedikitnya literatur lengkap mengenai masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara, posisi dan kontribusi perempuan terhadap proses Islamisasi terlihat kabur. Dalam konteks politik lokal, budaya Banyumas yang dikenal sebagai masyarakat egaliter kurang memberikan ruang yang egaliter pula terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan. Pada sisi lain, Islam yang berkembang di wilayah Banyumas dikenal sebagai Islam sufi yang akomodatif terhadap tradisi-tradisi lokal. Perlu disampaikan bahwa wilayah budaya Banyumas setidaknya mencakup Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap. Dengan demikian, kajian mengenai posisi dan kontribusi perempuan dalam berlangsungnya kekuasaan Islam di wilayah Banyumas menjadi studi yang menarik dan penting untuk dilakukan.

Untuk memahami secara utuh mengenai karakteristik masyarakat Banyumas dan profil keterwakilan politik perempuan di wilayah tersebut, dalam Bab 2 studi ini diuraikan secara lengkap mengenai kedua hal tersebut, yang diawali dengan penyajian ikatan genealogis menurut tradisi babad dan ikatan kultural keempat daerah, kemudian dilanjutkan dengan pendeskripsian tentang dominasi pemeluk Islam di daerah tersebut. Sesungguhnya ketika Islam menjadi agama yang dominan di wilayah Banyumas, keterwakilan politik perempuan di wilayah tersebut belum tercapai secara maksimal.

Untuk mengkaji refleksi kelompok perempuan Islam di wilayah Banyumas secara utuh, penyajian dalam Bab 3 dimulai dari pembahasan mengenai ranah bagi perempuan ketika berlangsungnya kekuasaan Islam di tanah Jawa yang diawali dengan uraian tentang sangat sedikitnya figur perempuan dalam proses Islamisasi kemudian dibandingkan dengan masa kerajaan pra-Islam.

Selanjutnya penyajian dilanjutkan mengenai masuk dan berkembangnya Islam di Banyumas, didukung dengan upaya identifikasi figur perempuan pada masa tersebut. Sajian bab ini dilanjutkan dengan deskripsi terbentuknya kelompok-kelompok perempuan Islam di wilayah Banyumas yang tidak dapat dilepaskan dari keberadaan organisasi massa Islam seperti NU, Muhammadiyah, dan Syarikat Islam. Penting untuk diketahui bahwa di salah satu wilayah budaya Banyumas, yaitu Kabupaten Banjarnegara, terdapat organisasi Islam bentukan dari H.O.S. Cokroaminoto yang sampai hari ini masih eksis sehingga memberikan kontribusi yang cukup penting terhadap perkembangan Islam di daerah tersebut.

Pada akhirnya, dalam Bab 4 dijelaskan mengenai perempuan di tengah dinamika kekuatan politik Islam di wilayah Banyumas, yang diawali dengan pemetaan kekuatan politik Islam masa Orde Lama sampai perkembangannya pada era Reformasi. Kekuatan politik Islam pada era Reformasi di wilayah Banyumas ditunjukkan dengan sulitnya upaya pencapaian kekuasaan oleh partai yang secara ideologis meneguhkan diri sebagai partai Islam seperti PPP dan PKS, atau secara historis-empirik memiliki kedekatan dengan umat Islam seperti PKB dan PAN, di tengah berlangsungnya kekuatan partai nasionalis di empat kabupaten wilayah Banyumas sejak era Orde Lama sampai sekarang. Di tengah sulitnya upaya menggapai kekuasaan oleh “partai Islam” tersebut, perempuan dalam kontestasi politik lokal seperti pemilu legislatif maupun pemilihan bupati mengalami kesulitan untuk meningkatkan keterwakilan politiknya. Dalam hal ini, perempuan dalam “partai Islam” menjadi kelompok yang cenderung terus terpinggirkan.

Selanjutnya Bab 5 menjadi bagian penutup yang menegaskan bahwa posisi dan kontribusi perempuan dalam proses berlangsungnya kekuasaan oleh kekuatan Islam seringkali menjadi bagian yang termarginalkan sejak zaman ketika Islam masuk dan berkembang di tanah Jawa termasuk ketika proses Islamisasi di wilayah Banyumas. Hal tersebut menjadi semakin nyata terlihat dalam pentas pertarungan elit dalam “partai Islam” untuk memperebutkan kekuasaan dalam era politik modern di wilayah tersebut.

BAB 2.

KARAKTERISTIK SOSIAL AGAMA DAN KETERWAKILAN POLITIK PEREMPUAN DI WILAYAH BANYUMAS

2.1. Karakteristik Sosial Agama Masyarakat Banyumas

Meskipun batas sebaran budaya Banyumas sangat kabur namun setidaknya wilayah budaya Banyumas meliputi Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap. Perkembangan sejarah dan budaya masyarakat Banyumas tidak dapat dilepaskan dari dua babad utama yaitu Babad Banyumas dan Babad Pasir. Babad Banyumas menguraikan sejarah Banyumas dari jalur Kadipaten Wirasaba dan lebih dipengaruhi tradisi budaya Jawa, sedangkan Babad Pasir menjelaskan Banyumas dari jalur Kerajaan Pasirluhur dan lebih dipengaruhi tradisi budaya Sunda. Keduanya merupakan warisan dua struktur tradisi utama bagi masyarakat Banyumas di samping babad-babad kecil lainnya (Priyadi, 2002b).

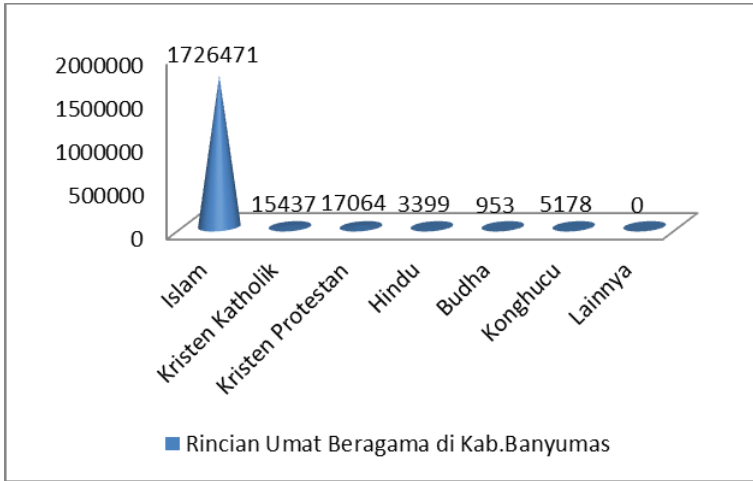
Wilayah Banyumas terletak di daerah perbatasan sebaran budaya Jawa dan Sunda yang telah memberikan pengaruh cukup kuat terhadap perkembangan budaya Banyumas. Sebagai peralihan budaya Jawa dan Sunda, masyarakat Banyumas bagian barat terkait hubungan persaudaraan dengan Kerajaan Padjajaran, sejak terjadinya hubungan perkawinan antara keturunan Kerajaan Pasirluhur dengan Padjajaran. Adapun masyarakat Banyumas bagian timur memiliki hubungan historis silsilah *pangiwa* (garis perempuan) dan menjadi *Mancanegara kulon* dari Kerajaan Jawa, sejak Majapahit, Pajang, Mataram, Surakarta, dan Yogyakarta (Herusatoto, 2018 : 15).

Variasi tradisi budaya Jawa yang bersinggungan dengan budaya Sunda menunjukkan pluritas budaya, etnik, bahasa, agama, dan adat istiadat yang sangat kaya. Dalam konteks tersebut, budaya politik yang kondusif dan tidak kondusif terhadap demokrasi sama-

sama dapat ditemukan di tengah-tengah budaya lokal masyarakat Indonesia secara variatif (Zuhro, 2009:3). Meskipun masih memerlukan kajian yang mendalam, setidaknya esensi-esensi yang menonjol dalam karakteristik budaya Banyumas sejalan dengan semangat demokratisasi. Seperti dipahami bahwa kontak budaya Jawa dan Sunda telah mendorong masyarakat Banyumas memiliki sifat dan sikap terbuka, yang disebut *cablaka/blakasuta* dan karakter *penginyongan*. *Cablaka/blakasuta* adalah kealamiahannya bentuk komunikasi yang secara terbuka kritis tanpa bermaksud mencela orang lain serta mencerminkan jiwa egaliter dan kebebasan. Perilaku masyarakat menyatu dengan pola bahasa masyarakat yang juga bersifat bebas. Adapun karakter *penginyongan* menunjukkan bentuk hubungan sosial orang Banyumas yang informal, egaliter, bersahaja, dan humoris.

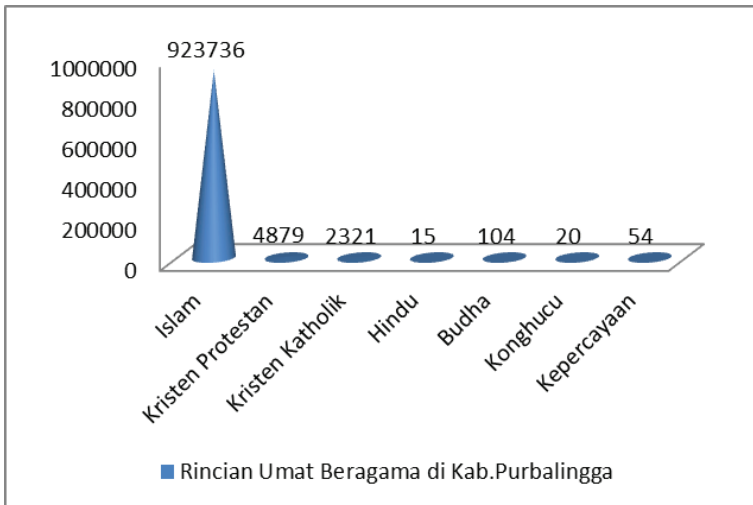
Dalam konteks masyarakat Banyumas yang demikian itu, agama Islam tumbuh dan berkembang menjadi agama mayoritas di Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap. Jumlah pemeluk agama Islam di Kabupaten Banyumas persentasenya mencapai 98,1%, dan di Kabupaten Purbalingga mencapai 99,2%. Demikian pula di Kabupaten Banjarnegara, persentase pemeluk Islam sebanyak 99,3%, dan di Kabupaten Cilacap sejumlah 97,6%. Jumlah pemeluk agama lain yang terdaftar adalah pemeluk agama Katholik, Kristen, Hindu, Budha, dan Konghucu. Namun, data jumlah masyarakat yang memeluk Konghucu hanya tersedia di Kabupaten Banyumas dan Purbalingga.

Jumlah masing-masing pemeluk agama selain Islam di empat daerah sangatlah sedikit. Dalam hal ini, pemeluk agama Kristen merupakan pemeluk agama terbesar kedua di empat kabupaten, namun persentasenya sangat rendah, tidak mencapai 10%. Di Kabupaten Banyumas misalnya, persentase pemeluk agama Kristen hanya 0,9%. Demikian pula di Kabupaten Purbalingga, pemeluk agama Kristen adalah 0,5%. Adapun di Kabupaten Banjarnegara, pemeluk agama Kristen hanya 0,4%, sedangkan pemeluk agama Kristen di Kabupaten Cilacap persentasenya 0,9%. Secara rinci, peta pemeluk agama di empat kabupaten disajikan dalam gambar berikut secara berturut-turut :



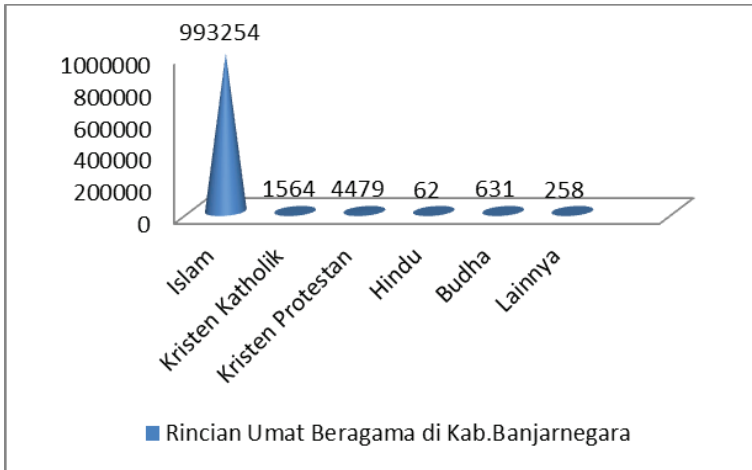
Sumber : *Banyumas dalam Angka 2015*

Gambar 1. Peta Pemeluk Agama di Kabupaten Banyumas



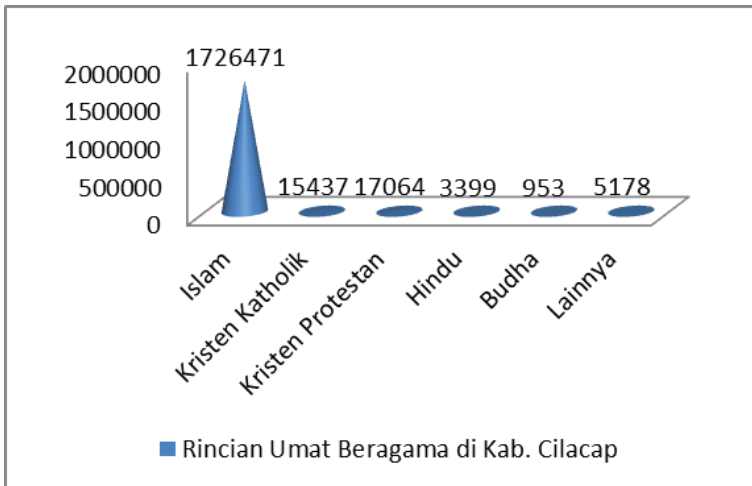
Sumber : *Dindukcapil Kabupaten Purbalingga 2016*

Gambar 2. Peta Pemeluk Agama di Kabupaten Purbalingga



Sumber : *Banjarnegara dalam Angka 2015*

Gambar 3. Peta Pemeluk Agama di Kabupaten Banjarnegara



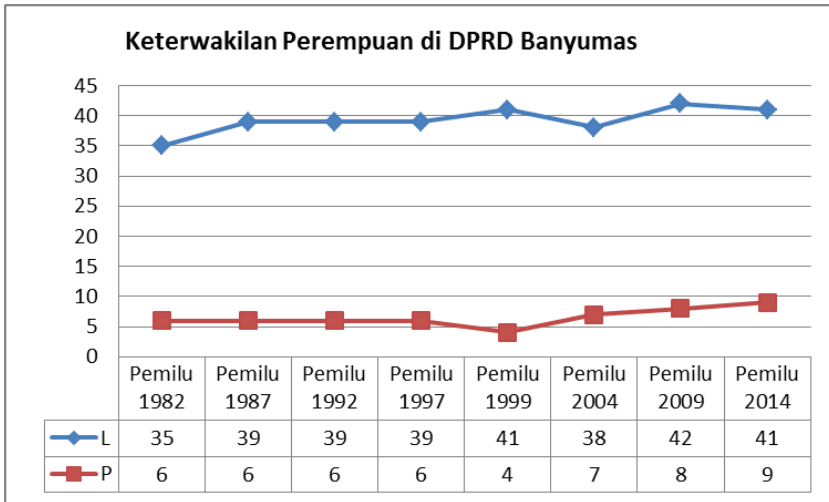
Sumber : *Cilacap dalam Angka 2015*

Gambar 4. Peta Pemeluk Agama di Kabupaten Cilacap

2.2. Profil Keterwakilan Politik Perempuan di Wilayah Banyumas

Dalam konteks pembangunan gender, keterwakilan politik perempuan menjadi salah satu indikator yang penting. Partisipasi politik perempuan adalah salah satu indikator GEM (*Gender Empowerment Measure*). GEM adalah indeks untuk mengukur persamaan peranan perempuan dan laki-laki, selain bidang ekonomi dan pengambilan keputusan. Dalam hal ini, pencapaian GEM Jawa Tengah pada tahun 2012 adalah 70,6 (KPPA, 2013). Berkaitan dengan pencapaian indeks GEM tersebut, indeks pemberdayaan gender di Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap berada di bawah indeks pemberdayaan gender Jawa Tengah. Berturut-turut GEM Kabupaten Banyumas pada Tahun 2012 adalah 57,2, sedangkan GEM Kabupaten Purbalingga adalah 61,7. Adapun GEM Kabupaten Banjarnegara adalah 59,1, dan GEM Kabupaten Cilacap adalah 53,4 (Marwah, 2014d).

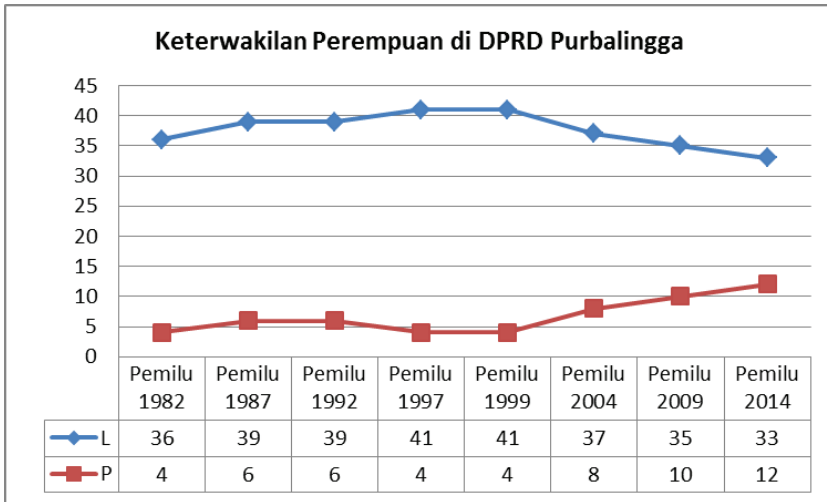
Rendahnya indeks pemberdayaan gender di Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap dapat digambarkan dari masih rendahnya keterwakilan politik perempuan di legislatif daerah. Gambar 5 di bawah memperlihatkan naikturunnya perolehan suara untuk perempuan di Kabupaten Banyumas. Hasil Pemilu 1982 sampai dengan Pemilu 1997, jumlah perempuan yang menjadi anggota dewan di Kabupaten Banyumas persentasenya stagnan, yaitu 13,3 % atau 6 orang dari jumlah keseluruhan (45 orang) (PPD Tingkat I Jateng, 1982 ; 1987; Lembaga Pemilu, 1992; PPD Tingkat II Banyumas, 1997).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 5. Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Banyumas

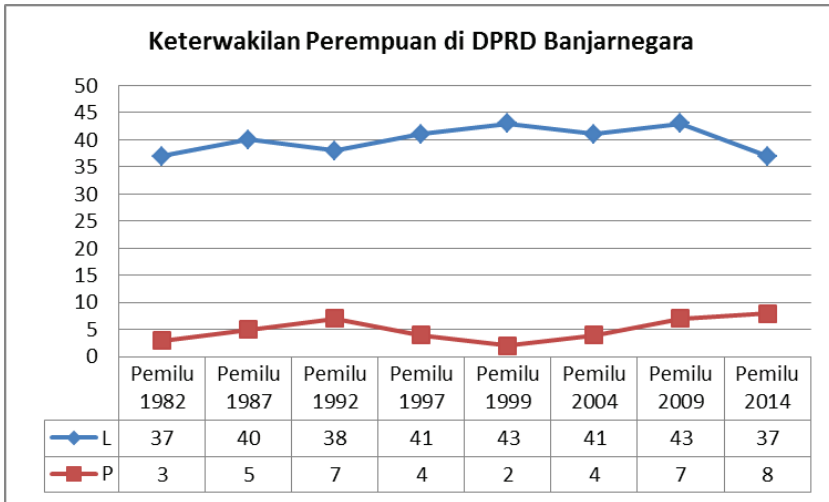
Selanjutnya, angka keterwakilan perempuan di Kabupaten Purbalingga kondisinya lebih variatif, yaitu dari 10% pada Pemilu 1982, bertambah menjadi 13,3 % persen pada Pemilu 1987 dan Pemilu 1992. Dinamika perolehan kursi untuk perempuan dari pemilu ke pemilu dapat dilihat pada Gambar 6 di bawah. Adapun pada pemilu terakhir era Orde Baru, yaitu Pemilu 1997, kursi perolehan suara untuk perempuan lembaga legislatif daerah Kabupaten Purbalingga justru turun menjadi 8,9% (PPD Tingkat I Jateng, 1982 ; 1987; Lembaga Pemilu, 1992; PPD Tingkat II Purbalingga, 1997)



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 6. Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Purbalingga

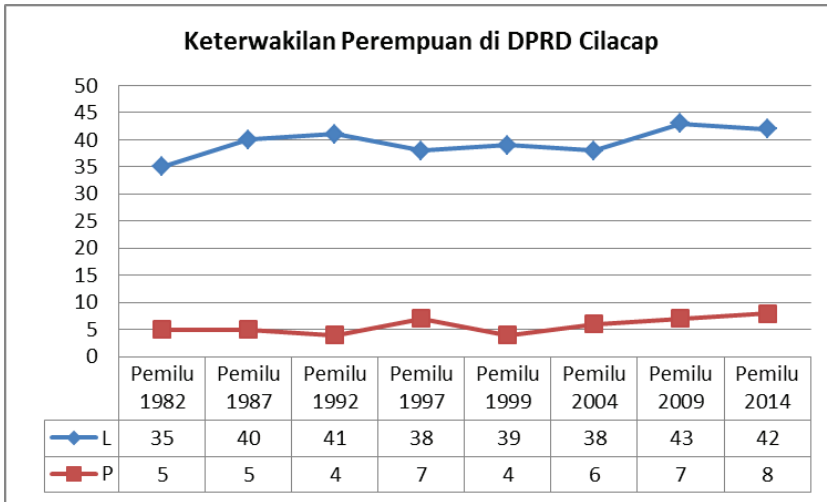
Selama penyelenggaraan pemilu era Orde Baru, angka keterwakilan perempuan di Kabupaten Banjarnegara juga tidak berbeda jauh. Gambar 7 di bawah menunjukkan bahwa pada Pemilu 1982, perolehan kursi untuk perempuan adalah 7,5%. Adapun pada Pemilu 1987, angka keterwakilan perempuan bertambah menjadi 11,1%. Angka tersebut bertambah lagi pada Pemilu 1992 menjadi 15,5%. Namun, ketika pemilu terakhir era Orde Baru, yaitu Pemilu 1997, angka perolehan kursi untuk perempuan turun menjadi 8,9% (PPD Tingkat I Jateng, 1982 ; 1987; Lembaga Pemilu, 1992; PPD Tingkat II Banjarnegara, 1997).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 7. Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Banjarnegara

Demikian pula yang terjadi di Kabupaten Cilacap, angka keterwakilan politik perempuan selama pemilu era Orde Baru juga rendah (Gambar 8). Pada Pemilu 1982, perolehan kursi untuk perempuan adalah 12,5% dan turun pada Pemilu 1987 menjadi 11,1%. Ketika itu, secara kuantitatif jumlahnya memang bertambah, namun jumlah keseluruhan anggota legislatif daerah juga bertambah. Pada Pemilu 1992, angka perolehan kursi untuk perempuan meningkat mencapai 15,5%. Namun, ketika Pemilu 1997 yang menjadi pemilu terakhir Orde Baru, perolehan kursi untuk perempuan menurun menjadi 8,9% (PPD Tingkat I Jateng, 1982 ; 1987; Lembaga Pemilu, 1992; PPD Tingkat II Cilacap, 1997).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 8. Keterwakilan Perempuan di DPRD Kabupaten Cilacap

Ketika era Reformasi terjadi transformasi gender ke dalam bahasa pembangunan, yaitu pemberlakuan pendekatan *Gender and Development* (GAD) dalam pembangunan. Manifestasi GAD adalah Inpres RI Nomor 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional pada masa presiden Abdurrahman Wahid. Berkaitan dengan hal tersebut, kebijakan politik perempuan membenahi diri sebagai titik balik harapan untuk meningkatkan keterwakilan politik perempuan.

Namun demikian, angka keterwakilan politik perempuan tidak serta merta dapat meningkat. Di level daerah, pada pemilu pertama era Reformasi di Kabupaten Banyumas justru terjadi penurunan keterwakilan perempuan, yaitu dari 13,3% pada Pemilu 1997, menjadi 8,9% pada Pemilu 1999. Pada Pemilu 2004, keterwakilan perempuan bertambah menjadi 15,5 %, Pemilu 2009 menjadi 16%, dan pada Pemilu 2014 keterwakilan perempuan menjadi 18%. Peningkatan tersebut tentu cukup menggembirakan meskipun belum mencapai 30% atau lebih (PPD Tingkat II Banyumas, 1999; KPU Banyumas, 2004; 2009; 2014).

Selanjutnya, di Kabupaten Purbalingga terdapat pencapaian keterwakilan perempuan yang stagnan yaitu 8,9% pada Pemilu 1997 dan Pemilu 1999. Namun, perolehan kursi untuk perempuan di Kabupaten Purbalingga bertambah pada Pemilu 2004, yaitu menjadi 17,7%, bertambah lagi pada Pemilu 2009 menjadi 22,2%, dan perolehan kursi untuk perempuan terus bertambah pada Pemilu 2014 menjadi 26,6% (PPD Tingkat II Purbalingga, 1999; KPU Purbalingga, 2004; 2009; 2014).

Angka keterwakilan perempuan di Kabupaten Banjarnegara pada Pemilu 1999 menurun dari 8,9 % pada Pemilu 1997 menjadi 4,4% pada Pemilu 1999. Namun, pada pemilu-pemilu berikutnya hasilnya cukup menggembirakan bagi peningkatan keterwakilan politik perempuan. Pada Pemilu 2004, angka keterwakilan perempuan menjadi 8,8%, Pemilu 2009 bertambah menjadi 14%, dan Pemilu 2014 bertambah menjadi 17,7% (PPD Tingkat II Banjarnegara, 1999; KPU Banjarnegara, 2004; 2009; 2014).

Di Kabupaten Cilacap pada Pemilu 1999 juga terjadi penurunan dari 15,6% pada Pemilu 1997 menjadi 8,9%. Namun, seperti halnya ketiga kabupaten lainnya, angka perolehan kursi untuk perempuan terus bertambah pada pemilu-pemilu berikutnya. Pada Pemilu 2004, angka keterwakilan perempuan bertambah menjadi 13,6%, Pemilu 2009 juga bertambah lagi menjadi 14%, dan Pemilu 2014 perolehan kursi untuk perempuan menjadi 16% (PPD Tingkat II Cilacap, 1999; KPU Cilacap, 2004; 2009; 2014).

BAB 3.

PEREMPUAN DALAM SEJARAH KEKUASAAN ISLAM DI WILAYAH BANYUMAS

3.1. Ranah Perempuan dalam Sejarah Kekuasaan Islam di Tanah Jawa

Islam berkembang pesat di tanah Jawa sejak Raden Patah berhasil meruntuhkan Kerajaan Hindu-Jawa Majapahit dengan membentuk Kerajaan Demak pada tahun 1475 M. Raden Patah lebih memilih untuk mengembangkan negara Islam baru di Demak dan membiarkan peninggalan Majapahit terbelangkai. Kerajaan Islam Demak menghadap ke laut, namun Demak juga memiliki lahan pertanian yang sangat subur. Kerajaan Demak berkembang sebagai negara maritim yang menguasai lautan dan perdagangan di antara negara Islam di dunia. Namun demikian, pembangunan Demak dalam sektor kemaritiman menjadikan pengembangan sektor pertanian di wilayah pedalaman terabaikan. Negara Islam Demak tidak populer di kalangan rakyat. Rakyat petani di pedalaman masih mengagungkan Majapahit. Pemerintahan Demak kurang memerhatikan kehidupan rakyat pedalaman (Muljana, 2009 : 200).

Dalam konteks di atas, rakyat di pedalaman yang menjadikan pertanian sebagai mata pencaharian utama tetap menjalankan upacara keagamaan yang lama. Namun demikian, dengan runtuhnya kekuasaan Majapahit, secara pelan-pelan eksistensi tradisi keagamaan yang dianut oleh rakyat pedalaman secara bertahap juga mulai berkurang. Meskipun tidak menghilangkan secara total, namun peran-peran tradisional pelaku agama mulai bergeser dari penjaga candi dan penasihat dalam upacara persajian menjadi posisi dukun. Dalam hal ini pengaruh agama Islam menelusup masuk secara perlahan dalam kehidupan masyarakat petani pedalaman. Masyarakat desa tidak lagi menempatkan raja sebagai titisan dewa. Selain itu, sistem kasta yang kuat terjalin pada masa Hindu-Jawa secara perlahan juga mulai memudar. Meskipun tidak dapat

menghilangkan sama sekali tradisi pengkastaan yang kuat, namun ajaran Islam tidak mengenal pelapisan sosial karena kasta. Islam tidak mengenal penguasaan hak-hak istimewa yang melekat dalam kasta Brahmana, Ksatria, maupun Sudra. Mulai pudarnya sistem kasta dalam tradisi masyarakat beserta hak dan kewajiban yang melekat menandai perubahan yang penting dalam kehidupan masyarakat kala itu.

Dalam konteks di atas, pusat otoritas Islam di Demak tidak serta merta secara teguh membentuk negara Islam yang mengacu pada model pemerintahan Islam. Dalam hal ini, otoritas Kerajaan Demak lebih memilih kestabilan politik terlebih dahulu daripada kehidupan agama yang diyakini. Secara jelas terdapat pendistribusian kekuasaan oleh otoritas kerajaan untuk memprioritaskan isu agama lokal demi menggapai kejayaan di bidang politik. Dalam hal ini, Raja Demak lebih memilih untuk melakukan pembiaran terhadap bergaungnya kehidupan lama masyarakat Hindu-Jawa yang memiliki pusat kegiatan dalam hal upacara penyajian. Kondisi demikian menurut Muljana (2009) menjadikan pertautan ajaran Hindu yang sebenarnya mulai goyah dengan ajaran Islam yang mulai tumbuh dan berkembang. Pertautan ini pada saatnya membentuk “aliran baru” di antara para penganut Islam, yaitu paham Islam Kejawen. Dalam hal ini, Islam Kejawen dapat dimaknai sebagai pemberlakuan ajaran Hindu yang telah diwarisi turun temurun dilapisi dengan nilai dan ajaran Islam.

Proses Islamisasi di tanah Jawa tidak dapat lepas dari peran besar Walisanga. Tanah Jawa memiliki sembilan wali yang namanya tetap dipuja sampai hari ini. Ketokohan Walisanga pertama yang ditemukan bertarikh 1419 M adalah Maulana Malik Ibrahim di wilayah Gresik. Keberadaan makam wali tersebut menegaskan kehadiran orang Islam dari luar Nusantara, namun tidak secara utuh menggambarkan masuknya penduduk pesisir Jawa untuk memeluk agama Islam. Berturut-turut masyarakat luas memahami keberadaan *Walisanga* berikutnya, yaitu Sunan Ampel berkedudukan di Ampel Surabaya, yang konon berasal dari Yunan dan wafat pada 1478 M ketika Raden Patah mengalihkan kekuasaan Majapahit ke Demak; Sunan Kudus yang menjadi Senapati Demak ketika menaklukkan

Majapahit; Sunan Bonang yang merupakan putra dari Sunan Ampel; Sunan Drajat yang juga putra Sunan Ampel berkedudukan di Lamongan; Sunan Giri yang berkedudukan di Gresik yang dikenal sebagai anak asuh dan murid Sunan Ampel; Sunan Kalijaga, yaitu saudara ipar Sunan Ampel yang namanya selalu dikaitkan dengan mukjizat Masjid Demak; Sunan Muria yang menjadi putra Sunan Kalijaga; dan Sunan Gunung Jati atau Syarif Hidayatullah, konon merupakan putra Sultan Trenggana dari Demak, yang mendirikan Kasultanan Cirebon pada tahun 1552 M.

Seiring dengan proses Islamisasi di Jawa oleh Walisanga, keberadaan tokoh perempuan dalam Islamisasi lebih merujuk pada nama-nama putri kerajaan atau putri ulama yang menikah dengan tokoh besar dan melahirkan tokoh besar dalam penyebaran Islam. Dalam struktur masyarakat yang mencirikan dominasi maskulin seperti itu, terbentuk fragmentasi antara dua kelompok sosial, yaitu laki-laki sebagai kelompok yang mendominasi dan perempuan sebagai kelompok yang terdominasi. Secara teoretis hubungan antara dua kelompok tersebut distrukturkan oleh laki-laki melalui habitus yang membuat kekuasaan laki-laki terhadap kaum perempuan tampak legitimet. Habitus dipahami sebagai prinsip yang melahirkan dan mengorganisasikan praktik-praktik kehidupan (Bourdieu, 2010a), yaitu prinsip yang senantiasa mengunggulkan kaum laki-laki dibandingkan dengan kaum perempuan. Keberadaan figur-figur perempuan dapat disebutkan seperti Nyai Ageng Manila yang menikah dengan Sunan Ampel dan memiliki anak Sunan Bonang. Adapun Nyai Ageng Manila adalah saudara Sunan Kalijaga dari Tuban. Selain itu, terdapat saudagar perempuan ibu angkat Sunan Giri, seorang saudagar kaya yang kisahnya diceritakan dalam Sejarah Banten yang dikenal Nyai Ageng Pinatilah. Di samping itu, keberadaan ibu atau putri dari tokoh-tokoh Islam ketika itu hanya disebutkan sebagai Putri Campa dan Putri China.

Salah satu perempuan Campa yang namanya cukup banyak disinggung adalah Putri Campa Dwarawati yang menikah dengan putra Raja Wikramawardhana Majapahit (Adji, 2013: 40-42). Babad Tanah Jawi menyebutkan bahwa Sunan Ampel adalah kemenakan Putri Campa Dwarawati. Selanjutnya, Putri China yang cukup banyak

disebut misalnya Sin Ban Ci, yaitu istri Raja Kertabumi yang kelak melahirkan Raden Patah atau Pangeran Jin Bun, pendiri Kerajaan Demak yang beragama Islam. Istri Raden Patah ini bernama Ratu Asyikah yang merupakan anak dari Sunan Ampel. Pernikahan Ratu Asyikah dan Raden Patah ini kelak menurunkan Sultan Trenggana, penerus tahta Kerajaan Demak. Penting untuk diketahui bahwa berdasarkan studinya terhadap Babad Tanah Jawi, Serat Kanda, dan dokumen-dokumen lainnya yang bersumber di Klenteng Sam Po Kong, Muljana (2009) sampai pada kesimpulan keterkaitan Walisanga sebagai keturunan China. Dalam kajiannya, Sunan Ampel berasal dari Yunan dan menikah dengan Nyai Ageng Manila putri Kapten China yang bernama Gan Eng Cu dari Tuban. Jika merunut dari silsilah ini, maka Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, dan Sunan Muria masih memiliki keturunan China. Demikian pula Sunan Gunung Jati yang merupakan keturunan Raden Patah yang memiliki ibu putri China.

Keberadaan perempuan dalam proses Islamisasi di tanah Jawa sebagai putri yang melahirkan tokoh Islam tertentu, ataupun sebagai putri yang menikah dengan ulama penyebar Islam, menunjukkan adanya ranah perempuan dalam proses Islamisasi di Jawa. Ranah dalam pemahaman Bourdieu merujuk pada keberadaan jaringan sosial antarposisi tertentu dalam tatanan sosial. Dalam hal ini, laki-laki sebagai tokoh yang lebih diunggulkan telah menjadi prinsip yang mendasar bagi praktik keberlangsungan proses Islamisasi sehingga perempuan senantiasa ditempatkan sebagai figur yang menikah dengan tokoh laki-laki dan melahirkan tokoh-tokoh penting dalam perkembangan Islam. Ketika perempuan menempati posisi yang kurang strategis dalam jaringan sosial yang demikian itu, berarti perempuan menempati ranah yang terdominasi dalam struktur masyarakat. Konstruksi sosial budaya terhadap perempuan dan laki-laki yang sudah demikian melekat menjadi esensi sejarah yang terinternalisasi demikian kuat dan berlangsung terus-menerus bagi individu dan masyarakat sejak masa lampau.

Kenyataannya, tidak ada satu pun tokoh perempuan yang memiliki peran sebagai pemuka agama Islam dan memiliki otoritas penting untuk menyebarkan Islam di tanah Jawa. Satu-satunya nama

pembesar perempuan yang dikenal pada masa Kerajaan Demak adalah Ratu Kalinyamat. Terjadinya perebutan kekuasaan di Kerajaan Demak setelah pemerintahan Sultan Trenggana menyeret nama Ratu Kalinyamat yang menuntut balas atas kematian suaminya Pangeran Kalinyamat dan saudaranya, Sunan Prawata, yang dibunuh oleh Arya Penangsang. Pangeran dan Ratu Kalinyamat adalah penguasa daerah Jepara di bawah otoritas Demak. Arya Penangsang pada akhirnya berhasil disingkirkan oleh Jaka Tingkir yang bersekutu dengan Ratu Kalinyamat yang menandai berdirinya Kerajaan Pajang.

Tidak adanya perempuan yang menjadi ratu atau pemimpin ketika Islam mulai berkembang pada masa Kerajaan Demak berkebalikan dengan masa sebelum Islam masuk ke tanah Jawa. Pada masa Kerajaan Kalingga, Ratu Shima berkuasa pada tahun 474-532 M. Sri Pramowardhani menjadi tokoh perempuan yang memerintah Kerajaan Medang pada tahun 838-855 M sebagai putri Wangsa Syailendra. Dalam beberapa literatur, Kerajaan Medang disebut sebagai Mataram Hindu atau Mataram kuno (Adji, 2013). Sri Pramowardhani menikah dengan Rakai Pikatan dari Wangsa Sanjaya. Pernikahan keduanya menggambarkan kerukunan beragama ketika itu karena Sri Pramowardhani beragama Budha dan Rakai Pikatan beragama Hindu. Kedua tokoh tersebut mendirikan Candi Plaosan yang bercorak Budha. Selanjutnya, ketika masa kekuasaan Mataram kuno, Ratu Sri Isyanatunggawijaya memegang tahta pada tahun 947 M. Pada masa Majapahit, terdapat Ratu Tribhuwana Wijayatungga Dewi yang berkuasa pada tahun 1328 -1350 M, demikian pula Ratu Suhita yang dikenal sebagai Ratu Kencana Wungu memegang tahta Majapahit pada tahun 1429-1447 M.

Adapun pada masa kekuasaan Demak, sejak Raden Patah bertahta hingga berakhirnya kejayaan Demak, yaitu masa Sunan Prawata, tidak terdapat satu pun pemimpin perempuan. Ketika Kerajaan Pajang berdiri sampai berakhirnya kekuasaan Pajang dan bergesernya tahta menjadi kekuasaan Mataram, juga tidak ada pemimpin perempuan, mulai dari Jaka Tingkir sampai Sultan Benawa. Ketika Mataram berdiri sejak masa kekuasaan Sutawijaya yang berkuasa tahun 1587 M, hingga pembagian Kerajaan Mataram

menjadi Keraton Solo dan Yogyakarta hasil perjanjian Giyanti pada tahun 1755 M, dan sampai pada era politik modern sekarang ini, tidak ada satu pun pemimpin/sultan perempuan. Bahkan sekarang ini Keraton Yogyakarta masih mengalami kisruh terkait dengan keinginan Sultan Hamengkubuwono X yang menghendaki putri sulung GKR Pambayun untuk meneruskan tahta Yogyakarta karena Sultan Hamengkubuwono X tidak memiliki putra laki-laki. Tekad Sultan tersebut menimbulkan konflik keluarga yang menentang keputusan Sultan karena dalam perjalanan Mataram sejak berdiri pada masa Sutawijaya tidak satu pun perempuan yang menduduki tahta Mataram.

Kuatnya tradisi Jawa ketika Islam masuk menjadikan proses Islamisasi tidak dapat dilepaskan dari pencangkakan Islam dengan tradisi dan budaya lokal. Dalam penjelasan Anderson (1991:113), awal perkembangan Islam di tanah Jawa lebih bersifat asimilatif daripada revolusioner yang disebabkan Islam datang ke Jawa mengiringi perdagangan dan bukan penaklukan. Dalam hal ini, kedatangan Islam ditandai dengan ciri-ciri pengembangan pengaruh pada lapisan menengah, yaitu saudagar, dan bukan pada lapisan tinggi, yaitu golongan pejabat atau lapisan bawah seperti petani.

Proses Islamisasi seperti di atas dapat berjalan dan beriringan dengan nilai-nilai Jawa dalam menempatkan peran dan kedudukan kaum perempuan. Tafsir agama yang diberikan untuk memahami ajaran Islam saat itu sangat mungkin berjalan selaras dengan kuatnya nilai-nilai patriarkhi dalam tradisi budaya Jawa. Dalam hal ini, Vreede-De Stuers (2008 :13) menyatakan pentingnya mengetahui perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat akibat mengadopsi nilai Islam serta sintesis-sintesis yang terbentuk antara adat dan Islam maupun konflik yang terjadi antara keduanya, terkait dengan posisi perempuan di masyarakat.

Kenyataannya dalam masyarakat Jawa terdapat ungkapan-ungkapan yang hidup dalam masyarakat Jawa yang seolah mencerminkan tafsir agama Islam dalam menempatkan peran dan kedudukan kaum perempuan. Penggambaran perempuan Jawa yang menyinggung unsur agama menempatkan perempuan dalam posisi yang inferior. Perempuan digambarkan tidak memiliki peran dalam

mencapai kebahagiaan hidup sekalipun untuk dirinya sendiri. Contoh demikian dapat dipahami dari ungkapan *swarga nunut neraka katut*, yang berarti ke surga menumpang suami, kalau suami ke neraka istri ikut terbawa.

Tafsir agama terhadap bentuk hubungan antara perempuan dan laki-laki dalam pandangan Islam menjadi satu unsur yang membangun identitas perempuan yang memberikan peranan tertentu kepada perempuan sesuai *syariah* keislaman. Prinsip-prinsip yang terbentuk sebagai habitus dalam konteks relasi laki-laki dan perempuan dalam kerangka analisis agama dan praktik kehidupan masyarakat bersumber dari kaidah-kaidah dalam kitab suci. Dalam hal ini, Al-Qur'an telah menjadi pedoman hidup bagi kalangan Muslim. Namun, dalam rangka tafsir agama terhadap bentuk relasi laki-laki dan perempuan yang "seharusnya" seperti sudah ditentukan dalam kitab suci justru memunculkan berbagai ragam penafsiran yang berbeda. Dengan demikian, prinsip-prinsip sebagai habitus dalam relasi laki-laki dan perempuan tidak jarang berhadapan dengan klaim-klaim yang dibangun atas nama sesuatu yang dianggap benar atau sesuatu yang dianggap salah.

Pada umumnya, perbedaan atas klaim-klaim kebenaran tentang relasi perempuan dan laki-laki bersumber pada dua aliran besar. Pertama, aliran yang menyatakan Islam tidak mengakui hak politik perempuan. Kedua, aliran yang mengakui hak politik perempuan dalam Islam seperti yang diberikan pada laki-laki (Subhan, 2004 : 43). Kedua aliran tersebut setidaknya berfokus pada perdebatan mengenai tafsir terhadap tiga dalil dalam Al-Qur'an berikut ini:

"Dan hendaklah kamu tetap di rumah janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti Jahiliyyah yang dahulu dan dirikanlah sholat, tunaikanlah zakat dan ta'atilah Alloh dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Alloh bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai *ahlul bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya" (QS. Al-Ahzab : 33).

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang shaleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan *nusyuznya* maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar” (QS. An Nisa : 34).

Betapa pun demikian, mereka yang percaya bahwa Islam mengunggulkan laki-laki terhadap kaum perempuan seolah ikut mengamini bahwa cara pandang yang demikian akan bersejajar dengan patriarkhi Jawa. Sebut saja ungkapan Jawa *kanca wingking*, yang berarti “teman belakang”. Hal itu menunjukkan bahwa perempuan tidak sejajar dengan laki-laki karena tempatnya bukan “di depan” tetapi “di belakang”. “Depan” yang dimaksudkan dapat berarti laki-laki yang harus berada di depan dalam pengambilan keputusan penting dalam rumah tangga, tetapi juga “depan” dalam arti pembagian pekerjaan sebagai pencari nafkah dan dilayani kebutuhannya di rumah. Adapun perempuan “di belakang” dapat berarti perempuan posisinya hanya di belakang; mengikuti apa yang sudah diputuskan suaminya dan tidak akan membantah; sekaligus berarti bahwa dalam pembagian pekerjaan di rumah, perannya di belakang, memasak, membersihkan rumah, melayani suami, dan pekerjaan domestik lainnya. Lebih lanjut terdapat penjelasan dalam literatur-literatur yang menguraikan tentang perempuan tidak memiliki kekuasaan yang sebanding dengan laki-laki. Fokus awalnya di kalangan keraton atau bangsawan. Bahwa perempuan dalam tradisi keraton dan bangsawan mengalami sosialisasi yang sangat ketat tentang bagaimana seharusnya perempuan. Kedudukan mereka kemudian digarisbawahi oleh serat-serat Jawa yang sarat dengan ide pematuhan perempuan Jawa terhadap laki-laki, yaitu *Serat Cendrarini*, *Serat Wulangputri*, dan *Serat Centhini*. Fenomena

keberadaan perempuan Jawa yang menjadi *parameswari* atau permaisuri dan selir setidaknya menegaskan kedudukan perempuan yang tidak seimbang dengan laki-laki (Marwah, 2014d).

Namun demikian, untuk menyimpulkan bahwa tafsir yang diberikan terhadap agama, khususnya agama Islam, bersifat patriarkhis yang berjalan beriringan dengan tradisi budaya Jawa dapat juga dibantah. Meskipun sangat sedikit bahkan mungkin tidak ada perempuan yang menduduki peran puncak dalam kurun waktu proses Islamisasi, namun beberapa kajian menunjukkan perempuan mendapatkan tempat yang terhormat sebagai prajurit perempuan di kerajaan-kerajaan yang *notabene* menempatkan Islam sebagai agama utama. Seperti diketahui bahwa Kerajaan Mataram telah dibangun dan menjadi sumber berkembangnya nilai-nilai budaya Jawa yang sangat determinan dan menjadi kekuatan politik terbesar sejak Abad ke-15. Dalam konteks demikian, Islam telah masuk menjadi agama kerajaan meskipun tetap tidak menghilangkan budaya Jawa sebagai basis landasan kulturalnya.

Studi Kumar (2008) menunjukkan bahwa sesuai catatan harian seorang anggota korps *prajurit estri* pada masa kerajaan Mataram Islam di tanah Jawa yaitu masa Raja Mangkunegara I. Hal yang menakjubkan adalah bahwa Mangkunegara I tidak sedang melakukan inovasi sehingga membentuk korps *prajurit estri*, namun ia hanya meneruskan tatanan yang sudah lama dijalankan. Utusan orang-orang Belanda yang mengunjungi istana pada masa Sultan Agung misalnya, juga dikawal oleh para prajurit perempuan. Terdapat kurang lebih seratus lima puluh perempuan muda dalam korps *prajurit estri* yang berperan mengawal raja dengan membawa perlengkapan senjata panah, tombak, tulup atau semprit, dan perkakas yang dibutuhkan raja. Korps *prajurit estri* juga memiliki kemampuan menari, menyanyi, dan memainkan alat musik. Hal lain yang menakjubkan adalah pada masa Kerajaan Aceh pada Abad ke-17, Sultan Aceh memiliki tiga ribu prajurit perempuan yang bertugas mengawal istana. Mereka bersenjata tombak panjang, tulup, pedang, perisai, dan busur panah. Dalam catatan Kumar, beberapa keraton lain di Indonesia dimungkinkan juga memiliki korps prajurit perempuan, namun korps *prajurit estri* di tanah Jawa sebagai

kelompok yang paling terlatih dan paling diistimewakan dalam hierarki perempuan di istana kelihatannya tidak memiliki saingan.

Istilah korps *prajurit estri* juga disebut *abdi-dalem priyayi manggung*, dengan anggota pasukan direkrut dari putri pejabat daerah setingkat kabupaten atau kecamatan. Demikian pula keberadaan *prajurit estri* di Keraton Surakarta (Carey dan Houben, 2016). Carey menggambarkan bahwa *prajurit estri* berbaris di bawah tahta Sunan Pakubuwono V dengan bersenjata lengkap, berikat pinggang dengan sebilah keris, dan membawa pedang atau bedil ketika Sunan menerima tamu. Ketika raja *miyos* atau keluar keraton untuk menemui rakyat atau para bupati, sang raja selalu diapit pasukan pengawal pribadi yang semuanya perempuan. Para *prajurit estri* juga memiliki keterampilan berkuda dan memainkan senjata api. Korps tersebut menggunakan seragam resmi bangsawan; sama dengan laki-laki, yaitu *prajuritan*. Kelak ketika Perang Diponegoro berkobar atau dikenal dengan Perang Jawa (1825-1830), keberadaan *prajurit estri* ini menjadi salah satu pasukan pendukung Pangeran Diponegoro.

Studi Carey dan Houben (2016) yang berjudul *Perempuan-perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX* telah memetakan secara apik posisi dan kontribusi perempuan pada abad tersebut dari berbagai sisi. Menurut Carey, perempuan Jawa pada masa itu memiliki peran kuat sebagai penjaga tradisi Jawa, pembimbing anak, penjunjung agama, dan pujangga. Mereka sekaligus juga mampu memainkan perannya sebagai pengusaha, pewaris, pemelihara pertalian dinasti, dan sebagainya. Dalam konteks ini, keberadaan perempuan sebagai penjaga agama tentu menjadi deskripsi yang menarik. Seorang perempuan sufi yang menjadi pengikut tarikat Satariyyah dikenal sebagai pengajar agama Islam sekaligus praktik spritual Jawa, adalah yaitu Ratu Ageng, permaisuri Sultan Hamengku Buwono I. Ratu Ageng adalah komandan pertama korps *prajurit estri* pada masa awal Kasultanan Yogyakarta (pasca 1755). Ratu Ageng dikenal sebagai buyut Pangeran Diponegoro yang mengasuh dan mengajarkan Diponegoro tentang ajaran Islam dan spiritualisme Jawa.

Selain itu, seorang *prajurit estri* yang sangat dikenal perjuangannya dan kemampuannya dalam bertapa adalah Nyai Ageng Serang (1762-1855). Nyai Ageng Serang adalah seorang keturunan Sunan Kalijaga yang sebelum menikah dengan Pangeran Serang, ia menikah dengan Sultan Hamengku Buwono II. Nyai Ageng Serang dikenal memiliki *kesakten* dan sangat dihormati para pengikut Pangeran Diponegoro. Nyai Ageng Serang dikenal karena kegigihannya melawan Belanda bersama anaknya Pangeran Serang II. Nyai Ageng Serang adalah seorang perempuan pejuang dan pertapa yang mempraktikkan penggunaan jimat dengan ayat-ayat suci Al Qur'an atau *raja* yang diberikan kepada para pengikutnya. Lama setelah Perang Jawa berakhir, ia dikenal tetap memiliki pengaruh penting di daerah Serang- Demak dan sekitarnya.

Selanjutnya, perkembangan Islam di tanah Jawa bagian barat atau yang lebih dikenal dengan Tatar Sunda tidak dapat dilepaskan dari peran pembesar-pembesar Demak yang menyebarkan agama Islam sampai ke Jawa Barat. Ketika Raden Patah berkuasa, Tatar Sunda masih dikuasai oleh Kerajaan Padjajaran yang didominasi oleh penganut agama Budha. Tercatat setelah penobatan Fatahilah, bekas panglima Kerajaan Demak, sebagai Sultan Banten pada tahun 1527 M, penyebaran Islam di Jawa Barat berlangsung secara masif. Catatan dari Tome Pires menyebutkan bahwa Fatahilah atau Faletihan berasal dari Pasai Sumatra. Setelah kembali dari Makkah, Fatahilah menuju Kerajaan Demak dan menjadi ipar Sultan Trenggana. Sumber lain menyatakan bahwa Fatahilah adalah putra Sultan Trenggana sendiri yang menjadi panglima Demak. Fatahilah mendapatkan tugas dari Sultan Trenggana untuk menyebarkan Islam di Banten (Riklefs, 2011 : 56). Ketika Islam mulai merambah di kawasan Sunda, penguasa Kerajaan Padjajaran saat itu, Sri Baduga Maharadja bersikap terbuka terhadap perkembangan Islam. Sri Baduga Maharadja tidak melarang perkembangan Islam dan memberi kebebasan bagi yang berkeinginan memeluk agama baru tersebut. Bahkan istri Sri Baduga Maharadja yang bernama Nyai Subanglarang memeluk agama Islam (Rosidi, 2010 : 21).

Sejarah penyebaran Islam di Tatar Sunda kemudian bergeser ke arah Cirebon sebagai pusat kekuasaan. Hal itu terkait penyerahan kekuasaan Sultan Banten kepada anaknya Sultan Hasanudin untuk berkuasa di Banten, sedangkan dirinya memilih untuk mengembangkan Islam di Cirebon dengan mendirikan Kasultanan Cirebon pada tahun 1552 M. Ketika itu kekuasaan Demak sudah jatuh ke tangan penguasa Kerajaan Pajang. Rickelfs (2011) menyatakan bahwa identitas dan aktivitas Sunan Gunung Jati sebagaimana dituturkan oleh berbagai referensi masih dipenuhi oleh banyak ketidakpastian. Penaklukan daerah yang dilakukannya terhadap Banten dirancukan dengan kisah ketokohan Sunan Gunung Jati. Naskah *Purwaka Caruban Nagari* misalnya, telah membedakan sosok Sunan Gunung Jati dan Fatahilah. Padahal, studi Muljana (2011:237) yang bersumber dari Babad Tanah Jawi dan Serat Kanda, menegaskan bahwa Fatahilah atau Syarif Hidayat Fatahilah adalah Sunan Gunung Jati. Pendeskripsian proses Islamisasi oleh Kerajaan Demak di Tatar Sunda ini menjadi penting, karena masuk dan berkembangnya Islam di Banyumas adalah bagian dari misi Kerajaan Demak untuk menyebarkan Islam ke arah barat. Proses Islamisasi di Banyumas juga tidak dapat dilepaskan dari peran Kerajaan Demak.

Penyebaran Islam di Tatar Sunda telah menjadikan pergeseran terhadap cara pandang orang Sunda terhadap kaum perempuan. Beberapa konsep yang berlaku dalam masyarakat setidaknya menunjukkan perubahan jika dibandingkan dengan nilai-nilai yang berlaku untuk kaum perempuan yang hidup dalam masyarakat Baduy sebagai representasi Sunda kuno atau Sunda Wiwitan. Sunda Wiwitan atau disebut Jatisunda adalah agama lokal sebelum Islam masuk. Dalam konsepsi masyarakat Baduy, kesetaraan perempuan dan laki-laki dapat dilihat dari keberadaan perempuan yang menentukan jabatan suami sebagai kepala suku atau pimpinan birokrasi tradisional lainnya. Seorang kepala suku harus memiliki istri. Ketika istrinya meninggal dunia, kepala suku tersebut harus turun dari jabatannya. Ketiadaan seorang istri menjadikan fungsi sosial, budaya, dan fungsi religi dalam kehidupan kesukuan tidak dapat berjalan seimbang. Kesetaraan lain tercermin dalam tradisi penanaman dan panen padi, yaitu perempuan berperan

dalam ritual *ngaseuk*, *mipit*, *nganyaran*, dan *ngalaksa*, yang tidak boleh dilakukan laki-laki. Hal ini merupakan penghormatan pada derajat tinggi perempuan karena berkaitan langsung dengan Nyai Pohaci yang menjadi simbol Dewi Kesuburan.

Dalam prinsip kekerabatan, masyarakat Baduy juga mengedepankan sifat bilateral, yaitu memperhitungkan hubungan kekerabatan, baik garis laki-laki (ayah) maupun garis perempuan (ibu). Bahkan anak pertama berjenis kelamin perempuan menjadi harapan masyarakat Baduy karena anak perempuan memiliki figur melindungi dan mengayomi adik-adiknya. Adapun dalam hal warisan, masyarakat Baduy menganggap anak perempuan dan laki-laki memiliki hak pembagian yang sama. Dalam upacara *lalamar* untuk meminang mempelai perempuan, calon mempelai laki-laki harus mengabdikan terlebih dahulu dalam keluarga calon mempelai perempuan. Masyarakat Baduy juga tidak mengenal poligami atau *nyandung* dalam istilah setempat. Bukan hal aneh pula jika laki-laki Baduy melakukan pekerjaan memasak, membersihkan rumah, atau mengasuh anak. Adapun pekerjaan mengolah beras dilakukan perempuan, karena berhubungan dengan penghormatan pada Nyai Pohaci (Permana, 2005).

Masuknya Islam yang menyebar di pedalaman Jawa Barat membawa pergeseran cara pandang dan kedudukan kaum perempuan. Dalam hal ini Ekadjati (2009: 171-172) menyebutkan bahwa masyarakat Sunda membolehkan seorang suami mengambil istri lebih dari satu atau poligami, dan sebaliknya menentang poliandri, perempuan mengambil suami lebih dari satu. Hal tersebut sangat mungkin sejalan dengan tatanan Islam yang membolehkan seorang laki-laki menikah dengan perempuan lebih dari satu, dan sebaliknya perempuan dilarang menikah dengan laki-laki lebih dari satu. Kondisi demikian tentu berkebalikan dengan tatanan nilai dan budaya masyarakat Baduy sebagai cerminan Sunda kuno yang tidak mengenal praktik poligami dalam kehidupan rumah tangga.

Selain itu, pergeseran cara pandang terhadap perempuan Sunda yang bersinggungan dengan keislaman dapat terlihat dalam ungkapan-ungkapan yang lebih dekat dengan pemikiran Islam seperti konsep *lalaki nanggung*, *awewe nyuhun*, 'laki-laki memikul

dan perempuan menyunggi', yang berarti anak laki-laki mendapat warisan dua kali lipat banyaknya daripada yang diterima anak perempuan. Adapun anak laki-laki adalah pengganti ayah sedangkan anak perempuan adalah pengganti ibu, atau yang dikenal dalam ungkapan masyarakat Sunda dengan istilah *anak laki laki gaganti bapa*, *anak awewe gaganti indung* yang berarti anak laki-laki adalah pengganti bapak, sedangkan anak perempuan adalah pengganti ibunya.

Dalam penjelasan Ekadjati, masyarakat Sunda yang berada di lingkungan sekitar Banten, para perempuan lebih berkuasa karena orang tua gadis yang mencari menantu. Hal tersebut sama dengan ungkapan *banteng anut ing sapi*, 'suami mengikuti istri'. Hal itu berkebalikan di beberapa bagian tanah Sunda yang lain, yakni pihak laki-laki yang mencari menantu perempuan. Bahkan jika suami mengikuti istri akan dianggap sebagai orang yang *nyalindung ka gelung*, 'berlindung pada sanggul atau wanita'. Dalam hal ini, pendeskripsian mengenai masyarakat Sunda di sekitar Banten sangat mungkin menyangkut lingkungan masyarakat Baduy yang dianggap sebagai representasi masyarakat Sunda kuno. Sesuai kajian yang dilakukan Permana (2005), bahwa tradisi budaya Sunda kuno digambarkan oleh masyarakat Baduy yang memiliki nilai-nilai budaya yang mengunggulkan perempuan.

Selanjutnya, cerminan persinggungan dengan nilai Islam dalam tatanan masyarakat Sunda juga dilihat dalam kehidupan rumah tangga, yakni laki-laki adalah pemegang talak. Adapun perempuan harus bersikap *dulang tinande*, yaitu menerima saja yang diputuskan oleh laki-laki. Dalam aturan Islam, pihak yang berhak dan sah melakukan talak atau putusan cerai dalam hubungan suami dan istri adalah pihak laki-laki.

3.2 Negosiasi Ranah Perempuan dalam Sejarah Kekuasaan Islam di Wilayah Banyumas

Ketika pusat kekuasaan Mataram melemah akibat Perang Diponegoro, masyarakat Banyumas mengalami perkembangan Islam secara besar-besaran. Pada masa itu pula kekuasaan kolonial yang diiringi oleh kapitalisme mulai menguat di kawasan Mancanegara

(Makhasin, 2007b). Istilah Mancanegara digunakan untuk menyebut wilayah kekuasaan Mataram yang berada di luar pusat kekuasaan atau Negarigung. Sebagai salah satu wilayah Mancanegara, Banyumas mengalami dampak langsung dari semua perubahan sosial, ekonomi, dan politik tersebut. Seperti diketahui, daerah Banyumas diserahkan oleh Kasunanan Surakarta kepada pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1930, setelah selesainya Perang Diponegoro sebagai ganti atas kerugian pihak Belanda yang sangat besar dalam perang tersebut. Perubahan-perubahan tersebut menjadi konteks historis bagi berkembangnya Islam secara masif di Banyumas. Islam menjadi pilihan alternatif yang menarik untuk mengatasi tekanan politik dan keterasingan ekonomi yang terjadi pada masa itu. Makhasin menambahkan bahwa perkembangan Islam di Banyumas kala itu juga disebabkan Islam dianggap menawarkan tata nilai individualisme yang masih memberi ruang bagi kolektivisme yang berkembang saat itu.

Jauh sebelumnya, masyarakat Banyumas tidak memiliki pengalaman langsung penyebaran Islam oleh Walisanga karena letaknya yang jauh dari pesisir utara. Ketika Walisanga menyebarkan Islam di kawasan pesisir, wilayah Banyumas masih dipengaruhi tradisi Hindu-Budha dari Padjajaran dan Majapahit. Banyumas menjadi wilayah marjinal dalam sejarah berkembangnya Islam di Jawa oleh para Walisanga pada Abad ke-14. Letak Banyumas yang jauh dari pusat kekuasaan menyebabkan Banyumas relatif tidak mengalami dampak sosial politik yang mengikuti proses Islamisasi besar-besaran oleh para Walisanga.

Seperti dipahami bahwa proses Islamisasi yang dilakukan oleh para Walisanga sangat jarang menggunakan kekuasaan politik, namun lebih banyak melalui proses asimilasi budaya. Saat itu, budaya tinggi Jawa kuno sedemikian kuatnya. Islam masuk dalam masyarakat Hindu-Budha cukup toleran dengan masuknya umat Muslim di lingkungannya. Bahkan Ricklefs (2011 : 10) menyebut bahwa umat Muslim ketika itu mengagumi budaya istana Hindu Budha dan berusaha menyamai gayanya sehingga mereka menjadi orang Jawa. Proses asimilasi dan akomodasi terus berlangsung sampai lama sesudah sebagian besar masyarakat Jawa secara

nominal memeluk agama Islam. Dalam penjelasan Anderson (1991: 113), perkembangan Islam di tanah Jawa lebih bersifat asimilatif daripada revolusioner yang disebabkan oleh kenyataan bahwa Islam datang ke Jawa “mengiringi perdagangan dan bukan penaklukan”. Kedatangan Islam ditandai dengan ciri-ciri pengembangan pengaruh pada lapisan menengah, yaitu saudagar, dan bukan pada lapisan tinggi, yaitu golongan pejabat atau lapisan bawah seperti petani.

Namun, hal tersebut relatif berbeda dengan ciri-ciri masuknya Islam di Banyumas. Selain karena letak wilayah Banyumas yang jauh dari pesisir utara sehingga tidak mengalami pengalaman langsung penyebaran Islam oleh Walisanga, masuknya Islam di Banyumas lebih ditandai pengembangan di kalangan elit kerajaan, yaitu di lingkungan Kerajaan Pasirluhur. Apalagi, kondisi tersebut terjadi dalam sebuah komunitas seperti wilayah Banyumas yang memiliki kosmologis, tradisi, dan budaya lokal yang sangat kuat. Babad Pasir tidak menyebutkan masuknya Islam ke wilayah Banyumas (Pasirluhur) dengan mengiringi perdagangan, namun hanya menyebutkan proses Islamisasi di Pasirluhur dilakukan oleh utusan Demak. Dalam hal ini, Makhasin (2007a) menjelaskan bahwa Islam dalam masyarakat Banyumas pada waktu itu bukanlah agama yang populer dan tradisi Hindu-Budha masih berpengaruh secara dominan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Oleh karena itu, dalam babad tidak disebutkan bagaimana proses Islamisasi mengambil tempat dalam masyarakat luas atau bagaimana masyarakat pada waktu itu memandang agama baru yang dianut oleh mereka. Berdasarkan hasil studi Priyadi (2004c), terdapat tiga bentuk proses Islamisasi di wilayah Banyumas berikut ini:

1. Islamisasi dengan damai tanpa perang, tampak pada masuknya Islam di Pasirluhur oleh Syeh Makdum Wali pada masa kekuasaan Demak dan Gumelem (termasuk wilayah Banjarnegara) oleh Ki Ageng Gumelem pada zaman kekuasaan Mataram.
2. Islamisasi yang diawali dengan peristiwa adu kesaktian antara Syeh Jambu Karang melawan Pangeran Atas Angin pada masa sebelum kekuasaan Demak, yaitu di daerah Cahyana (sekarang termasuk Purbalingga).

3. Islamisasi dengan model kisah perjalanan yang dilakukan oleh Sunan Giri Wasiyat dan Sunan Giri Pit di Banjarnegara, dan yang dilakukan oleh Bagus Santri di Donan (sekarang termasuk daerah Cilacap) dengan menyamar sebagai *santri udhig*.

Ketika zaman Hindu telah berakhir dan kekuasaan Majapahit telah berpindah ke Demak di bawah pimpinan Raden Patah, Islam mulai masuk dan berkembang di Banyumas (Pasirluhur). Teks Babad Pasir menunjukkan bahwa Islamisasi di Banyumas (Kadipaten Pasirluhur) diperankan oleh Syeh Makdum Ali dan Syeh Makdum Umar sebagai utusan Raden Patah. Peran untuk mengembangkan Islam diteruskan oleh Adipati Pasirluhur, yaitu Banyak Belanak (Senapati Mangkubumi I) dan dibantu oleh adiknya, yaitu Banyak Geleh (Patih Wirakencana/Senapati Mangkubumi II).

Senapati Mangkubumi I selain mengembangkan Islam di Pasirluhur juga menyebarkan Islam di Jawa Barat sebelah sungai Citarum dan ikut membangun Masjid Demak. Atas jasa-jasanya, Pasirluhur diangkat statusnya sebagai wilayah perdikan dan Banyak Belanak mendapatkan gelar Senapati Mangkubumi I yang memerintah wilayah yang terbentang antara Karawang sampai Sindoro-Sumbing. Kepemimpinan Senapati Mangkubumi I digantikan oleh putranya, yaitu Adipati Banyak Thole yang justru *murtad* dan memberontak terhadap Demak. Banyak Thole berhasil ditumbangkan oleh Demak (masa kekuasaan Sultan Trenggana) dan kedudukannya digantikan oleh pamannya, Wirakencana yang memindahkan pusat kekuasaan ke Pasirbatang dan secara terus konsisten mengembangkan ajaran agama Islam (Priyadi, 2008d).

Seluruh tokoh yang terkait dengan penyebaran Islam di Pasirluhur adalah laki-laki yang berasal dari elit kerajaan atau kadipaten. Namun studi ini mengalami kesulitan untuk mengeksplorasi lebih lanjut mengenai keberadaan tokoh perempuan ketika proses Islamisasi dimulai dan berkembang di Pasirluhur Banyumas. Namun demikian, ketika itu sudah ada beberapa perempuan yang menduduki jabatan sebagai demang perempuan. Studi yang dilakukan oleh Marwah (2013b; 2014c) menunjukkan bahwa dalam buku *Sejarah Desa Pasir Wetan*, tercantum keberadaan

demang perempuan yang bernama Nyai Maryam. Nyai Maryam ini merupakan istri Kiai Husein. Konon Kiai Husein adalah salah satu ulama dari Kerajaan Demak. Keturunan Kiai Husen dan Nyai Maryam sangat dihormati dan dituakan oleh masyarakat Desa Pasir Wetan. Selanjutnya, demang perempuan Nyai Nurhakim. Sayangnya nama asli Nyai Nurhakim tidak diketahui. pernikahannya dengan Kiai Nurhakim kelak memiliki keturunan demang pula, yaitu Demang Nurahman I. Keberadaan para demang perempuan tersebut berada dalam konteks tumbuh dan berkembangnya Islamisasi di kalangan elit kerajaan Pasirluhur. Namun demikian, tidak terdapat keterangan lebih lanjut untuk menguak sisi kehidupan para demang perempuan tersebut secara lebih detail sehingga tidak dapat dipahami sepek terjang mereka selama menjalankan kepemimpinan sebagai demang di wilayah masing-masing. Hal yang mungkin adalah bahwa Islam (sufi) yang tumbuh dan berpengaruh ketika itu menjadi bagian yang ikut berjalan beriringan dengan munculnya para demang perempuan tersebut. Ketika itu nilai-nilai budaya lokal masih kuat, namun nilai-nilai Islam mulai tumbuh dan berkembang.

Islam di Purbalingga memiliki tradisi lebih lama daripada Islamisasi di tiga kabupaten lainnya. Islam dikenal pertama kali berkembang di Bumi Cahyana yang sekarang masuk Kabupaten Purbalingga. Dalam hal ini, mereka pernah memiliki demang perempuan yang bernama Nyai Saratiman (Marwah, 2012a : 98). Selain keberadaan Nyai Saratiman tidak diketahui lagi keberadaan tokoh perempuan lainnya. Studi ini juga belum berhasil menguak lebih lanjut tentang kehidupan Nyai Saratiman tersebut. Perkembangan Islamisasi di daerah tersebut tidak lepas dari peran Syeh Jambu Karang di daerah Cahyana. Menurut pandangan lokal, Syeh Jambu Karang merupakan wali tertua di Jawa yang diislamkan oleh sahabat Nabi yaitu Pangeran Atas Angin.

Cahyana memperoleh status sebagai daerah perdikan sejak masa kekuasaan Demak dan diteruskan oleh kekuasaan Pajang dan Mataram, hingga oleh kolonial Belanda. Cahyana dikenal sebagai tempat pelestarian peninggalan ketika Islam awal masuk dan berkembang, terutama makam tokoh-tokoh Islam masa itu. Status perdikan Cahyana diberikan oleh Kasultanan Demak melalui piagam

yang menyebut Bumi Cahyana sebagai *bumi perdikaning Alloh*, bukan *perdikaning ratu*. Saat itu daerah perdikan Cahyana meliputi 21 (dua puluh satu) desa, yang masing-masing dipimpin oleh seorang demang. Status perdikan bagi Cahyana baru dihapus ketika pemerintahan Orde Lama berkuasa. Saat ini secara administratif, bekas daerah perdikan Cahyana masuk Kecamatan Karangmoncol (13 desa) dan 8 (delapan) desa masuk Kecamatan Rembang Kabupaten Purbalingga (Priyadi, 2001a).

Adapun masuk dan berkembangnya Islam di Cilacap tidak dapat dipisahkan dari kisah Bagus Santri. Sumber sejarah Kabupaten Cilacap yang diterbitkan oleh Pemerintah Kabupaten Cilacap (2002) menyatakan bahwa Bagus Santri adalah seorang pemuda yang konon berasal dari Limbangan. Kisah penyebaran Islam oleh Bagus Santri tidak menjelaskan tentang tokoh perempuan. Hanya dikisahkan bahwa Bagus Santri mendapatkan hadiah seorang putri untuk dijadikan istri, yaitu putri Adipati Donan, karena Bagus Santri berhasil mengalahkan seorang burung raksasa pengganggu di daerah tersebut. Saat ini wilayah Donan yang menjadi awal masuknya Islam di Kabupaten Cilacap terletak di wilayah pelabuhan dan perkotaan (Suratmin dkk, 2002 : 89).

Di Banjarnegara, keberadaan tokoh Ki Ageng Gumelem, Sunan Wasiyat, dan Sunan Giripit, semuanya adalah laki-laki. Sumber sejarah Banjarnegara yang diterbitkan oleh Pemerintah Kabupaten Banjarnegara (tanpa tahun) menyatakan bahwa Ki Ageng Gumelem adalah seorang tokoh yang berjasa kepada Kerajaan Mataram pada masa Panembahan Senapati. Sebagai hadiahnya, Panembahan Senapati memberikan Gumelem dan menjadikan Ki Ageng Gumelem beserta keturunannya sebagai demang di daerah tersebut (Adisarwono, tanpa tahun : 171). Saat ini Gumelem menjadi Desa Gumelem Wetan dan Gumelem Kulon Kecamatan Susukan Kabupaten Banjarnegara yang mewariskan tradisi batik Gumelem. Batik Gumelem adalah batik tradisional yang diwariskan oleh keluarga Kademangan Gumelem pada masa kekuasaan Mataram. Setelah status kademangan berakhir di Gumelem, kegiatan pembatikan seolah ikut menurun. Kebangkitan kembali batik Gumelem terjadi setelah salah satu keturunan demang memelopori untuk merintis

lagi industri batik Gumelem. Dalam hal ini, studi Ardhanariswari dan Marwah (2014) memperlihatkan bahwa perempuan berperan penting dalam menjaga tradisi sebagai perajin batik maupun pelaku usaha batik lokal, meskipun saat ini keberadaan batik Gumelem mendapatkan ancaman dari perkembangan batik *printing* yang lebih murah dan banyaknya industri batik dari daerah-daerah lain yang semakin kompetitif.

Selain dikenal sebagai penghasil batik, sejarah Gumelem juga tidak lepas dari statusnya yang pernah menjadi desa perdikan. Status sebagai desa perdikan karena Gumelem menjadi tempat penyimpanan pusaka-pusaka Kerajaan Mataram, tempat makam orang-orang penting di kerajaan, dan tempat pengembangan ajaran Islam. Sebagai desa perdikan, berarti desa tersebut tidak diwajibkan membayar pajak kerajaan. Bahkan penguasa perdikan diperkenankan memakai payung *songsong* atau payung kebesaran tanda kebesaran kerajaan. Secara turun temurun, pengganti demang adalah keturunan laki-laki seperti yang terjadi di Kademangan Gumelem sejak era Ki Ageng Gumelem. Bila seorang demang tidak memiliki anak laki-laki, maka penggantinya dapat dari golongan alim ulama yang disegani dari daerah tersebut. Status perdikan Gumelem bertahan sampai kekuasaan kolonial Hindia Belanda yang juga memberikan ketentuan bebas pajak. Status perdikan Gumelem baru dihapus ketika kekuasaan Orde Lama.

Adapun keberadaan tokoh Sunan Giri Wasiyat dan Sunan Giri Pit tidak dapat dilepaskan dari perkembangan Islam di Gresik oleh para Walisanga. Berdasarkan sumber sejarah yang diterbitkan oleh Pemerintah Kabupaten Banjarnegara, keduanya adalah putra Sunan Giri, salah seorang Walisanga yang berkedudukan di Gresik. Sunan Giri Wasiyat dan Sunan Giri Pit bersama saudara putrinya yang bernama Nyai Sekati melakukan perjalanan ke arah Barat dan sampai di daerah Banjarnegara sekarang. Nyai Sekati sebagai satu-satunya tokoh perempuan yang terlibat dalam pengembangan Islam di Banjarnegara akhirnya menetap di dukuh Karangtengah, termasuk Kecamatan Wanayasa sekarang ini. Sunan Giri mengembangkan Islam di desa Banjaranyar yang masuk Kecamatan Banjarmangu saat ini. Sunan Giri Wasiyat menetap dan mengembangkan Islam dengan

mendirikan masjid dan pondok pesantren di wilayah yang sekarang masuk Kecamatan Punggelan Kabupaten Banjarnegara. Pernikahan anak turun Sunan Giri Wasiyat dengan Sunan Giri Pit dikenal menurunkan tokoh-tokoh penting dalam pemerintahan Banjarnegara yang semuanya laki-laki, Adipati Banyak Wide yang menjadi Bupati Banjar pertama, dan Adipati Mangunyuda I dan Mangunyuda II yang menjadi Bupati Banjar kedua dan ketiga.

Seungguhnya ketika Islam mulai memasuki wilayah ini pada abad ke-15 di Pasirluhur (masa kerajaan Demak), keberadaannya membutuhkan waktu yang lama sebelum Islam dapat diterima oleh masyarakat setempat sebagai sistem makna simbolik dan panduan praktik kehidupan sehari-hari. Dalam jangka waktu ratusan tahun, proses Islamisasi tidak dapat menghapus nilai maupun adat istiadat lokal. Kedatangan Islam sejak Abad ke-15 di Pasirluhur atau bahkan lebih lama sebelumnya di Bumi Cahyana, sesuai dengan apa yang ditulis oleh Anderson (1991), bahwa kebudayaan Islam yang hegemonik tidak pernah berkembang di mana pun di Jawa. Dibutuhkan waktu yang lama sebelum Islam diterima oleh masyarakat lokal sebagai sistem makna simbolik dan panduan kehidupan sehari-hari. Masyarakat Banyumas masih mengeramatkan Gunung Slamet maupun Sungai Serayu. Bahkan nama Gunung Slamet yang berarti selamat, dan nama Sungai Serayu yang berarti *rahayu* atau sejahtera, merefleksikan aspirasi masyarakat Banyumas untuk mencapai pemenuhan spiritual (*urip sing slamet*, 'hidup yang selamat') dan material yang mencukupi (*urip sing rahayu*, 'hidup yang sejahtera'). Masyarakat Banyumas juga masih mempercayai *dina keramat*, yaitu hari yang tidak dianjurkan untuk pergi ke mana-mana. *Dina keramat* dianggap sebagai *dina apes*, yaitu Sabtu Pahing, bertepatan dengan terbunuhnya Adipati Warga Utama I (mertua Joko Kaiman) oleh utusan Sultan Hadiwijaya dari Kerajaan Pajang.

Sampai sekarang, beberapa kelompok masyarakat di Banyumas menjadi representasi masih kuatnya pencangkokan Islam dengan nilai dan adat istiadat setempat, sebut saja Islam Aboge (*alif rebo wage*). Penganut aliran ini mempercayai bahwa hari pertama bulan Syawal selalu jatuh pada *Rebo Wage*. Mereka memiliki cara penghitungan kalender sendiri, yaitu tahun *alif, ha, jim, za, dal, ba,*

wawu, jim akhir yang berbeda dengan cara penghitungan tahun Hijriah atau tahun umat Islam. Penganut Islam Aboge antara lain terdapat di Desa Cikakak Kecamatan Wangon. Cikakak adalah daerah *perdikan* dengan berbagai versi sejarah terkait dengan asal-usul daerah tersebut. Mereka juga mempunyai masjid yang dikeramatkan yang disebut Masjid Saka Tunggal. Pada setiap bulan Rajab, masyarakat mengadakan tradisi *Jaroh Rojab* dengan mengganti pagar keliling Masjid Saka Tunggal. Selain itu terdapat tradisi berupa *Grebeg Tumpeng Rajaban* dan ritual *Apitan*. Dalam hal ini, kaum perempuan memiliki peran penting sama dengan laki-laki, yaitu sebagai pelaku upacara maupun memasak makanan untuk makan bersama dalam upacara.

Selain itu, pencangkakan Islam dengan adat dan budaya lokal dilakukan oleh keturunan Bonokeling, yang dianggap oleh pandangan lokal sebagai penyebar Islam awal di Banyumas. Masyarakat keturunan Bonokeling saat ini banyak tinggal di Desa Pekuncen Kecamatan Jatilawang. Mereka membangun komunitas dengan berbasis pada ajaran leluhurnya. Mereka melakukan ritual *Unggah-Unggahan* sebelum bulan Ramadhan dan upacara *Perlon* setelah bulan Ramadhan. Dalam ritual Bonokeling, mereka melakukan upacara tradisional ditambah dengan doa-doa Islami tetapi tidak utuh. Pemimpin upacara adalah kaum laki-laki, yaitu para *bedogol*, terdiri atas lima orang yang mengidentikkan diri dengan lima orang keluarga Pandhawa. Dalam tradisi masyarakat Bonokeling, kaum perempuan berperan sebagai bagian dari pelaku dan penghayat ritual *Unggah-Unggahan*. Mereka juga menyiapkan perlengkapan dan konsumsi upacara seperti beras, lauk pauk, dan jajanan. Mereka juga membuat kain tradisional, yaitu kain *lawon* untuk menutup jenazah (Marwah, 2013b; 2014c).

Sejarah mencatat bahwa tradisi masyarakat Desa Kalisalak Kecamatan Kebasen terkait dengan kisah perjalanan Raja Amangkurat I dari Kerajaan Mataram menuju Batavia. Dalam perjalanan tersebut, Raja Amangkurat I mengurangi beban dengan meninggalkan sebagian senjata dan peralatan, naskah pustaka, serta bahan-bahan pakaian di Kalisalak. Barang-barang tersebut masih tersimpan baik di *Langgar Jimat*, dan dianggap sebagai jimat sampai

sekarang ini. Setiap tahun *Jimat* tersebut dibersihkan dalam tradisi *Jamasan* pada bulan Maulud. Sebagai juru kunci pendahulu adalah laki-laki dan dipegang seterusnya oleh keturunan laki-laki. Prosesi upacara yang berlangsung meliputi *Sujarahan*, *Rasullan* dan *Jamasan Jimat*. Selain terlibat dalam berbagai ritual tersebut, perempuan berperan dalam tradisi *Gubrak Lesung*, *Rengkong* sebagai sistem penyimpanan gabah. Masyarakat Kalisalak juga mempunyai rumah adat *Srotong* dan *Tikelan*. Secara umum, pendeskripsian mengenai perjalanan sejarah dan tradisi-tradisi di atas menggambarkan bahwa eksistensi kaum perempuan dalam keberlangsungan adat istiadat dan budaya lokal tidak dapat dipisahkan (Marwah, 2013b; 2014c).

Gambaran mengenai perjalanan sejarah dan tradisi di Desa Cikakak, Kalisalak, dan Pekuncen memperlihatkan bahwa posisi dan kontribusi kaum perempuan di Banyumas dalam menjaga dalam keberlangsungan nilai agama Islam, adat istiadat, dan tradisi lokal sangat penting. Transplantasi nilai-nilai Islam dalam kebiasaan hidup masyarakat Banyumas telah mendorong kontestasi antara sejarah, tradisi-tradisi kuno, dan perempuan menjadi lebih berwarna dalam dinamika pelestarian adat istiadat dan budaya setempat.

Pada kurun Tahun 2012, ketiga desa, yaitu Desa Cikakak, Pekuncen, dan Kalisalak mendapat status sebagai desa adat oleh Kemendagri yang merujuk pada Permendagri No. 52 Tahun 2007 tentang Pedoman Pelestarian dan Pengembangan Adat Istiadat dan Nilai Sosial Budaya Masyarakat. Selain tiga desa tersebut, juga terdapat dua desa lain yang ditetapkan sebagai desa adat, yaitu Desa Gerduren Kecamatan Purwojati sebagai pusat pengembangan lengger dan Desa Pasirwetan Kecamatan Karanglewas yang merupakan desa awal perkembangan Islam di Kerajaan Pasirluhur (Banyumas). Ketetapan Kemendagri tersebut dibuat dengan mempertimbangkan keberadaan lima desa tersebut mempunyai corak adat istiadat yang kuat dan unik.

Selanjutnya, Kemendagri melaksanakan *Pilot Project* Pelestarian Adat Istiadat dan Budaya Nusantara bagi lima desa adat tersebut selama tiga tahun berturut-turut. Sebagai bentuk implementasi adalah pembentukan Kelompok Masyarakat (Pokmas) di lima desa adat, yaitu 1) Pokmas Mandala Kaloka di Desa Kalisalak;

2) Pokmas Pasir Luhur di Desa Pasir Wetan; 3) Pokmas Bonokeling di Desa Pekuncen; 4) Pokmas Saka Tunggal di Desa Cikakak; 5) Pokmas Gerduren di Desa Gerduren. Penetapan struktur Pokmas pada masing-masing lima desa adat ditetapkan melalui SK Bupati Banyumas No. 414.4/195/2011. Kegiatan pelestarian adat istiadat dan budaya oleh Pokmas meliputi 1) penguatan kapasitas kelembagaan; 2) pelatihan dan pelestarian adat dan budaya setempat; 3) dukungan pelestarian adat dan budaya masyarakat; 4) penyusunan sejarah desa; 5) penguatan peran perempuan (PKK); 6) peningkatan pemberdayaan ekonomi dan kelembagaan masyarakat.

Sayangnya keberadaan perempuan sebagai pelaku adat istiadat dan tradisi yang memiliki kontribusi yang sama penting dengan laki-laki belum terakomodasi dengan baik. Dalam hal ini, laki-laki mendominasi sebagai pengelola Pokmas. Adapun sasaran dari program kegiatan Pokmas juga hanya organisasi PKK, bukan menysasar perempuan pelaku adat secara langsung. Padahal, pendeskripsian mengenai perempuan dan adat istiadat lokal di atas menunjukkan bahwa perempuan berperan sama penting dengan laki-laki dalam menjaga keseimbangan adat istiadat dan budaya serta nilai keislaman di Desa Cikakak, Pekuncen, dan Kalisalak. Hampir seluruh tatanan adat istiadat desa-desa adat tersebut melibatkan kaum perempuan sebagai pelaku adat, misalnya pelaku upacara *Unggah-Unggahan* dan *Jaro Rojab*, pembuat kain *lawon*, pelaku *Gubrak Lesung*, *Rengkong*, dan sebagainya. Secara jelas tergambar bahwa dalam program pelestarian adat istiadat dan budaya oleh negara melalui Kemendagri di desa-desa adat tersebut justru menggeser peran dan kontribusi perempuan dalam menjaga nilai agama dan budaya lokal (Marwah, 2015f).

3.3 Refleksi Kelompok Perempuan Islam Banyumas sebagai Kekuatan Politik

Kuatnya pandangan kosmologi sebelum Islam masuk menjadikan masyarakat Banyumas memiliki kesulitan yang lebih besar untuk mengadaptasi aliran Islam yang berorientasi syariah daripada yang berorientasi tarikat. Studi Makhasin (2007a) menyatakan bahwa Islam yang tumbuh dan berkembang menjadi

agama utama yang dianut oleh masyarakat di wilayah Banyumas adalah Islam sufi. Islam sufi dapat tumbuh dan berkembang di masyarakat karena doktrin keagamaannya dikenal luwes dan dapat mengakomodasi tradisi dan budaya lokal. Islam sufi terorganisasi dalam kelompok-kelompok persaudaraan sufi yang disebut dengan tarikat. Penyebaran Islam di Banyumas melibatkan usaha yang terus-menerus dari kelompok tarikat untuk menginternalisasi doktrin Islam dalam perilaku beragama. Tarikat menyediakan panduan spiritual dan moral berupa bentuk-bentuk ritual dan perwujudan simbolik lainnya, sekaligus perilaku praktik dalam kehidupan material.

Berbicara masalah basis keorganisasian agama dan sosial pada masa yang lebih kekinian, perwujudan Islam sufi dapat terlihat dalam eksistensi Nahdlatul Ulama (NU) melalui kelompok-kelompok tarikatnya. Dalam konteks nilai-nilai sufi, esensi pemikiran Muhammadiyah mungkin dapat dipertimbangkan masih memiliki benang merah dengan tradisi sufi. Keberadaan NU dan Muhammadiyah menjadi organisasi sosial keagamaan yang paling besar di Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap. Namun, dari keempat kabupaten tersebut dapat dikatakan NU sebagai representasi kelompok sufi “tulen” cenderung besar di Kabupaten Banyumas, sedangkan Muhammadiyah sebagai representasi kelompok Islam yang lebih “rasional” relatif terbesar di Banyumas dan Banjarnegara. Selain menjadi basis organisasi Muhammadiyah yang cukup kuat, Banjarnegara juga menjadi basis pertumbuhan Syarikat Islam (SI) yang tidak ada di ketiga kabupaten lainnya. Sampai sekarang ini organisasi SI Banjarnegara masih terus berkembang eksistensinya. Jika kita menilik sejarahnya, Banjarnegara pernah menjadi salah satu pusat pengembangan SI oleh H.O.S Cokroaminoto.

Ketika esensi pemikiran Muhammadiyah dan SI dianggap memiliki benang merah, hal tersebut diyakini dapat menimbulkan perbedaan cara pandang. Adapun pandangan bahwa NU sebagai kelompok sufi yang terbesar sudah pasti tidak akan diperdebatkan lagi. Di sini tidak ada maksud untuk memperdebatkan sisi-sisi ajaran yang diikuti oleh kelompok-kelompok tersebut dalam sisi teologis

sehingga ketiganya patut dimasukkan ke dalam ranah kelompok sufi atau bukan. Namun demikian, cara pandang bahwa basis pemikiran Muhammadiyah dan SI masih memiliki benang merah dengan tradisi sufi terlihat dalam beberapa contoh praktik keagamaan yang diikuti oleh tiga organisasi massa tersebut (NU, Muhammadiyah, dan SI) sehingga ketiganya “tampak” memiliki arus besar paham keislaman yang “relatif sama”. Dalam hal ini, NU menjadi organisasi sosial keagamaan yang menaungi kelompok sufi yang melakukan praktik keagamaan dengan *dzikir* bersama-sama dan mengakomodasi nilai tradisi keagamaan lokal seperti *mujahadah*, *tahlil*, *manaqiban*, *barjanzi*, ziarah kubur, *slametan* tiga/tujuh/empat puluh hari untuk orang meninggal, dan sebagainya. Orang-orang *nahdliyin* mengikuti konsep adanya *tawasul* atau “perantara” untuk menyampaikan pesan kita kepada Tuhan.

Dalam catatan Burhanudin (2012 : 345), isu utama yang menjadi basis pertentangan dengan ulama *nahdliyin* dalam NU dan ulama Muhammadiyah adalah persoalan *ijtihad* dan *taqlid*. Kaum *nahdliyin* merupakan kelompok yang mempertahankan *taqlid* dan konsekuensinya menentang *ijtihad*, dengan mempertimbangkan bahwa umat Islam saat ini belum memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihad*. Adapun Muhammadiyah lebih bersikap fleksibel dengan ketentuan *ijtihad*. Perbedaan cara pandang dalam praktik *taqlid* tersebut merupakan pendirian dasar yang membedakan ulama-ulama *nahdliyin* dalam NU dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah. Sayangnya perbedaan cara pandang dalam prinsip-prinsip keagamaan oleh NU dan Muhammadiyah tidak jarang terbawa dalam pentas politik nasional. Kondisi demikian adalah keniscayaan ketika agama banyak berhadapan dengan isu-isu politik. Potensi yang muncul adalah keterlibatan ormas-ormas keagamaan dalam upaya menggapai kekuasaan.

Berbeda dengan praktik-praktik keagamaan yang dianut oleh kalangan *nahdliyin*, tidak ada satu pun organisasi kelompok sufi yang bernaung di bawah Muhammadiyah dan mereka menganggap bahwa transformasi nilai Islam ke dalam tradisi keagamaan lokal sebagai *bid'ah*, takhayul, dan *khurafat*. Namun demikian, kita tidak dapat memungkiri bahwa orang-orang Muhammadiyah juga mengenal dan

melakukan konsep yang “beresensi tasawuf” seperti *zuhud*, *qonaah*, sabar, dan tawakal sebagai dimensi keagamaan yang menjadi ranah untuk memuaskan dahaga spiritual sekaligus mengandung dimensi sosial. Sebuah studi Nakamura dari Cornell University di Kota Gede Yogyakarta awal tahun 1970-an menyebutkan bahwa unsur-unsur sufi di kalangan aktivis dan pimpinan Muhammadiyah setempat mengemuka dalam praktik keagamaan seperti *dzikir* dan *wirid*, tuntunan pentingnya mengendalikan hawa nafsu dan mengedepankan *nafsu muthmainah*, serta usaha membentuk pribadi yang ikhlas dan ber-akhlak terpuji (Latif, 2005 : 185). Dalam perkembangan terkini, orang Muhammadiyah juga merindukan pengalaman spiritual seperti *emotional spiritual quotient* atau ‘pelatihan sholat khusyu’.

Dengan kata lain, dapat dilihat bahwa orang-orang Muhammadiyah mengamini nilai-nilai sufi, tetapi tidak mengikuti gerakan tarikat. Dalam konteks tersebut, perlu diperhatikan apa yang disampaikan oleh Masdar Mas’udi, tokoh NU yang berasal dari Banyumas, bahwa sebenarnya tidak terlalu mendasar perbedaannya antara Muhammadiyah dan NU. Keduanya berbeda karena memiliki basis sosial yang berbeda. Dalam hal ini orang-orang Muhammadiyah banyak didominasi muslim perkotaan yang lebih menekankan aspek rasionalitas, sedangkan NU memiliki basis sosial masyarakat perdesaaan dan lebih mengedepankan “main rasa”. Menurutnya, jika pandangan yang berorientasi rasional, hal tersebut mengarah pada fikih, sedangkan kalau pandangan memiliki orientasi pada rasa, hal tersebut mengarah ke tasawuf. Dengan demikian, orang menjalankan perintah agama dengan pendekatan rasional tersebut lebih cocok pada pendekatan syariah, sedangkan pendekatan rasa lebih mengarah pada nilai-nilai tasawuf. Oleh karena pendekatannya perasaan, lebih aspek *sense*, maka bagi mereka yang berorientasi tasawuf, seorang muslim akan melakukan amaliah keagamaan yang argumennya lebih berdimensi rasa (Marwah, 2012a : 99).

Kajian yang dilakukan Marwah (2012a) juga menunjukkan bahwa perkembangan Muhammadiyah di Banjarnegara didukung oleh kemampuan penyampaian agama Islam secara tidak frontal. Dalam hal ini, cara pandang dalam menegakkan Islam melalui cara yang tidak frontal menunjukkan “mirip gaya orang-orang *nahdliyin*.”

Kita dapat melihat gejala demikian dalam proses pengembangan Islam di kawasan Dieng, yang konon masyarakatnya memiliki tradisi Hindu-Budha sangat tua dan kuat. Tradisi Hindu-Budha masyarakat Dieng hidup sejak masa Mataram Kuno, bahkan masyarakat Hindu-Budha Bali menganggap bahwa leluhur mereka berasal dari Dieng. Perkembangan Islam di wilayah tersebut dilakukan melalui kerja keras tokoh-tokoh lokal Muhammadiyah dengan pendekatan secara personal, memberikan pemahaman dari ke rumah-ke rumah, melakukan dialog, dan menginap. Dengan demikian, pengenalan Islam dengan cara *bil hikmah wal mauidloti chasanah*, dilakukan dengan prinsip sejauh ajaran mana dulu yang mereka anggap mampu untuk dilaksanakan. Walaupun tentu tidak mengikis habis tradisi Hindu-Budha di kawasan Dieng, tetapi keberadaan Pengurus Cabang Muhammadiyah Batur sebagai salah satu basis kekuatan Muhammadiyah di Banjarnegara menjadi bukti pengenalan Islam dengan cara tersebut. Perlu diketahui bahwa secara administratif, kawasan Dieng terdiri dari kecamatan Batur, Kalibening, Pejawaran, Wanayasa, Karang Kobar, dan Pangentan, yang berarti 85% kawasan Dieng masuk Kabupaten Banjarnegara, sedangkan 15% masuk Kabupaten Wonosobo. Salah satu tradisi lokal masyarakat Dieng yang sampai saat ini bertahan dan justru berkembang dengan penggalakan wisata budaya adalah *ruwatan rambut gembel*.

Selanjutnya, dalam konteks studi ini, keberadaan SI hanya terdapat di Banjarnegara. Dalam hal ini SI Banjarnegara justru menunjukkan cara pandang di tengah-tengah antara NU dan Muhammadiyah. Terdapat anggapan yang menuduh SI *plinthat-plinthut* karena terkadang mengikuti tradisi NU, namun kadang-kadang mengikuti tradisi Muhammadiyah. Sebagai contoh, ketika melaksanakan praktik keagamaan, mereka menjalankan “sebersih-bersihnya *tauhid* dan menjalankan Islam seluas-luasnya sesuai Al Quran dan Sunnah yang nyata, meraih setinggi-tingginya ilmu pengetahuan, dan meraih sepandainya-pandainya *siasah* untuk mencapai tujuan yang didasari Al Qur’an dan Hadits yang nyata”. Namun demikian, mereka menjalankan *mujahadah*, *yasinan*, *tahlil* yang bukan dianggap sebagai *bid’ah*. Mereka juga dapat memakai doa *qunut* atau tidak ketika menjalankan sholat subuh (Marwah, 2012a:

99). Membaca doa *qunut* ketika sholat subuh atau sholat wirid merupakan salah satu bentuk perbedaan pendapat antara NU dan Muhammadiyah yang seolah tiada berujung karena senantiasa terus menjadi perdebatan perlu dilakukan atau tidak.

Mengenai cara pandang terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan dalam tradisi Islam sufi yang dominan diikuti oleh masyarakat Banyumas, maka keberadaan NU, Muhammadiyah, dan SI menjadi bagian penting yang tidak dapat diabaikan. Mungkin sebagai bentuk penegasan dinyatakan bahwa paham keislaman yang tumbuh dan berkembang di wilayah Banyumas adalah Islam sufi, yang secara keorganisasian kelompok tarikatnya dinaungi oleh NU dan kecenderungan nilai-nilai sufi juga dimiliki oleh orang-orang Muhammadiyah dan SI. Cara pandang NU dan Muhammadiyah terhadap kaum perempuan di empat daerah memiliki pemahaman yang relatif sama, sedangkan cara pandang SI direpresentasikan secara khusus oleh SI Banjarnegara. Berkaitan dengan itu, berikut ini disampaikan sejarah perkembangan organisasi perempuan yang menjadi *underbow* ketiga organisasi Islam tersebut dan sekaligus menjadi bentuk kontestasi terhadap habitus Islam sufi mengenai cara pandang terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan.

Identifikasi mengenai cara pandang Islam sufi yang memiliki kontestasi habitus terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan dapat dilihat dari sejarah perkembangan Muslimat, Aisyiah, dan Wanita Syarikat Islam, maupun tokoh-tokoh perempuan dari kalangan tersebut di wilayah Banyumas. Sebagai representasi dari kondisi empiriknya, studi yang dilakukan Marwah (2012a) hanya mengupas NU dan Muslimat di Banyumas, Muhammadiyah dan Aisyiah di Banyumas dan Banjarnegara, serta SI dan Wanita Syarikat Islam juga di Banjarnegara.

Sebagai organisasi perempuan yang memiliki paham *ahlusunnah wa jamaah*, perkembangan Muslimat NU di Banyumas dapat dinilai cukup fenomenal. Jika menilik sejarahnya, Muslimat NU (nasional) secara resmi berdiri ketika Muktamar NU ke-16 diselenggarakan di Purwokerto tahun 1946. Muslimat NU disahkan sebagai organisasi perempuan di bawah organisasi NU pada tanggal penutupan muktamar tersebut, tepatnya 29 Maret 1946. Muslimat

NU didirikan sebagai wadah perjuangan perempuan Islam *ahlus sunnah wal jamaah* untuk mengabdikan kepada agama, bangsa, dan bernegara.

Pelaksanaan Kongres NU ke-16 yang berlangsung di Purwokerto dari 26-29 Maret 1946 ditandai dengan partisipasi kaum Muslimat yang tinggi. Hal tersebut ditunjukkan dengan banyaknya utusan Muslimat yang menghadiri kongres tersebut, khususnya dari wilayah Jawa Tengah. Perlu diketahui bahwa saat kongres tersebut posisi Muslimat masih sebagai peninjau. Sebelum ikut serta dalam Kongres NU ke-16 tersebut, partisipasi para ibu *nahdliyin* dalam Kongres NU sudah dimulai ketika menghadiri Kongres NU ke-13 di Pandeglang pada tahun 1938. Ketika itu sudah mulai dirasakan perlunya membentuk perkumpulan ibu-ibu *nahdliyin*. Gagasan tersebut berlanjut ketika Kongres NU ke-14 di Magelang pada Juli 1939. Pada saat itu, ketua rapat umum yang dipimpin R.H. Muchtar dari Konsul NU Banyumas menyerahkan rapat selanjutnya kepada ibu-ibu *nahdliyin*. Dari wilayah Banyumas, keikutsertaan ibu-ibu *nahdliyin* diwakili oleh ibu-ibu Muslimat dari Sokaraja yang diketuai oleh Ny. Sulimah. Dalam pidatonya, Ny. Sulimah menekankan pentingnya pengetahuan bagi kaum ibu karena peranan kaum ibu dalam mendidik anak.

Ide dan gagasan untuk mendirikan Muslimat NU secara resmi terus berlanjut ketika Kongres NU ke-15 diselenggarakan di Surabaya pada 9-15 Desember 1940. Pada penyelenggaraan kongres tersebut, ibu-ibu NU mengadakan rapat-rapat khusus yang diikuti oleh lebih banyak lagi perwakilan Muslimat dari berbagai daerah. Pada akhirnya, rapat-rapat khusus tersebut menghasilkan sebuah resolusi mengenai pembentukan Muslimat NU yang disampaikan langsung dalam Kongres NU ke-15 tersebut. Ketika Kongres NU ke-16 diselenggarakan di Purwokerto tahun 1946, Muslimat NU resmi didirikan sebagai bagian dari organisasi NU.

Namun demikian, Komisariat Banyumas baru terbentuk ketika Kongres NU ke-17 di Madiun pada 1947 yang diketuai Ny. Sulimah, bersamaan dengan pembentukan komisariat di Madiun, Surabaya, Kedu, Cirebon, Priangan, Jember, Malang, dan Tapanuli (PP Muslimat, 1979: 41-46). Pada saat itu, Komisariat Sokaraja sudah

terbentuk terlebih dahulu. Penting untuk disampaikan pula bahwa di Sokaraja dan Purwokerto pernah dilaksanakan pelatihan untuk sukarelawan dari Muslimat NU ketika Presiden Soekarno menyerukan konfrontasi dengan Malaysia pada 1964.

Sampai sekarang ini Kabupaten Banyumas memiliki 2 (dua) kepengurusan cabang Muslimat NU, yaitu Pengurus Cabang Muslimat NU Kabupaten Banyumas dan Pengurus Cabang Muslimat NU Sokaraja. Padahal, aturan mengenai keberadaan pengurus cabang pada tingkat kabupaten hanya ada 1 (satu) kepengurusan cabang. Adapun Sokaraja sesungguhnya adalah sebuah kecamatan. Keberadaan Muslimat NU Cabang Sokaraja yang terpisah dari Muslimat NU Cabang Banyumas terlihat wajar mengingat dalam sejarah pembentukan Muslimat, justru perkumpulan Muslimat Sokaraja lebih dahulu terbentuk daripada Muslimat NU Banyumas. Ibu-ibu perintis Muslimat NU Sokaraja sudah terlibat dalam rapat-rapat persiapan pembentukan Muslimat NU sejak Kongres NU ke-14 di Magelang pada 1939 dan berdirinya Muslimat NU nasional secara resmi di Purwokerto ketika diselenggarakan Kongres NU ke-16 di kota tersebut pada 1946. Dengan demikian, sampai sekarang terdapat anggapan di kalangan Muslimat Sokaraja sehingga embrio pembentukan Muslimat justru berasal dari Sokaraja, maka keberadaan Muslimat NU Sokaraja tidak perlu melebur dalam Muslimat NU Banyumas (Marwah, 2012a: 100).

Ketika pengurus cabang NU Sokaraja melebur ke kepengurusan cabang NU Banyumas pada awal 1990-an, kepengurusan cabang Muslimat NU Sokaraja tetap mandiri dari kepengurusan cabang Muslimat NU Banyumas sampai saat ini. Terkait dengan keorganisasian NU, Sokaraja sebenarnya juga menjadi tempat kedudukan Konsul tetap NU yang membawahi wilayah kerja Banyumas, Yogyakarta, dan Kedu pada 1930-an. Berkaitan dengan hal tersebut, Sokaraja memperoleh status yang istimewa sebagai tempat kedudukan pengurus cabang NU dan Muslimat NU yang terpisah dan mandiri dari kepengurusan cabang NU Kabupaten Banyumas.

Berkaitan dengan kuatnya tradisi keorganisasian NU Sokaraja tersebut, studi Makhasin (2007a) menyebutkan bahwa Sokaraja memiliki predikat sebagai kota santri yang berkaitan dengan sejarah

gerakan Islam dan ketokohan para kyainya. Pada 1880-an dan 1960-an, Sokaraja menjadi basis penyebaran Tarikat Naqsabandiyah-Kholidiyah yang mempunyai jaringan sosial terbesar di Banyumas. Naqsabandiyah-Kholidiyah adalah kelompok tarikat yang bersifat elitis dan cenderung berorientasi pada nilai kepriyayian. Perkembangan tarikat pada saat tersebut juga didukung oleh ekspansi modal oleh Belanda secara besar-besaran yang diikuti penguatan kekuasaan politik kolonial pada akhir abad ke-19 di wilayah Banyumas, yang selaras dengan orientasi kepriyayian Tarikat Naqsabandiyah-Kholidiyah.

Selanjutnya sejak 1920-an, Sokaraja juga menjadi basis pengembangan Tarikat Syadziliyah yang memiliki jumlah *mursyid* dan pengikut yang terbesar di Banyumas. Tarikat Syadziliyah dapat diterima di Banyumas karena dipengaruhi oleh orientasi tarikat Syadziliyah yang lebih egaliter sehingga dianggap lebih sesuai dengan karakter masyarakat Banyumas yang lebih bersifat kerakyatan. Studi Makhasin juga mencatat bahwa tarikat Syadziliyah Banyumas termasuk menjadi kelompok tarikat yang paling penting di Indonesia karena Habib Luthfi sebagai ketua *Jamiyyah Tarikat* se-Indonesia merunut genealogi pengetahuannya dari guru Tarikat Syadziliyah Banyumas di Sokaraja. Uraian tersebut juga menegaskan bahwa jika dibandingkan dengan ketiga kabupaten lainnya, Banyumas memiliki akar tradisi jaringan NU yang cukup kuat, yang salah satunya direfleksikan dengan mengakarnya kelompok-kelompok *tarikat* di Banyumas yang berbasis di Sokaraja.

Walaupun studi Makhasin di Sokaraja tidak menguraikan secara jelas mengenai keikutsertaan kaum perempuan dalam gerakan tarikat di Sokaraja dan Banyumas, namun pendeskripsian yang dilakukannya memperlihatkan bahwa kaum perempuan juga hadir dalam pengajian-pengajian yang diselenggarakan oleh gerakan tarikat di daerah tersebut. Jika dilihat secara kuantitas, setidaknya gambaran yang diberikan Makhasin memperlihatkan bahwa ibu-ibu yang mengikuti *wiridan* dan *dzikir* kelompok tarikat ini jumlahnya tidak kalah dibandingkan dengan laki-laki.

Hal lain yang menarik untuk dicatat dari studi yang dilakukan oleh Makhasin adalah keberadaan putra sulung pendiri Tarikat

Naqsabandiyah-Kholidiyah di Sokaraja, Syekh Muhammad Ilyas, yang bernama Affandi Ilyas menikahi seorang penari lengger. Makhasin menjelaskan bahwa pernikahan tersebut menandai gelombang berkembangnya Islam di Sokaraja pada dekade 1990-an, dengan membawa pengaruh bagi berkembangnya gerakan tarikat di masyarakat secara perlahan-lahan (Makhasin, 2007c: 37). Namun, secara teologis pernikahan itu menunjukkan cara pandang agama Islam yang menempatkan hak sosial-politik perempuan yang relatif sama antara perempuan dan laki-laki. Perempuan juga sebagai makhluk Tuhan yang memiliki potensi sama dengan laki-laki di depan Sang Pencipta. Selain itu, hal tersebut juga menandai bentuk akomodasi Islam (sufi) yang bertransformasi dalam nilai lokal, khususnya cara pandang terhadap perempuan yang menjadi penari lengger. Seorang penari lengger yang dalam perkembangannya mengalami pergulatan komodifikasi tak urung harus dihadapkan pada hal-hal yang dekat dengan pemenuhan kepuasan laki-laki. Citra yang kurang positif yang dilekatkan pada penari lengger yang menikah dengan seorang *mursyid* tarikat pastinya membuat orang berpikir untuk dapat memahaminya.

Dalam konteks yang lebih luas, sebenarnya banyak perempuan yang menjadi murid para guru sufi, akan tetapi banyak juga perempuan yang tidak memiliki akses terhadap ajaran sufi seperti halnya laki-laki (Sururin, 2010 : 305). Berkaitan dengan hal tersebut, Van Bruinessen (1998 : 197-198) menguraikan tokoh perempuan yang menjadi *mursyid* dalam Tarikat Naqsabandiyah Madura. Keberadaan para sufi perempuan sebagai *mursyid* bukanlah sebagai asisten suami sebagai *mursyid* laki-laki, namun mereka benar-benar menjadi *mursyid*. Van Bruinessen menyebutkan *mursyid* perempuan tersebut bernama Nyai Thobibah. Dalam memimpin kelompok tarikatnya, *mursyid* perempuan tersebut mempunyai pengikut yang banyak dan menjalar ke berbagai wilayah di luar Madura. Seperti halnya studi Makhasin (2007) yang mencatat tentang keikursertaan perempuan sufi dalam pengajian-pengajian kelompok tarikat, dalam catatan Van Bruinessen sekitar 30%-40% pengikut tarikat Naqsabandiyah di seluruh Nusantara adalah kaum perempuan.

Sejalan dengan penjelasan Van Bruinessen di atas, studi yang dilakukan oleh Smith (2011) menunjukkan bahwa perempuan sufi dapat menjadi seorang *mursyid* Naqsyabandiyah yang kharismatik dan memiliki peran penting dalam banyak hal seperti pengobatan dan penyembuhan orang-orang sakit mental. Keberadaan kelompok tarikat dalam pengelolaan pondok pesantren di bawah pimpinan *mursyid* perempuan yang bernama Nyai Nisa di Jawa Timur menunjukkan perbedaan dengan kebanyakan pesantren lain di Jawa karena kepemimpinan aktif seorang perempuan yang tentu berhadapan dengan isu-isu gender secara luas. Dalam hal ini, Smith (2011) menyebut kisah tentang Nyai Nisa secara signifikan bertentangan dengan gambaran spiritual yang ideal dalam tradisi sufi yang umumnya didominasi laki-laki. Peran Nyai Nisa yang digambarkan Smith menunjukkan sosok perempuan yang menonjol dalam struktur yang didominasi laki-laki. Padahal, dalam tatanan yang berlaku pada tarikat sufi, laki-laki menjadi pemimpin tarikat sufi dalam garis keturunan spiritual, sedangkan keberadaan Nyai Nisa telah memainkan peranan penting sebagai pemimpin spiritual dalam pesantren yang dikelolanya.

Dengan mengkaji kondisi di atas, kita dapat melihat bahwa gerakan tarikat sebagai representasi kelompok sufi di Indonesia memungkinkan keikutsertaan kaum perempuan untuk menjadi pemuka dan terlibat dalam pendalaman persoalan keagamaan dan kemasyarakatan. Demikian pula keniscayaan-keniscayaan tampilnya beberapa *mursyid* perempuan sebagai pemimpin tarikat sufi sesuai penggambaran hasil-hasil studi di atas. Namun demikian, penting untuk ditekankan bahwa dalam konteks tersebut, dominasi maskulin tetap tampak dalam praktik sosial keagamaan karena para *mursyid* paling banyak adalah laki-laki dan peranan laki-laki tetap dominan dalam pengambilan keputusan di dalam keluarga maupun masyarakat.

Dalam konteks masyarakat Banyumas, Islam (sufi) yang menjadi karakteristik yang dominan menjadi warna Islam yang juga mengandung kontestasi untuk menempatkan peran dan kedudukan perempuan. Habitus agama terhadap perempuan yang menjadi tolok perdebatan terhadap tafsir agama menjadikan perempuan kurang

memiliki peran yang menonjol, namun masih diiringi oleh kontestasi Islam sufi yang menghargai peran penting kaum perempuan. Cara pandang yang demikian itu menempatkan hak-hak perempuan yang relatif sama antara perempuan dan laki-laki khususnya dalam keikutsertaan kaum ibu dalam pengajian maupun *wiridan* yang diselenggarakan kelompok tarikat.

Berkaitan cara pandang sufi terhadap peran perempuan, studi Marwah (2012a) mencatat mengenai pandangan ahli Islam yang berasal dari Banyumas yaitu Masdar Mas'udi, yang menekankan bahwa dalam tradisi sufi terdapat tokoh sufi yang sangat dihormati, yaitu Rabi'atul Adawiyah sehingga di kalangan tarikat, perempuan juga dianggap sebagai manusia yang punya potensi sebagai manusia pilihan juga. Tarikat memiliki penghayatan agama yang lebih mengandalkan dimensi rasa. Berkaitan dengan itu, kaum perempuan lebih sensitif, dimensi rasa sangat dekat dengan kehidupan tasawuf yang mengedepankan beragama dengan mengutamakan rasa, yaitu kedekatan dengan Tuhan. Kedekatan kepada Tuhan tidak ada jarak dan tidak ada beda laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, ketika pemahaman dan penghayatan agama lebih menekankan pada aspek *innerlife*, rasa, dan menekankan kecintaan kepada Tuhan, maka peranan perempuan menjadi penting. Lebih lanjut menurut Mas'udi di kalangan penganut *syariah* tidak ada ahli fiqih yang terkemuka dari seorang perempuan sehingga hal itu menjadikan apresiasi kalangan fiqih kepada kaum perempuan adalah rendah. Selain itu, ajaran dalam tradisi fiqh bersifat hitam putih. Dalam pemahaman fiqih, laki-laki lebih dominan, misalnya laki-laki menjadi imam sholat bagi perempuan atau lelaki *muadzin*, yakni orang yang melakukan adzan. Pemahaman tersebut kemudian berimbas pada kehidupan sehari-hari. Dalam pandangan Mas'udi, Islam sebagai agama yang secara normatif tidak dapat lepas dari realitas sosialnya. Menurutnya, dalam ajaran Al Quran memang peranan laki-laki lebih dominan dalam pengambilan proses pengambilan keputusan dalam keluarga atau masyarakat karena basis sosial ekonominya laki-laki memang dominan. Padahal, peranan sosial seseorang atau suatu kelompok masyarakat tidak dapat lepas dari basis peranan sosial ekonomi. Jika secara ekonomi dominan, maka secara sosial dan

politik juga ikut dominan. Kalau, misalnya, terdapat keseimbangan dalam aspek ekonominya tentu akan berpengaruh dalam proses pengambilan keputusan pada bidang-bidang yang lain.

Posisi perempuan dalam dimensi agama berjalan beriringan dengan tradisi budaya masyarakat. Berlakunya konteks budaya yang menempatkan cara pandang terhadap kaum perempuan menjadi wacana yang mengundang perdebatan. Terkait dengan hal tersebut, studi Marwah (2012a) mencatat pandangan dari ahli budaya, Heddy Shri Ahimsa Putra. Dalam hal ini, Ahimsa Putra menyatakan bahwa menjadi hal yang sulit untuk menentukan mengenai pengaruh budaya atau Islam yang membentuk cara pandang utama terhadap perempuan. Kenyataannya, menurut Ahimsa Putra, terdapat masyarakat Islam yang tidak meminggirkan perempuan seperti berlakunya Islam di Nusantara ini. Hal yang sebaliknya terlihat di Arab, Pakistan, ataupun di Maroko. Di negara-negara tersebut, tidak ada perempuan yang menemui tamu. Dalam hal ini, Ahimsa Putra meragukan apakah benar agama Islam melarang perempuan menemui tamu. Konstelasi antara budaya dan agama menjadi demikian rumit ketika terdapat kelompok masyarakat yang mengklaim bahwa budaya mereka adalah agama. Hal demikianlah yang semakin menguatkan posisi Islam yang dianggap meminggirkan perempuan. Kelompok masyarakat yang mengklaim bahwa agama Islam adalah agama mereka, misalnya Pakistan atau Bangladesh, yang mengatakan tidak memiliki budaya kecuali agama Islam. Oleh karena itu, ketika Islam dianggap meminggirkan perempuan, maka dalam terminologi masyarakat yang menyatukan antara agama Islam dan budaya tidak dikenal yang namanya peminggiran. Dengan demikian, anggapan Islam meminggirkan perempuan adalah persoalan tafsir yang berbeda terhadap peran perempuan jika dilihat kontestasi antara nilai budaya dan agama. Pemahaman cara pandang Islam terhadap kedudukan kaum perempuan penting untuk dilihat sebagai keniscayaan. Permasalahannya adalah sulit untuk memilah apakah fenomena yang mendukung partisipasi perempuan didukung oleh nilai keagamaan atau tidak. Terdapat wilayah atau kawasan bahwa agama menjadi budaya, tetapi ada wilayah tertentu bahwa agama terpisah dengan budaya.

Selain gambaran dari Muslimat NU sebagai representasi perempuan kelompok sufi, terdapat organisasi perempuan lain yang juga besar dan masif, yaitu Aisyiah. Ormas Aisyiah bernaung di bawah Muhammadiyah. Di wilayah Banyumas, kelahiran dan perkembangan Aisyiah tidak dapat dilepaskan dari peran Siti Walidah, yaitu istri K.H. Ahmad Dahlan. Awalnya Aisyiah bernama Sopotresno yang didirikan pada 1914, yang kemudian berubah menjadi Aisyiah pada 1914. Dalam konteks kota Purwokerto, berdirinya Aisyiah Purwokerto tidak dapat dilepaskan dari berdirinya Muhammadiyah Purwokerto pada 1922.

Sejarah mencatat bahwa berdirinya Muhammadiyah Purwokerto berhubungan dengan keberadaan kelompok pengelola Masjid Agung Purwokerto. Dalam perkembangannya, mereka menyelenggarakan pengajian akbar di Purwokerto yang dihadiri oleh K.H. Ahmad Dahlan pada 1920 dan 1921 (Suwarno, 2013). Pada penyelenggaraan pengajian yang pertama, ajakan K.H. Ahmad Dahlan untuk mendirikan perkumpulan Muhammadiyah Purwokerto masih menimbulkan reaksi pro-kontra yang berlebihan. Untuk itu, K.H. Ahmad Dahlan memberikan pertimbangan bahwa pendirian Muhammadiyah ditunda sampai tahun depan. Tahun 1921, K.H. Ahmad Dahlan datang lagi ke Purwokerto untuk mengadakan pengajian akbar. Pada kesempatan itu, K.H. Ahmad Dahlan secara gamblang menjelaskan tentang asas dan tujuan Muhammadiyah. Pada akhirnya, perkumpulan Muhammadiyah Purwokerto dibentuk pada tahun tersebut dan disaksikan langsung oleh K.H. Ahmad Dahlan. Secara resmi, perkumpulan Muhammadiyah Purwokerto ditetapkan sebagai Cabang Muhammadiyah Purwokerto pada 15 November 1922 dengan ketuanya K. Ma'ruf. Dalam hal ini, penetapan perkumpulan cabang Purwokerto secara resmi dihadiri secara langsung oleh K. Muchtar sebagai utusan dari *Hoofdbestuur* Muhammadiyah (Suwarno, 2013). Sejarah mencatat, Purwokerto juga pernah menjadi tuan rumah diselenggarakannya kongres Muhammadiyah (nasional), yaitu Kongres Muhammadiyah ke-30 pada 1941 yang dipimpin oleh K.H. Mas Mansyur dan Kongres Muhammadiyah ke-32 pada 1953 yang diketuai oleh Ki Bagus Hadikusuma. Perkembangan Muhammadiyah di Purwokerto sangat

didukung oleh komitmen Muhammadiyah dalam membina para kader generasi penerus untuk secara terus-menerus mempelajari ilmu agama dan ilmu pengetahuan.

Perkembangan Aisyiah Purwokerto tidak terlepas dari pendirian Muhammadiyah di Purwokerto pada 1922. Ketika Muhammadiyah Purwokerto terbentuk pada 1922, organisasi Aisyiah Muhammadiyah Purwokerto juga berdiri. Pada Kongres Muhammadiyah ke-32 di Purwokerto, terpilih Siti Hayinah sebagai Ketua Aisyiah. Pada saat itu, perempuan Muhammadiyah sudah dilibatkan dalam kegiatan Kongres Muhammadiyah seperti Ny. Hasanmiharjo dan Ny. H. Abdullah. Peranan Ny. Hasanmiharjo dan Ny. Hj. Abdullah sangat penting dalam pendirian Aisyiah di Purwokerto. Keduanya juga berperan penting dalam terbentuknya perkumpulan Muhammadiyah Purwokerto. Dalam daftar kepengurusan pertama Cabang Muhammadiyah Purwokerto I, yang terdiri atas Ketua, Staf Pengurus, dan Staf Ibu, nama Ny. Hasanmiharjo dan Ny. Hj. Abdullah tercatat dalam daftar Staf Ibu. Kegiatan Aisyiah terintegrasi dan mendukung dalam kegiatan Muhammadiyah secara keseluruhan. Sejarah juga mencatat bahwa Aisyiah juga dilibatkan untuk membendung masuknya arus Ahmadiyah yang berusaha memasuki tubuh Muhammadiyah ketika itu (Dimiyati, dkk, tanpa tahun).

Pada masa sekarang perkumpulan Muhammadiyah Purwokerto selain memiliki berbagai sarana dan prasarana untuk umat seperti masjid, amal usaha, panti asuhan, dan sekolah-sekolah formal dari tingkat dasar sampai menengah, di Purwokerto juga berdiri Universitas Muhammadiyah Purwokerto yang konon saat ini menjadi fokus pengembangan pendidikan tinggi Muhammadiyah (nasional) setelah Universitas Muhammadiyah Malang dan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sukses dikembangkan sebelumnya.

Ketika awal perkembangan Muhammadiyah di Purwokerto, tokoh-tokoh lokalnya ikut mengembangkan Muhammadiyah di Banjarnegara, misalnya Abu Dardiri. Dengan demikian, perkembangan Muhammadiyah di Banjarnegara tidak dapat dilepaskan dari pertumbuhan Muhammadiyah di Purwokerto. Ketika itu, Abu Dardiri menjabat sebagai Konsul PP Muhammadiyah untuk daerah Banyumas,

yang memimpin pelaksanaan Kongres ke-32 Muhammadiyah di Purwokerto pada 1953. Perlu diketahui Abu Dardiri adalah tokoh nasional dari Banyumas. Beliau mendirikan Masyumi di Banyumas. Abu Dardiri bersama-sama Tim KNIP Banyumas mengusulkan berdirinya Departemen Agama RI dan akhirnya diterima secara bulat dalam Sidang Pleno KNIP pada 24-28 November 1945 (Khoderi, 2006 : 7).

Namun demikian, dalam perkembangan sekarang ini, justru banyak tokoh Muhammadiyah Banjarnegara yang ikut andil dalam mengembangkan Muhammadiyah di Purwokerto. Dalam hal ini, misalnya Prof. Dr. Dailamy, yang menjadi Guru Besar STAIN Purwokerto (sekarang IAIN Purwokerto) dan pernah menjadi pengurus Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Tengah. Selain itu, Hadi Suswoyo pernah menjabat Pimpinan Daerah Muhammadiyah Banyumas dan Samsuri Ridwan pendiri pondok pesantren modern di Banyumas (kota). Ketiga tokoh tersebut berasal dari Banjarnegara. Adapun tokoh perempuan Muhammadiyah yang berasal dari Banjarnegara misalnya Ny. Wahyu Khomisah Rahmad Sukantiyo, Ny. Hasyim Ahfadl, dan Ny. Sunarti Abdul Manan, yang menjadi wakil Muhammadiyah di Persatuan Wanita Islam.

Selain itu, secara sosial kemasyarakatannya perkembangan Muhammadiyah di Banjarnegara juga ditunjukkan dengan keberadaan berbagai sarana dan prasarana untuk umat yang didukung dengan *spirit Muhammadiyah* atas dasar kerelaan berkorban untuk sesama, seperti pendirian masjid, madrasah, puskesmas, *Islamic Center*, perpustakaan, pondok pesantren, amal usaha, rumah sakit, balai kesehatan, panti asuhan, termasuk juga sekolah formal dari jenjang pendidikan dasar sampai menengah. Beberapa tempat menjadi pusat perkembangan Muhammadiyah Banjarnegara misalnya di Banjarnegara (kota), Wanadadi, Punggelan, Batur, Purwonegoro, dan sebagainya.

Penting juga untuk disampaikan bahwa Banjarnegara, juga menjadi pusat pengembangan SI di Indonesia selain Bandung, Majalaya, Garut, Banten, dan Nusa Tenggara Barat. Secara nasional, SI (Syarikat Islam) semula bernama Syarikat Dagang Islam (SDI) yang berdiri pada 1905 oleh H. Samanhudi yang bergerak pada ekonomi perdagangan. Pada perkembangannya, H.O.S. Tjokroaminoto mengubah haluan SDI menjadi SI pada 1912. Pada awal-awal

pendiriannya, SI masih bergerak pada kegiatan bidang ekonomi, dan sosial. Namun dalam perkembangannya, Tjokroaminoto bersama Agus Salim memusatkan perjuangannya ke arah perjuangan politik dan keislaman. Ide tentang nilai-nilai Islam yang menjadi landasan kemudian mendorong pengembangan organisasi menjadi partai Islam pada 1917. Pengembangan tersebut juga mendorong kebutuhan SI untuk membentuk solidaritas kolektif dengan berupaya untuk mempertautkan SI dengan gerakan Pan Islamisme pada tataran internasional. Dalam Kongres I yang dilaksanakan di Cirebon pada 1922, Islam dan sosialisme menjadi isu utama yang dibahas. Selain itu, SI juga bergerak dengan mengadakan kursus-kursus tentang Islam dan sosialisme. Konsistensi perjuangan SI dalam jalur tersebut kelak melahirkan tokoh-tokoh besar seperti Hamka (Latif, 2005: 297-298).

Adapun SI Banjarnegara berdiri pada tahun 1910. Sebenarnya di Kabupaten Purbalingga juga pernah didirikan cabang SI, namun hanya bertahan satu periode kepemimpinan saja. Eksistensi SI Banjarnegara saat ini dapat dilihat dari kelengkapan kepengurusan dari tingkat kabupaten, kecamatan, sampai desa. Dari 278 desa/kelurahan di seluruh Kabupaten Banjarnegara, SI Banjarnegara memiliki struktur kepengurusan yang lengkap. Eksistensi SI Banjarnegara juga dapat dilihat dari keberadaan Yayasan Syarikat Islam yang mengelola lembaga pendidikan dari tingkat TK, SD, SMP sampai dengan SMA/SMK dengan nama Sekolah Cokroaminoto. Jumlah pengikut SI Banjarnegara setidaknya sepertiga lebih dari penduduk Kabupaten Banjarnegara. Perkembangan SI Banjarnegara juga tidak lepas dari dukungan para pengusaha setempat. Adapun keterlibatan kaum perempuan dalam kelompok SI Banjarnegara dapat dilihat dari perkumpulan perempuan dalam Wanita Serikat Islam, Serikat Pelajar Muslim Indonesia, dan Serikat Mahasiswa Muslim Indonesia (Marwah, 2012a: 103).

BAB 4.

REPRESENTASI PEREMPUAN DAN WAJAH POLITIK ISLAM DI WILAYAH BANYUMAS MASA KINI

Sejak awal, rezim Orde Baru telah menerapkan strategi politik yang memarjinalkan potensi politik umat Islam. Pada awal kekuasaannya, Orde Baru melarang Masyumi sebagai partai dan menolak rehabilitasi para pendiri partai. Setelah itu, tokoh-tokoh Masyumi tidak diizinkan memimpin Parmusi, partai pengganti Masyumi. Dalam hal ini, partai Islam seperti Partai Syarikat Islam Indonesia, Partai NU, Partai Muslimin Indonesia, dan Partai Islam Perti, tidak memiliki kekuatan politik yang kuat untuk menandingi kekuasaan Orde Baru. Marjinalisasi terhadap Islam memuncak dengan kebijakan penggabungan semua partai politik Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) melalui ketentuan Undang-undang No.3 tahun 1973.

Dalam perkembangannya, terdapat perubahan perilaku dan pandangan politik umat Islam sebagai bagian dari kebijakan Orde Baru yang memecah kesatuan umat Islam. Hal tersebut dapat dilihat dari dukungan umat Islam terhadap Partai Demokrasi Indonesia (PDI) dan Golkar dalam Pemilu 1987 yang mencapai 81,6% persen dari jumlah umat Islam yang berhak memilih. Kondisi demikian memberikan petunjuk posisi politik umat Islam di berbagai daerah, serta adanya penyeberangan politik umat Islam kepada PDI yang dalam beberapa aspek dari cita-cita politik bertentangan dengan ide perjuangan golongan santri.

Bahkan Orde Baru kemudian memberlakukan Pancasila sebagai asas tunggal dengan tidak membolehkan Islam sebagai asas organisasi sosial dan politik. Meskipun sempat melakukan perlawanan, secara bertahap organisasi Islam menyesuaikan diri dengan asas tunggal Pancasila. Dalam hal ini Nahdlatul Ulama (NU),

melalui Munas Situbondo 1983 dan Muktamar Surabaya 1984 menyatakan menerima Pancasila sebagai asas organisasi NU. Demikian pula Muhammadiyah melalui Muktamar ke-41 di Surakarta pada 1985 mengambil langkah yang serupa. Pada 1988 yang menjadi batas waktu penyesuaian asas organisasi sosial dan politik, semua organisasi Islam telah menyesuaikan diri, kecuali PII yang akhirnya dibubarkan oleh pemerintah pada tahun 1988 karena tidak bersedia menjadikan Pancasila sebagai asas organisasinya (Mulkhan, 1989 : 27)

Pada akhir 1980-an, muncul kebangkitan umat ketika kelas menengah Muslim yang mendesakkan isu dan kepentingan Islam dalam pemerintahan dan masyarakat. Soeharto pada akhirnya merangkul kalangan Islam konservatif ke dalam kekuasaannya. Beberapa kebijakan negara kemudian ditetapkan sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi dan politik umat Islam, yaitu 1) kebijakan yang mengakui secara eksplisit peran pengajaran agama pada semua tingkat pendidikan; 2) RUU Peradilan Agama disahkan menjadi Undang-undang No. 7 tahun 1989; 3) SK No. 100/C/Kep/D/1991 yang membolehkan pelajar putri muslim di lembaga pendidikan menengah untuk mengenakan jilbab; 4) pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) sebagai tonggak terpenting dalam hubungan akomodatif antara Islam dan negara; 5) pembentukan Bank Muamalat pada 1991 (Effendy, 1998).

Jatuhnya rezim Orde Baru pada 1998 membangkitkan kesadaran politik umat Islam. Reformasi menjadi awal periode kebangkitan kembali politik Islam di Indonesia. Aspirasi Islam lebih tampak di pentas politik nasional dibandingkan dengan periode Orde Baru yang belum sepenuhnya memberikan saluran politik Islam. Kebangkitan politik Islam telah mewarnai dinamika politik nasional, terutama dengan banyaknya bermunculan partai Islam dan ormas Islam.

Di antara organisasi politik yang muncul itu terdapat partai-partai yang mempunyai keidentikan dengan Islam. Sebagai kelanjutan dari asal usul konstelasi politik sebelumnya, terdapat partai yang menegaskan diri sebagai partai Islam yang tampak terutama dalam

simbol dan asas partai. Namun, terdapat pula partai politik yang merasa tidak perlu menyatakan diri sebagai partai Islam namun memiliki memiliki basis massa umat Islam (Effendy, 1998 : 13).

Keberadaan partai yang memiliki basis massa umat Islam direfleksikan dalam partai yang berasas terbuka seperti Partai PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) dan Partai Amanat Nasional (PAN). Di samping itu, terdapat sebelas partai lain berasas Islam dan menjadi peserta Pemilu 1999, yaitu PUI (Partai Umat Islam), PKU (Partai Kebangkitan Umat), Partai Masyumi Baru, PPP, PSII (Partai Syariah Islam), PSII 1905 (Partai Syariah Islam 1950), Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan (PK), PNU (Partai Nahdlatul Ulama), dan PP (Partai Persatuan). Partai-partai tersebut menganggap bahwa satu-satunya penjabaran bagi Islam dalam politik ialah Islam sebagai ideologi dan menjadikan Islam sebagai dasar partai. Fenomena banyaknya partai Islam di masa reformasi merupakan refleksi kemajemukan umat Islam dan keberagaman kepentingan kelompok Islam. Dalam konteks politik Islam, representasi partai Islam dalam maknanya yang luas muncul dalam wajah politik aliran. Feith (1999 : xiii) percaya bahwa dalam pelaksanaan pemilu di era Reformasi, pola politik aliran masih kuat berlaku, khususnya di Jawa. Walaupun agak sulit diidentifikasi, setidaknya PAN, PPP, PSII dapat dikatakan sebagai “wakil” Masyumi. Adapun PKB menjadi representasi bagi masyarakat *nahdliyin* dalam naungan Nahdlatul Ulama.

Dari keberadaan 48 partai politik peserta Pemilu 1999, 24 partai politik peserta pemilu pada Pemilu 2004, 44 partai politik peserta Pemilu 2009, serta dua belas partai politik peserta Pemilu 2014, hanya terdapat beberapa partai Islam yang dapat bertahan. Banyak partai yang mengusung jargon Islam dan memiliki kedekatan historis dengan Islam pada akhirnya berguguran karena tidak mencapai ambang batas perolehan suara yang ditetapkan oleh penyelenggara pemilu. Dalam hal ini beberapa partai yang memiliki basis massa umat Islam atau partai yang mengusung asas Islam dan mampu bertahan sampai Pemilu 2014 adalah PPP, PKB, PAN, PBB, dan PK(S).

4.1. Dinamika Kekuatan Politik Islam di Wilayah Banyumas

Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap terletak di wilayah pedalaman ketika Islam mulai masuk dan berkembang di Jawa. Istilah pedalaman mengacu pada pola pesisir-pedalaman yang jamak digunakan dalam pemetaan wilayah penyebaran Islam di tanah Jawa. Meskipun Kabupaten Cilacap merupakan wilayah pesisir, namun letaknya di pesisir selatan Jawa yang justru paling jauh dari pesisir utara. Secara umum, di daerah-daerah pedalaman yang lebih dominan berkembang adalah pengaruh nilai-nilai Jawa yang kuat didukung tradisi agama Hindu-Budha.

Berkaitan dengan Kabupaten Banjarnegara, meskipun daerah ini memiliki latar belakang kultural yang tidak dapat dipisahkan dari ketiga kabupaten lainnya, namun mempunyai situasi historis yang sedikit berbeda dari ketiga kabupaten saudaranya. Secara geografis, kabupaten ini memang tidak termasuk pesisir utara Jawa yang pernah menjadi pusat penyebaran agama Islam. Namun, khususnya di Banjarnegara bagian utara, daerah ini memiliki masyarakat yang dikenal lebih kuat keislamannya. Jika dilihat kondisi geografisnya, Banjarnegara utara lebih memiliki kemudahan akses ke Pekalongan (pesisir utara) daripada ke pusat wilayah Banjarnegara. Hal itu berarti bahwa meskipun Banjarnegara termasuk wilayah pedalaman dalam pola pesisir-pedalaman ketika Islam berkembang, namun Banjarnegara utara memiliki akses ke arah pesisir yang memungkinkan arus masuknya Islamisasi.

Islam membutuhkan waktu yang sangat lama untuk menjadi agama utama bagi masyarakat dalam wilayah budaya Banyumas. Masuk dan berkembangnya Islam di Banyumas tidak menghilangkan penguasaan politik tradisional. Kondisi demikian dapat terlihat pada penyelenggaraan Pemilu 1955 di Banyumas. Dalam penyelenggaraan pemilu pertama di Nusantara ini, nilai-nilai tradisional tetap berjalan mengiringi masuk dan berkembangnya Islam dalam ruang-ruang politik. Mengutip istilah Geertz yang menyatakan bahwa yang disebut aliran itu lebih dari sekadar partai politik; lebih dari sekadar sebuah ideologi. Politik aliran adalah suatu pola integrasi sosial yang menyeluruh. Perlu diketahui bahwa konsep aliran digunakan Geertz untuk menggambarkan struktur sosial dan politik masyarakat (desa) Jawa pada awal kemerdekaan (Liddle, 2000: 138).

Sejak Pemilu 1955, peta politik di Banyumas didominasi oleh basis merah. Dalam hal ini, Karesidenan Banyumas dikuasai oleh partai nasionalis (PNI) dengan perolehan suara yang mencolok, yaitu 630 suara atau 48,6 % suara. Hal ini berarti tiga kali lipat dari pesaing terdekatnya, yaitu NU yang memperoleh 259 suara atau sebesar 19,9 % suara. Selanjutnya, PKI memperoleh 237 suara atau 18,2 % suara dan Masyumi mendapatkan 171 suara atau 13,1 % suara (Feith, 1955). Hasil Pemilu 1955 di Banyumas menunjukkan bahwa pilihan masyarakat Islam yang dominan terhadap NU dan Masyumi masih kalah kuat dengan pilihan masyarakat Banyumas terhadap partai nonagama. Jika dijumlahkan, perolehan suara NU dan Masyumi hanya berkisar 33% suara. Adapun perolehan suara PNI dan PKI mencapai 67% suara. Dengan demikian, hasil Pemilu 1955 di Karesidenan Banyumas berlangsung seiring berlakunya politik aliran yang tercermin dalam perolehan suara yang dicapai partai nonagama (PNI dan PKI) dan agama (NU dan Masyumi).

Ketika penetrasi kekuasaan politik Orde Baru mengubah konstelasi politik nasional, kondisi demikian juga merambah ke wilayah Banyumas. Golkar merepresentasikan partai penguasa bertugas untuk memenangkan seluruh pemilu di semua daerah. Saat itu jumlah partai peserta pemilu hanya sepuluh partai politik. Ketika Pemilu 1971, representasi partai Islam ditunjukkan dengan keikutsertaan Partai Syarikat Islam Indonesia, Partai NU, Partai Muslimin Indonesia, dan Partai Islam Perti sebagai peserta pemilu. Sayangnya, studi ini tidak berhasil menghimpun semua data mengenai partisipasi dan perolehan suara masing-masing partai di empat kabupaten di wilayah Banyumas sejak Pemilu 1971. Data yang dapat ditelusuri paling banyak tersedia sejak Pemilu 1982, ketika Golkar selalu menjadi jawara pemilu di empat kabupaten selama kekuasaan Orde Baru berlangsung.

4.1.1. Kabupaten Banyumas

Dalam konteks politik lokal di Banyumas, politik aliran yang terjadi menyiratkan bahwa kekuatan politik Islam di Banyumas sulit untuk dapat menyaingi kekuatan politik kaum nasionalis. Era Reformasi menjadi bukti keberadaan wilayah Banyumas sebagai

basis merah secara politik yang berlangsung sejak digelarnya Pemilu 1955. Dalam hal ini PDI menempati posisi yang paling signifikan di empat kabupaten. Pada Pemilu 2004 dan 2009 misalnya, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) di Kabupaten Banyumas memenangkan pemilu legislatif daerah dengan perolehan 35,01 % suara dan 26,17 % suara. Perlu diketahui bahwa sejak 14 Februari 1999 PDI berganti nama menjadi PDI Perjuangan terkait dengan kerusuhan Jakarta 27 Juli 1996. Masing-masing perolehan suara PDIP jumlahnya dua kali lipat dari pesaing terdekatnya, yaitu Partai Golkar yang memperoleh 18,07% suara (Pemilu 2004) dan Partai Demokrat 13,53 % (Pemilu 2009). Padahal, Partai Golkar adalah partai pemenang pemilu secara nasional pada Pemilu Legislatif 2004 dengan perolehan suara 21,58 %. Demikian pula Partai Demokrat yang menjadi pemenang Pemilu Legislatif 2009 dengan 20,85% suara.

Kekuatan partai Islam yang ditunjukkan dengan keberadaan PPP sejak kebijakan fusi partai oleh rezim Orde Baru pada Pemilu 1977, dalam perjalanan penyelenggaraan pemilu di Kabupaten Banyumas menduduki tempat yang fluktuatif bergantian posisi dengan PDI pada posisi kedua atau ketiga. Pada Pemilu 1987 misalnya, PPP menempati posisi ketiga dan mendapatkan 97.022 atau sekitar 14,5 % suara, padahal ketika itu perolehan suara Golkar mencapai 426.734 suara atau 63,9 % suara, sebuah perolehan suara yang sangat mencolok dibandingkan dengan perolehan partai Islam (PPD Tingkat I Jateng, 1987).

Kondisi tersebut tidak beda jauh dengan perolehan suara PPP pada Pemilu 1992. Meskipun perolehan suara naik, namun PPP tetap menduduki posisi terakhir dengan 124.421 suara atau 17,2 % suara, di bawah Golkar yang mendapatkan 395.099 suara atau 54,5 % suara dan PDI dengan 205.051 suara atau 28,3 % suara (Lembaga Pemilu, 1992). Namun demikian, pada Pemilu terakhir era Orde Baru, yaitu Pemilu 1997, PPP dapat memperbaiki perolehan suaranya, yaitu dengan meraih posisi kedua dengan 188.366 suara atau 23,2% suara, sedangkan PDI hanya memperoleh 29.963 suara atau 3,6% suara yang

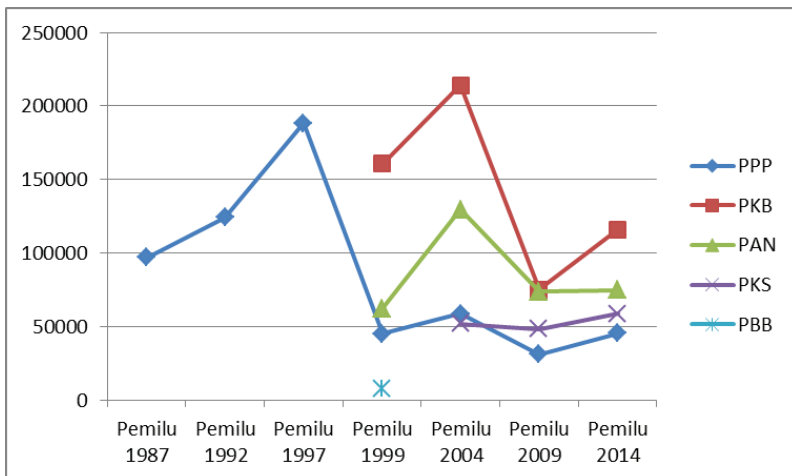
menempati posisi terakhir. Konflik di tubuh PDI di tingkat nasional pada tahun 1996 dengan adanya kerusuhan Jakarta 27 Juli 1996 sepertinya berdampak pada perolehan suara PDI di tingkat lokal. Dalam hal ini, Golkar tetap saja mendominasi dengan mendapatkan suara yang sangat mencolok, yaitu 591.518 suara atau 73 % suara (PPD Tingkat II Banyumas, 1997).

Selanjutnya, ketika pemilu pertama era Reformasi digelar, yaitu Pemilu 1999, kekuatan partai Islam ditunjukkan oleh partai yang berasas Islam ataupun yang memiliki basis massa umat Islam. Dalam hal ini, PKB mendapatkan 160.927 suara, PAN mempunyai 62.255 suara, PPP mencapai 45.123 suara, dan PBB memperoleh 7.772 suara. PKB menduduki peringkat kedua di bawah PDIP yang kokoh di peringkat teratas dengan 395.964 suara. Adapun Golkar yang sudah berubah menjadi Partai Golkar mencapai 109.727 suara yang menempati posisi ketiga, dan berturut-turut partai Islam PAN, PPP, dan PBB menduduki posisi keempat, kelima, dan keenam (PPD Tingkat II Banyumas, 1999).

Selanjutnya, pada Pemilu 2004, pencapaian partai yang memiliki basis Islam ditempati oleh PKB dan PAN yang menempati posisi ketiga dan keempat. Dalam hal ini, PKB mencapai 214.252 suara atau 15,6 % suara, PAN mencapai 129.541 suara atau 9,5% suara di bawah PDIP yang menduduki tempat teratas dengan 478.887 suara atau 35% suara, dan Partai Golkar yang mendapatkan 247.169 suara atau 18% suara. Adapun PPP hanya berhasil mencapai posisi keenam dengan perolehan 58.946 suara atau 4,3% dan PKS menempati posisi ketujuh dengan mendapatkan 52.007 suara atau 3,8% suara (KPU Banyumas, 2004). Pada Pemilu 2009, hanya PKB yang bertahan dalam posisi empat besar seiring menguatnya perolehan suara Partai Demokrat yang menduduki tempat kedua dengan 107.924 suara atau 13,5% suara, dan Partai Golkar menduduki tempat ketiga dengan 101.202 suara atau 12,7% suara. Adapun PKB di posisi empat hanya meraih 75.432 atau 9,5% suara. Selanjutnya, PAN hanya mendapatkan 73.928 suara atau 9,3% suara yang menempati posisi kelima. PKS mendapatkan 48.361 suara atau 6 % dan PPP meraih 31.058 suara atau 3,9% suara. Hasil yang

dicapai pada Pemilu 2009 di Kabupaten Banyumas semakin menunjukkan determinasi PDIP yang tetap menempati posisi tertinggi dengan 208.735 suara atau 26,2% suara (KPU Banyumas, 2009).

Pada Pemilu 2014 di Kabupaten Banyumas terdapat perubahan peta kekuatan partai dan kekuatan partai Islam akibat kehadiran partai yang tergolong baru seperti Gerindra yang berhasil menempati posisi keempat dan menggeser PAN dengan perolehan suara Gerindra 79.780 suara atau 8,8%. Dalam hal ini, kekuatan Islam dapat direfleksikan dari perolehan partai yang memiliki pendukung umat Islam cukup fanatik, yaitu PKB yang mendapatkan posisi ketiga dengan 116.139 suara atau 12,95 % suara. Pemenang pemilu masih diduduki oleh PDIP dengan mendapat suara 288.320 suara atau 32% suara. Adapun di tempat kedua adalah Partai Golkar yang memperoleh 116.830 suara atau 12,9% suara. Selanjutnya representasi suara Islam juga digambarkan dalam perolehan PAN di tempat kelima dengan perolehan 74.865 suara atau 8,3% suara, PKS yang meraih 58.744 atau 6,5%, dan PPP yang mendapatkan 45.618 suara atau 5% suara (KPU Banyumas, 2014).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 9. Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Banyumas

Penjelasan terhadap refleksi politik Islam dalam pilihan masyarakat Banyumas terhadap pemimpin mereka bukanlah persoalan yang gamblang. Dalam hal ini, pilihan politik umat Islam terhadap partai Islam yang dianggap mewakili kepentingan mereka terfragmentasi antara pilihan partai politik dan figur pemimpin. Pada pemilihan kepala daerah (pilkada) langsung yang pertama di Kabupaten Banyumas pada 2008, PKB mengusung pasangan Mardjoko dan Achmad Husein. Pasangan tersebut memenangkan pilkada dengan perolehan 321.106 suara atau 36,35 % suara. Adapun partai Islam lainnya, yaitu PPP, PKS bersama-sama dengan Partai Demokrat mengusung Bambang Prijono dan Tossy Arianto mendapatkan 255.158 atau 28,88 % suara dan menempati posisi kedua. Selanjutnya, representasi kekuatan Islam lainnya, yaitu PAN, bergabung dengan Partai Golkar yang mengusung pasangan Singgih Wiranto dan Laely Manshur mendapatkan 210.719 suara atau 23,85 % dan menempati tempat ketiga. Hasil Pemilu 2004 dan Pemilu 2009 di Kabupaten Banyumas menunjukkan bahwa partai pemenang adalah PDIP dengan perolehan suara 478.877 atau 35,01 % suara dan 208.735 suara atau 26,17 % suara. Namun, pasangan yang diusung PDIP yang diwakili oleh pasangan Aris Wahyudi dan Asroru Maula gagal total karena hanya menempati peringkat empat dengan perolehan 96.493 suara atau 10,92 % suara (KPU Banyumas, 2008).

Pada Pilkada 2013, kekuatan partai Islam maupun partai yang berbasis massa umat Islam terpecah untuk mendukung calon masing-masing. Dalam hal ini, PPP bergabung PDIP dengan mengusung pasangan Achmad Husein dan Budhi Setiawan yang memperoleh suara 368.798 suara atau 44,55% suara, dan memenangkan Pilkada 2013 Kabupaten Banyumas. Adapun kekuatan Islam lainnya yaitu PKB bergabung dengan Partai Demokrat mengusung pasangan Muhsonuddin dan Hendri Anggoro Budi yang meraih 106.602 suara atau 12,8% suara. PKS dan PAN mengusung pasangan Warman Suharno dan Winarni dan meraih 38.149 suara atau 4,6%, sedangkan Partai Golkar, Gerindra, dan Hanura mencalonkan Mardjoko dan Gempol Suwandono yang memperoleh 247.738 suara atau 29,9% suara. Dua pasangan dari

jalur perseorangan, masing-masing Toto Dirgantoro dan Saefuddin memperoleh 37.525 suara atau 4,5% suara serta Anteng Tjahyono Widyadi dan Dwi Basuki memperoleh 29.907 suara atau 3,5 % suara (KPU Banyumas, 2013).

4.1.2. Kabupaten Purbalingga

Penyelenggaraan pemilu di Kabupaten Purbalingga pada masa Orde Baru juga menandai keberhasilan penetrasi Orde Baru untuk menata kekuatan partai politik. Dalam hal ini, Golkar selalu meraih kemenangan beruntun dari pemilu ke pemilu. Meskipun studi ini belum dapat mengumpulkan semua data hasil Pemilu sejak Pemilu 1971, namun hasil pemilu 1977, 1982, 1987, 1992, 1997 di Kabupaten Purbalingga cukup mewakili peta kekuatan partai politik saat itu. Pada Pemilu 1977 di Kabupaten Purbalingga, kekuatan partai Islam yang direfleksikan dalam PPP dapat mencapai posisi kedua di bawah determinasi Golkar. Ketika itu Golkar mencapai perolehan suara 147.093 suara atau 54,6% suara, PPP mendapatkan 65.623 suara atau 24,4 % suara, dan PDI mencapai 56.522 suara atau 20,9 % suara (PPD Tingkat II Purbalingga, 1977).

Pada Pemilu 1987 dan Pemilu 1992, Golkar sukses memperoleh 234.059 suara atau 65,5 % suara pada Pemilu 1987 yang meningkat menjadi 235.289 suara atau 60,6 % suara pada Pemilu 1992. Dalam hal ini kekuatan politik Islam yang direfleksikan dalam PPP hanya menduduki tempat ketiga dengan 60.843 suara atau 17,04 % suara yang meningkat menjadi 73.066 suara atau 18,8% suara pada dua pemilu berturut-turut. Adapun PDI pada Pemilu 1987 dan 1992 di Kabupaten Purbalingga stabil pada posisi kedua dengan 62.225 suara atau 17,4 % suara dan 79.478 suara atau 20,5% suara (PPD Tingkat I Jateng, 1987; Lembaga Pemilu, 1992). Selanjutnya, pada Pemilu 1997 yang menjadi pemilu terakhir rezim Orde Baru, pencapaian PPP sebagai satu-satunya partai yang mencerminkan kekuatan Islam memperoleh posisi kedua dengan 92.012 suara atau 20,5% suara dan PDI hanya mendapatkan 10.970 suara atau 2,4 % suara, sedangkan Golkar masih sangat kokoh di posisi puncak dengan

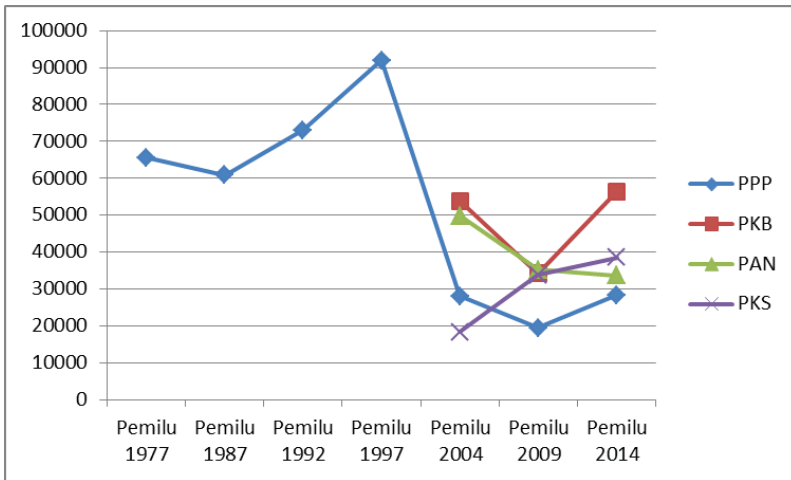
344.649 suara atau 76,9% suara. Seperti yang terjadi di Kabupaten Banyumas, perolehan suara PDI sangat menurun yang dimungkinkan terkait konflik Jakarta 27 Juli 1996 (PPD Tingkat II Purbalingga, 1997).

Pada pemilu pertama era Reformasi, yaitu Pemilu 1999, kekuatan politik Islam di Purbalingga diperlihatkan dengan tampilnya PKB, PAN, PPP, Partai Keadilan, dan PBB yang masuk dalam tujuh besar partai yang mempunyai kursi di lembaga legislatif daerah. Dalam hal ini, PKB mendapatkan 6 kursi, PAN mempunyai 4 kursi, PPP yang juga memiliki 4 kursi, Partai Keadilan dan PBB yang sama-sama memperoleh 1 kursi (PPD Tingkat II Purbalingga, 1999).

Pada Pemilu 2004, PKB menempati posisi ketiga dengan 53.818 suara atau 12 % suara, di bawah PDIP dan Partai Golkar. Dalam hal ini PDIP meraih suara 152.265 suara atau 34,1 % suara dan Partai Golkar meraih 89.857 suara atau 20,1 % suara. Adapun PAN menempati posisi keempat dengan 49.876 suara atau 11,2 % suara. Partai Islam lainnya yaitu PPP menempati posisi kelima dengan 28.147 suara atau 6,29% suara dan PKS menduduki tempat keenam dengan 18.319 suara atau 4,1% suara (KPU Purbalingga, 2004). Bahkan pada Pemilu 2009, PKB justru terlempar dari empat besar seiring menguatnya perolehan suara Partai Demokrat yang menduduki tempat ketiga dengan 52.725 suara. PKB memperoleh posisi kelima dengan pencapaian 34.183 suara. Dalam hal ini, PAN menempati posisi keempat dengan perolehan 35.279 suara, sedangkan PKS memperoleh 33.777 suara, dan PPP mendapatkan 19.547 suara. Adapun jawara pada pemilu tersebut tetap dipegang oleh PDIP yang meraih 116.328 suara, sedangkan Partai Golkar menempati posisi kedua dengan 62.368 suara (KPU Purbalingga, 2009).

Pada Pemilu 2014, kekuatan politik umat Islam direfleksikan dengan perolehan suara pada posisi keempat yang dicapai PKB dengan 56.388 suara, PDIP sebagai jawara dengan 119.363 suara, Partai Golkar dengan 74.759 suara pada posisi kedua, dan Gerindra pada posisi ketiga dengan 68.763 suara. Adapun representasi kekuatan politik umat Islam lainnya dicapai

melalui PKS yang menduduki posisi kelima dengan 38.580 suara, PAN dengan 33.699 suara, dan PPP yang memperoleh 28.396 suara pada peringkat delapan. Dalam hal ini, perolehan Partai Demokrat turun hanya mendapatkan 33.151 suara dan menempati posisi ketujuh (KPU Purbalingga, 2014).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 10. Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Purbalingga

Kabupaten Purbalingga sudah tiga kali menyelenggarakan pemilihan kepala daerah secara langsung. Pada Pemilu 2004 di Kabupaten Purbalingga, PDIP meraih suara 152.265 suara atau 34,1 % suara. Hasil pilkada pertama yang digelar pada 2005 menunjukkan bahwa suara yang diperoleh pasangan bupati-wakil bupati terpilih berbanding lurus dengan determinasi PDIP ketika Pemilu 2004. Dalam hal ini, kekuatan partai Islam bergabung, yaitu PKB, PAN, PPP, dan PKS yang berkoalisi dengan PDIP mengusung pasangan Triyono Budi Sasongko dan Heru Sudjatmoko yang memperoleh 372.310 suara atau 84,65 % suara dan menjadi pemenang pilkada. Pasangan yang dikalahkan adalah Munir dan Sutarto Rahmat yang diusung oleh Partai Golkar dan hanya memperoleh 67.498 suara atau 15,35 % suara (KPU Purbalingga, 2005).

Kemenangan pasangan PDIP tersebut juga didukung keberadaan Triyono Budi Sasongko sebagai *incumbent* yang sudah membentuk oligarkhi politik, mengeluarkan kebijakan-kebijakan populis, dan membangun infrastruktur daerah selama periode pertama kepemimpinannya. Pengaruh kuat Triyono berlanjut pada kemenangan pasangan Heru Sudjatmoko dan Sukento pada Pilkada 2010 yang memperoleh 235.158 suara atau 57,59 %. Kali ini Heru Sudjatmoko tidak dicalonkan oleh koalisi PDI, tetapi oleh Partai Golkar, dan Partai Demokrat. Adapun representasi kekuatan partai Islam yaitu PAN, PKS, PKB, dan PDIP mencalonkan Bambang Budi Surjono dan Moch. Wijaya yang menempati posisi kedua dengan perolehan 148.285 suara atau 36,31 % suara. Adapun partai Islam lainnya, yaitu PPP bergabung dengan Gerindra dan Hanura dan mencalonkan Singgih Hidayat dan Setyaningrum yang mendapatkan 24.888 suara atau 6,09 % suara dan menduduki tempat ketiga. Dengan demikian, pilihan politik umat Islam di Purbalingga terhadap partai Islam terfragmentasi antara pilihan partai politik dan figur pemimpin (KPU Purbalingga, 2010).

Fragmentasi antara pilihan partai politik dan figur pemimpin yang diusung oleh partai Islam dan partai berbasis massa Islam juga tampak pada pemilihan bupati (pilbup) pada 2015. Dalam hal ini, kekuatan partai Islam dan partai yang berbasis massa umat Islam terpecah untuk mendukung calon masing-masing. PAN dan PKS bergabung dengan PDIP dan Gerindra bersama-sama mengusung pasangan Tasdi dan Dyah Hayuning Pratiwi yang memperoleh 228.037 suara atau 54,5% suara dan memenangkan Pilbup 2015. Selanjutnya, kekuatan politik umat Islam lainnya, yaitu PKB bergabung dengan Partai Demokrat dan Partai Hanura mendukung pasangan Sugeng dan Sutjipto dan memperoleh 190.276 suara atau 45,5% suara (KPU Purbalingga, 2015).

4.1.3. Kabupaten Banjarnegara

Peta kekuatan politik Islam di Banjarnegara pada masa Orde Baru tidak berbeda dengan kabupaten-kabupaten yang lain, yaitu Golkar tetap menjadi partai yang paling determinan. Pada

Pemilu 1987 misalnya, PPP menjadi pemenang kedua dalam pemilu di Kabupaten Banjarnegara dengan 70.697 suara atau 18,11 % suara, PDI menduduki posisi ketiga dengan 61.685 suara atau 15, 8% suara, sedangkan Golkar di tempat teratas dengan mendapatkan suara 257.831 suara atau 66,07% suara (PPD Tingkat I Jateng, 1987). Adapun pada Pemilu 1992, posisi PPP sebagai representasi kekuatan Islam justru turun pada urutan terakhir dengan 89.587 suara atau 21,4 % suara, sedangkan posisi kedua diduduki oleh PDI yang memenangkan 113.334 suara atau 27,1 % suara. Di posisi puncak Golkar meraih 214.148 suara atau 51, 3% suara (Lembaga Pemilu, 1992).

Kekuatan politik Islam yang terefleksi dalam PPP yang bersaing cukup ketat dengan PDI tetap tercermin ketika penyelenggaraan Pemilu bergeser pada era Reformasi. Dalam hal ini, Golkar yang sudah bermetamorfosis menjadi Partai Golkar bertahan pada posisi puncak ketika Pemilu 2004 dengan 183.868 suara atau 24,9% suara. Kekuatan partai Islam, yaitu PPP mendapatkan 74.362 suara atau 10,07% suara. PPP tidak mampu bersaing dengan PAN yang berhasil menempati posisi ketiga dengan 84.924 suara atau 11,5 % suara. Adapun PKB dan PKS hanya mampu mendapatkan 69.216 suara atau 9,37 % dan 31.505 suara atau 4,26% suara. Persaingan kekuatan politik Islam dengan kalangan nasionalis kembali tampak karena PPP dan PAN membayangi kekuatan PDIP yang menempati posisi kedua dengan 165.768 suara atau 22,4% suara (KPU Banjarnegara, 2004).

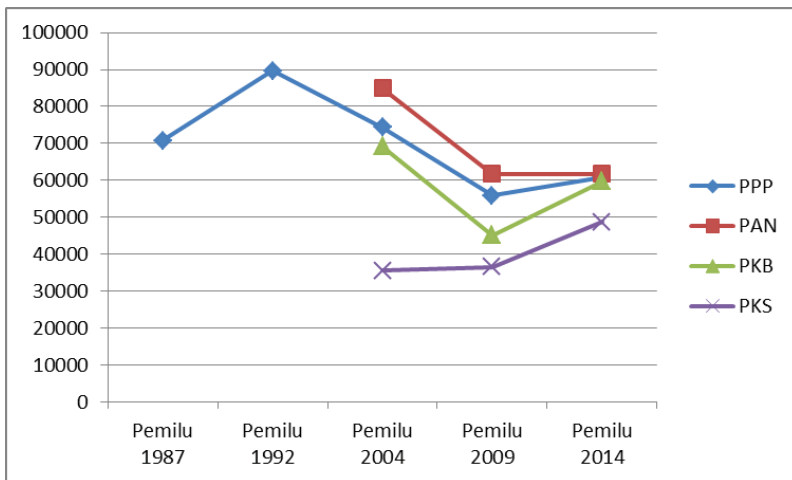
Pemilu 2009 kembali menjadi pembuktian kekuatan partai Islam yang ditunjukkan oleh PAN sebagai partai yang memiliki historis kuat dengan umat Islam yang berhasil menempati posisi kedua dengan 61.812 suara atau 13,7% suara dan membayangi PDIP yang memperoleh tempat pertama dengan 63.533 suara atau 14,1% suara. Adapun PPP menyusul perolehan suara PAN dengan menempati posisi ketiga dengan perolehan 55.921 suara atau 12,4 % suara dengan menyingkirkan Partai Golkar yang harus turun pada posisi keempat dengan 51.584 suara atau 11,4 % suara. Adapun Partai Demokrat hanya mencapai posisi kelima dengan 48.616 suara atau 10,8% suara,

PKB menduduki posisi keenam dengan 45.065 suara atau 10 % suara, dan PKS memperoleh suara 36.517 suara atau 8,1% suara (KPU Banjarnegara, 2009).

Untuk Kabupaten Banjarnegara, pada Pemilu 2004 Partai Golkar masih tetap kuat dengan menempati peringkat pertama dengan 24,89 % suara. Dari aspek budaya politik, kondisi ini mungkin dapat dijelaskan dari cukup kuatnya tradisi Jawa di daerah ini. Dibandingkan dengan ketiga kabupaten lainnya, Banjarnegara lebih memiliki kedekatan geografis dengan pusat kekuasaan (*Negarigung*). Jajaran birokrasi yang terhimpun dalam Partai Golkar dikenal mampu merefleksikan posisinya sebagai *pangreh pradja* yang mempunyai kedudukan penting dalam masyarakat sejak Orde Baru berkuasa. Namun, kemenangan Partai Golkar ini juga tidak berselisih banyak dengan perolehan PDIP sebagai simbol “merah” yang memperoleh suara 22,44 % suara. Adapun pada Pemilu 2009, PDIP justru memenangkan pemilu legislatif daerah. Hal yang menarik adalah kemenangan PDIP ini hampir berimbang dengan partai yang lekat dengan Islam. Suara yang dicapai oleh PAN dan PPP hanya selisih tipis dengan PDIP yang menduduki peringkat satu dengan perolehan 14,15 % suara. Adapun PAN yang menempati posisi kedua memperoleh 13,77 % suara dan PPP di tempat ketiga dengan 12,46 % suara. Kondisi tersebut menggambarkan cukup kentalnya Islam dalam mewarnai konstelasi pemilu era Reformasi di Banjarnegara.

Pada Pemilu 2014, seperti halnya peta kekuatan politik di kabupaten lainnya, kehadiran partai politik yang tergolong baru seperti Gerindra mampu menjadikan peta kekuatan politik berubah karena menggeser PKB dan PKS dengan raihan 59.975 suara atau 11,5% suara dan mencapai posisi lima besar. Adapun PKB dan PKS hanya mampu menduduki posisi keenam dan ketujuh dengan perolehan 59.684 suara atau 11,5% suara dan 48.687 suara atau 9,4% suara. Dalam hal ini, PDIP dan Partai Golkar tetap menunjukkan taringnya di posisi pertama dan kedua dengan meraih 77.115 suara atau 14,8% suara dan 74.345 suara atau 14,3% suara. Adapun peta kekuatan politik Islam yang

direfleksikan melalui pencapaian PPP dan PAN di Kabupaten Banjarnegara juga berubah. PAN yang sebelumnya dapat membayangi kekuatan PDIP justru perolehan suaranya turun pada posisi ketiga dengan 61.743 suara atau 11,9 % suara dan PPP turun pada posisi keempat dengan 60.881 suara atau 11,7% suara (KPU Banjarnegara, 2014).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 11. Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Banjarnegara

Dalam konteks pilkada langsung yang pertama diselenggarakan di Kabupaten Banjarnegara pada 2006, partai Islam PPP bergabung dengan Partai Golkar yang mengusung *incumbent* M. Jasri dan Soehardjo. Pasangan tersebut memperoleh 207.155 suara atau 41,87 % suara. Keduanya memenangkan pilkada langsung dengan mengalahkan Hadi Supeno dan Moh. Najib yang dicalonkan oleh partai yang berbasis massa umat Islam, yaitu PKB yang bergabung dengan PDIP dan PNBK yang memperoleh 169.956 suara atau 34,43 % suara. Adapun partai Islam lainnya, yaitu PAN, PKS, PBR, dan sejumlah partai kecil lainnya mencalonkan pasangan Soetedjo Slamet Utomo dan Bambang Prawoto Sutikno yang menempati posisi ketiga dengan

perolehan 117.518 suara atau 23,7 % (KPU Banjarnegara, 2006). Kemenangan pasangan M. Jasri dan Soehardjo yang diusung oleh PPP dan Partai Golkar berbanding lurus dengan kemenangan Partai Golkar pada Pemilu 2004 di Kabupaten Banjarnegara. Namun demikian, keberhasilan Jasri pada pilkada langsung tidak dapat dilepaskan dari posisinya sebagai *incumbent* yang tentunya lebih populer dibandingkan pasangan lainnya dan sering melakukan pendekatan langsung ke bawah; satu situasi yang hanya dapat dilakukan oleh calon *incumbent* untuk menelusik jalur birokrasi maupun luar jalur birokrasi.

Pilkada langsung di Kabupaten Banjarnegara yang kedua pada 2011, kekuatan partai yang memiliki historis dekat dengan Islam, yaitu PAN mengusung seorang tokoh Muhammadiyah yaitu Syamsuddin yang berpasangan dengan Toto Hardono, namun tidak berhasil memenangkan pilkada dan hanya memperoleh suara 105.313 atau 21,1%. Kekuatan Islam lain, yaitu PKB mengusung pasangan HM Yusri dan M. Najib yang mendapatkan 23.007 suara atau 4,6%. Adapun peserta pilkada lain adalah pasangan Budhi Sarwono dan Kusuma Winahyu yang berangkat dari jalur independen dan mendapatkan suara cukup signifikan, yaitu 170.076 atau 34,1%. Selanjutnya, koalisi besar yang dibangun oleh kekuatan Islam melalui PPP dan PKS, bersama-sama dengan Partai Golkar, PDIP, dan Gerindra mengusung pasangan Sutedjo Slamet Utomo dan Hadi Supeno yang akhirnya memenangkan Pilkada 2011 dengan perolehan 199.065 suara atau 40% suara (KPU Banjarnegara, 2011).

Kabupaten Banjarnegara dikenal luas memiliki organisasi Islam yang cukup kuat selain NU dan Muhammadiyah, yaitu Syarikat Islam (SI). H.O.S. Cokroaminoto selaku pimpinan SI menghabiskan sisa hidupnya dengan mengembangkan SI di Banjarnegara. Sampai sekarang, Yayasan Cokroaminoto masih terus berkibar di Banjarnegara dengan mendirikan lembaga-lembaga pendidikan. Bahkan pada Pemilu 1999, Partai Sarikat Islam Indonesia (PSII) sempat memperoleh kursi di DPRD Banjarnegara. Semua hal di atas dapat membantu menjelaskan

mengapa PPP memperoleh suara cukup signifikan selama pemilu Orde Baru. Kondisi cukup kentalnya warna Islam berlanjut dalam konstelasi pemilu di Banjarnegara selama era Reformasi.

4.1.4. Kabupaten Cilacap

Sebagai daerah yang menjadi basis kekuatan merah yang kuat, determinasi kekuatan partai politik di Kabupaten Cilacap ditunjukkan oleh dominasi PDIP. Meskipun Golkar senantiasa menjadi partai puncak sejak era Orde Baru, namun kekuatan merah selalu membayangi pada posisi kedua secara berturut-turut dan menyeruak secara jelas pada pemilu era Reformasi. Namun, pada pemilu pertama yang diselenggarakan oleh Orde Baru, PPP sebagai partai hasil fusi partai Islam masih menempati posisi kedua dengan suara 125.628 suara atau 26,04% suara, sedangkan Golkar mendapat 264.739 suara atau 54,8% suara dan PDI memperoleh 92.107 suara atau 19,1% suara (PPD Tingkat I Jateng, 1971).

Pada pemilu-pemilu selanjutnya, PPP secara berturut-turut hanya menempati posisi ketiga pada pemilu masa Orde Baru. Pada Pemilu 1987 dan Pemilu 1992 misalnya, PPP hanya memperoleh raihan suara 79.350 suara atau 10,77 % suara pada Pemilu 1987 dan 126.941 suara atau 16,1 % suara pada Pemilu 1992. Padahal, ketika itu, Golkar sebagai jawara mencapai 543.413 suara atau 73,7 % suara pada Pemilu 1987 dan 461.828 suara atau 58,8% suara pada Pemilu 1992, serta PDI mencapai 113.950 suara atau 15,4% suara pada Pemilu 1987 dan 196.451 suara atau 25% suara pada Pemilu 1992 (PPD Tingkat I Jateng, 1987; Lembaga Pemilu, 1992).

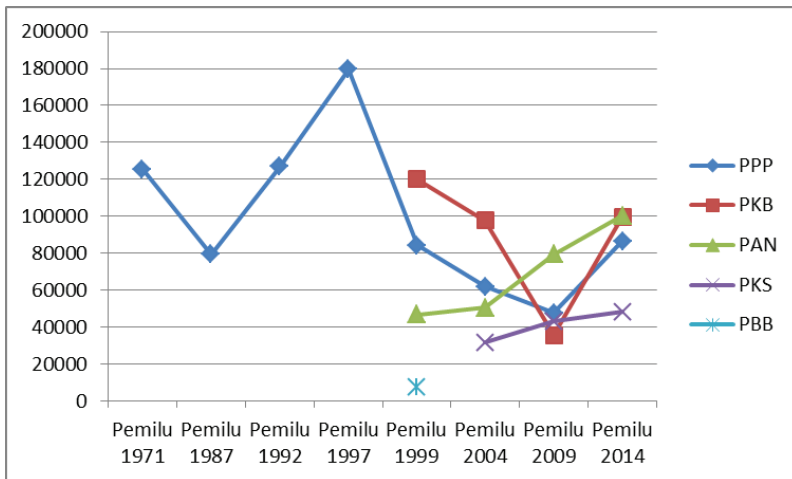
Pada pemilu terakhir masa Orde Baru, yaitu Pemilu 1997, PPP mampu meningkatkan perolehan suaranya dengan menempati tempat kedua dengan suara 179.592 suara atau 20,4% suara, sedangkan PDI turun ke posisi ketiga dengan 29.125 suara atau 3,3% suara. Adapun Golkar tetap kokoh di puncak dengan mendapatkan 669.631 suara atau 76,2% suara (PPD Tingkat II Cilacap, 1997). Hal itu menjadi satu catatan khusus mengingat secara berturut-turut pada pemilu-pemilu masa Orde Baru PPP

hanya mampu menempati posisi terakhir. Pada Pemilu 1997, PDI baru saja mengalami konflik internal yang cukup masif dengan kerusuhan Jakarta 27 Juli 1996 sehingga memungkinkan berdampak pada penurunan tajam perolehan suara PDI di daerah-daerah.

Ketika Pemilu bergeser pada era Reformasi, yaitu Pemilu 1999 kekuatan partai Islam digambarkan dengan perolehan suara yang cukup signifikan. Dalam hal ini, PKB berhasil menempati peringkat ketiga di bawah dominasi PDIP dan Partai Golkar. PDIP memperoleh suara 364.730 suara, Partai Golkar mendapatkan 196.041 suara, dan PKB memperoleh 120.058 suara. Berturut-turut kekuatan Islam lainnya, yaitu PPP mendapatkan 84.353 suara, PAN meraih 46.654 suara, dan PBB mendapatkan 7460 suara (PPD Tingkat II Cilacap, 1999). Selanjutnya, pada Pemilu 2004, kekuatan partai Islam tetap ditunjukkan dengan raihan suara PKB yang memiliki basis massa umat Islam pada posisi ketiga dengan 97.805 suara atau 10,9% suara, PPP dengan perolehan 61.908 suara atau 6,9% suara pada posisi keempat, PAN meraih 50.340 suara atau 5,6% suara pada posisi kelima, dan PKS menempati posisi keenam dengan 31.542 suara. Adapun PDIP masih kokoh pada posisi pertama dengan 302.461 suara atau 33,9% suara, sedangkan Partai Golkar menduduki tempat kedua dengan 211.209 suara atau 23,6 % suara (KPU Cilacap, 2004).

Pada Pemilu 2009, kekuatan PKB dan PPP yang cukup dominan tidak mampu dipertahankan, sehingga harus terlempar dari posisi empat besar. PKB hanya memperoleh 35.653 suara atau 4,2% suara dan menempati posisi delapan dan PPP mendapatkan suara 47.538 suara atau 5,6%, suara yang menempati posisi kelima. Perolehan PKB justru di bawah PKS yang mendapatkan 42.938 suara atau 5% suara dan menduduki posisi keenam. Dalam hal ini, kekuatan politik Islam direpresentasikan hanya oleh PAN di posisi empat besar yang memperoleh suara 79.295 suara atau 9,4% suara. Adapun PDIP tetap menduduki posisi puncak dengan 231.656 suara atau 27,5% suara disusul oleh Partai Golkar dengan 129.697 suara atau 15,3% suara dan Partai Demokrat sebagai partai baru menempati posisi ketiga dengan raihan suara 121.147 suara atau 14,3 % suara (KPU Cilacap, 2009).

Pada Pemilu 2014, di Kabupaten Cilacap terdapat perubahan peta kekuatan partai dan kekuatan partai Islam akibat kehadiran partai yang tergolong baru seperti Gerindra. Dalam Pemilu 2014 di Kabupaten Cilacap, kekuatan Islam dapat direfleksikan dari perolehan partai yang memiliki pendukung umat Islam cukup fanatik, yaitu PAN yang mendapatkan tempat keempat dengan 100.161 suara. Pemenang kursi masih diduduki oleh PDIP walaupun perolehan suara menurun dibandingkan dengan pemilu sebelumnya, yaitu menjadi 175.428 suara. Adapun di tempat kedua dan ketiga adalah Partai Golkar yang meraih suara 169.322 suara dan Partai Gerindra yang mencapai 124.648 suara. Selanjutnya, representasi suara Islam digambarkan melalui perolehan PKB di tempat kelima dengan perolehan 99.622 suara, PPP dengan perolehan 86.575 suara di tempat keenam, dan PKS dengan perolehan 48.112 suara di tempat ke delapan. Adapun tempat ketujuh ditempati Partai Demokrat yang menurun perolehan suaranya dibandingkan dengan pemilu sebelumnya dan hanya mendapatkan 65.637 suara (KPU Kabupaten Cilacap, 2014).



Sumber : dari berbagai sumber, diolah

Gambar 12. Dinamika Kekuatan Politik Islam di Kabupaten Cilacap

Pemilihan kepala daerah langsung pertama di Kabupaten Cilacap dilaksanakan pada 2007. Dalam hal ini, partai Islam, yaitu PKS bergabung dengan PDIP yang mengusung pasangan Probo Yulastoro dan Tatto Suwarjo Pamuji, sedangkan pasangan Siti Fatimah dan Sayidi diusung oleh gabungan PAN, Partai Golkar, Partai Demokrat, dan PNBK. Dalam pilkada pertama tersebut, pasangan Probo Yulastoro dan Tatto Suwarjo memperoleh 446.589 suara atau 51,14 % suara, sedangkan Siti Fatimah dan Sayidi mendapatkan 426.703 suara atau 48,86 % suara (KPU Cilacap, 2007). Kemenangan Probo Yulastoro ini lekat dengan keberadaannya sebagai *incumbent* yang memimpin Cilacap pada periode sebelumnya (2002-2007). Selain itu, PDIP sebagai pengusung pasangan Probo Yulastoro dan Tatto Suwarjo Pamuji dikenal memiliki determinasi yang sangat kuat di Kabupaten Cilacap.

Pada Pilkada 2012, determinasi PDIP di Kabupaten Cilacap tidak dapat dipertahankan. Dalam hal ini, partai Islam seperti PPP, PKS, maupun partai yang berbasis massa Islam bergabung dengan PDIP, Partai Demokrat, dan Gerindra mengusung pasangan Novita Wijayanti dan Mochammad Muslich. Koalisi besar yang dimotori oleh determinasi PDIP gagal memenangkan pilkada dan hanya mendapatkan suara 358.562 suara atau 39,2%. Adapun partai lain yang memiliki historis dekat dengan Islam, yaitu PAN bergabung dengan Partai Golkar mendukung pasangan Tatto Suwarto Pamuji dan Achmad Edi Susanto yang akhirnya memenangkan Pilkada 2012 dan mendapatkan suara 555.044 suara atau 60,8% suara (KPU Cilacap, 2012).

4.2. Kontestasi Perempuan dalam Dinamika Kekuatan Politik Islam di Wilayah Banyumas

Keriuhan era Reformasi tidak dapat dilepaskan dari eksistensi Islam sebagai kekuatan politik. Dalam hal ini, politik gender era Reformasi telah masuk dan berkembang menjadi bagian dari kompetisi elit berkaitan dengan wacana mengenai peranan negara dan pengaruh Islam dalam momen politik yang berkaitan dengan persoalan gender. Perdebatan mengenai gejala tersebut

dimulai dari pro-kontra mengenai presiden perempuan. Sebagai negara yang penduduknya mayoritas Islam, tampilnya presiden perempuan menjadi sebuah keniscayaan sekaligus menjadi ajang wacana boleh tidaknya seorang pemimpin perempuan. Hal tersebut secara jelas mengemuka menjelang penyelenggaraan Pemilu 1999.

Secara spesifik, kajian berbasis gender mulai merambah menjadi salah satu pemikiran Islam di Indonesia pada era 1990-an. Gejala tentang basis pemahaman Islam dalam memandang relasi laki-laki dan perempuan muncul di permukaan sejak publikasi terjemahan berbagai karya penulis yang mendukung kesetaraan laki-laki dan perempuan, seperti Fatima Mernissi, Asghar Ali Engineer, dan sebagainya. Gejala mengenai perspektif Islam mengenai relasi laki-laki dan perempuan semakin tampak dengan munculnya kajian dan diskusi terhadap pemikiran Rifat Hassan ataupun Wardah Hafidz, maupun publikasi studi gender dan Islam seperti *Jurnal Ulumul Qur'an*.

Banyaknya pemikir kajian gender dan Islam serta berkembangnya kajian diskusi dan publikasi mengenai hal tersebut merupakan konsekuensi dari meluasnya pendidikan Islam pada masa Orde Baru, khususnya lahir pendidikan tinggi versi pemerintah. Dalam hal ini, dapat disebutkan beberapa IAIN terbesar di negeri ini yang belakangan sudah mengembangkan diri sebagai universitas, seperti Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Sunan Ampel Surabaya, dan sebagainya. Dengan demikian, pada masa Orde Baru sebenarnya Indonesia sudah memiliki benih yang akan membentuk kelompok intelektual Muslim yang besar dan tentu saja di dalamnya meliputi intelektual perempuan (Robinson, 2009 : 165-166).

Ketika Orde Baru hadir, relasi gender yang berbasis interpretasi tekstual Al Qur'an dan Hadits tidak lepas dari persoalan bagaimana partisipasi kaum perempuan dalam dunia politik. Di satu sisi, hal tersebut dapat dimaknai sebagai tumbuh dan pentingnya pengaruh Islam dalam konstelasi politik di Indonesia, namun di sisi lain dapat juga dimaknai sebagai bagian dari strategi untuk meraih suara dalam penyelenggaraan pemilu. Salah satu contoh ketika 1997 muncul kemungkinan dan peluang bagi Siti Hardjianti Rukmana

(Mbak Tutut) untuk menjadi wakil presiden mendampingi ayahnya Presiden Soeharto. Dalam hal ini, NU mengeluarkan fatwa tidak ada halangan bagi kaum perempuan untuk memilih dan dipilih dalam jabatan politik. Padahal, pada Munas Alim Ulama tahun 1983 di Situbondo, para ulama sudah mengeluarkan fatwa bahwa perempuan tidak dapat menjadi pemimpin politik. Oleh karena itu, muncul kontestasi, penentuan fatwa mengenai partisipasi politik kaum perempuan tidak lepas dari persoalan kepentingan politik.

Politik gender rezim Orde Baru sering disebut politik ibuisme. Politik ibuisme dimaknai sebagai kebijakan politik yang melekatkan peran perempuan dalam ranah publik sejajar dengan ranah perempuan dalam ruang domestik. Salah satu dampak dari praktik politik ibuisme adalah gaung PKK dan Dharma Wanita sebagai korps perempuan se-Indonesia. Pemerintahan Orde Baru yang menjadi bentuk pengejawantahan nilai-nilai budaya Jawa tidak dapat dipungkiri telah menghadirkan secara kuat bentuk-bentuk modernisasi. Dalam hal ini, Orde Baru telah berhasil mewujudkan evolusi peran perempuan dalam rumah tangga akibat organisasi perempuan yang dibentuk oleh Orde Baru, yaitu Dharma Wanita dan Gabungan Organisasi Wanita (GOW). Kedua organisasi tersebut telah menyatukan perempuan di Nusantara untuk terlibat dalam program pembangunan (Permanadeli, 2015 : 203).

Isu tentang perempuan dan keagamaan kemudian menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari konstelasi politik era Reformasi. Isu tersebut berkembang seiring fenomena bangkitnya politik identitas yang berbasis keagamaan, kedaerahan, etnis, ataupun kelompok, yang sangat dominan pada masa reformasi (Schulte dan Nordholt, 2004 : 2). Dalam hal ini, perda-perda syariah Islam lahir dan menjangar di berbagai daerah. Namun, perda syariah tersebut kemudian direduksi bahwa syariah Islam seolah-olah hanyalah mengurus etika dan cara berpakaian. Perda-perda tersebut telah mengatur bahwa tata cara berbusana - khususnya bagi kaum perempuan - menjadi kewajiban bagi negara untuk mengatur dan membenarkan kekerasan dilakukan terhadap pelanggaran yang dilakukan. Kondisi demikian menjadi fokus para aktivis muslim yang ingin menegaskan bahwa penggunaan busana Islam adalah pilihan

bagi tiap-tiap individu untuk memahami dan menerapkan syariah Islam sesuai kaidah yang diyakini dan bukan tugas negara untuk menghakimi pilihan yang tidak diambil oleh individu.

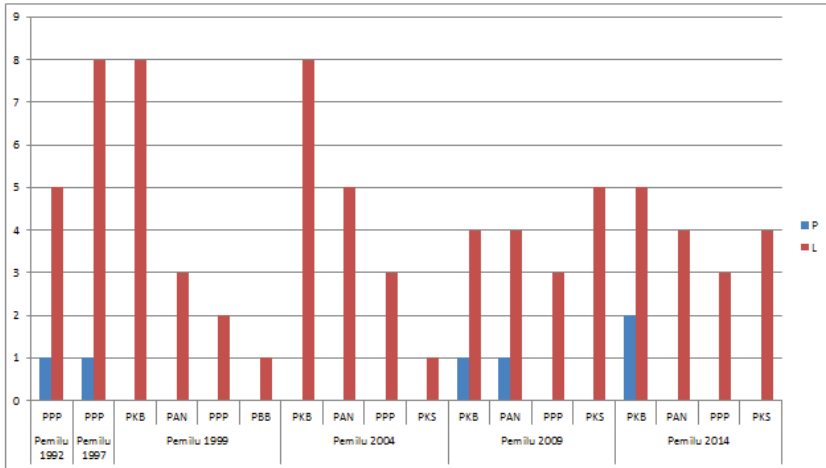
Pengaturan cara berbusana perempuan yang mengerucut pada keharusan menggunakan jilbab di beberapa daerah sebenarnya selaras dengan pemaksaan disiplin tubuh kaum perempuan ketika perempuan keluar dari ruang publiknya. Akibatnya, seolah-olah jilbab menjadi satu-satunya ekspresi identitas moral muslimah. Ketika rezim Orde Baru akhirnya membolehkan pelajar putri muslim di lembaga pendidikan menengah untuk mengenakan jilbab, saat itu jilbab menjadi simbol perlawanan moral. Namun, kini ketika penggunaan jilbab diatur oleh kekuatan negara, jilbab justru muncul menjadi sarana yang dapat mengundang kekerasan pada perempuan. Dalam konteks tersebut, pengaturan cara berbusana seperti halnya berjilbab telah menjadi bentuk penggunaan aparatus negara untuk memaksa hak-hak individu atas nama ketaatan pada syariah Islam. Tentu saja hal demikian menjadi paradoks. Ketika di satu sisi gerakan aktivis feminisme Islam berusaha melibatkan perempuan ke ruang publik dengan menggunakan peran negara, di sisi lain peranan negara juga masuk ke ruang privat muslimah untuk memaksakan pilihan individu dalam menjalankan syariah yang diyakininya.

Konstelasi politik era Reformasi juga tidak dapat dilepaskan dari isu representasi politik perempuan sebagai isu utama. Dalam hal ini, muncul tuntutan besar untuk mendorong representasi politik perempuan dalam legislatif pusat sampai daerah melalui kebijakan afirmasi. Hasil upaya para aktivis perempuan tersebut adalah ketentuan minimal 30% perempuan di legislatif sejak penyelenggaraan Pemilu Legislatif 2004 melalui UU No. 12 Tahun 2003 tentang Pemilu. Dorongan untuk meningkatkan keterwakilan politik perempuan melalui kebijakan afirmasi juga tidak dapat dilepaskan dari eksistensi Islam sebagai kekuatan politik. Kebijakan afirmasi bagi representasi politik perempuan sesungguhnya bersentuhan dengan pertarungan elit dalam pelaksanaan pemilu sekaligus pertarungan kekuatan partai-partai Islam, baik yang berbasis massa Islam ataupun yang menasbihkan dirinya berasaskan Islam.

Di Kabupaten Banyumas, konstelasi politik pada era Reformasi ditandai dengan kembalinya kekuatan lama yaitu PDIP sebagai partai nasionalis. Seperti sudah disebutkan, bahwa PDI menjadi kekuatan yang selalu membayangi Golkar di masa Orde Baru. Ketika era Reformasi bergulir, PDIP senantiasa menjadi jawara pemilu dari waktu ke waktu. Adapun PPP, dari era Orde Baru sampai era Reformasi, sulit untuk menyaingi kekuatan PDI/PDIP. Ketika PDIP merajai pemilu era Reformasi, kekuatan politik Islam relatif diwakili oleh PKB sebagai partai yang berbasis massa umat Islam.

Dalam kondisi demikian, perempuan dalam tubuh partai yang bernafas Islam seolah tidak memiliki ruang untuk mengikuti pertarungan elit ketika pemilu. Pada Pemilu 2004, di tengah ketidakmampuan kekuatan partai yang bernafaskan Islam menandingi partai nasionalis di Kabupaten Banyumas, perempuan makin sulit untuk bergerak. Pemilu 2004 menempatkan PKB, PAN, PPP dan PKS sebagai jajaran “partai Islam” yang mendapatkan kursi di dewan. Dalam hal ini, tidak ada satu pun caleg perempuan dari empat partai tersebut yang terpilih. Pada Pemilu 2009, partai yang bernafaskan Islam tetap tidak mampu menandingi perolehan suara partai nasionalis. PDIP tetap kuat berada dalam posisi puncak. Dalam hal ini, jumlah suara yang diperoleh PKB dan PAN justru menurun. Pada Pemilu 2004, PKB dan PAN mendapatkan 8 dan 5 kursi, namun pada Pemilu 2009, PKB dan PAN sama-sama memperoleh 4 kursi. Adapun caleg perempuan yang terpilih dari PKB dan PAN, yaitu masing-masing satu orang. Sayangnya, PPP dan PKS sebagai partai Islam yang mendapatkan kursi di DPRD Banyumas, tidak menempatkan satu orang pun perempuan dalam jajaran legislatif daerah. Pada Pemilu 2014, kondisinya tidak berbeda jauh. Ketika Pemilu 2009, jumlah perempuan anggota dewan dari PKB dan PAN masing-masing hanya satu. Adapun pada Pemilu 2014, perempuan dari partai yang memiliki historis dengan Islam hanya diwakili partai PKB. Dalam hal ini, PKB memiliki dua caleg perempuan yang terpilih menjadi anggota dewan. Selain itu, PAN, PPP, dan PKS tidak memiliki satu pun caleg perempuan yang terpilih. Sangat sedikitnya perempuan anggota dewan dari partai Islam maupun partai yang berbasis massa Islam menunjukkan situasi yang merefleksikan

bahwa di tengah pertarungan elit dan eksistensi kekuatan Islam dalam pentas politik, perempuan tidak mendapatkan ruang bernafas untuk eksis.



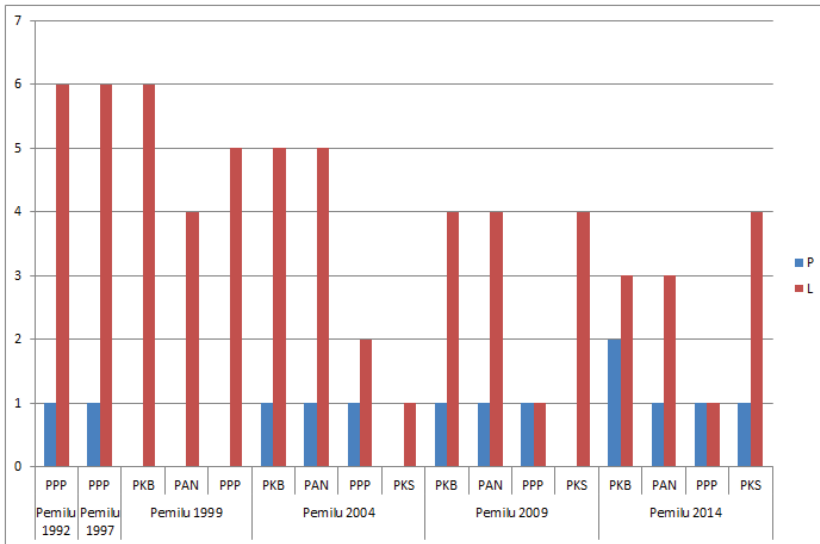
Dari berbagai sumber, diolah

**Gambar 13. Keterwakilan Perempuan “Partai Islam”
Pemenang Pemilu di Kabupaten Banyumas**

Kondisi yang ada di Kabupaten Purbalingga tidak berbeda jauh dengan Kabupaten Banyumas. Sejak pemilu ketika masa Orde Baru, PPP tidak mampu membayangi Golkar. Namun, PDI justru menjadi kekuatan politik yang senantiasa membayangi Golkar. Situasi demikian semakin nyata ketika era Reformasi yang menunjukkan PDIP selalu memenangkan pemilu legislatif di Kabupaten Purbalingga secara berturut-turut. Dalam konteks tersebut, suara yang diperoleh PKB sebagai partai yang berbasis massa Islam dibayangi oleh PAN meskipun keduanya tidak pernah mampu menyaingi PDIP.

Representasi politik perempuan di Kabupaten Purbalingga relatif sedikit menggembirakan. Sejak Pemilu 2004, setidaknya terdapat satu perempuan yang terpilih menjadi anggota dewan dari partai PKB, PAN, maupun PPP. Demikian pula ketika Pemilu 2009, masing-masing PKB, PAN dan PPP memiliki satu orang wakil

perempuan. Adapun pada penyelenggaraan Pemilu 2014 di Kabupaten Purbalingga, caleg perempuan terpilih dari PAN, PPP, dan PKS masing-masing hanya satu, kecuali PKB yang memiliki dua wakil perempuan yang terpilih.

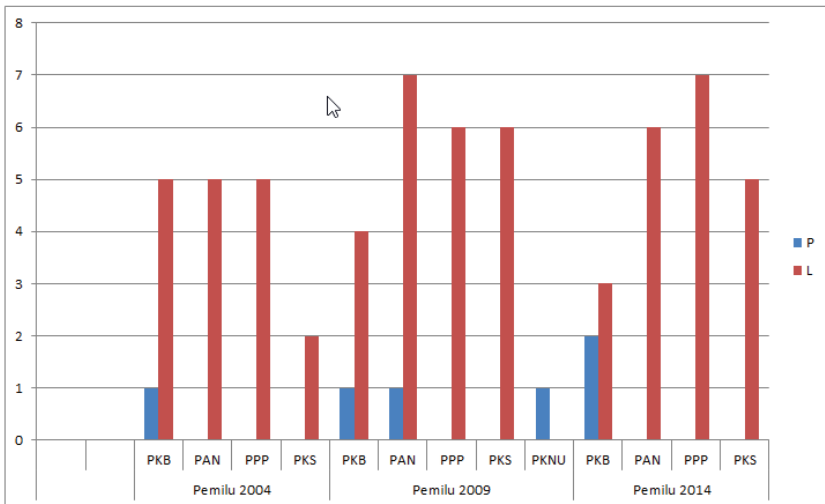


Dari berbagai sumber, diolah

Gambar 14. Keterwakilan Perempuan “Partai Islam” Pemenang Pemilu di Kabupaten Purbalingga

Kabupaten Banjarnegara dikenal memiliki tiga ormas Islam yang cukup masif, yaitu Syarikat Islam, Muhammadiyah, dan NU. Namun, Muhammadiyah yang lebih kuat secara nasional dan telah membidani kelahiran PAN lebih direfleksikan keberadaannya dalam pentas kekuatan politik lokal. Demikian pula, organisasi NU yang dikenal telah melahirkan PKB memiliki pendukung yang cukup banyak dan tercermin pada dukungan terhadap PKB walaupun tidak sepenuhnya. Namun, kondisi tersebut kurang tercermin pada tubuh Syarikat Islam. Meskipun gambaran umum Syarikat Islam memiliki eksistensi dan pengikut cukup yang banyak di Banjarnegara, eksistensi mereka lebih tercermin pada kegiatan sosial dan pendidikan. Eksistensi Syarikat Islam yang tidak cukup kuat di tingkat nasional juga tergambar dalam kekuatan Syarikat Islam

secara politik. Ketika Pemilu 1999 dilaksanakan, secara nasional PSII mendapatkan kursi satu orang wakil di DPR. Demikian pula di tingkat Kabupaten Banjarnegara, PSII juga sempat memperoleh kursi di DPRD Banjarnegara hasil Pemilu 1999. Namun setelah penyelenggaraan Pemilu 1999 sampai sekarang, keberadaan PSII tidak dapat lagi berkembang.

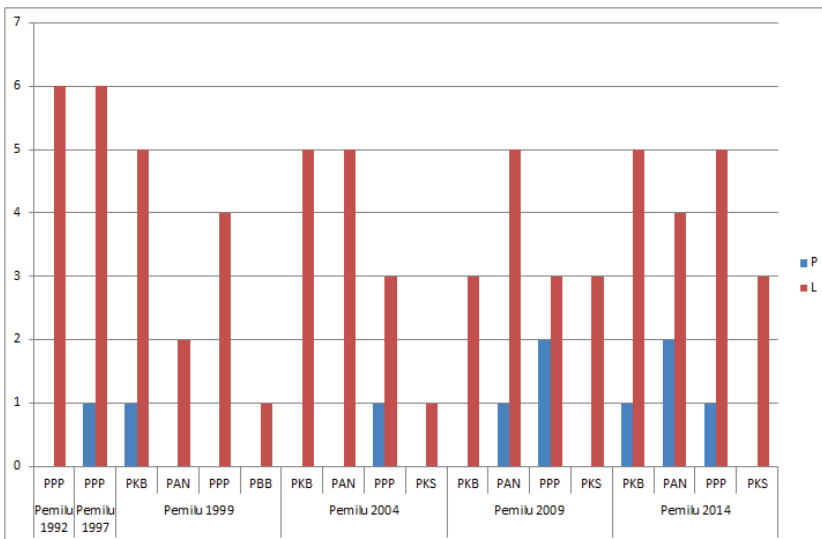


Dari berbagai sumber, diolah

Gambar 15. Keterwakilan Perempuan “Partai Islam” Pemenang Pemilu di Kabupaten Banjarnegara

Dalam konteks politik seperti di atas, caleg perempuan yang terpilih dari partai yang bernafaskan Islam pada Pemilu 2004 hanya diwakili oleh PKB, yaitu sebanyak satu orang. Adapun “partai Islam” lainnya yaitu PAN, PPP, dan PKS sebagai partai yang mendapatkan kursi ketika Pemilu 2004 tidak memiliki satu pun caleg perempuan yang terpilih. Selanjutnya, pada Pemilu 2009, PAN yang mengungguli perolehan suara PKB di Kabupaten Banjarnegara juga tidak cukup untuk memberikan harapan bagi meningkatnya keterwakilan perempuan. Dalam hal ini, caleg perempuan yang terpilih hanyalah satu orang, sama dengan jumlah caleg perempuan terpilih dari PKB. Hal yang menarik pada Pemilu 2009 adalah Partai Kebangkitan Nahdlatul Ulama (PKNU) mampu memperoleh satu orang caleg

perempuan yang terpilih, dan dirinya adalah satu-satunya caleg dari PKNU yang memperoleh kursi di DPRD Banjarnegara. Dalam konteks kontestasi caleg perempuan untuk berhasil menduduki kursi legislatif daerah, munculnya satu perempuan yang sekaligus menjadi satu-satunya caleg yang terpilih dari PKNU tidak cukup berarti untuk menjelaskan peningkatan jumlah caleg perempuan yang terpilih dari partai yang berasaskan Islam dan berbasis massa Islam. Jika dilihat dari “partai Islam” yang mendapatkan kursi ketika Pemilu 2009, yaitu PKB, PAN, PKS, PPP, dan PKNU, terdapat tiga caleg perempuan yang terpilih. Jumlah tersebut berkurang lagi dan bahkan tidak semua partai yang memiliki caleg perempuan terpilih pada Pemilu 2014. Pada Pemilu 2014, dari keberadaan partai yang bernafaskan Islam yaitu PAN, PKB, PPP, dan PKS yang memiliki caleg perempuan yang terpilih hanyalah PKB. Bahkan PAN yang menempati posisi ketiga di bawah PDIP dan Golkar juga tidak mempunyai caleg perempuan satu pun yang terpilih. Demikian pula halnya dengan PPP dan PKS.



Dari berbagai sumber, diolah

**Gambar 16. Keterwakilan Perempuan “Partai Islam”
Pemenang Pemilu di Kabupaten Cilacap**

Pentas kekuatan politik lokal di Kabupaten Cilacap seolah tidak pernah bergeser dari kekuasaan partai nasionalis, yaitu PDIP. Kekuatan partai nasionalis yang tercermin dalam tubuh PDIP sudah tergambar pada masa era Orde Baru, yaitu PDI (ketika itu) yang terus membayangi kekuatan Golkar pada setiap penyelenggaraan pemilu. Adapun PPP sebagai refleksi partai Islam tidak pernah mampu menyaingi kekuatan PDI dan tentu saja Golkar. Ketika pemilu era Reformasi, PDIP terus merajai sebagai partai puncak hingga penyelenggaraan Pemilu 2014 di Kabupaten Cilacap. Dalam kondisi demikian, kekuatan politik Islam ditunjukkan oleh PKB, PAN, dan PPP yang unjuk gigi secara bergantian untuk mencoba menyaingi kekuatan PDIP dan Golkar.

Dalam konteks politik lokal di Cilacap, caleg perempuan yang terpilih ketika Pemilu 2004 hanyalah satu orang dari PPP. Ketika itu, representasi “partai Islam” ditunjukkan oleh raihan suara PKB, PPP, maupun PAN. Pada Pemilu 2009, meskipun tidak berhasil menggeser dominasi partai nasionalis, namun partai yang dekat dengan basis umat Islam maupun berasaskan Islam memiliki caleg perempuan yang terpilih. Dalam hal ini, PPP memiliki dua caleg perempuan dan PAN memiliki satu caleg perempuan yang terpilih. Selanjutnya pada Pemilu 2014, jumlah tersebut cukup bertambah. PAN memiliki dua caleg perempuan yang terpilih menjadi anggota DPRD Cilacap, sedangkan PKB dan PPP masing-masing memiliki satu caleg perempuan yang terpilih menjadi anggota DPRD Cilacap.

Isu keterwakilan politik perempuan pada era Reformasi juga tidak dapat dilepaskan dari arena pilihan bupati secara langsung. Dalam hal ini, keterwakilan perempuan, isu agama, dan partai pendukung menjadi elemen yang membentuk gambaran utuh mengenai pilihan bupati masa kini. Di tingkatan lokal, yaitu di Kabupaten Banyumas, isu yang relatif dengan agama pertama kali menyeruak ketika penyelenggaraan Pilkada Tahun 2008 dengan tampilnya Laily Manshur menjadi salah satu calon wakil bupati yang berpasangan dengan Singgih Wiranto, mantan Sekda Banyumas. Ironisnya, keberadaan Laily Manshur sebagai Ketua Muslimat NU Banyumas justru tidak dicalonkan PKB yang *notabene* sama-sama memiliki basis elemen ikatan, yaitu kelompok *nahdliyin*. Pasangan

tersebut justru dicalonkan oleh PAN dan Partai Golkar. Pada akhirnya pasangan tersebut hanya mampu meraih suara 210.719 suara atau 23,85 % suara dan menempati tempat ketiga (KPU Banyumas, 2008).

Selanjutnya, di Kabupaten Purbalingga pada pemilihan bupati (pilbup) pada 2015 yang belum lama berlangsung, representasi kekuatan Islam seperti PAN dan PKS bergabung dengan PDIP dan Gerindra yang mengusung pasangan Tasdi dan Dyah Hayuning Pratiwi. Pasangan ini memenangi Pilbup 2015 dan memperoleh 228.037 suara atau 54,5% suara (KPU Purbalingga, 2015). Dalam konteks tersebut, relatif sulit untuk menempatkan dukungan PAN dan PKS terhadap pasangan tersebut dalam perspektif perempuan dan agama. Kenyataannya, PAN dan PKS tidak mengusung jargon agama ketika mendukung pasangan tersebut dan pasangan tersebut juga tidak menggunakan isu agama dalam kontestasi kemenangan pilbup.

Demikian pula dalam konteks politik lokal di Kabupaten Cilacap. Pada Pilkada Tahun 2007, “partai Islam” PAN bergabung dengan Partai Golkar, Partai Demokrat, dan PNBK untuk mengusung pasangan Siti Fatimah dan Sayidi, namun tidak berhasil memenangi pilkada dan mendapatkan 426.703 suara atau 48,86 % suara (KPU Cilacap, 2007). Sulit untuk mengatakan bahwa koalisi dan isu utama yang muncul merupakan paduan antara isu perempuan, pertarungan elit, dan agama. Fenomena yang menonjol justru pertarungan elit yang semata mengandalkan kemampuan modal untuk memenangkan calon dalam pilkada. Potret yang lebih kurang sama kembali terjadi pada Pilkada 2012. Konstelasi politik dalam pilkada tampak berkaitan dengan keberadaan beberapa “partai Islam” untuk mengusung pasangan Novita Wijayanti dan Mochammad Muslich. Partai yang memiliki ikatan historis dengan Islam, yaitu PAN dan juga PKS bergabung dengan PDIP, Partai Demokrat, dan Gerindra berkoalisi mengusung pasangan tersebut walaupun akhirnya tidak berhasil memenangi pilkada. Koalisi besar yang dimotori oleh determinasi PDIP gagal memenangkan pilkada dan hanya mendapatkan suara 358.562 suara atau 39,2% suara (KPU Cilacap, 2012).

Catatan penting dari pelaksanaan pilkada/pilbup di empat kabupaten dalam wilayah budaya Banyumas antara lain terlihat dari keberadaan partai yang *notabene* dekat dengan Islam, namun tidak memiliki atau tidak mendukung calon tertentu karena persoalan keagamaan. Secara teoretis, analisis Berger (1969) setidaknya memiliki benang merah dalam persoalan tersebut. Dalam pandangannya, faktor agama sebagai kekuatan politik menjadi tereduksi dengan merembahnya nilai dan aktivitas sekularisasi yang berkembang karena persoalan rasionalitas. Seiring perkembangan globalisasi, terdapat perubahan dalam praktik-praktik keagamaan. Hal tersebut tidak disebabkan oleh agama yang mengalami proses kontekstualisasi sehingga agama *embedded* dalam masyarakat, tetapi karena budaya yang mengkontekstualisasi agama merupakan budaya global dengan tata nilai yang berbeda. Dalam konteks politik lokal dalam arena pilbup, rasionalitas yang berbicara adalah penentuan calon bupati dan wakil bupati yang dipilih semata karena rasionalitas menang atau kalah. Sebuah kondisi yang relatif jauh dari faktor keagamaan yang menjadi pertimbangan. Beberapa partai pengusung terjebak dalam peta koalisi pragmatis yang menguntungkan demi eksistensi “partai Islam” tersebut yang sebenarnya mungkin kurang bersinggungan dengan nilai dan dogma yang mereka yakini. Tidaklah mengherankan bila partai yang *notabene* didukung oleh ormas Islam malah mencalonkan pasangan di luar kelompoknya. Demikian pula dapat terjadi bila partai-partai yang memiliki kedekatan dengan Islam justru tidak mengusung pasangan calon atas nama jargon untuk memajukan kepentingan agama, atau sesuatu yang menyerupai hal itu.

Catatan penting lainnya adalah hanya satu perempuan yang maju sebagai bupati selama era pemilihan kepala daerah atau bupati secara langsung, yaitu Novita Wijayanti yang maju sebagai calon bupati pada Pilkada Cilacap 2012. Paling banyak perempuan yang maju dalam pentas pilkada, mereka maju sebagai wakil bupati, bukan sebagai bupati. Hal ini tentu menarik terkait dengan isu gender dan keterwakilan politik perempuan sekaligus dalam kaitannya dengan isu keagamaan. Berkaitan dengan hal tersebut, studi yang dilakukan oleh Marwah (2014e : 52) mencatat bahwa sejak republik ini berdiri hingga masa reformasi sekarang, baik di Kabupaten Banyumas,

Purbalingga, Banjarnegara, maupun Cilacap tidak ada perempuan yang menjadi pemimpin pemerintahan. Tercatat sampai saat ini Kabupaten Banyumas sudah mempunyai 12 orang bupati, demikian pula Purbalingga juga memiliki 12 orang bupati. Adapun di Kabupaten Banjarnegara tercatat sudah mempunyai 10 orang bupati dan Cilacap memiliki 12 orang bupati.

Pertanyaannya selanjutnya adalah bagaimana penjelasan kondisi di atas bila melihat adanya nilai dan dogma agama Islam yang diyakini oleh hampir seluruh pelaku politik? Pendeskripsian mengenai sulitnya perempuan muncul dalam arena politik era Reformasi yang bersentuhan dengan pertarungan elit dan pengaruh agama Islam, memberikan gambaran penting mengenai bagaimana pandangan maupun komitmen “partai Islam” mengenai keterwakilan politik perempuan yang sesungguhnya. Hasil kajian Marwah (2012a) menunjukkan bahwa ideologi “partai Islam” kurang berkaitan dengan peran politik perempuan, baik untuk berkiprah dalam ranah politik sebagai pengurus partai politik maupun anggota legislatif daerah. Proses rekrutmen ketika pemilu yang dilalui oleh caleg perempuan terpilih dari partai PPP, PKB, maupun PAN pada Pemilu 2009 memperlihatkan bahwa keikutsertaan mereka dalam partai kurang berkaitan dengan cara pandang Islam terhadap hak-hak politik kaum perempuan. Sedikitnya caleg perempuan terpilih dari PPP, PKB, dan PAN melalui proses pemilu relatif tidak berkaitan dengan persoalan nilai-nilai religius yang “dianut” oleh partainya dalam menempatkan peran dan kedudukan kader perempuan. Dalam hal penentuan jumlah caleg perempuan, komitmen PKB, PAN, PPP, dan PKS semata-mata hanya untuk memenuhi ketentuan kebijakan afirmasi minimal 30% dalam DCT.

Studi Marwah (2012a) juga memberikan catatan bahwa PPP dan PAN sudah memberikan kebijakan afirmasi tambahan bagi perempuan yang mengikuti rekrutmen partai untuk pemilu, dengan poin tambahan sebagai perempuan, dengan harapan untuk dapat mendongkrak total nilai yang diperoleh bakal caleg perempuan dalam skoring untuk penentuan nomor urut dalam DCS/DCT. Dalam AD/ART yang dimiliki oleh PPP dan PAN juga dicantumkan kebijakan afirmasi pada kaum perempuan untuk lebih berperan dalam ranah

politik. Selain itu, studi Marwah juga mencatat bahwa jumlah perempuan yang menempati jabatan strategis dalam tubuh partai Islam tetaplah sedikit. Artinya, pergerakan “partai Islam” sendiri masih didominasi oleh laki-laki, baik sebagai elit partai maupun jumlah caleg dari partai Islam, yang berhasil memenangkan pemilu. Selain itu, dalam tubuh PAN, PPP, PKB, dan PKS sangat sedikit perempuan yang menjadi ketua, sekretaris, maupun bendahara partai atau dengan kata lain sangat sedikit perempuan yang menduduki jabatan strategis dalam tubuh “partai Islam”. Tercatat hanyalah Nurul Hidayah dari tubuh Muslimat NU yang pernah menduduki jabatan sebagai ketua PPP Kabupaten Purbalingga. Adapun tokoh perempuan dari tubuh Syarikat Islam yang pernah menempati jabatan strategis adalah Sri Ruwiyati yang pernah menjabat sebagai ketua DPRD Banjarnegara, namun dia berasal dari partai nasionalis, yaitu PDIP. Secara keseluruhan, elit “partai Islam” yang menempati jabatan strategis dalam partai politik didominasi oleh laki-laki; jumlah anggota dewan dari “partai Islam” didominasi laki-laki; anggota dewan dari “partai Islam” yang menempati jabatan strategis di dewan paling banyak adalah laki-laki pula.

Sedikitnya caleg perempuan dari “partai Islam” yang dapat terpilih pada pemilu legislatif di empat kabupaten; ketidakkonsistensian partai-partai tersebut untuk mengusung calon perempuan pada pentas pilbup dengan semangat keislaman; pencalonan caleg perempuan oleh “partai Islam” yang justru diwarnai kebutuhan partai untuk memenuhi kuota 30% dalam DCT partai politik menunjukkan situasi yang sesuai dengan penjelasan Boudieau tentang ranah sosial umum. Jika gender memiliki habitus, maka ranah di mana habitus bermain untuk melihat posisi dan kedudukan kaum perempuan lebih merupakan ranah sosial umum, bukan ranah khusus gender. Dalam hal ini, habitus yang merujuk pada prinsip umum dan mendukung penciptaan teratur praktik sosial berlaku untuk menempatkan posisi kaum perempuan yang berbasis nilai-nilai agama di satu sisi, di samping menempatkan kepentingan politik praktis di sisi yang lain. Prinsip kepentingan politik praktis kemudian distrukturkan menjadi habitus politik yang menempatkan kepentingan politik praktis sebagai hal yang menjadi

prioritas. Di sisi lain, ranah yang menjadi ruang habitus gender, melibatkan nilai-nilai agama yang berpengaruh pada partisipasi politik kaum perempuan. Dalam konteks tersebut, Bourdieu menegaskan bahwa gender adalah dimensi mendasar dari habitus, yakni semua ciri sosial berkaitan dengan faktor sosial yang fundamental tersebut. Bahkan dalam konstruksi teoretis disebutkan sebagai *the gendered and gendering habitus* (Krais, 2000 : 57). Ketika pandangan terhadap posisi kaum perempuan yang berbasis nilai agama bergerak menjadi habitus agama, kaum perempuan akan ditempatkan secara terus-menerus sebagai kelas yang didominasi yang sulit berubah dan memiliki tempat yang layak dalam struktur masyarakat.

BAB 5.

PENUTUP

Pembahasan mengenai posisi dan kontribusi perempuan dalam berlangsungnya kekuasaan Islam di Banyumas tidak lepas dari proses Islamisasi di tanah Jawa. Seiring dengan proses Islamisasi di Jawa oleh Walisanga, tidak ada satu pun Walisanga di tanah Jawa adalah kaum perempuan. Sejarah tentang figur perempuan muslimah hanya tercatat dari ditemukannya makam Fatimah binti Maimun di Gresik (1082 M). Keberadaan tokoh perempuan dalam proses Islamisasi lebih merujuk pada nama-nama putri kerajaan atau putri ulama yang menikah dengan tokoh besar dan kemudian melahirkan tokoh besar dalam penyebaran Islam. Beberapa yang dapat kita sebut, misalnya Nyai Ageng Manila yang menjadi istri Sunan Ampel, Nyai Ageng Pinatilah ibu angkat Sunan Giri, dan Putri Campa dalam berbagai ragam versi keberadaannya.

Tidak adanya perempuan yang menjadi ratu atau pemimpin saat mulai berkembangnya Islam pada masa Kerajaan Demak berkebalikan dengan masa sebelum Islam masuk ke tanah Jawa. Pada masa itu dikenal beberapa ratu pada masa pra-Islam, misalnya Ratu Shima, Ratu Sri Isyanatunggawijaya, Ratu Tribhuwana Wijayatungga Dewi, dan Ratu Suhita yang lebih dikenal sebagai Ratu Kencana Wungu. Namun demikian, untuk menyimpulkan bahwa tafsir yang diberikan terhadap agama, khususnya agama Islam, bersifat patriarkhis yang berjalan beriringan dengan tradisi budaya Jawa dapat juga dibantah. Meskipun sangat sedikit, bahkan mungkin tidak ada perempuan yang menduduki peran puncak dalam kurun waktu proses Islamisasi, namun beberapa kajian menunjukkan perempuan mendapatkan tempat yang terhormat sebagai prajurit perempuan atau *korps prajurit estri* di Kerajaan Mataram dan kelanjutannya yang *notabene* menempatkan Islam sebagai agama utama. *Korps prajurit estri* berperan mengawal raja dengan

membawa perlengkapan senjata panah, tombak, tulup dan perkakas yang dibutuhkan raja. Korps *prajurit estri* di tanah Jawa merupakan kelompok yang paling terlatih dan paling diistimewakan dalam hierarki perempuan di lingkungan istana.

Kuatnya tradisi Jawa ketika Islam masuk menjadikan proses Islamisasi tidak dapat dilepaskan dari pencangkakan Islam dengan tradisi dan budaya lokal. Islam masuk di tanah Jawa melalui model perdagangan dan asimilasi, bukan menggunakan model penaklukan, telah mewariskan budaya yang beraneka ragam. Sebagian di antaranya melahirkan warisan budaya yang benar-benar baru dan bersemangatkan Islam, dan sebagian mewariskan budaya yang memiliki akar yang kuat pada kebudayaan pra-Islam.

Dalam masyarakat Jawa muncul ungkapan-ungkapan yang seolah mencerminkan tafsir agama Islam dalam menempatkan peran dan kedudukan kaum perempuan. Penggambaran perempuan Jawa yang menyinggung unsur agama menempatkan perempuan dalam posisi yang inferior, yaitu perempuan digambarkan tidak memiliki peran dalam mencapai kebahagiaan hidup sekalipun untuk dirinya sendiri. Hal ini dapat dipahami dari ungkapan *swarga nunut neraka katut*, yang berarti 'ke surga menumpang suami, kalau suami ke neraka istri ikut terbawa'.

Perkembangan Islam di tanah Jawa bagian barat atau yang dikenal dengan Tatar Sunda tidak dapat dilepaskan dari peran pembesar-pembesar Demak yang menyebarkan agama Islam sampai ke Jawa Barat. Penyebaran Islam di Tatar Sunda telah menjadikan pergeseran terhadap cara pandang orang Sunda terhadap kaum perempuan. Beberapa konsep yang berlaku dalam masyarakat setidaknya menunjukkan perubahan jika dibandingkan dengan nilai-nilai yang berlaku untuk kaum perempuan masyarakat Baduy (Sunda kuno atau *Sunda Wiwitan*). Selain itu, pergeseran cara pandang terhadap perempuan Sunda terlihat dalam ungkapan-ungkapan yang lebih dekat dengan tafsir Islam terhadap peran dan kedudukan perempuan, seperti *anak lalaki gaganti bapa, anak awewe gaganti indung* yang berarti 'anak laki-laki adalah pengganti bapak'.

Kontekstualisasi budaya lokal dalam berlangsungnya praktik-praktik keagamaan mendorong pentingnya memahami budaya Banyumas sebagai landasan kultural. Masyarakat Banyumas dikenal memiliki nilai-nilai budaya yang egaliter sebagai peralihan tradisi Jawa dan Sunda. Nilai egaliter ini terbentuk dari struktur masyarakat Banyumas yang kurang mengenal pelapisan sosial jika dibandingkan dengan sistem pelapisan sosial dalam masyarakat Jawa maupun Sunda.

Adapun Islam yang tumbuh dan berkembang menjadi agama utama yang dianut oleh masyarakat di wilayah Banyumas adalah Islam sufi. Islam sufi dapat tumbuh dan berkembang di masyarakat karena doktrin keagamaannya dikenal luwes dan dapat mengakomodasi tradisi dan budaya lokal. Seluruh tokoh yang terkait dengan penyebaran Islam di Banyumas atau Kerajaan Pasirluhur ketika itu adalah laki-laki yang berasal dari elit kerajaan atau kadipaten. Studi ini mengalami kesulitan untuk mengeksplorasi lebih lanjut mengenai keberadaan tokoh perempuan ketika proses Islamisasi dimulai dan berkembang di Pasirluhur Banyumas. Namun demikian, ketika itu sudah terdapat beberapa perempuan yang menduduki jabatan sebagai demang perempuan, yaitu Nyai Nurhakim dan Nyai Maryam di Pasirluhur Banyumas, dan Nyai Saratiman di Cahyana Purbalingga.

Identifikasi mengenai cara pandang Islam sufi yang memiliki kontestasi habitus terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan dapat dilihat dari sejarah perkembangan Muslimat, Aisyiah, dan Wanita Syarikat Islam, maupun beberapa figur perempuan dari kalangan tersebut di wilayah Banyumas. Dalam konteks itu, kaum perempuan juga hadir dalam pengajian-pengajian tarikat yang diselenggarakan oleh para sufi dengan mengikuti *wiridan* dan *dzikir* kelompok tarikat. Namun, penting untuk ditekankan bahwa dalam konteks yang seperti itu, dominasi maskulin tetap tampak dalam praktik sosial keagamaan karena para *mursyid* paling banyak adalah laki-laki. Di samping itu, laki-laki tetap dominan dalam pengambilan keputusan di dalam keluarga maupun masyarakat.

Islam membutuhkan waktu yang sangat lama untuk menjadi agama utama bagi masyarakat dalam wilayah budaya Banyumas. Seperti halnya disinggung oleh Anderson, keberadaan Islam di Banyumas tetap tidak menghilangkan penguasaan-penguasaan politik tradisional. Kondisi itu dapat terlihat pada penyelenggaraan Pemilu 1955 di Banyumas yang menjadi ajang partai nasionalis mendominasi melalui PNI. Dalam penyelenggaraan pemilu pertama di Nusantara itu, nilai-nilai tradisional tetap berjalan mengiringi masuk dan berkembangnya Islam dalam ruang-ruang politik.

Konstelasi politik era Reformasi juga tidak dapat dilepaskan dari isu representasi politik perempuan sebagai isu utama. Dalam hal ini, muncul tuntutan besar untuk mendorong representasi politik perempuan dalam legislatif pusat sampai daerah melalui kebijakan afirmasi. Di empat daerah di wilayah Banyumas yaitu Kabupaten Banyumas, Purbalingga, Banjarnegara, dan Cilacap, konstelasi politik pada era Reformasi ditandai dengan kembalinya kekuatan lama, yaitu PDIP sebagai partai nasionalis. PDI adalah kekuatan yang selalu membayangi Golkar semasa Orde Baru. Ketika era Reformasi bergulir, PDIP senantiasa menjadi jawara pemilu dari waktu ke waktu. PPP sebagai representasi “partai Islam” masa Orde Baru sulit untuk menyaingi kekuatan PDI. Kondisi demikian tetap terjadi pada pemilu-pemilu era Reformasi. Ketika PDIP merajai pemilu era Reformasi, kekuatan politik Islam relatif diwakili oleh PAN dan PKB yang *notabene* menjadi partai yang berbasis massa umat Islam.

Dalam konstelasi politik lokal di empat kabupaten seperti di atas, perempuan dalam tubuh partai yang bernafas Islam seolah tidak memiliki ruang untuk mengikuti pertarungan elit ketika pemilu. Caleg perempuan yang dicalonkan oleh partai PKB, PAN, PPP, PKS tidak mampu berbuat banyak dalam mengarungi pemilu legislatif dari periode ke periode. Dalam hal ini, jumlah caleg perempuan yang terpilih tidak pernah lebih dari dua orang. Itu pun tidak semua partai (PKB, PAN, PPP, PKS) memiliki caleg perempuan terpilih pada setiap periode pemilu.

Selanjutnya, dari pentas pilkada yang diselenggarakan di empat kabupaten dari periode ke periode terdapat hal-hal penting yang patut dicatat terkait dengan keterwakilan politik perempuan

dan isu keagamaan. Hal penting dari pelaksanaan pilbup terlihat dari partai yang *notabene* dekat dengan Islam, namun tidak memiliki atau tidak mendukung calon tertentu karena persoalan keagamaan. Selain itu, hanya satu perempuan yang maju sebagai bupati selama era pemilihan kepala daerah atau bupati secara langsung. Ketika beberapa perempuan maju dalam pentas pilbup, paling banyak mereka maju sebagai wakil bupati, bukan sebagai bupati. Sejak dulu sampai sekarang, di empat kabupaten di wilayah Banyumas tidak ada satu pun perempuan yang menjadi bupati (atau adipati untuk menyebut bupati pada zaman dulu).

Pendeskripsian mengenai sulitnya perempuan muncul dalam arena politik era Reformasi yang bersentuhan dengan pertarungan elit dan pengaruh agama Islam memberikan gambaran penting mengenai bagaimana pandangan maupun komitmen “partai Islam” mengenai keterwakilan politik perempuan yang sesungguhnya. Dalam konteks tersebut, ideologi “partai Islam” kurang berkaitan dengan peran politik perempuan, baik untuk berkiprah dalam ranah politik sebagai pengurus partai politik maupun anggota legislatif daerah. Sebanyak minimal 30 % caleg perempuan dalam DCT yang dimiliki oleh PKB, PAN, PPP, dan PKS lebih cenderung disebabkan oleh keharusan partai untuk memenuhi kuota 30% dalam DCT. Dengan demikian, pergerakan “partai Islam” terus masih didominasi oleh laki-laki, baik sebagai elit partai yang menduduki jabatan strategis di partai politik seperti PKB, PAN, PPP, dan PKS; sebagai anggota dewan yang menduduki jabatan strategis di dewan; demikian pula jumlah caleg dari “partai Islam” yang berhasil memenangi pemilu, seluruhnya masih terus didominasi oleh laki-laki.

DAFTAR PUSTAKA

- Adisarwono, tanpa tahun. *Banjarnegara: Sejarah dan Babadnya, Objek Wisata dan Budayanya*, Banjarnegara : Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banjarnegara.
- Ardhanariswari, Riris, Marwah, Sofa, Rini Widyastuti, Tri, 2014. *Pengembangan Model Putting-Out System Untuk Perlindungan Hukum Dan Pemberdayaan Perempuan Perajin Batik Banjarnegara*, Laporan Penelitian Hibah Bersaing Unsoed.
- Bachtiar Effendy, 1998, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Bakker, Anton dan Charis Zubair, Ahmad. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Bayu Adji, Krisna, 2013. *Istri-istri Raja Jawa*, Yogyakarta : Araska.
- Banyumas dalam Angka Tahun 2015*, 2015. Banyumas : Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Banyumas.
- Banjarnegara dalam Angka Tahun 2015*, 2015. Banjarnegara : Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Banjarnegara.
- Bourdieu, Pierre, 2010a. *Arena Produksi Kultural : Sebuah Kajian Sosiologi Budaya* alih bahasa Yudi Santosa, Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- _____, 2010b. *Dominasi Maskulin* alih bahasa Stephanus Aswar, Jakarta : Jalasutra.
- Bruinessen, Martin V, 1998. *Tarikat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*, Bandung : Mizan.
- Burhanuddin, Jajat, 2012. *Ulama dan Kekuasaan, Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung : Mizan.
- Carey, Peter dan Hoube, Vincent, 2016. *Perempuan-perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX*, Jakarta : Penerbit Gramedia.
- Cilacap dalam Angka Tahun 2015*, 2015. Cilacap : Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Cilacap.
- Dhofier, Zamakhsyari, 1985. *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta : LP3ES.

- Dimiyati dkk, tanpa tahun. *Sejarah Berdirinya Persyarikatan Muhammadiyah di Purwokerto dan Perkembangannya Periode 1912-1945*, Banyumas : Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kabupaten Banyumas.
- Ekadjadi, Edi S, 2009. *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*, Jakarta : Pustaka Jaya.
- Eka Permana, Cecep, 2005. *Kesetaraan Gender dalam Adat Inti Jagad Baduy*, Jakarta : Wedatama Widya Sastra.
- Feith, Herbert, 1999. *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia* alih bahasa Nugraha Katjasungkana, Jakarta : Gramedia.
- Harker, Richard, et.al (ed.), 2005. *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik: Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu* alih bahasa Pipit Maizier, Yogyakarta: Jalasutra.
- Herusatoto, Budiono, 2008. *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Watak*, Yogyakarta : LKiS.
- Koderi, M, 2006. *Wong Banyumasan : Kiprah dan Karyanya*, Jakarta: Purbadi Publisher.
- Kumar, Ann, 2008. *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad Ke-18* alih bahasa Mikael Johani, Jakarta : Komunitas Bambu.
- Krais, Beate, 2000. "The Gender Relationship in Bourdieu' Sociology", *Substantance # 93*.
- Latif, Yudi, 2005. *Intelegensia Muslim dan Kuasa : Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Jakarta : Mizan.
- Liddle, William, 2000. "Politik Aliran setelah Setengah Abad", *Tempo Edisi Khusus 2000*.
- Makhasin, Lutfhi, 2007a. *Sokaraja Has Many Santri : Sufism, Market Culture, and the Muslim Business Community in Banyumas*, Thesis di Southeast Asian Centre Faculty of Asian Studies, Australia National University.
- _____, 2007b. "Agama dan Budaya Politik: Sufisme dan Habitus Politik Masyarakat Banyumas," *Jurnal Swara Politika Vol 10 tahun 2007*, FISIP Unsoed Purwokerto.
- _____, 2007c. "Jejak Islamisasi dalam Lengger," dalam *Jurnal Desantara Edisi 5/Tahun VII/2007*.

- Marwah, Sofa, 2012a. *Representasi Politik Perempuan di Banyumas : Antara Kultur dan Realitas Politik (Studi di Lembaga Legislatif Empat Kabupaten Periode 2009-2014)*, Disertasi Program Doktor Ilmu Politik Universitas Indonesia, Jakarta.
- _____, 2013b. *Pengembangan Model Pelestarian Lima Desa Adat di Kabupaten Banyumas Berbasis Penguatan Partisipasi Kaum Perempuan*, Laporan Penelitian Unggulan I Unsoed.
- _____, 2014c. *Pengembangan Model Pelestarian Lima Desa Adat di Kabupaten Banyumas Berbasis Penguatan Partisipasi Kaum Perempuan*, Laporan Penelitian Unggulan II Unsoed.
- _____, 2014d. *Kajian Kedudukan Perempuan dalam Budaya Banyumas dan Dampaknya terhadap Peningkatan Kualitas Hidup Perempuan dalam Sektor Pembangunan*, Laporan Penelitian Fundamental Dikti.
- _____, 2014e. *Kontestasi Perempuan dan Politik dalam Budaya Banyumas*, Purwokerto : Unsoed Pres.
- _____, 2015f. "Representasi Sejarah dan Tradisi Kuno Banyumas: antara Peran Perempuan dan Pelestarian Adat oleh Negara," *Jurnal Terakreditasi Nasional Paramita Unnes Semarang* Vol 1 No.25 Januari.
- Moi, Toril, 1991. Autumn. "Appropriating Bourdieu : Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture," *New Literary History*, 22:4.
- Munir, Abdul Mulkhan, 1992. *Runtuhnya Mitos Politik Santri*. Yogyakarta: Sippres.
- Muljana, Slamet, 2009. *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta : LKiS.
- Pembangunan Manusia Berbasis Gender Tahun 2013*, 2013. Jakarta : Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA).
- Pemilihan Umum 1992 dari Daerah ke Daerah*, 1992. Jakarta : Lembaga Pemilu.
- Penyelenggaraan Pemilihan Umum Tahun 1987 di Jawa Tengah*, 1987. Semarang : PPD Tingkat I Jateng, 1987.

Permanadeli, Risa, 2015. *Dadi Wong Wadon, Representasi Sosial Perempuan di Era Modern*, Yogyakarta : Ifada.

Purbalingga dalam Angka 2015, 2015. Purbalingga : Badan dan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Purbalingga.

PP Muslimat NU, 1979. *Sejarah Muslimat Nahdlatul Ulama*, Jakarta : PP Muslimat NU.

Priyadi, Sugeng, 2001a. "Perdikan Cahyana", *Jurnal Humaniora XIII 1/2001*, Jogjakarta : Universitas Gadjah Mada.

_____, 2002b. *Banyumas: Antara Jawa dan Sunda*, Semarang : IKAPI.

_____, 2004c. *Sejarah Islam Banyumas (Kajian tentang Masuknya Agama Islam di Banyumas, Peran Wali Lokal dalam Islamisasi dan Lembaga Perdikan)*, Penelitian Unggulan, UMP Purwokerto.

_____, 2008d. "Babad Pasir, Islamisasi, dan Perdikan Pasir," dalam *Tajdid Jurnal Ilmu-Ilmu Agama Islam dan Kebudayaan*, Oktober.

Rasmussen, Bryan AS, 2013. "Agama dan Perbandingan Politik," dalam John T Ishiyama (ed.), *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu*, alih bahasa Ahmad Fedyani S, Jakarta: Kencana.

Rekapitulasi Hasil Pemilu Legislatif 2004,2009,2014 Kabupaten Banyumas, Banyumas : KPU Kabupaten Banyumas, 2004-2014.

Rekapitulasi Hasil Pemilu Legislatif 2004,2009,2014 Kabupaten Purbalingga, Purbalingga : KPU Kabupaten Purbalingga, 2004-2014.

Rekapitulasi Hasil Pemilu Legislatif 2004,2009,2014 Kabupaten Banjarnegara, Banjarnegara : KPU Kabupaten Banjarnegara 2004-2014.

Rekapitulasi Hasil Pemilu Legislatif 2004,2009,2014 Kabupaten Cilacap, Cilacap : KPU Kabupaten Cilacap, 2004-2014.

Rekapitulasi Pemilihan Kepala Daerah Langsung Kabupaten Banyumas tahun 2008, 2013, Banyumas : KPU Kabupaten Banyumas.

- Rekapitulasi Pemilihan Kepala Daerah Langsung Kabupaten Purbalingga tahun 2005, 2015*, Purbalingga : KPU Kabupaten Purbalingga.
- Rekapitulasi Pemilihan Kepala Daerah Langsung Kabupaten Banjarnegara tahun 2006,2011*, Banjarnegara : KPU Kabupaten Banjarnegara.
- Rekapitulasi Pemilihan Kepala Daerah Langsung Kabupaten Cilacap tahun 2007,2012*, Cilacap : KPU Kabupaten Cilacap.
- ROG Anderson, Benedict, 1991. "Gagasan tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa", dalam Mirriam Budiardjo (ed.), *Aneka Pemikiran Kuasa dan Wibawa*, Jakarta : Sinar Harapan.
- Ricklefs MC, 2011. *Sejarah Indonesia Modern*, Indonesia Edition, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.
- Robinson, Katelyn Mae, 2009. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London : Routledge.
- Rosidi, Ajib, 2010. *Mencari Sosok Manusia Sunda*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Samuel, Hanneman dan Schult Nordholt, Henk, 2004. *Indonesia in Transition: Rethinking Civil Society, Region and Crisis*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Smith, Bianca J, 2011."Sufi Women Defy Traditional Beliefs about Female Spiritual Inferiority", *Journal Inside Indonesia 103*: January-March.
- Strauss, Anselm dan Corbin, Juliet. 2003. *Dasar- Dasar Penelitian Kualitatif (terjemahan)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Subhan, Zaitunnah, 2004. *Perempuan dan Politik dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS.
- Suratmin dkk, 2002. *Peranan Sejarah dan Budaya dalam Upaya Meningkatkan Wisata Budaya Kabupaten Cilacap*, Cilacap : Pemerintah Kabupaten Cilacap.
- Sururin, 2010. "Perempuan dalam Lintasan Sejarah Tasawuf," *Jurnal Terakreditasi Jurnal Ulumul Jurnal Studi KeIslaman*, Volume XIV No.2.
- Suwarno dan Asep Daud K, 2013. *Dinamika Sosial Gerakan Muhammadiyah di Banyumas*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar dan UMP Press.

Sofa Marwah

- Vreede-De Stuers, Cora, 2008. *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian* alih bahasa Elvira Rosa dkk, Jakarta : Komunitas Bambu.
- Weber, Max, 2002. *Teori Dasar Analisis Kebudayaan* alih bahasa Abdul Qodir Shaleh, Yogyakarta : IRCiSoD.
- Zuhro, Siti, 2009. *Demokrasi Lokal : Perubahan dan Kestinambungan Nilai-Nilai Budaya Lokal*, Jakarta : Penerbit Ombak.



Sofa Marwah lahir di Kediri 26 April 1975. Menyelesaikan pendidikan program sarjana S1 di Program Studi Ilmu Politik Universitas Airlangga Tahun 1998. Pendidikan program magister S2 juga diambil di Universitas Airlangga pada Program Magister Ilmu-ilmu Sosial, yang diselesaikan pada Tahun 2001. Bergabung sebagai dosen di Jurusan Ilmu Politik FISIP Unsoed Purwokerto sejak Tahun 2003. Pada Tahun 2008 mengambil Program Doktor S3 Ilmu Politik Universitas Indonesia yang diselesaikan pada Tahun 2012.

Pernah menjabat sebagai Ketua Laboratorium Ilmu Politik FISIP Unsoed Tahun 2004-2008 dan Ketua Jurusan Ilmu Politik FISIP Unsoed Tahun 2012-2016. Bekerja sebagai Staf Ahli DPRD Kabupaten Banyumas pada tahun 2015, dan menjadi Reviewer Penelitian LPPM Unsoed Tahun 2013-2015. Memiliki minat studi pada kajian perempuan, budaya dan politik, dengan menghasilkan karya Disertasi berjudul *Representasi Politik Perempuan di Banyumas : Antara Kultur dan Realitas Politik*.

Beberapa artikel jurnal berdasarkan penelitian yang dilakukannya antara lain : "Representasi Sejarah dan Tradisi Kuno Banyumas: Antara Peran Perempuan dan Pelestarian Adat" dimuat pada Jurnal Terakreditasi Nasional Paramita Unnes; "Women in Banyumas Local Politics", dimuat pada International Journal of Political Science, Law and International Relations India; "Pembentukan Model Pemberdayaan Perempuan Nelayan di Daerah Tertinggal" dimuat pada Jurnal Terakreditasi Nasional Masyarakat, Kebudayaan, dan Politik Unair; Artikel "Demokrasi Liberal: Sejarah Kelahiran, Perkembangan Teori dan Beberapa Kritik Terhadapnya", yang menjadi bagian dari buku *Problematisasi Demokrasi : Dari Teori sampai Praksis*; Artikel "Emansipasi Perempuan dan Kontestasi Politik : Kajian Pelaksanaan Pilkadaes 2007 di Kabupaten Banyumas", dalam buku *Dinamika Politik dan Pembangunan Pedesaan dalam Demokratisasi*.

Buku pertama yang ditulisnya khusus untuk mengenang kepergian putranya yang terlalu cepat, dengan judul "Matahari Terbenam di Semarang" hanya untuk kalangan terbatas, dan buku kedua yang ditulisnya berjudul "Kontestasi Perempuan dan Politik dalam Budaya Banyumas" yang diterbitkan oleh Unsoed Press.



UNIVERSITAS JENDERAL SOEDIRMAN

Jalan Prof. Dr. H.R. Boenyamin 708 Purwokerto

Kode Pos 53122 Kotak Pos 115

Telepon 635292 (Hunting) 638337, 638795

Faksimile 631802

www.unsoed.ac.id

ISBN 978-602-1004-28-9



9 786021 004289