

# **PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN (Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus)**



**Tesis**

**Diajukan sebagai Salah Satu Syarat  
untuk Menyelesaikan Gelar  
Magister Ilmu Politik pada Program Pascasarjana  
Universitas Diponegoro**

**Disusun oleh**

**M. ZAINURI**

**D4B005072**

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU POLITIK  
PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS DIPONEGORO SEMARANG  
2007**

KUPERSEMBAHKAN KARYA INI KEPADA:

*Ir Tuti Setyawati*

*Himma Illiyana*

*M Adib Yusrul Muna*

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS



### Sertifikat

Yang bertanda tangan di bawah ini saya, M. Zainuri NIM D4B005072 bahwa tesis yang saya ajukan ini adalah hasil karya saya sendiri yang belum pernah disampaikan untuk mendapatkan gelar pada program Magister Ilmu Politik ini ataupun pada program lainnya. Karya ini adalah milik saya, karena itu pertanggungjawabannya sepenuhnya di pundak saya.

M. Zainuri  
November 2007

## **PENGESAHAN TESIS**

**Yang bertanda tangan di bawah ini menyatakan bahwa tesis berjudul:**

### **PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN (Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus)**

Yang disusun oleh M. Zainuri, NIM D4B005072  
Telah dipertahankan di depan Dewan Penguji pada tanggal 5 Desember 2007  
Dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk diterima

Ketua Penguji

Anggota Penguji Lain

Dr. Kushandajani, MA

1. Drs. Purwoko, MS

Sekretaris Penguji

Drs. Ahmad Taufiq, M.Si

2. Dra. Sulistyowati, M.Si

Semarang, 5 Desember 2007  
Program Pascasarjana Universitas Diponegoro  
Program Studi Magister Ilmu Politik  
Ketua Program

Drs. Purwoko, MS

## **KATA PENGANTAR**

Puji syukur kami panjatkan kehadiran Allah SWT atas limpahan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya sehingga penulisan tesis dengan judul Partisipasi Politik Perempuan (Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus) telah selesai.

Pada kesempatan ini penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Dr. Kushandajani, MA yang telah memberikan bimbingan, arahan dan dorongan kepada penulis dalam penulisan tesis ini
2. Drs. Ahmad Taufiq, M.Si yang telah memberikan bimbingan, arahan dan dorongan kepada penulis dalam penulisan tesis ini
3. Drs. Purwoko MS selaku ketua program pascasarjana program studi Magister Ilmu Politik Universitas Diponegoro yang telah memberikan kemudahan bagi penyelesaian tesis ini
4. Istri tercintaku, Ir. Tuti Setyawati yang dengan sabar menemani setiap saat dan selalu memberikan semangat dalam meraih kesuksesan dan juga buah hatiku: Himma Illiyana dan Muhammad Adib Yusrul Muna yang lucu dan membuatku semakin sayang dan bangga
5. Rekan-rekan Magister Ilmu Politik dan staf pengelola administrasi Magister Ilmu Politik Universitas Diponegoro yang telah memberikan dorongan moral bagi penyelesaian tesis ini

Akhirnya apabila terdapat kekurangan dan kesalahan dalam tulisan ini penulis menyampaikan permohonan maaf. Semoga tulisan ini ada manfaatnya.

Semarang,

November 2007

Penulis

## ABSTRACT

The research aims to describe the construction of Kudus Islamic tradition about the women political participation at general election 2004 and to describe the implication of Islamic tradition thought of Kudus toward women political life in Kudus. Method application is descriptive by taking in Kudus. Retrieval process of data is done by through: book study, result of research, and interview exhaustively for religious (preachers), women politician, and voters community (women) through technique purposive sampling; manages and data analysis result of qualitative descriptive technique.

The result of the research can be concluded that, *first*, Kudus is religious town. Religion is pillar and direction in the life since Sunan Kudus until now. That's why, the position and the role of *kiai* (preachers) at the society is very high and strategic. Beside the role, Kudus society always obey the text of *salaf* (*yellow book*). *Second*, the role and the position of women in Kudus, in social, cultural and political field still follow text of *salaf* (*yellow book*) which one taught by the preachers in *pesantren* (Islamic boarding house), in other side those text place the women under men position. *Third*, the education of *yellow book* generally is not accomodative which toward women although the position of *yellow books* which actually are still interpretable are often partially understood so most of the traditionalist of Kudus society behave apathetic, sinisme and anomie toward women political culture. This condition causes Kudus femal feel politically, socially, culturally, psychologically and religiously disturbed so during general election which was carried out before reform era, Kudus women were only participative in voting. *Fourth*, it is occurred social process in Kudus. There is enlargement of *yellow book*. So there is women role in politic but with requirement keep on committed to Islamic education and keep Islamic ethics in behaviour and interuction with men for example talking, dressing, lobbying on another political participation. *Fifth*, although Islamic tradition of Kudus limits women. Joining political field there is valuable rational motive and purposal rational from women politician. So they became house representative to express organizatioanal talent, to fight women aspiration in enlargement of women acces in public area through regional law and to increase social state and family economy. *Sixth*, women in process becoming house representatitves find obstacle of structure, social culture, religiose issue, idiology and men domination in political party. Especially in recruitment process toward candidates and member of local house representatives in Kudus as the form of women political participation in regency mostly begins by becoming organizer of underbow political party on through social organization who are considered as political party machine and proposed by political party to complete affirmative action. *Seventh*, strategy which is used by the candidates of house representatives isn't different from one and the others. They use women Islamic social organizationa. For example the organizations with background NU use IPPNU, Fatayat NU and Muslimat NU through routine Islamic study. For the organizations with background Muhammadiyah use Aisiyah besides using women organizations

wich become underbow political party, also use massive campaign which is carried out by political party based on the schedulle agreed by the participants of general election through coordination of KPUD (Commision of regional general election) Kudus regency, giving pamphlets contain photo, symbol, number, vision and mission to became house representative. They also gave t-shirt, Islamic hat, veil and Islamic rosary.

Keyword: political participation, women politician and local Islamic tradition.

## ABSTRAKSI

Penelitian ini bertujuan mendiskripsikan konstruksi tradisi Islam lokal Kudus tentang partisipasi politik perempuan pada pemilu 2004 dan mendiskripsikan implikasi pemikiran tradisi Islam lokal Kudus terhadap kehidupan berpolitik perempuan di Kudus. Metode yang digunakan adalah diskriptif dengan mengambil lokasi di Kabupaten Kudus. Proses pengambilan data dilakukan melalui kajian pustaka, hasil penelitian dan wawancara mendalam kepada tokoh agama, politisi perempuan, dan masyarakat pemilih (perempuan) melalui teknik *purposive sampling*, mengelola dan menganalisis data hasil dengan teknik diskriptif kualitatif.

Berdasarkan hasil penelitian disimpulkan bahwa; *pertama*, Kudus merupakan kota religius. Dalam kehidupan, agama menjadi pilar dan pedoman sejak Sunan Kudus sampai saat ini. Oleh karena itu, kedudukan dan peran kiai pada masyarakat Kudus sangat tinggi dan strategis. Di samping itu, masyarakat Kudus selalu menaati dan mematuhi teks-teks kitab *salaf* (kitab kuning). *Kedua*, peran dan kedudukan perempuan di Kudus dalam bidang sosial budaya dan politik masih mengikuti teks-teks kitab *salaf* (kitab kuning) yang diajarkan kiai di pesantren, padahal teks-teks kitab *salaf* (kitab kuning) menempatkan perempuan di bawah kedudukan laki-laki. *Ketiga*, ajaran-ajaran kitab kuning secara umum boleh dikatakan tidak akomodatif terhadap perempuan walaupun posisi kitab kuning yang sebenarnya masih *interpretable* sering kali dipahami secara sepihak, sehingga sebagian besar kaum tradisional (masyarakat Kudus) bersikap apatis, sinisme dan anomie terhadap partisipasi politik perempuan, karenanya tradisi mereka digolongkan kedalam budaya politik parokial (*parochial political culture*). Keadaan yang demikian ini menyebabkan perempuan Kudus merasa terhambat baik secara politis, sosial budaya, psikologis dan agama sehingga selama pemilihan umum yang diselenggarakan sebelum masa reformasi perempuan Kudus hanya partisipatif dalam menyalurkan suara (ikut menggunakan hak pilih aktif saja). *Keempat*, terjadi proses sosial masyarakat Kudus berupa pelanggaran terhadap kitab *kuning* sehingga peran perempuan dalam politik tetapi dengan syarat tetap memegang komitmen pada ajaran Islam untuk tetap menjaga etika Islam dalam bergaul dan berinteraksi dengan kaum laki-laki baik dalam etika berbicara, berpakaian atau lobi-lobi ataupun dalam melakukan bentuk-bentuk partisipasi politik lainnya. *Kelima*, walaupun tradisi Islam lokal Kudus sangat membatasi perempuan terjun dalam politik namun karena adanya *motif rasional bernilai dan rasional bertujuan* dari politisi perempuan sehingga mereka menjadi anggota legislatif dengan tujuan dapat menyalurkan bakat berorganisasi, memperjuangkan aspirasi perempuan dalam meningkatkan perluasan akses perempuan dalam wilayah publik melalui peraturan daerah, dan meningkatkan status sosial dan perekonomian keluarga. *Keenam*, perempuan dalam proses menjadi anggota legislatif mengalami hambatan antara lain adanya hambatan struktural, sosial budaya, isu agama, ideologi dan donominasi elit partai politik oleh laki-laki. Khusus mengenai proses perekrutan terhadap calon dan anggota DPRD Kabupaten Kudus sebagai bentuk partisipasi politik



perempuan di kabupaten sebagian besar diawali dengan menjadi pengurus *underbow* partai politik atau melalui ormas yang dianggap menjadi mesin politik partai politik dan diusulkan oleh partai politik untuk melengkapi *affirmative action*. **Ketujuh**, strategi yang dilakukan para caleg perempuan tidak jauh berbeda satu sama lain yakni dengan memanfaatkan ormas Islam (perempuan) yang ada misalnya yang berlatar belakang NU memanfaatkan IPPNU, Fatayat NU, dan Muslimat NU melalui pengajian rutin yang diadakan ormas tersebut, dan yang berlatar belakang Muhammadiyah dengan memanfaatkan Aisiyah, di samping juga memanfaatkan organisasi perempuan yang menjadi *underbow* partai politik, juga memanfaatkan kampanye massal yang diadakan oleh partai politik sesuai jadwal yang disepakati peserta pemilu melalui koordinasi KPUD Kabupaten Kudus, memberikan selebaran yang berisi foto, tanda gambar, nomor urut, dan visi misi masuk menjadi anggota legislatif serta memberikan kaos, kopyah, kerudung bahkan ada juga yang memberikan tasbih.

Kata kunci; partisipasi politik, politisi perempuan, dan tradisi Islam lokal.

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
HALAMAN PENGESAHAN .....	ii
HALAMAN RENUNGAN .....	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN .....	iv
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN TESIS .....	v
ABSTRACT .....	vi
ABSTRAKSI .....	viii
KATA PENGANTAR .....	x
DAFTAR ISI .....	xi
DAFTAR TABEL .....	xiv
DAFTAR LAMPIRAN .....	xv
<b>BAB I    PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang .....	1
B. Perumusan Masalah .....	18
C. Tujuan Penelitian .....	18
D. Kegunaan Penelitian .....	19
E. Definisi Konseptual .....	19
F. Metode Penelitian .....	21
1. Tipe Penelitian .....	21
2. Unit Analisis .....	21
3. Jenis dan Sumber Data .....	22

	4. Teknik Pengumpulan Data .....	24
	5. Teknik Pemeriksaan Validitas dan Kredibilitas Data .....	25
	6. Teknik Pengolahan Data .....	27
	7. Analisis Data .....	29
<b>BAB II</b>	<b>TINJAUAN PUSTAKA</b>	
	A. Perempuan dalam Kajian Teori Gender .....	31
	B. Gender dalam Perspektif Islam .....	48
	C. Politik dalam Budaya Islam Lokal.....	56
	D. Perempuan dalam Partisipasi Politik .....	66
<b>BAB III</b>	<b>KONDISI SOSIAL POLITIK KUDUS</b>	
	A. Sejarah Kota Kudus .....	73
	B. Kondisi Geografis .....	76
	C. Kondisi Demografis .....	79
	D. Kondisi Ekonomi .....	82
	E. Kondisi Sosial Politik .....	86
	F. Potret Tradisi Islam Lokal Kudus .....	90
	1. Menara: Simbol Tradisi Akulturasi .....	90
	2. Tradisi Keagamaan .....	95
	3. Tembok Tinggi: Simbol tradisi Sosial .....	97
	4. Perempuan dalam Sosial Politik Tradisi Islam Lokal .....	99

BAB IV PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF

TRADISI ISLAM LOKAL KUDUS

A. Konstruksi Tradisi Islam Lokal tentang Partisipasi Politik Perempuan .....	107
B. Implikasi Pemikiran Tradisi Islam Lokal Kudus terhadap Partisipasi Politik Perempuan .....	129

BAB V PENUTUP

A. Simpulan .....	150
B. Implikasi .....	153

DAFTAR PUSTAKA

Lampiran-lampiran

## DAFTAR TABEL

	Halaman
Tabel 1.1. Keterwakilan Perempuan di DPR RI .....	16
Tabel 1.2. Nominasi Caleg Perempuan dan yang Terpilih DPRD Provinsi Jawa Tengah .....	16
Tabel 3.1. Jumlah Penduduk Kudus Per Kecamatan 2007 .....	80
Tabel 3.2. Profil Industri Kabupaten Kudus Tahun 2007 .....	82
Tabel 3.3. Jumlah Penduduk Berdasarkan Pekerjaan Tahun 2007 .....	82
Tabel 3.4. Setoran Cukai di Kabupaten Kudus .....	86
Tabel 3.5. Jumlah Perolehan Kursi DPRD Kabupaten Kudus Pemilu 1999 ..	88
Tabel 3.6. Jumlah Perolehan Suara dan Kursi DPRD Kab Kudus yang Berdasarkan Partai Politik dalam Pemilu 2004.....	88

## DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1. Daftar Nama Informan

Lampiran 2. Panduan Wawancara

Lampiran 3. Perbandingan Calon dan Anggota DPRD Kab Kudus Berdasarkan Daerah Pemilihan dalam Pemilu 2004

Lampiran 4. Hasil Jumlah Perolehan Suara dan Kursi DPRD Kab Kudus yang Berdasarkan Partai Politik dalam Pemilu 2004

Lampiran 5. Perbandingan Calon dan Anggota DPRD Kab Kudus Pemilu 2004

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang**

Pada awal kelahirannya, nasionalisme Indonesia merupakan ideologi yang menyatukan bangsa dalam memperjuangkan kemerdekaan. Tema sentral yang dikobarkan adalah penciptaan dan penggalangan semangat nasionalitas *vis a vis* penjajah.<sup>1</sup> Melalui perjalanan yang cukup panjang, nasionalisme yang dikobarkan membuahkan hasil berupa bebasnya bangsa dari belenggu kolonialisme klasik.

Ketika Indonesia berhasil meraih kemerdekaan, nasionalisme ideologis tersebut perlahan-lahan memudar, digantikan perbenturan antar golongan dan antar-kelompok. Menyikapi hal itu, Soekarno Presiden Indonesia saat itu berupaya menyelesaikannya melalui Dekrit 5 Juli 1959 yang memberlakukan kembali UUD 1945, dan disusul dengan Demokrasi Terpimpin.

Namun usaha yang dilakukannya dalam konteks itu, seperti pemaduan berbagai ideologi dalam slogan Nasakom (Nasionalis – Agama – Komunis) untuk merangsang semangat kesatuan yang akan mendukung persatuan nasional (dalam artinya yang dalam) hanya berkesudahan pada

---

<sup>1</sup> Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), h. 110

kemacetan ideologis. Demikian pula ketika dia menciptakan ancaman bahaya dari luar berupa Nekolim (Neoklonialisme) dan semacamnya juga berakhir sia-sia. Paham kebangsaan yang berwatak negatif yang dihasilkan dengan cara untuk menolong keadaan itu, akhirnya tidak dapat menahan proses *irrelevansi* itu.<sup>2</sup>

Rezim orde baru mencoba meneguhkan nasionalisme dengan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya azas dalam berbangsa. Namun dalam praktiknya juga tidak memberi ruang yang cukup bagi keberbedaan. Padahal, telah menjadi realitas dan fakta sosial, bahwa salah satu karakteristik Indonesia terletak pada kemajemukan yang dimilikinya. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Indonesia merupakan miniatur dari dunia itu sendiri. Indonesia terdiri dari negara kepulauan yang didiami oleh aneka etnis dan pelbagai suku. Masing-masing dengan agama dan budayanya sendiri yang berbeda satu dengan yang lain.

Keragaman budaya merupakan khazanah yang tidak ternilai sehingga telah mengantarkan bangsa ini kepada kekayaan nilai-nilai budaya. Suku Jawa (khususnya yang beragama Islam) memiliki budaya toleran. Mereka bersikap toleran terhadap pendirian-pendirian yang lain.<sup>3</sup> Masyarakat Dayak memiliki budaya demokratis, rasa homat yang tinggi terhadap alam, dan cinta damai.<sup>4</sup> Etnis Madura terkenal dengan etos kerja yang tinggi. Mereka memiliki

---

<sup>2</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “*Reideologisasi dan Retradisionalisasi dalam Politik*” dalam Jurnal *Prisma*, (No. 6, tahun XIV, 1985), h. 4.

<sup>3</sup> Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*, Cetakan keenam (Jakarta: PT Gramedia, 1979), h. 71 –72.

<sup>4</sup> Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Cetakan I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. xxxiv.



keuletan dalam mencari nafkah dan berani berkompetisi secara terbuka dengan pemodal besar.<sup>5</sup> Di atas semua itu, suku-suku bangsa di Indonesia secara umum memiliki solidaritas sosial yang tinggi. Dalam budaya ini tersimpul bahwa manusia tidak hidup sendiri di dunia. Ia dilingkungi oleh sistem sosial dari komunitas dan masyarakat sekitarnya<sup>6</sup> sehingga masing-masing individu harus mengembangkan kerjasama satu sama lain.

Keragaman yang terdapat pada budaya-budaya lokal tersebut nantinya menjadi identitas Nasional yang memberikan inspirasi dan nilai dalam pembentukan nasionalisme Indonesia. Dalam ungkapan yang lain, nilai-nilai budaya yang terdapat pada suku atau etnis yang tersebar di berbagai daerah di Indonesia ini tidak hanya menjadi identitas lokal yang dapat menjadi kebanggaan masing-masing daerah, tapi juga akan menjadi kekayaan nasional. Sebab dalam realitasnya, keragaman budaya itu saling bersentuhan dan mengalami suatu proses yang dinamis. Sebagai contoh, bahasa Indonesia yang berasal dari bahasa Melayu diperkaya oleh bahasa Jawa, bahasa Arab dan bahasa asing lain.

Aspek-aspek budaya yang lain dari suatu masyarakat juga mengalami proses interaksi dengan aspek-aspek budaya dari etnis atau masyarakat yang lain. Budaya Jawa saat ini sebenarnya telah berabad-abad

---

<sup>5</sup> Latief Wiyata, "Memahami Perilaku Budaya Orang Madura" dalam harian *Kompas*, (Jumat, 6 Juni 2001), h. 4.

<sup>6</sup> Koentjaraningrat, *Op cit.*, h. 72.

bersentuhan dengan kebudayaan Cina, Timur Tengah dan Barat.<sup>7</sup> Tentunya budaya-budaya lokal yang lain telah mengalami proses yang nyaris serupa.

Berangkat dari kenyataan itu, nasionalisme Indonesia –jika kita mau jujur– sejatinya lahir dari kekayaan kemajemukan itu. Di awal pembentukannya, nasionalisme Indonesia adalah nasionalisme yang muncul dari realitas objektif yang dialami masyarakat berupa kemajemukan dalam berbagai dimensinya. Kemajemukan adalah elemen dasar yang telah melahirkan nasionalisme. Kemajemukan merupakan ibu yang melahirkan Indonesia. *The founding fathers/mothers* adalah anak-anak bangsa terbaik yang memiliki karakter yang majemuk.<sup>8</sup> Melalui pluralitas itu, bangsa Indonesia merumuskan kebangsaannya sebagai ikatan yang akan mempersatukan mereka. Dengan demikian identitas Nasional mereka hadir tanpa harus membuang identitas lokal yang mereka miliki. Pada gilirannya, hal itu mengantarkan mereka kepada sikap untuk melihat kepentingan yang harus mereka perjuangkan adalah kepentingan bangsa yang diletakkan di atas landasan nilai-nilai budaya yang beragam.

Ketika rezim otoriter orde baru runtuh, yang ditandai dengan mundurnya Soeharto pada 21 Mei 1998, fajar harapan masyarakat Indonesia akan hilangnya penyeragaman dan pulihnya hak-hak politik rakyat terbit.

Harapan ini pula yang terlihat beberapa detik setelah Abdurrahman Wahid, yang akrab dipanggil Gus Dur, terpilih sebagai Presiden RI ke 4.

---

<sup>7</sup> Lihat *Ibid.*, h. 15.

<sup>8</sup> Th. Sumarthana, “*Pluralisme Agama di Tengah Krisis Orde Baru*” dalam Th. Sumarthana et. al. (eds.), *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Cetakan I, (Yogyakarta: DIAN/Interfedei, 2001), h. 91.

Sambil memegang tangan Megawati Soekarnoputri, ia menyatakan 'kemerdekaan'nya yang kedua setelah kemerdekaan pertama pada tanggal 17 Agustus 1945. Kemerdekaan yang dimaksudkan Gus Dur adalah kemerdekaan dari rezim kita sendiri yang korup dan represif. Yang namanya penjajah, baik oleh bangsa asing atau oleh teman sendiri, selalu saja mewariskan kekacauan, kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan, termasuk di dalamnya pembodohan politik.

Naiknya Megawati Soekarnoputri sebagai wakil presiden menjadi angin segar bagi perjuangan kaum perempuan. Walaupun kaum perempuan yang merupakan pemilih mayoritas dalam pemilu 2004, yakni sebesar 53 persen, ternyata masih dijadikan lahan eksploitasi politik. Dengan berbagai alasan, mereka dimobilisasi sedemikian rupa, untuk selanjutnya dibiarkan tidak terurus oleh para politisi setelah mereka duduk di 'singgasananya'. Kebijakan yang mereka ambil pun tidak berpihak pada perempuan.

Sejarah perjuangan kaum perempuan Indonesia telah mencatat nama-nama wanita yang turut andil dalam aktivitas politik. Perjuangan fisik melawan penjajah telah mengabadikan nama-nama seperti Cut Nyak Dien, Martha Tiahahu, Yolanda Maramis dan sebagainya. Dalam pergerakan nasional muncul nama Rasuna Said dan Trimurti. Sedangkan RA Kartini dan Dewi Sartika, telah terpahat nama mereka sebagai orang yang memperjuangkan hak-hak wanita untuk memperoleh pendidikan yang setara dengan pria.

Ketika dunia menapaki era modernitas, meskipun terjadi perubahan pandangan radikal terhadap kedudukan perempuan, pandangan yang menyudutkan kaum Hawa tetap bertengger kuat dalam kehidupan manusia modern. Mereka tetap dianggap kaum lemah sehingga haknya tidak bisa disamakan dengan hak kaum laki-laki.

Kesimpulan yang diambil oleh delegasi 27 negara yang hadir dalam sebuah konferensi Perempuan Sedunia di Beijing tahun 1995 menyatakan bahwa akses perempuan Asia untuk terjun kebidang politik, masih rendah. Seorang politisi sekaligus ilmuwan wanita dari Banglades, Rounaq Johan mengatakan bahwa dari seluruh perempuan yang ada di muka bumi ini, hanya 10 persen saja yang menduduki jabatan sebagai anggota parlemen. Sementara yang beroleh jabatan anggota kabinet (menteri) hanya 4 persen. Di Asia, tercatat hanya 5 perempuan yang (pernah) berhasil merebut posisi kepala negara, yakni Indira Gandhi di India, Sirimaaro Bandaranaike di Srilangka, Benazir Bhuto di Pakistan, Khaleda Zia di Banglades dan Corazon Aquino di Filipina.

Sebagai bagian dari negara demokrasi, Indonesia secara konstitusional menjamin adanya hak-hak demokrasi setiap warga negaranya. Indikator yang diajukan adalah adanya lembaga perwakilan rakyat yang berfungsi sebagai penampung (sekaligus penyalur) aspirasi rakyat, adanya pemilihan umum untuk memilih wakil-wakil rakyat dalam jangka waktu tertentu, lembaga perwakilan berfungsi sebagai pengawas pemerintah dan

adanya ketentuan lembaga perwakilan rakyat ditentukan dalam undang-undang.

Sayangnya, dalam sistem pemilu saat itu (orde baru) menunjukkan beberapa kecenderungan; *pertama*, rendahnya kualitas keterwakilan para calon dan para wakil rakyat yang duduk dalam lembaga-lembaga legislatif di tingkat nasional dan lokal; *kedua*, rendahnya kualitas akuntabilitas wakil-wakil terhadap rakyat yang diwakilinya; *ketiga*, rendahnya kualitas lembaga-lembaga legislatif itu sendiri sehingga tidak mengherankan jika muncul penilaian bahwa DPR dan DPRD tidak lebih sebagai lembaga *stempel* yang melestarikan kekuasaan rezim orde baru.<sup>9</sup>

Di era euphoria reformasi, tepatnya tahun 1999, diadakanlah pemilu yang diharapkan berjalan lebih baik. Saat itu muncul sekitar 120 partai politik baru, walaupun pada akhirnya hanya 48 partai politik yang dinyatakan sah sebagai peserta pemilu tanggal 7 Juni 1999 dan hanya 21 partai politik yang memperoleh kursi di dewan Perwakilan Rakyat. Hasil pemilu tersebut diharapkan mampu memulihkan kedaulatan rakyat dalam segenap proses politik yang berlangsung dalam format politik yang lebih terbuka dan demokratis. Harapan baru tersebut ternyata sia-sia belaka karena pelaksanaannya tidak jauh berbeda dengan wajah orde baru.

Lima tahun kemudian, Indonesia melaksanakan pemilu 2004 dengan diikuti 24 peserta pemilu. Pemilu 2004 agak berbeda dengan pemilu 1999 di

---

<sup>9</sup> Syamsuddin Haris, *Proses Pencalonan Legislatif Lokal Pola, Kecenderungan, dan Profil Caleg (dalam Syamsuddin Haris (ed.) Pemilu Langsung di Tengah Oligarkhi Partai proses nominasi dan sleksi calon legislatif Pemilu 2004*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka utama), h. 3.

mana lembaga penyelenggara pemilu dilakukan oleh KPU (Komisi Pemilihan Umum) yang anggotanya bukan partisan partai politik sehingga diharapkan lebih independen dan akuntebel.

Lagi-lagi, harapan itu belum membuahkan hasil maksimal karena beberapa persyaratan belum siap. Sebuah demokratisasi setidaknya menyangkut tiga faset, yakni perangkat keras (*hardware*), perangkat lunak (*software*) dan lingkungan.<sup>10</sup>

Prasyarat perangkat keras demokrasi adalah adanya tiga lembaga politik utama yang terpisah, seperti yang diperkenalkan oleh Montesquieu dengan trias politiknya, yaitu legislatif, eksekutif dan yudikatif. Parlemen, pemerintah dan otoritas hukum. Dalam faset ini, Indonesia telah memiliki ketiganya. Dewan Perwakilan Rakyat, pemerintah (Presiden dan seluruh aparat pemerintahan baik fungsional maupun struktural) dan Mahkamah Agung. Bahkan Indonesia pada saat ini mempunyai Dewan Perwakilan Daerah ( yang menjelma menjadi MPR bersama dengan Dewan Perwakilan Rakyat), dan Badan Pemeriksa Keuangan. Bagi Indonesia, Undang Undang Dasar 1945 (yang sudah diamandemen empat kali yakni 1999, 2000, 2001 dan 2002 dan berubah secara mendasar) beserta 'turunan-nya' yang berupa undang undang maupun peraturan pelaksanaan menjadi dasar aturan main politik demokratis.

---

<sup>10</sup> Riant Nugroho D, dan Tri harunita S., *Tantangan Indonesia Solusi Pembangunan Politik Negara Berkembang*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kelompok Gramedia, 2005), h. 18.

Perangkat lunak (*software*) bagi negara demokrasi berupa pemilihan umum, hak-hak dasar manusia, jaminan persamaan di depan hukum. Bagi Indonesia, pemilihan umum (yang benar-benar demokratis setelah pemilu 1955) adalah pemilu 1999 (yang diikuti oleh 48 partai politik) dan pemilu 2004 (yang diikuti 24 partai politik). Di dalam pemilu 2004 dengan jumlah pemilih sekitar 120 juta jiwa tersebar di seluruh Indonesia, dapat berjalan dengan aman, lancar tertib tanpa ada konflik dan kekerasan—walaupun Indonesia masih dalam kondisi belum pulih dari krisis, ancaman konflik. Paling tidak hal itu disampaikan oleh para pengawas internasional termasuk di antaranya mantan Presiden Amerika Serikat Jimmy Carter.

Sekalipun demikian, faset pertama dan kedua menjadi tidak efektif jika faset ketiga (lingkungan) tidak menghendaki sebuah sistem politik menjadi demokratis. Lingkungan pertama adalah lingkungan global. Dewasa ini negara-negara Eropa barat memaksa negara-negara berkembang untuk menjadi negara demokrasi (walaupun kadang-kadang pemaksaan demokrasi hanya sebagai media untuk meraih kepentingan ekonomi sebagaimana yang terjadi di Irak).

Sedangkan lingkungan kedua adalah lingkungan domestik. Kondisi objektif terkadang menuntut sebuah sistem politik untuk tidak demokratis atau sebaliknya. Faktor yang menyebabkannya antara lain luas wilayah, jumlah penduduk, tingkat pendidikan penduduk, pemerataan kesejahteraan dan terjaminnya keamanan. Apabila kelima faktor tersebut tidak terpenuhi, maka sulit sistem politik demokratis dapat diterapkan.

Kondisi berikutnya adalah kondisi subjektif domestik. Jika elit politik dan masyarakatnya tidak menghendaki demokrasi baik karena alasan kesejahteraan yang sudah terjamin maupun keamanan yang sudah tercipta (seperti negara Arab Saudi dan Brunai Darussalam) tidak memerlukan sistem politik demokratis karena lebih memilih sistem aristokrasi murni.<sup>11</sup>

Kekurangan persyaratan demokrasi inilah yang akhirnya menyebabkan pemilu 2004 tidak menghasilkan produk yang semestinya, dan perempuanlah yang harus menanggung akibatnya. Faktor yang masih sangat kuat mempengaruhi tidak dipenuhinya faset *soft ware* dan lingkungan adalah struktur budaya patriarkis dimana dunia politik masih menampilkan watak maskulin.

Secara umum, ada tiga faktor yang cukup signifikan untuk menentukan keterwakilan perempuan, yaitu sistem pemilu, peran organisasi partai-partai politik serta penerimaan kultural termasuk aksi mendukung (*affirmative action*) yang bersifat wajib dan sukarela. Saat ini, salah satu upaya yang dianggap paling strategis untuk memposisikan perempuan dalam posisi pengambilan keputusan adalah lewat *affirmative action*.

*Affirmative action* adalah sebuah alat penting untuk mempertahankan paling tidak 30 persen perempuan agar tetap berada pada tingkat pembuatan keputusan. Arti yang lain adalah peraturan-peraturan dan tindakan sah untuk mencapai kesetaraan jender. Salah satu tindakan *affirmative action* adalah

---

<sup>11</sup> *Ibid* h. 31



dengan penetapan sistem kuota. Dengan sistem kuota diharapkan nantinya posisi perempuan di lembaga legialatif (parlemen) akan lebih terwakili.

Jalan perempuan ke politik masih terjal. Hal ini selain hambatan dari partai politik yang masih didominasi laki-laki, perempuan juga akan menghadapi hambatan dari perempuan sendiri. Banyak perempuan masih takut dengan politik. Kalau ada yang mau maju, mereka bukan mendorong, tetapi menahannya. Ini berarti, masuknya perempuan ke bidang politik praktis hambatan struktural maupun kultural.

Hambatan inilah yang terasa dalam tradisi Islam lokal Kudus. Masyarakat Kudus yang terkenal dengan masyarakat santri tidak lepas dari peran Sunan Kudus. Sunan Kudus yang hidup pada abad XVI telah membangun masyarakat Kudus menuju kehidupan madani berdasar asas peradaban. Pada tataran kultur (budaya) termasuk membangun pengaruh Islam di Kudus yang pada masa itu mayoritas masyarakatnya memeluk agama Hindu, Sunan Kudus membangun syiar Islam berdasarkan etika dan kesantunan yang beradab sehingga peralihan Hindu ke Islam terjadi episode yang menyejukkan. Pada perkembangannya, peradaban yang luhur yang dibangun Sunan Kudus menjadi ciri masyarakat Kudus yang memiliki kultur toleransi perikehidupan sosial.<sup>12</sup>

Ada pondasi sejarah yang sulit dipungkiri bahwa masyarakat Kudus telah mengembangkan sikap toleransi tinggi dan kerja keras untuk mencapai

---

<sup>12</sup> Muhammad Tamzil, Menuju Masyarakat Madani dalam Abdurrahman Mas'ud, dkk, Kudus Menjawab Tantangan Global, (Kudus: Gapuraja Media, 2007), h. 6-8

kemajuan dan kesejahteraan karena ajaran Sunan Kudus. Para ulama di Kudus telah mentransformasikan nilai-nilai peradaban Sunan Kudus itu dalam penafsiran utuh sampai sekarang sehingga sikap masyarakat dalam menghadapi persoalan apapun penyelesaiannya adalah dengan kerifan, kesantunan dan keberadaban.

Penelitian tentang pesantren sebagai representasi pemikiran tradisional Kudus yang di lakukan Cermin tahun 2005 menyebutkan bahwa sikap lentur atau luwes dalam hal-hal yang tidak menyangkut secara langsung terhadap bidang *ushul al-dîn* (prinsip-prinsip dasar keyakinan) ini terlihat dalam cara bagaimana mereka harus memberikan *treatmen* terhadap kekuasaan. Menurut mereka, kekuasaan tertinggi dan kedaulatan sejati ada di tangan Tuhan. Seperti halnya manusia diciptakan untuk mengabdikan kepada-Nya, maka demikian pula kekuasaan yang dimiliki seseorang juga harus diabdikan untuk mewujudkan tuntutan dan sabda-sabda-Nya, Sesuai firman-Nya: “*Yâ ayyuha al-ladzîna âmanû athîû al-Lâha wa athîû al-rasûla wa uli al-amri minkum...* (Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu sekalian kepada Allah, taatlah kepada Rasulullah juga kepada orang-orang yang memegang kekuasaan di antara kamu).” (QS an-Nisa [4]: 59). Menurut para ahli *tafsir*, struktur kalimat seperti itu memberi arti bahwa ketundukan kepada penguasa bersifat terbatas sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan Allah dan Rasul-Nya.

Tapi, sebagaimana umumnya penganut faham Sunni, kebanyakan kitab *salaf* tidak berminat untuk terlibat terlalu jauh dalam percaturan politik

(praktis), termasuk mengenai persoalan yang *substansial* bagi hampir masyarakat politik. Yakni, soal cara bagaimana seharusnya seseorang tampil di atas kekuasaan: apakah harus melalui pemilihan rakyat, melalui penunjukkan penguasa yang akan diganti, atau dengan cara lain.<sup>13</sup> Lewat cara apa pun seorang penguasa tampil, yang penting bagi pengikut kitab *salaf* bahwa ia harus bertindak adil dan cakap dalam melaksanakan tugas-tugas kekuasaannya.

Menurut al-Mawardi, teoritikus paling berpengaruh dalam dunia pemikiran politik Sunni, tugas seorang penguasa (*khalifah*) itu berkisar pada: menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat, melindungi dan memajukan kehidupan beragama, menjamin keamanan dan keselamatan negara, melindungi jiwa dan harta segenap rakyat, menegakkan hak-hak dasar rakyat, menghukum kesalahan dan penyelewengan, mengatur pembagian zakat dan menegakkan disiplin pemerintahan dan keuangan secara benar. Karena tolok ukur suatu kekuasaan adalah pada mutu keadilan yang ditegakkan, maka dengan caranya sendiri, kitab *salaf* setuju agar rakyat dapat

---

<sup>13</sup> Dalam konteks ini, ulama pesantren juga tidak masuk dalam perdebatan dan Skisme politik Sunni-Shi'ah, yang menurut al-Shahrastani, secara geneologis dapat ditelusuri dari mekanisme pemilihan khalifah. Sunni menetapkan *Khalifah* dengan kesepakatan (*ittifaq*) melalui prosedur bebas (ikhtiar), sementara Shi'ah menentukan imamnya melalui *nash* (teks hadits) dan *ta'yin* (penunjukan). Konsep lain bisa kita dapatkan melalui pendekatan kata kunci. Sunni menentukan pemimpinnya melalui *khilafah*, *ijma'* dan *bay'ah*, sementara Shi'ah menentukan Imam melalui *imamah*, *wilayah* dan *'ismah*. Jalaluddin Rakhmat, "Skisme dalam Islam", dalam Budhy Munaway-Rachman ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 695. Perbedaan konsepsi ini, sekali lagi, pada awalnya tidak dipicu oleh kepentingan politik, sebagaimana perseteruan Shi'ah-Khawarij. Akan tetapi oleh metodologi dan pemahaman terhadap kesahihan teks, terutama teks al-Hadith. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, ter. Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987), h. 91

bersikap kritis terhadap kekuasaan yang bertindak *dhalim (oppressif)*.<sup>14</sup>

Tapi, sejalan dengan watak politik kaum Sunni, kitab *salaf* yang menjadi rujukan utama masyarakat tradisionial kudu tidak begitu menyetujui tampilnya perempuan dalam kancan politik. Hal ini sekurang-kurangnya tampak dalam kesimpulan *Bahsul Masa'il* Pemilihan presiden dan wakil presiden yang diadakan oleh Yayasan Masjid Menara dan Makam Sunan Kudus 21 Juni 2004.<sup>15</sup> Kesimpulan ini karena didasarkan pada sebuah pemikiran bahwa karena harga perempuan hanya separo harga lelaki, maka selanjutnya dalam kehidupan masyarakat, di mana kaum lelaki merupakan bagiannya, perempuan dinilai tidak pada tempatnya untuk mengambil tanggung jawab kepemimpinan. Bukan saja dalam kehidupan masyarakat yang riil dan *profan*, tapi juga dalam kehidupan masyarakat yang simbolis dan sakral. Perempuan tidak dibenarkan bertindak sebagai imam shalat di mana ada lelaki yang menjadi *makmum*-nya.<sup>16</sup>

Dalam kehidupan masyarakat yang *profan*, ada anggapan yang populer di kalangan tradisi lokal Islam Kudus untuk tidak mengangkat perempuan sebagai pemimpin mereka, termasuk menjadi hakim.<sup>17</sup> Mendukung perempuan sebagai makhluk domestik, adalah kajian kitab *salaf* yang memandang perempuan yang suka berkeliaran di luar rumah, bahkan, jika hal itu dilakukan

---

<sup>14</sup> Al-Mawardi, *Ahkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 29

<sup>15</sup> Dokumentasi YM3SK tahun 2004

<sup>16</sup> Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Vol. II (Mesir: Dar al-Fikr, tt), h. 191

<sup>17</sup> Sandaran pendapat ini adalah hadits "*La yufliha qaumun wallau amrahum imratan/* tidak akan berjaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan." (HR. Ibnu Majah). Secara mengejutkan hadits ini pulalah yang dipakai ulama ahli fiqh dalam menghalang-halangi keimaman (keabsahan jadi imam, *ed.*) perempuan atas lelaki. Lihat, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali as-Sirazi, *al-Muhadzab*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 28

untuk menunaikan shalat di mesjid, misalnya. Ada kutipan, yang diklaim sebagai Hadits Nabi, mengatakan: “Suasana, di mana seorang perempuan bisa mencapai kedekatan paling tinggi dengan Tuhan adalah ketika ia tafakkur di kamarnya.” Sabda lain mengatakan: “Shalatnya perempuan di rumahnya lebih baik dari pada di mesjid; shalatnya di bagian dalam rumahnya lebih baik daripada di balai-balainya; shalatnya di kamar lebih baik daripada di bagian dalam rumahnya”.<sup>18</sup>

*Last but not least*, adalah pernyataan Fatimah sendiri ketika ditanya ayahnya, Rasulullah, tentang perempuan yang baik. Katanya, sebagaimana dikutip oleh Sayyid Utsman al-Alawiy dalam kitabnya *Perhiasan Bagus bagi Anak Perempuan*, bahwa “sebaik-baik perempuan adalah yang tidak melihat orang lelaki (selain muhrimnya) dan si lelaki non muhrim pun tidak bisa melihatnya.” Tidaklah mengherankan apabila si banyak kitab salaf yang mengutip pernyataan Fatimah binti Rasulullah pun kemudian berfatwa, bahwa “melatih menulis untuk perempuan pun hukumnya terlarang”.<sup>19</sup>

Kerangka berpikir lokal ini secara diametral berhadapan dengan UU Pemilu yang secara spesifik mengatur tentang kuota perempuan yakni pasal 65 ayat (1) : “Setiap partai politik peserta pemilu dapat mengajukan calon anggota DPR, DPRD Provinsi dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap daerah pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30 persen”. Ketetapan keanggotaan legislatif baik tingkat nasional

---

<sup>18</sup> Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Vol. II, (Surabaya: Nabhan, tt.), h. 60

<sup>19</sup> Utsman bin Yahya al-Alawiy, *Perhiasan Bagus Bagi Anak Perempuan*, (Surabaya: Nabhan, tt.), h. 9

maupun lokal setidak-tidaknya merupakan angin segar bagi sistem politik Indonesia sehingga melonggarkan jalan bagi kaum perempuan yang ingin terjun ke kancah perpolitikan. Ketetapan ini juga menunjukkan semangat dan kemauan elit politik legislatif yang memberi kesempatan bagi perempuan untuk tampil lebih banyak.

Akibatnya dari tarik-menarik dua paradigma berpikir di atas, maka bangkitnya kesadaran perempuan untuk menggunakan hak pilihnya sehingga lebih besar dibanding laki-laki tidak *kongruen* dengan representasi mereka di parlemen.

Tabel 1.1. Keterwakilan Perempuan di DPR RI

Masa Kerja DPR	Perempuan		Laki-Laki	
	Jumlah	%	Jumlah	%
1950-1955 (DPR Sementara)	9	3,8	236	96,2
1955-1960	17	6,3	272	93,7
1956-1959 (Konstituante)	25	5,1	488	94,9
1971-1977	36	7,8	460	92,2
1977-1982	29	6,3	460	93,7
1982-1987	39	8,5	460	91,5
1987-1992	65	13	500	87
1992-1997	62	12,4	500	87,6
1997-1999	54	10,8	500	89,2
1999-2004	45	9	500	91
2004-2009	64	11,6	486	88,4

Data diolah dari berbagai sumber

Tabel 1.2. Nominasi Caleg Perempuan dan yang Terpilih DPRD Provinsi Jawa Tengah

Partai Politik	Jumlah Caleg		Caleg Perempuan di nomor urut 1 dan 2	Caleg Perempuan Terpilih
	Total	Perempuan		
PPP	70	28 (40%)	3 (DP 6,8,9)	1
Demokrat	83	41 (49,4%)	3 (DP 6,7)	2
PAN	54	16 (29,6%)	3 (DP 2,3,4)	1
PKB	77	25 (32,4%)	4 (DP 2,8,9)	3
PKS	71	28 (39,4%)	1 (DP 3)	1
PDIP	115	24 (20,8%)	3 (DP 2,4)	3
Golkar	114	38 (33,3%)	4 (DP 5,6,7)	4
Jumlah	-	-	-	15

Sumber: KPU Jateng (diolah)

Tabel di atas menggambarkan bahwa dalam pemilu 1999 anggota parlemen perempuan hanya 9 persen dari jumlah anggota keseluruhan dan pemilu 2004 anggota DPR RI 11,6 persen, sedang pemilu 2004 menunjukkan anggota parlemen perempuan di Provinsi Jawa Tengah menunjukkan anggota parlemen perempuan hanya 15 persen. Ini berarti kuota 30 persen keterwakilan perempuan di parlemen (Dewan Perwakilan Rakyat dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi,) diakomodasikan dalam Undang-Undang Pemilu Nomor 12 Tahun 2003 tidak terpenuhi. Mencermati tabel di atas dapat diketahui bahwa dalam penentuan nomor urut caleg sebagian besar caleg perempuan ditempatkan pada nomor bawah.

Dalam konteks lokal Kabupaten Kudus, gejala di atas juga tampak. Pada Pemilu 1999, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kabupaten Kudus memiliki 45 kursi, yang diduduki oleh 15 kursi Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), 10 kursi Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), 9 kursi Partai Persatuan Pembangunan (PPP), 3 kursi Partai Amanat Nasional (PAN), 2 kursi Partai Golkar, 1 kursi Partai Keadilan (PK), dan 5 kursi untuk TNI/Polri. Dari jumlah itu, perempuan hanya menempatkan 5 kursi.

Pada Pemilu 2004, DPRD Kabupaten Kudus memiliki 45 kursi, yang diduduki oleh 9 kursi PKB, 6 kursi PDIP, 5 kursi PPP, 5 kursi Partai Golkar, 5 kursi PAN, 5 kursi Partai Demokrat, 4 kursi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), 2 kursi Partai Karya Peduli Bangsa (PKPB), 1 kursi Partai Bintang Reformasi (PBR), 1 kursi Partai Pelopor, 1 kursi Partai Perhimpunan Indonesia Baru

(PPIB), dan 1 kursi Partai Nasionalis Indonesia (PNI) Marhenisme. Dari jumlah tersebut, keterwakilan perempuan hanya 6 orang (13,33%).

Melihat data-data di atas, baik mengenai data statistik keanggotaan parlemen perempuan dan hambatan struktural bagi perempuan maka persoalan yang harus segera dijawab adalah bagaimana konstruksi pemikiran Islam lokal Kudus tentang partisipasi politik perempuan dalam parlemen?. Hal ini penting untuk dicermati agar tidak terjadi ketegangan antara perspektif tradisi lokal dengan Negara di satu sisi, dan dengan aktivitas perempuan di sisi lain.

## **B. Perumusan masalah**

Berdasarkan uraian di atas, maka pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana konstruksi tradisi Islam lokal Kudus tentang partisipasi politik perempuan pada pemilu 2004?
2. Apa implikasi pemikiran tradisi Islam lokal Kudus terhadap kehidupan berpolitik perempuan di Kudus?

## **C. Tujuan penelitian**

Dalam setiap penelitian perlu diketahui maksud dan tujuan penelitin.

Adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mendiskripsikan konstruksi tradisi Islam lokal Kudus tentang partisipasi politik perempuan pada pemilu 2004



2. Untuk mendiskripsikan implikasi pemikiran tradisi Islam lokal Kudus terhadap kehidupan berpolitik perempuan di Kudus

#### **D. Kegunaan Penelitian**

Hasil akhir penelitian ini diharapkan memberikan manfaat secara teoritis dan praktis:

1. Kegunaan teoritis

Hasil penelitian ini diharapkan akan memperkaya konsep yang berkaitan dengan konstruksi tradisi Islam lokal Kudus tentang partisipasi politik perempuan dan implikasi pemikiran tradisi Islam lokal Kudus terhadap kehidupan berpolitik perempuan di Kudus

2. Kegunaan praktis

Hasil penelitian ini diharapkan memberikan gambaran objektif mengenai partisipasi politik perempuan dalam tradisi Islam lokal Kudus pada pemilu 2004.

#### **E. Definisi Konseptual**

Untuk membahas judul "Partisipasi Politik Perempuan Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus" di atas, ada beberapa definisi konseptual yang perlu dijelaskan, yakni tentang partisipasi politik dan tradisi lokal.

1. Partisipasi politik adalah kegiatan seseorang atau sekelompok orang untuk ikut serta secara aktif dalam kehidupan politik, yaitu dengan jalan memilih pimpinan negara dan secara langsung atau tidak langsung mempengaruhi

kebijakan pemerintah (*public policy*).<sup>20</sup> Kegiatan ini mencakup tindakan seperti memberikan suara dalam pemilihan umum, menghadiri rapat umum, menjadi anggota suatu partai politik atau kelompok kepentingan, menjadi anggota parlemen, mengadakan hubungan *contacting* dengan pejabat pemerintah atau anggota parlemen.

2. Tradisi lokal adalah tradisi yang berkembang di daerah tertentu. Kata daerah disini bukan dalam pengertian politik sebagai lawan dari pusat, akan tetapi lebih merupakan istilah yang menunjuk pada lokaliter tertentu yang terbatas.<sup>21</sup> Dalam konteks politik, tradisi lokal mencerminkan dua gerak sekaligus, yakni gerak menurun dan gerak naik. Yang dimaksud dengan gerak menurun adalah gerak yang menjadikan tradisi masa lalu sebagai pondasi dalam menangani kejadian masa kini melalui penggeseran “endapan mental” masyarakat. Gerak naik adalah gerak dari masa kini ke masa lalu dalam rangka “pembaharuan tradisi” untuk mengubah kesadaran masyarakat, dan karenanya juga berfungsi untuk memperbaiki situasi-situasi yang rusak dalam realitas umat, khususnya setelah semua ideologi sekuler gagal dalam proses modernisasi.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Miriam Budiardjo, *Partisipasi dan Partai Politik: Suatu Pengantar*, dalam Miriam Budiardjo (ed.), *Partisipasi dan Partai Politik Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: PT Gramedia, 1982), h. 1.

<sup>21</sup> Taifuk Abdullah, *Sejarah Lokal Indonesia*, (Yogyakarta: Gadjahmada Press, 1985) h. 13-14

<sup>22</sup> Hasan Hanafi, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 17

## **F. Metode Penelitian**

### 1. Tipe Penelitian

Penelitian ini tidak dimaksudkan untuk melakukan pengujian statistik termasuk persoalan-persoalan yang dirumuskan, tetapi hanyalah memberikan gambaran (diskripsi) yang mendalam tentang partisipasi politik perempuan dalam tradisi Islam lokal Kudus sesuai dengan data yang didapatkan di lapangan dan penafsiran peneliti. Dalam hal ini, peneliti sendiri atau dengan bantuan orang lain merupakan alat pengumpul data utama.

Dengan demikian, tipe penelitian ini adalah kualitatif. Sesuai dengan sifat penelitian kualitatif, maka desain penelitian ini bersifat fleksibel sewaktu-waktu dapat disesuaikan dengan kondisi lapangan dan temuan data sehingga desain ini bersifat “*emergent, evolving, dan developing*” (sementara, menyesuaikan, dan berkembang).

### 2. Unit Analisis

Mengingat permasalahan di atas banyak variabel saling terkait dan masing-masing membutuhkan analisis tersendiri, maka untuk menghindari bias, peneliti hanya mengambil unit analisis pandangan tradisi lokal tentang partisipasi politik perempuan pada pemilu legislatif periode 2004–2009.

Subjek penelitiannya adalah tokoh masyarakat (kiai) di wilayah tradisi lokal Kudus kulon, pimpinan parpol, anggota Dewan Perwakilan

Rakyat Daerah Perempuan Kabupaten Kudus periode 2004 -2009 dan pimpinan atau tokoh organisasi kemasyarakatan perempuan di Kabupaten Kudus yaitu Muslimat NU, Aisyiah, JPPA, dan Koalisi Perempuan Indonesia.

Subjek anggota dewan perempuan 6 orang sehingga tidak membutuhkan sampel. Dalam kaitannya dengan relasi jender yang melibatkan struktur budaya Kudus Kulon, maka metode sampel tidak bisa dihindari. Adapun pengambilan sampel dalam penelitian ini ditetapkan secara *purposive sampling*.

### 3. Jenis dan Sumber Data

a. Data yang dibutuhkan dalam penelitian terdiri dari dua jenis, yakni:

#### 1). Data Kepustakaan

Data ini diperoleh dengan melakukan kajian kepustakaan dengan menggunakan literatur yang berhubungan tradisi Islam lokal Kudus, partisipasi politik perempuan di Kabupaten Kudus, hasil penelitian terdahulu dan literatur lain yang terkait.

#### 2). Data lapangan

Data lapangan mengenai partisipasi politik perempuan dan tradisi lokal Islam Kudus diperoleh langsung dari sumbernya yaitu informan melalui wawancara dan melalui observasi terhadap fenomena-fenomena yang terjadi dan mengumpulkan dokumentasi.

b. Sumber data penelitian ini adalah sebagai berikut:

1). Informan

Informan sebagai sumber data dalam penelitian ini meliputi tiga kelompok (trianggulasi) sebagai berikut:

a). kelompok tokoh non formal yaitu Kiai/ulama/tokoh agama

Kiai/ulama/tokoh agama yang dapat memberikan informasi tentang penelitian ini adalah 2 (dua) tokoh agama Islam Kudus Kulon yang merupakan anggota Syuriah PC NU Kabupaten Kudus dan Wakil Syuriah NU Provinsi Jawa Tengah.

b). Kelompok politisi yaitu Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten Kudus (perempuan) hasil pemilu 2004 dan Caleg perempuan 1999 dan 2004 dan pimpinan partai politik peserta pemilu 2004.

Anggota DPRD Kabupaten Kudus (perempuan) hasil pemilu 2004 yang dapat memberikan informasi berjumlah 6 orang (2 orang dari PKB, 2 orang dari Partai Golkar, 1 orang dari PPP dan 1 orang dari PBR), sedang caleg dalam pemilu 1999 dan 2004 masing-masing 1 orang.

Pimpinan partai politik peserta pemilu 2004 yang dapat memberikan informasi berasal dari DPC PKB, DPC PPP dan DPC PDIP Kabupaten Kudus

c). Kelompok Masyarakat lain yaitu Pengurus organisasi masyarakat perempuan dan pemilih perempuan.

Pimpinan organisasi kemasyarakatan (perempuan) yang dapat memberikan informasi berasal dari ketua JPPA Kabupaten Kudus, Ketua Koalisi Perempuan Indonesia, pengurus Muslimat NU, pengurus Aisyiah Kabupaten Kudus.

Masyarakat pemilih (perempuan) di sekitar Kudus Kulon yang dapat memberikan informasi berjumlah 3 orang.

## 2). Dokumen

Data ini dikumpulkan melalui cara mengutip dan meneliti dokumen-dokumen, catatan-catatan, arsip, data statistik, literatur tentang Kudus dan tradisinya, hasil penelitian terdahulu dan literatur lain yang relevan.

## 4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan pengamatan berperan serta (*participation observation*) dan wawancara mendalam (*in-depth interviews*)

Sebenarnya metode observasi menawarkan empat pilihan, yaitu; 1) partisipasi penuh, 2) partisipasi pengamat, 3) pengamat sebagai partisipan, dan 4) pengamat total. Akan tetapi dalam penelitian ini akan dipakai observasi partisipan sebagai pengamat sebab targetnya adalah untuk mengungkap makna di balik peristiwa/gejala.

Pengamatan langsung dilakukan pada informan sebelum melakukan wawancara dan ketika sedang terjadi wawancara. Ekspresi, nada bicara dan sikap informan saat berlangsung wawancara, tidak terlepas dari pengamatan. Pengamatan ini juga dilakukan pada kegiatan-kegiatan yang dilakukan anggota legislatif. Dengan demikian diketahui efektifitas dari kegiatan tersebut.

Wawancara mendalam dalam penelitian ini digunakan untuk mendapatkan data sedalam-dalamnya mengenai partisipasi politik perempuan. Untuk memperoleh informasi yang sangat mendalam, menyeluruh dan seobjektif mungkin maka wawancara ini dilakukan dengan sebebaskan-bebasnya dan tidak formal tetapi tetap mengacu pada pedoman wawancara yang bersifat terbuka. Peneliti memberi keleluasaan pada informan untuk mengungkapkan pandangan, perasaan, pengetahuan dan pengalamannya.

#### 5. Teknik Pemeriksaan Validitas dan Kredibilitas Data

Dalam penelitian ini validitas data diuji dengan menggunakan triangulasi data yakni peneliti menggunakan beberapa sumber data untuk mendapatkan data yang sejenis, sehingga didapat pemahaman lintas data yang menyeluruh. Validitas data akan diperkuat dengan cara *peer debriefing* dan analisis kasus negatif.

Untuk menguji kredibilitas data, penelitian ini menggunakan empat cara:

a. Derajat kepercayaan (*credibility*)

Kredibilitas ini merupakan konsep pengganti dari konsep validitas internal dalam penelitian kuantitatif. Kriteria kredibilitas ini berfungsi untuk melakukan penelaahan data secara akurat agar tingkat kepercayaan penemuannya dapat dicapai. Adapun teknik untuk menentukan kredibilitas penelitian ini adalah: mem perpanjang masa observasi, pengamatan yang terus menerus; triangulasi; membicarakan dengan orang lain; menganalisis kasus negatif; menggunakan bahan referensi; dan mengadakan *member check*.

b. Keteralihan (*transferability*)

Konsep ini merupakan mengganti dari validitas eksternal dalam penelitian kuantitatif. Validitas eksternal diperlukan dalam penelitian kualitatif untuk memperoleh generalisasi. Dalam kualitatif, generalisasi tidak dipastikan. Ini bergantung pada pemakai, apakah akan diaplikasikan lagi atau tidak. Yang jelas, tidak akan terjadi situasi yang sama. Transferabilitas hanya melihat "kemiripan" sebagai kemungkinan terhadap situasi-situasi yang berbeda. Teknik yang digunakan untuk transferabilitas ini dilakukan dengan uraian rinci (*thick description*).

c. Kebergantungan (*dependability*)

Konsep ini merupakan pengganti dari konsep *reliability* dalam penelitian kuantitatif. Reliability tercapai bila alat ukur yang



digunakan secara berulang-ulang, dan hasilnya *sama*. Dalam penelitian kualitatif, alat ukur bukan benda, melainkan manusia atau si peneliti itu sendiri. Lain daripada itu, rancangan atau desain penelitian terus berkembang. Yang dapat dilakukan pada penelitian kualitatif adalah pengumpulan data sebanyak mungkin selama penelitian. Teknik yang digunakan untuk mengukur kebergantungan adalah auditing, yaitu pemeriksaan data yang sudah dipolakan.

d. Kepastian (*confirmability*)

Konsep ini merupakan pengganti dari konsep "objektivitas" dalam penelitian kuantitatif. Bila pada kualitatif, objektivitas itu diukur melalui orang atau penelitiannya. Diakui bahwa peneliti itu memiliki pengalaman subjektif. Namun, bila pengalaman peneliti tersebut dapat disepakati oleh beberapa orang, maka pengalaman peneliti itu bisa dipandang objektif. Jadi persoalan objektivitas dan subjektivitas dalam penelitian kualitatif sangat ditentukan oleh seseorang.

6. Teknik Pengolahan Data

Penelitian ini akan dilakukan dengan proses penelitian yang berkesinambungan sehingga pengumpulan data dan pengolahan data dilakukan secara bersamaan selama proses penelitian. Pada saat data dikumpulkan, diupayakan dapat mengelola data secara bersamaan. Sebaliknya, pada saat mengolah data, tidak menutup kemungkinan untuk

kembali lagi ke lapangan guna memperoleh tambahan data yang dianggap perlu dan mengolahnya kembali.

Teknik olah data dalam penelitian ini dilakukan dengan tahapan:

*a. Reduksi Data*

Data yang diperoleh di lapangan ditulis dalam bentuk uraian yang sangat lengkap dan banyak. Data tersebut direduksi, dirangkum, dipilih hal-hal yang pokok, difokuskan kepada hal-hal yang penting dan berkaitan dengan masalah, yang telah direduksi memberi gambaran yang lebih tajam tentang hasil pengamatan dan wawancara.

*b. Display Data*

Analisis ini dilakukan mengingat data yang terkumpul demikian banyak. Data yang bertumpuk menimbulkan kesulitan dalam menggambarkan detail secara keseluruhan dan sulit pula untuk mengambil kesimpulan. Kesukaran dapat diatasi dengan cara membuat model, matriks, atau grafik sehingga keseluruhan data dan bagian detailnya dipetakan dengan jelas.

*c. Verifikasi Data*

Data yang sudah dipolakan, difokuskan, dan disusun secara sistematis baik melalui penentuan tema maupun model grafik atau juga matrik. Kemudian di simpulkan sehingga makna data bisa ditemukan. Namun kesimpulan itu baru bersifat sementara saja dan bersifat umum.

Supaya kesimpulan diperoleh secara lebih dalam (*grounded*), maka data lain yang baru dicari.

## 7. Analisis Data

Analisis data dilakukan dengan mengorganisasi data, menguraikan data menjadi unit lebih kecil, melakukan sintesis di antara data, mencari pola-pola hubungan atau interaksi di antara data, menemukan data yang penting yang harus didalami dan akhirnya menentukan apa saja yang perlu ditulis dalam penelitian ini. Dalam analisis data digunakan beberapa cara:

### a. Analisis isi (*Content Analysis*)

Penelitian ini menggunakan analisis ilmiah tentang isi (pesan) suatu komunikasi secara sistematis dan objektif dengan mengidentifikasi karakteristik spesifik pesan atau data yang hendak dikaji.

### b. Analisis sintesis

Dengan Analisis sintesis, dilakukan pemeriksaan secermat mungkin tesa-tesa yang berkembang mengenai partisipasi politik perempuan untuk selanjutnya dicari antitesanya sehingga kemudian muncul tesa baru guna memenuhi tujuan dalam penelitian ini.

### c. Analisis Kritis

Penelitian dilakukan secara mendalam dan hati-hati terhadap tesa atau data lain yang telah berkembang saat itu. Dengan cara ini,

sangat mungkin ditemukan tesa baru dan tidak mustahil bertabrakan dengan tesa lama, apalagi jika data tersebut didekati dengan fenomenologi.

## BAB II

### TINJAUAN PUSTAKA

#### A. Perempuan dalam Kajian Teori Jender

##### 1. Teori Fungsional-Struktural

Masalah *structure of social systems* memiliki makna formal dan substantif. Dalam makna formal, struktur terdiri dari dua hal; pertama, unit-unit atau unsur-unsur yang saling berhubungan, kedua *patterned relations* (hubungan-hubungan yang terpola) antar satu unit dengan unit lain seperti organ-organ tubuh yang berbeda-beda dalam sebuah struktur bio-organik.<sup>23</sup> Konsep fungsi dan struktur ini sering digunakan dalam kajian ilmu biologi dan ilmu sosial. Namun para ilmuwan memberikan pengakuan bahwa konsep “fungsi” memiliki tingkat kerumitan dan kesulitan yang lebih dibanding dari “struktur” dan karena itu perhatian mereka berlebih pada masalah fungsi dibanding dengan struktur.<sup>24</sup> Setiap unit dalam sebuah struktur memiliki partisipasi secara fungsional semisal unit tangan, unit kepala, unit badan, unit kaki. Dalam sistem sosial dikenal konsep “unit minimum dan relasi minimum”. Unit minimum dalam struktur sosial dilihat dari partisipasi peran seseorang dalam unit

---

<sup>23</sup> Parsons, Talcott, “A *Functional Theory of Change*”, dalam Amitai Etzioni dan Eva Etzioni-Halevy, *Social Change: Sources, Pattern, and Consequences*, (New York: Basic Books, INC, 1973), h. 74-75.

<sup>24</sup> Levy, Marion J., “*Functional Analysis*” dalam W. Allen Wallis, (eds.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 6, (New York: The Macmillan Company & Free Press), h. 22.

fungsional, sedangkan relasi minimum dilihat dari saling interaksi yang terpola dengan unit yang lain, sebaliknya, unit-unit lain berinteraksi kepadanya.<sup>25</sup> Bagian yang tak terpisahkan dari “hubungan yang terpola” adalah norma. Sebagai unit fungsional, setiap unit dari sistem sosial di dalam dirinya memuat “harapan-harapan” (*expectations*) yang diemban olehnya terkait dengan apa yang selayaknya dikerjakan dan apa yang tidak layak, apa yang sepatasnya dikerjakan dan apa yang tidak pantas, apa seharusnya dikerjakan dan apa yang tidak dilakukan. Norma dalam arti luas mencakup hal-hal yang bersifat universal baik bersumber dari agama atau adat istiadat atau kebijakan lokal atau faham falsafah maupun norma-norma yang berlaku khusus untuk suatu lembaga tertentu.

Teori fungsionalisme struktural menekankan pada keteraturan (*order*) dan mengabaikan fenomena konflik dalam masyarakat. Menurut teori ini masyarakat merupakan suatu sistem sosial yang terdiri dari bagian-bagian (unit-unit) yang saling berkaitan dan menyatu dalam keseimbangan (*ekuilibrim*). Perubahan-perubahan yang terjadi pada satu bagian akan membawa kepada perubahan pada bagian yang lain. Asumsi dasarnya, bahwa setiap unit dalam suatu struktur atau dalam sistem sosial, fungsional terhadap yang lain. Penganut teori ini cenderung melihat hanya kepada berfungsinya satu unit terhadap lainnya dalam memberikan sumbangan pada sistem sosial. Jika suatu unit tidak fungsional maka unit itu akan disfungsional dan bahkan akan hilang dari sebuah sistem.

---

<sup>25</sup> Parsons, Talcott, *Loc Cit*, h. 74.

Sebaliknya, fungsi disebut “berfungsi” jika fungsinya makin mapan dalam mempertahankan dan mengembangkan sebuah sistem.<sup>26</sup>

Dalam studi budaya, cara berfikir fungsionalisme ini mencurahkan perhatiannya kepada kaitan antar berbagai bagian (aspek) dari kebudayaan dan jalannya kebudayaan itu sendiri sebagai keseluruhan.<sup>27</sup> Bronislaw Malinowski (1884-1942), sarjana antropologi perintis teori fungsionalisme, dalam usaha melihat dunia dari pandangan penduduk pribumi melakukan penelitian fungsi tradisi dan tinggal di pulau Trobriand. Dia mengajukan teori fungsional yang didasarkan anggapan (asumsi) bahwa semua unsur kebudayaan bermanfaat bagi masyarakat. Ini berarti bahwa setiap pola tingkah laku yang sudah menjadi kebiasaan, setiap keyakinan dan sikap yang merupakan bagian dari kebudayaan dalam suatu masyarakat memiliki fungsi yang mendasar dalam kebudayaan yang bersangkutan. Menurut Malinowski, fungsi dari unsur budaya adalah kemampuannya untuk memenuhi kebutuhan dasar atau beberapa kebutuhan yang timbul dari kebutuhan dasar atau kebutuhan sekunder dari para warga masyarakat. Misal, kebutuhan dasar terhadap pangan (makan, minum) menimbulkan kerja sama untuk memproduksi bahan, mengadakan organisasi-organisasi politik dan pengawasan sosial guna menjamin kelangsungan kerja sama.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Ritzer, George, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. 24-25

<sup>27</sup> Schoorl, J.W (terj. Soekadijo), *Modernisasi: Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang*, (Jakarta:Gramedia, 1984), h. 89.

<sup>28</sup> Ihromi (ed), *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*, (Jakarta:Gramedia, 1984), h. 59-60.

Dalam hal peran jender, pengikut teori ini menunjuk masyarakat pra-industri. Sebagai contoh, betapa masyarakat tersebut terintegrasi di dalam suatu sistem sosial. Laki-laki berperan sebagai pemburu (*hunter*) dan perempuan sebagai peramu (*gatherer*). Sebagai pemburu, laki-laki lebih banyak berada di luar rumah dan bertanggungjawab untuk membawa makanan kepada keluarga. Peran perempuan lebih terbatas di sekitar rumah dalam urusan reproduksi, seperti mengandung, memelihara dan menyusui anak. Pembagian kerja seperti ini telah berfungsi dengan baik dan berhasil menampilkan kelangsungan masyarakat yang stabil. Dalam masyarakat seperti ini stratifikasi peran jender sangat ditentukan oleh jenis kelamin (*sex*).

Penganut teori ini berpendapat bahwa teori struktural-fungsional tetap relevan diterapkan dalam masyarakat modern. Talcott Parsons dan Bales, dua tokoh pendukung utama teori ini, menilai bahwa pembagian peran secara seksual adalah sesuatu yang wajar. Suami-ayah mengambil peran instrumental (*instrumental role*), membantu memelihara sendi-sendi masyarakat dan keutuhan keluarga dengan jalan menyediakan bahan makanan, tempat perlindungan, dan menjadi penghubung keluarga dengan dunia luar (*the world outside the home*). Sementara isteri-ibu mengambil peran ekspresif (*expressive role*), membantu mengentalkan hubungan, memberikan dukungan emosional dan pembinaan kualitas yang menopang keutuhan keluarga, dan menjamin kelancaran urusan rumah tangga. Jika terjadi penyimpangan atau tumpang tindih fungsi antara satu dengan



lainnya, maka sistem keutuhan keluarga akan mengalami ketidakseimbangan.

Sehubungan dengan perubahan struktur keluarga, menarik untuk diperhatikan penelitian F. Ivan Nye, yang membagi opini masyarakat terhadap fungsi dan peran suami-isteri kepada lima kelompok, yaitu:

- a. segalanya pada suami;
- b. suami melebihi peran isteri;
- c. suami dan isteri mempunyai peran yang sama;
- d. peran isteri melebihi suami;
- e. segalanya pada isteri.<sup>29</sup>

Apa yang dikemukakan Ivan Nye di atas, selain menunjukkan betapa besar perubahan yang sedang terjadi. *Single parent* adalah seorang ibu atau ayah yang berfungsi sebagai orang tua tunggal seorang atau beberapa orang anak. Boleh jadi karena anak itu tidak jelas bapak atau ibunya sebagai akibat pergaulan bebas, atau akibat perceraian, atau salah satu di antara orang tuanya hilang atau meninggal dunia. Unsur pokok yang sekaligus menjadi kekuatan teori ini adalah:

1. Kekuasaan dan Status

Banyak pakar yang memberikan komentar terhadap perbedaan laki-laki dan perempuan yang menjelaskan bahwa laki-laki memiliki

---

<sup>29</sup> F. Ivan Nye, *Role Structure and Analysis of the Family*, (California & London: Sage Library of Social Research, 1976), h. 16.

kekuasaan lebih besar dan status lebih tinggi daripada perempuan. Di antara pakar tersebut Mirth Dorothy Dinnerstein dan Nancy Chodorow yang mengemukakan bahwa relasi kuasa dan status ini dijadikan dasar dalam menentukan pola relasi jender. Tidak heran lalu dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan dianggap wajar di dalam masyarakat. Perempuan dinilai berpenampilan dan berperilaku lemah lembut, sementara laki-laki berperilaku tegas, jantan, memiliki kekuasaan dan status lebih besar.<sup>30</sup>

## 2. Komunikasi Non-Verbal

Komunikasi antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat berlangsung dalam suasana kemampuan kurang (*less powerful*) bagi perempuan dan kemampuan lebih (*more powerful*) bagi laki-laki. Laki-laki lebih dimungkinkan untuk menegur sapa kepada perempuan daripada laki-laki. Karena perempuan dinilai memiliki kekuasaan yang tidak memadai maka masyarakat (laki-laki) cenderung memandang "rendah" terhadapnya. Dalam suasana selalu dikontrol, perempuan dengan subordinasinya menampilkan diri dengan serba hati-hati, sementara laki-laki dengan otoritas yang dimilikinya menampilkan diri secara terbuka. Laki-laki lebih dimungkinkan untuk melakukan reaksi awal terhadap perempuan daripada sebaliknya. Situasi seperti ini dianggap S. Weitz sangat berpengaruh di dalam relasi jender, karena

---

<sup>30</sup> Umar Basalim, *Loc.cit*, h. 57

dengan demikian skor laki-laki akan lebih unggul dalam penentuan norma-norma dalam kehidupan masyarakat.<sup>31</sup>

### 3. Perempuan di dalam Berbagai Organisasi

Kedudukan perempuan di dalam berbagai organisasi menimbulkan ketimpangan peran jender karena perempuan mempunyai keterbatasan, bukan saja karena secara alami laki-laki dipersepsikan sebagai yang lebih unggul, atau berbagai stereotipe jender lainnya, tetapi juga karena perempuan ditemukan kurang terampil daripada laki-laki. Dalam kendali organisasi, posisi perempuan lebih mengawatirkan daripada laki-laki.

### 4. Rape-Prone dan Rape-Free

Perempuan adalah makhluk yang rawan untuk diperkosa (*rape-prone*) sementara laki-laki tidak rawan untuk memperkosa (*rape-free*). Berbagai kejahatan seksual dapat dilakukan oleh laki-laki terhadap perempuan, tetapi tidak sebaliknya. Perempuan tidak mungkin memperkosa laki-laki, dalam arti perempuan tidak dapat melakukan pemaksaan untuk berhubungan seks pada seorang laki-laki yang tidak ereksi. Kemampuan untuk berereksi bagi seorang laki-laki hanya ada dalam kondisi prima. Dalam kondisi ini, lelaki lebih diuntungkan dibanding perempuan.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Carol Travis, *Mismeasure of Women*, (New York: Touchstone, 1992), h. 17

<sup>32</sup> Ibid, h. 58

## 5. Pembagian kerja

Salah satu ideologi yang paling kuat menyokong perbedaan jender adalah pembagian dunia ke dalam wilayah publik dan privat. Wilayah publik terdiri dari pranata publik, negara, pemerintahan, pendidikan media, dunia bisnis, kegiatan perusahaan, perbankan, agama, dan kultur di hampir semua masyarakat di dunia ini didominasi oleh laki-laki. Adapun perempuan sebagai individu yang memasuki wilayah itu dan pada akhirnya memimpin pranata semacam itu. Namun tidak ada perempuan sebagai satu kelompok yang menjalankan kekuasaan dan pengaruh di wilayah publik seperti yang dilakukan laki-laki. Suku, kelas, dan agama dapat memainkan peran besar dalam memutuskan laki-laki mana yang menjalankan kekuasaan, tetapi akses perempuan terhadap kekuasaan senantiasa lebih kecil dibandingkan akses laki-laki dari latar belakang yang sama. Hal ini berimplikasi penting terhadap praktik pembangunan dan kemampuan perencanaan pembangunan, untuk memastikan bahwa pembangunan tidak berat sebelah serta menguntungkan laki-laki atau perempuan saja. Karena perempuan tidak terwakili dengan semestinya dalam lingkup publik, maka perempuan cenderung kurang mampu menjalankan kekuasaan dan mempengaruhi kesejahteraan jendernya. Ideologi publik dan privat cenderung mengandung makna bahwa lingkup pengaruh perempuan adalah rumah.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Julia Cleves Mosse, *Jender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 106.

Perbedaan domestik dan publik hanya merupakan salah satu jalan masuk untuk melihat kembali pembentukan realitas sosial, ekonomi, dan politik perempuan. Terdapat juga proses sosial dalam pembentukan realitas perempuan, yaitu konstruksi, dekonstruksi, dan rekonstruksi. Konstruksi merupakan susunan suatu realitas objektif yang telah diterima dan menjadi kesepakatan umum, meskipun di dalam proses konstruksi itu tersirat dinamika sosial. Dekonstruksi terjadi pada saat keabsahan realitas (objektif) kehidupan perempuan dipertanyakan yang kemudian memperlihatkan praktik-praktik baru dalam kehidupan perempuan. Pada dasarnya, kecenderungan perempuan meninggalkan rumah (bekerja di luar rumah) dapat dilihat sebagai suatu tanda dari adanya proses dekonstruksi terhadap realitas sosial perempuan yang baku. Ranah publik merupakan perluasan dari ranah domestik yang menjadi dasar penilaian dan perlakuan yang dikenakan terhadap perempuan. Dekonstruksi ini kemudian menghasilkan suatu proses rekonstruksi, yang merupakan proses konseptualisasi dan redefinisi perempuan. Gejala keterlibatan perempuan di luar rumah menandakan bahwa perempuan telah berusaha merekonstruksi sejarah hidupnya, dengan membangun identitas baru bagi dirinya, tidak hanya sebagai ibu atau isteri, tetapi juga sebagai pekerja dan perempuan karir. Selain itu, orang kota banyak bekerja di kantor-kantor sejalan dengan tingkat pendidikan yang semakin tinggi dan kesadaran tentang keterlibatan dalam kegiatan

di luar rumah semakin menggejala. Pendapat ini dapat membantu membuktikan bahwa perempuan bekerja telah masuk dalam proses rekonstruksi sosial, yang membuat mereka sadar bahwa keinginan mereka berperan dalam dunia publik sudah sejalan dengan tingkat pendidikan yang telah dicapai. Mereka sadar akan tugas mereka selanjutnya untuk memanfaatkan pendidikannya dengan bergabung dalam dunia kerja yang nyata, yang menghasilkan pengalaman, keyakinan diri, kemandirian, wawasan pergaulan, dan akhirnya dapat mengatasi sendiri kesulitan ekonominya.

## 2. Teori Konflik

Konflik didefinisikan sebagai interaksi antara dua atau lebih pihak yang satu sama lain saling bergantung, namun terpisahkan oleh perbedaan tujuan dan atau cara mencapainya. Konflik dalam kehidupan sehari-hari merupakan sesuatu hal yang mendasar dan esensial. Konflik bisa menjadi destruktif, namun juga bisa konstruktif karena di dalamnya ada variabel yang bergerak bersamaan secara dinamis.<sup>34</sup>

Dalam soal jender, teori konflik berpikiran bahwa ketimpangan peran jender dalam masyarakat bukan karena *divine creation*, tetapi *social construction* yang ditandai dengan penerapan sistem produksi, mulai dari rumah tangga sampai negara. Ketimpangan jender tidak disebabkan oleh perbedaan biologis, tetapi merupakan penindasan dari

---

<sup>34</sup> John R Minnery, *Conflict Management in Urban Planning*, (Hampshire: Gower Publishing Company Limited, 1986), h. 313.

kelas yang berkuasa. Hubungan suami-isteri tidak ubahnya dengan hubungan kelas *proletar* dan *borjuis*, hamba dan tuan, pemeas dan yang diperas.

Menurut Engels, akumulasi kepemilikan dan kontrol laki-laki terhadap produksi merupakan sebab paling mendasar terjadinya subordinasi perempuan. Keunggulan laki-laki atas perempuan adalah hasil keunggulan kaum kapitalis atas kaum pekerja. Penurunan status perempuan mempunyai korelasi dengan perkembangan produksi dan perdagangan.

### 3. Teori Feminis

Dalam dua dekade terakhir kelompok feminis memunculkan beberapa teori yang secara khusus menyoroti kedudukan perempuan dalam kehidupan masyarakat. Feminis berupaya menggugat kemapanan patriarki dan berbagai bentuk stereotip jender lainnya yang berkembang luas di dalam masyarakat.

Pandangan feminis terhadap perbedaan peran jender laki-laki dan perempuan secara umum dapat dikategorikan kepada tiga kelompok seperti berikut:

#### a. Feminisme Liberal

Tokoh aliran ini antara lain Margaret Fuller (1810-1850), Harriet Martineau (1802-1876), Anglina Grimke (1792-1873), dan Susan Anthony (1820-1906).

Dasar pemikiran kelompok ini adalah semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan serasi dan mestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan lainnya. Feminisme liberal diinspirasi oleh prinsip-prinsip pencerahan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai kekhususan-kekhususan. Secara ontologis keduanya sama, hak-hak laki-laki dengan sendirinya juga menjadi hak perempuan.

Meskipun dikatakan feminisme liberal, kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal, terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi, aliran ini masih tetap memandang perlu adanya pembedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan. Bagaimanapun juga, fungsi organ reproduksi bagi perempuan membawa konsekwensi logis di dalam kehidupan bermasyarakat.

Kelompok ini termasuk paling moderat di antara kelompok feminis. Kelompok ini membenarkan perempuan bekerja bersama laki-laki. Mereka menghendaki agar perempuan diintegrasikan secara total di dalam semua peran, termasuk bekerja di luar rumah. Dengan demikian tidak ada lagi suatu kelompok jenis kelamin yang lebih dominan. Kelompok ini beranggapan bahwa tidak mesti dilakukan perubahan struktural secara menyeluruh, tetapi cukup melibatkan perempuan di dalam berbagai peran, seperti dalam peran sosial,



ekonomi, dan politik. Organ reproduksi bukan merupakan penghalang terhadap peran-peran tersebut.

*b.* Feminisme Marxis-Sosialis

Aliran ini mulai berkembang di Jerman dan di Rusia dengan menampilkan beberapa tokohnya, seperti Clara Zetkin (1857-1933) dan Rosa Luxemburg (1871-1919).

Aliran ini berupaya menghilangkan struktur kelas dalam masyarakat berdasarkan jenis kelamin dengan melontarkan isu bahwa ketimpangan peran antara kedua jenis kelamin itu sesungguhnya lebih disebabkan oleh faktor budaya alam. Aliran ini menolak anggapan tradisional dan para teolog bahwa status perempuan lebih rendah daripada laki-laki karena faktor biologis dan latar belakang sejarah.

Agak mirip dengan teori konflik, kelompok ini menganggap posisi inferior perempuan berkaitan dengan struktur kelas dan keluarga dalam masyarakat kapitalis. Feminis sosialis berpendapat bahwa ketimpangan gender di dalam masyarakat adalah akibat penerapan sistem kapitalis yang mendukung terjadinya tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di dalam lingkungan rumah tangga. Isteri mempunyai ketergantungan lebih tinggi pada suami daripada sebaliknya. Perempuan senantiasa mencemaskan keamanan ekonominya, karenanya, mereka memberikan dukungan kekuasaan kepada suaminya.

Struktur ekonomi atau kelas di dalam masyarakat memberikan pengaruh efektif terhadap status perempuan, karena itu, untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan supaya seimbang dengan laki-laki, diperlukan peninjauan kembali struktural secara mendasar, terutama dengan menghapuskan dikotomi pekerjaan sektor domestik dan sektor publik.

Bedanya dengan teori konflik dan teori Marx-Engels, teori ini tidak terlalu menekankan faktor akumulasi modal atau pemilikan harta pribadi sebagai kerangka dasar ideologi sebagaimana halnya dalam teori konflik, tetapi teori ini lebih menyoroti faktor seksualitas dan jender dalam kerangka dasar ideologinya.

c. Feminisme Radikal

Aliran ini muncul di permulaan abad ke-19 dengan mengangkat isu besar, menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan perempuan seperti lembaga patriarki yang dinilai merugikan perempuan, karena term ini jelas-jelas menguntungkan laki-laki. Lebih dari itu, di antara kaum feminis radikal ada yang lebih ekstrim, tidak hanya menuntut persamaan hak dengan laki-laki tetapi juga persamaan "seks", dalam arti kepuasan seksual juga bisa diperoleh dari sesama perempuan sehingga mentolerir praktik lesbian.

Menurut kelompok ini, perempuan tidak harus tergantung kepada laki-laki, bukan saja dalam hal pemenuhan kepuasan

kebendaan tetapi juga pemenuhan kebutuhan seksual. Perempuan dapat merasakan kehangatan, kemesraan, dan kepuasan seksual kepada sesama perempuan. Kepuasan seksual dari laki-laki adalah masalah psikologis. Melalui berbagai latihan dan pembiasaan kepuasan itu dapat terpenuhi dari sesama perempuan.

Aliran ini juga mengupayakan pembenaran rasional gerakannya dengan mengungkapkan fakta bahwa laki-laki adalah masalah bagi perempuan. Laki-laki selalu mengeksploitasi fungsi reproduksi perempuan dengan berbagai dalih. Ketertindasan perempuan berlangsung cukup lama dan dinilainya sebagai bentuk penindasan yang teramat panjang di dunia. Penindasan karena ras, perbudakan, dan warna kulit dapat segera dihentikan dengan resolusi atau peraturan, tetapi pemerasan secara seksual teramat susah dihentikan, dan untuk itu diperlukan gerakan yang lebih mendasar.

Aliran ini mendapat tantangan luas, bukan saja dari kalangan sosiolog tetapi juga di kalangan feminis sendiri. Tokoh feminis liberal yang banyak berfikir realistik tidak setuju sepenuhnya dengan pendapat ini. Persamaan secara total pada akhirnya akan merepotkan dan merugikan perempuan itu sendiri. Laki-laki yang tanpa beban organ reproduksi secara umum akan sulit diimbangi oleh perempuan.

d. Ecofeminisme

Jika gerakan feminisme Barat pada periode 1960 dan 1970-an diwarnai oleh tuntutan kebebasan dan persamaan hak agar para perempuan dapat menyamai pria dalam bidang sosial, ekonomi, dan kekuasaan politik, maka kini semakin banyak para perempuan yang telah masuk ke dunia maskulin dan berkiprah bersama-sama dengan pria. Di balik keberhasilan ini, banyak yang mengatakan bahwa para perempuan bukan saja telah memasuki dunia maskulin, tetapi juga mengadopsi nilai-nilai maskulin yang dikritiknya, serta meninggalkan sikap kepedulian terhadap pengasuhan dan pemeliharaan. Banyak perempuan yang telah menjadi *male clone* (tiruan pria) di peradaban modern Barat, yaitu peradaban ekonomi pasar berdasarkan untung-rugi, kompetisi, kekuasaan, materi, dan eksploitasi. Sumber daya uang, status, dan kekuasaan yang terbatas, harus diperebutkan karena kesuksesan di dunia maskulin diukur oleh ini semua.

Peradaban manusia modern (baik pria dan wanita) semakin terlihat ingin menguasai, mendominasi, dan mengeksploitasi. Kerusakan alam, polusi, perkosaan terhadap bumi, kriminalitas, menurunnya solidaritas sosial, adalah sebagian kecil contoh yang terjadi akhir-akhir ini. Lambat laun banyak feminis yang semakin sadar, bahwa peradaban modern telah begitu tidak seimbang; terlalu berat pada kualitas maskulin, dan kurang pada kualitas feminin seperti cinta, kepedulian, pengasuhan, dan pemeliharaan. Timbullah

pemikiran baru untuk mengoreksi kecenderungan ini. Maka, paradigma feminisme tahun 1980-an telah berbalik, yaitu memuji keunggulan kualitas feminin serta memaksimalkan perbedaan alami antara pria dan perempuan; bahwa secara esensial memang pria dan perempuan berbeda. Kalau sebelumnya kualitas feminin dianggap "inferior", sekarang bahkan dianggap "superior". Para feminis tersebut mengajak para perempuan untuk melestarikan kualitas feminin agar dunia ini mejadi lebih seimbang dan segala kerusakan yang terjadi dapat dikurangi.

Teori feminisme yang menonjolkan keunggulan kualitas feminin itu disebut *eco-feminism*. Teori ini dipengaruhi oleh filsafat yang berkembang pesat di Barat akhir-akhir ini, yaitu *ecophilosophy* atau *ecosophy*. *Ecosophy* mengkritik peradaban Barat yang telah melampaui kapasitas dukung bumi. Filsafat ini banyak dipengaruhi oleh spiritualitas ketimuran dan agama-agama mistik, serta pola kehidupan orang-orang terdahulu yang selaras dengan alam. Namun teori *ecofeminism* secara berlebih-lebihan mengagungkan kualitas feminin, dan menganggap kualitas maskulin selalu dalam artian negatif.

#### 4. Teori Sosio-Biologis

Ketimpangan jender juga bisa dijelaskan oleh teori sosio-biologis yang dikenal dengan patriarki. Patriarki digunakan untuk menyebut kekuasaan laki-laki, hubungan kuasa dengan apa laki-laki menguasai

perempuan, dan untuk menyebut sistem yang membuat perempuan tetap dikuasai melalui cara-cara sosio-biologis.<sup>35</sup>

Secara umum laki-laki memegang kekuasaan di semua lembaga penting dalam masyarakat patriarkal, tetapi ini tidak berarti bahwa perempuan sepenuhnya tidak berdaya atau sepenuhnya tidak mempunyai hak, pengaruh, dan sumber daya di dalam patriarki. Faktanya, tidak ada sistem yang timpang yang bisa terus berlangsung tanpa partisipasi golongan yang ditindas, yang sebagian darinya mendapatkan beberapa keuntungan. Demikian pula halnya dengan sistem patriarki. Perempuan diakomodasi dalam sistem yang didominasi laki-laki, melalui berbagai macam cara. Perempuan adalah bagian dari sistem, sehingga mereka menghayati nilai-nilainya, mereka tidak bebas dari ideologi patriarkal, dan akhirnya mendapat keuntungan juga dari sistem ini. Selama dalam perlindungan seorang laki-laki, perempuan menikmati sebagian hak istimewa laki-laki. Untuk mendapatkan hak istimewa itu, perempuan terus menerus merundingkan kembali daya tawar-menawarnya, yang kadang-kadang dengan mengorbankan perempuan lain.<sup>36</sup>

## **B. Jender Dalam Perspektif Islam**

Di samping pendekatan di atas, satu hal perlu dikemukakan adalah posisi perempuan dalam Islam. Ini perlu dibicarakan karena mayoritas penduduk Kudus adalah muslim.

---

<sup>35</sup> Kamla Bhasin, *Menggugat Patriarki: Pengantar Tentang Persoalan Dominasi Terhadap Kaum Perempuan*, (Jakarta: Karyanamitra- Yayasan Bentang budaya, 1996), h. 10.

<sup>36</sup> *Ibid*, h. 19

Pada masa Nabi Muhammad SAW, kaum perempuan memperoleh hak, kemerdekaan dan suasana batin yang cerah. Rasa percaya diri mereka semakin kuat sehingga di antara mereka mencatat prestasi gemilang, baik dalam sektor domestik maupun di sektor publik.

Sayang sekali, kenyataan seperti ini tidak berlangsung lama karena banyak faktor. Misalnya, semakin berkembangnya dunia Islam sampai pusat-pusat kerajaan yang bercorak *misoginis*, menjamin pemisahan jenis kelamin dan diskriminasi terhadap perempuan dalam masalah seperti waris, perceraian, pengasuhan anak dan masalah-masalah keluarga lainnya, sebagaimana terjadi di Damascus, Baghdad dan Persia. Selain itu unifikasi dan kodifikasi kitab-kitab hadis, tafsir dan fiqh juga banyak dipengaruhi oleh budaya lokal yang baik secara langsung atau tidak- mempunyai andil dalam memberikan pembatasan hak dan gerak kaum perempuan.

Dengan dalih demikian, maka kecenderungan masyarakat menempatkan laki-laki di dunia publik dan perempuan di dunia domestik terjadi hampir pada setiap peradaban manusia.

Mitos semacam ini telah melahirkan kesenjangan sosial yang berkepanjangan antara kedua jenis kelamin. Perempuan dianggap superior dalam aktivitas rumah tangga (kegiatan domestik), sementara laki-laki dianggap paling bertanggung jawab dalam kegiatan publik. Realitas ini semua, menurut Masdar F. Mas'udi, terjadi karena berpangkal mula dari adanya pelabelan sifat-sifat tertentu (*stereotype*) pada kaum perempuan yang cenderung merendahkan.

Dalam Islam, perempuan bisa sejajar dengan laki-laki jika dilihat dari kaca mata spiritualitas ketuhanan. Pendirian ini, sekurang-kurangnya, tampak dalam ayat:

*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. Al-Hujurat [49]: 13).*

Ayat lain berbunyi:

*Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan. (QS. An-Nahl [16]: 97).*

Perempuan juga bisa lebih tinggi di atas laki-laki. Pandangan ini berlaku untuk laki-laki sebagai anak kepada perempuan sebagai ibu. Dalam salah satu Hadits Nabi, dikatakan: “*Ridlallâhi fi ridla al-wâlidain wa sukhthullâhi fi sukhthi al-wâlidain*/Perkenan Allah tergantung pada perkenan orang tua, dan murka Allah tergantung murka kedua orang tua.”

Sementara itu, yang dimaksud dengan kedua orang tua sebagai pihak yang berhak memperoleh penghormatan dan kebaktian dari sang anak, pertama kali adalah orang tua perempuan (ibu), baru kemudian orang tua laki-laki (bapak).

Dalam salah satu Hadits Nabi yang banyak sekali dikutip oleh literatur keislaman (pada bagian akhlaq), diriwayatkan sebagai berikut: “Suatu ketika seorang sahabat bertanya kepada Nabi, siapakah yang paling berhak untuk diberi kebaktian? Nabi menjawab: Ibumu! Kemudian?, tanya sahabat. Ibumu.



Kemudian?, tanya sahabat lagi. Ibumu, jawab Nabi. Kemudian? Bapakmu...”. Literatur keislaman umumnya menafsirkan Hadits ini dengan menyatakan, bahwa ibu (orang tua perempuan) berhak atas kebaktian anaknya tiga kali lipat dari kebaktian yang patut diberikan kepada bapak (orang tua laki-laki).

Sejalan dengan ini, banyak pula dikutip oleh literatur keislaman dan para kiai/muballigh dalam berbagai kesempatan, sebuah Hadits lain yang menegaskan, bahwa “Sorga itu berada di bawah telapak kaki sang ibu.” Suatu Hadits yang diberi tafsiran oleh literatur keislaman sebagai betapa tingginya derajat ibu seharusnya dipandang oleh anak, laki-laki maupun perempuan.

Jika titik tolaknya dari wacana yang demikian, maka posisi perempuan sangat strategis. Di sektor publik, perempuan juga harus diberi peran yang cukup, baik di wilayah politik, hukum, ekonomi, dan lain-lain. Sebagian masyarakat mungkin masih berasumsi bahwa bangkitnya peranan perempuan muslim dalam dunia publik baru terjadi di zaman kemerdekaan. Ini merupakan pandangan yang salah. Perjuangan perempuan Islam telah berusia cukup lama dengan bukti adanya Al-Qur'an yang mengisahkan beberapa perempuan, di antaranya dalam surat Al-Naml ayat 23:

*“Sesungguhnya aku menjumpai seorang perempuan yang memerintah kaumnya dan dia dianugrahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar”.*

Ayat ini telah mengisyaratkan bahwa ada seorang perempuan yang sangat cakap dalam memegang kekuasaan, dia adalah Ratu Bilqis. Ini terbukti dalam sejarah dikisahkan bahwa dia mendapatkan surat dari Nabi Sulaiman. Dalam menyikapi hal tersebut, dia tidak langsung memutuskan apa solusi

yang diambil, tapi Ratu tersebut memusyawarakannya dengan para menteri dan staf ahlinya. Setelah musyawarah, ditemukanlah suatu solusi yang sangat bijaksana sehingga mereka yang hadir di situ menerima dengan lapang dada.

Peristiwa di atas bisa dikatakan bahwa kinerja yang dilakukan oleh seorang Bilqis sangatlah produktif. Dia telah mampu menghasilkan *output* yang sangat besar dengan memberikan salah satu kebijakan yang merupakan masukan (input) dalam memutuskan suatu problem. Apabila peristiwa tersebut diimplementasikan dalam dunia ekonomi, maka Bilqis sangat memahami strategi menaklukkan lawan bisnis dengan baik sehingga bisa mendapatkan suatu hasil yang sangat memuaskan di antara kedua belah pihak.

Sekalipun ada preseden historis yang cukup kuat, tetap saja wacana pemimpin perempuan telah memancing polemik dan debat antara pro maupun yang kontra. Hal ini terjadi karena satu sisi ditemukan penafsiran ayat dan hadis yang secara tekstual mengutamakan laki-laki untuk menjadi pemimpin, meskipun sebagian ada yang membolehkannya, di sisi lain ada kenyataan obyektif adanya sejumlah perempuan yang memiliki pengaruh kuat di masyarakat dan mempunyai kemampuan untuk menjadi pemimpin.

Pendapat yang melarang perempuan berpolitik mengajukan argumentasi sebagai berikut:

1. Pernyataan al-Qur'an tentang laki-laki menjadi pemimpin atas perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian laki-laki atas sebagian perempuan (QS. *Al-Nisa*'/4:34). Laki-laki mempunyai derajat lebih tinggi dari

perempuan (QS. *Al-Baqarah*/2:288). Dan persaksian dua orang perempuan sebagai ganti satu orang laki-laki (QS. *Al-Baqarah*/2:282).

2. Hadis Nabi menyebutkan "Tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan suatu urusan kepada perempuan". (HR. Bukhari). Dan hadis yang menyebutkan orang perempuan kurang akalnya dan kurang agamanya. (HR. Muslim).
3. Sebagian kitab tafsir telah menjelaskan laki-laki memimpin perempuan, dialah pemimpinnya, pembesarnya, hakimnya, dan pendidikannya, apabila menyimpang, karena laki-laki lebih utama dari perempuan, laki-laki lebih baik dari perempuan (*Tafsir Ibnu Kasîr 1*). Keutamaan laki-laki atas perempuan bermula dari sebab *fitrah* (asal mula) dan berpuncak pada sebab *kasbiah* (usaha), Keutamaan (*Fadal*) laki-laki atas perempuan dalam empat hal: kecerdasan akal (*kamâl al-'Aql*), kemampuan manajerial (*khusn al-tadbîr*), keberanian berpendapat (*wazanah al-ra'yi*) dan kelebihan kekuatan fisik (*mawazidu al-quwah*). Oleh karena kenabian (*nubuwwah*), kepemimpinan (*imâmah*), kekuasaan (*wilayah*), persaksian (*syahadah*) dan jihad dikhususkan laki-laki (*Sofwatul Tafâsîr 1*).
4. Kitab fiqh menurut Wahbah al-Zuhaili, syarat kepala negara adalah laki-laki, demikian juga Abul al-A'la al-Maududi mengharamkan perempuan duduk dalam seluruh jabatan penting pemerintahan. Lebih-lebih jabatan kepala negara.

Sedangkan pendapat yang membolehkan perempuan berpolitik, argumentasinya sebagai berikut :

1. Pernyataan al-Qur'an tentang orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong atau ahlinya sebagian yang lain, mereka menyuruh mengerjakan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar (Al-Qur'an surat *Al-Tawbah/9:71*). Sesungguhnya aku menjumpai seorang perempuan yang memerintah mereka dan dia dianugrahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar (al-Qur'an surat *al-Naml/27:23*), seorang perempuan adalah Ratu Balqis yang memerintah di negeri Saba'.
2. Hadis "Tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan urusan kepada perempuan" perlu diteliti sanadnya, dan hadis tersebut termasuk hadis *ahad*. Walaupun dianggap *sahih* hendaknya ditempatkan pada konteks pengucapan Nabi yang berkaitan dengan tidak mampunya Buron binti Syiwaraih memimpin kerajaan Persia.

Terlepas dari perbedaan dua pendapat tersebut di atas, patut dipertanyakan lagi tentang pendapat yang tidak membolehkan perempuan berpolitik, sebab terkesan menganggap perempuan tidak mempunyai kemampuan dalam berpolitik dan menjadi pemimpin atau memegang jabatan, padahal kalau diteliti secara cermat dan seksama dasar argumennya kurang akurat.

Menurut Fazlur Rahman, laki-laki bertanggung jawab atas perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain karena mereka (laki-laki) memberi nafkah dari sebagian hartanya, bukanlah hakiki melainkan fungsional, artinya jika seorang isteri di bidang ekonomi dapat berdiri sendiri dan memberikan sumbangan bagi kepentingan rumah tangganya, maka keunggulan suaminya akan berkurang.<sup>37</sup>

Sedangkan pendapat Aminah Wadud Muhsin, yang sejalan dengan Fazlur Rahman, menyatakan bahwa superioritas itu melekat pada setiap laki-laki *qawâmûn* atas perempuan, tidak dimaksudkan superior itu secara otomatis melekat pada setiap laki-laki, sebab hal itu hanya terjadi secara fungsional yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria Al-Qur'an yaitu memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Ayat tersebut tidak menyebut semua laki-laki otomatis lebih utama daripada perempuan.<sup>38</sup>

Demikian juga Ashgar Ali Engineer berpendapat bahwa *qawwâmûn* disebutkan sebagai pengakuan bahwa, dalam realitas sejarah kaum perempuan pada masa itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban, sementara laki-laki menganggap dirinya unggul, karena kekuasaan dan kemampuan mencari dan memberikannya kepada perempuan. *Qawwâmûn* merupakan pernyataan kontekstual bukan normatif, seandainya al-Qur'an menghendaki laki-laki sebagai *qawwâmûn*, redaksinya akan

---

<sup>37</sup> Fazlurrahman, *Major Themes of The Quran*, Edisi Kedua, (Minneapolis: Biblioteka Islamica, 1989), dalam Edisi Indonesia, terjemahan Anas Mahyuddin, *Tema pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1983), h. 72.

<sup>38</sup> Aminah Wadud Muchsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 73.

menggunakan pernyataan normatif, dan pasti mengikat semua perempuan dan semua keadaan, tetapi al-Qur`an tidak menghendaki seperti itu.<sup>39</sup>

Uraian di atas menunjukkan sesungguhnya posisi kaum laki-laki atas perempuan bersifat relatif tergantung pada kualitas masing-masing individu. Kesimpulan ini juga didukung fakta sejarah, baik pada masa Nabi Muhammad atau sebelumnya, sebagaimana tampak dalam kisah kekuatan mental yang dimainkan oleh Maryam, Ibu dari Nabi Isa as. Dari kisah ini dapat diambil suatu gambaran bahwa kekuatan emosional dalam menepis fitnah yang dilontarkan orang-orang pada saat itu menjadikan psikologis dia tetap tenang, tabah dan sabar sampai mereka mengetahui akan rahasia Allah SWT dibalik peristiwa lahirnya Nabi Isa as.

Di masa Rasul juga terdapat banyak perempuan produktif. Sejarah mencatat dan mengabadikan beberapa nama besar di bidang pengembangan akademik, bidang medis, bidang militer, bidang seni dan budaya serta bidang bisnis.<sup>40</sup>

### **C. Politik dalam Budaya Islam Lokal**

Ketika menghubungkan Islam dengan budaya, kita akan dihadapkan pada pertanyaan: adakah otentisitas dalam Islam? Di manakah ruang eksistensial Islam, dalam universalitas atau lokalitas? Ini deretan pertanyaan yang sungguh menggelisahkan banyak orang.

---

<sup>39</sup>Ashgar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, terjemahan Farid Wadji dan Cici Farhan Assegaf, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1994), h. 179.

<sup>40</sup>Haifa A Jawad, *Otoritas Hak-hak Perempuan; Perspektif Islam atas Kesetaraan Jender*, terjemahan Anni Hidayatun et al, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Buku, 2002), h. 72.

Secara historis, kehadiran Islam merupakan peristiwa unik sekaligus menakjubkan. Dalam rentang waktu se-abad saja, dari gurun tandus dan suku bangsa terbelakang, Islam tampil dengan paradigma baru yang dianut oleh hampir seluruh penduduk dunia. Kesaksian ini tidak hanya diberikan oleh sejarawan Timur, seperti Ibn Khaldun, al-Mas'udy, dan al-Thabary semata, melainkan juga oleh sejarawan Barat, seperti Philip K. Hitti, Grunebaum, atau lainnya.

Salah satu aspek strategis yang dikembangkan Islam adalah model akomodasinya terhadap lokalitas, mulai dari Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu *unity* yang mengikat secara kokoh satu sama lain.

Kesatuan ini pada akhirnya menjadikan Islam sebagai produk peradaban yang *multi faces*. Meminjam istilah W.C. Smith, ada koneksi yang saling teli-temali antara Islam sebagai "keyakinan" dengan "tradisi" sehingga sulit dicari garis batasnya.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>Definisi tentang Islam saja mengalami proses pemuaihan, perkembangan dan perubahan, sesuai tingkat pemahaman masyarakatnya. Pada saat ini, tentu saja, kata-kata "al-Islam" telah menjadi nama sebuah agama, khususnya agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. yaitu agama Islam. Tapi, secara generik, "Islam" bukanlah nama dalam arti kata sebagai nama jenis atau sebuah *proper noun*. Dan ini melibatkan pengertian tentang istilah itu yang lebih mendalam, yang justru banyak diketemukan dalam Kitab Suci. Perkataan itu, sebagai kata benda verbal yang aktif, mengandung pengertian sikap pada sesuatu, dalam hal ini sikap pasrah atau menyerahkan diri kepada Tuhan. Dan sikap itulah yang disebutkan sebagai sikap keagamaan yang benar dan diterima Tuhan: "Sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah pada-Nya (al-Islam) (QS. Al-Imran 3:19). Maka selain dapat diartikan sebagai nama sebuah agama, yaitu agama Islam, perkataan al-Islam dalam firman ini bisa diartikan secara lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, yaitu "pasrah kepada Tuhan," suatu semangat ajaran yang menjadikan karakteristik pokok semua agama yang benar. Uraian lebih lengkap, baca: Nur Kholish Majid, "Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi

Untuk memudahkan cara pandang, Islam dapat dipilah menjadi yang 'abstrak' atau yang "kongkrit", *inward experience*, persoalan yang bersifat batiniah yang tidak dapat dikomunikasikan,<sup>42</sup> dan *outward behavior*, yang merupakan manifestasi eksternal Islam yang dapat diamati dan dikomunikasikan.<sup>43</sup>

*Inward experience* adalah agama subjektif, sedang *outward experience* adalah agama obyektif dan agama simbolik.<sup>44</sup> Agama sebagai kenyataan subjektif merupakan kerinduan dan kepasrahan ruhani kepada Yang Mutlak, tempat seluruh yang nisbi mempertaruhkan diri. Agama dalam kategori ini adalah pembawaan yang *azali, fitri*, dan sangat pribadi.

---

Ajaran Ilahi" dalam Budhy Munawar Rahman, et. all, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994).

<sup>42</sup>Dalam perkembangannya, sesuatu yang dianggap batiniyyah juga menjadi wilayah ilmu. Karl Popper telah memulainya dengan mengajukan *Realisme Metafisis*. Menurutnya, ada kebenaran metafisis yang objektif-universal sebagaimana ada dalam dunia fisis. Masuk dalam kategori metafisis Popper adalah (1) dunia non fisik, dan (2) dunia otonom dan objektif dalam arti di luar posisi pengamat. Kebenaran semacam ini berada di luar kawasan ilmu, tetapi bisa melahirkan ilmu, dan bersifat *untestable truth*. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), h. 273-290.

<sup>43</sup>Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition" dalam Leonard Rindei (ed). *The Study of Middle East* (New York: John Wiley & Sons, 1976), h. 32.

<sup>44</sup> Dalam terminologi lain yang populer di kalangan umat Islam, agama subjektif adalah akidah, agama obyektif adalah akhlak, dan agama simbolik disebut syari'at. Akidah merupakan *sangkan*, akhlak menjadi *paran*, sementara syari'at adalah jalan yang dengannya azas ditransformasikan menjadi tujuan. Istilah lain yang hampir sama adalah iman, Islam dan ihsan. Berdasarkan sebuah hadits yang terkenal, ketiga istilah itu memberi umat Islam (Sunni) ide tentang rukun Iman yang enam, Rukun Islam yang lima dan ajaran tentang penghayatan terhadap Tuhan Yang Maha Hadir dalam hidup. Dalam penglihatan itu terkesan adanya semacam kompartementalisasi antara pengertian masing-masing istilah itu, seolah-olah setiap satu dari ketiga noktah itu dapat dipahami secara tersendiri, dapat bentuk sangkutan tertentu dengan yang lain. Sudah tentu hakikatnya tidaklah demikian. Setiap pemeluk Islam mengetahui dengan pasti bahwa Islam (al-Islam) tidak absah tanpa iman (al-iman), dan iman tidak sempurna tanpa ihsan (al-ihsan). Sebaliknya, ihsan adalah mustahil tanpa iman, dan iman juga tidak mungkin tanpa inisial Islam. Dalam telaah lebih lanjut oleh para ahli, ternyata pengertian antara ketiga istilah itu terkait satu dengan yang lain, bahkan tumpang-tindih sehingga setiap satu dari ketiga istilah itu mengandung makna dua istilah yang lainnya. Dalam iman terdapat Islam dan ihsan, dalam Islam terdapat iman dan ihsan dan dalam ihsan terdapat iman dan Islam. Dari sudut pengertian inilah iman, Islam dan ihsan sebagai trilogi ajaran Ilahi. Nur Cholish Majid, "*Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi*" dalam Budhy Munawar Rahman, et.all, op.cit.



*Outwore behavior* sebagai kasunyatan obyektif bentuk konkritnya adalah akhlak karimah, yakni realitas kehidupan manusia yang agung. Dalam konteks kehidupan manusia individu, akhlak karimah muaranya adalah “kejujuran,” sedang pada konteks kehidupan manusia sosial, akhlak karimah bermuara pada “keadilan”. Sebagai kasunyatan obyektif agama dalam kategori ini bersifat terbuka, tidak mengenal batasan kesukuan, ras, bahasa dan lain sebagainya. Agama pada level ini, agama sebagai akhlak karimah, adalah jiwa.

*Outwore behavior* sebagai agama simbolik, sesuai sebutannya, agama pada level ini bukan agama hakiki (*dhatiy*), melainkan agama nisbi (*nisbiy*) yang kehadirannya semata-mata disebabkan karena tuntutan agama hakiki, agama subjektif-obyektif tadi. Kalau agama subjektif-obyektif adalah ruh dan jiwa, maka agama simbolik ini adalah raganya.

Dalam konteks simbolik inilah budaya Islam lokal mengambil tempat. Budaya Islam adalah seperangkat kreasi, baik berupa perilaku, teks tertulis maupun oral, yang kehadirannya tidak dikenal di daerah asal turunnya Islam (Saudi Arabia). Menurut R. Woodward, naskah atau tradisi mistik kejawaan merupakan contoh yang paling jelas tentang Islam lokal ini, karena merupakan implikasi logis sebagai hasil interaksi antara kebudayaan dan *received* Islam. Maka apa yang disebut sebagai ritual Islam, baik formal maupun popular, bisa

dipahami secara proporsional sehingga tidak memunculkan klaim teologis sepihak.<sup>45</sup>

Hal ini bisa dimengerti karena seluruh agama, tidak terkecuali Islam, ketika memulai proses sosial, pada dasarnya memerlukan wadah kultural (seperti bahasa dan budaya) yang dipakai untuk mengekspresikan nilai-nilai keagamaan.<sup>46</sup> Mengingat masyarakat tumbuh dalam bangun kultur yang beragam, maka ekspresi suatu agama secara kultural dan simbolik sangat boleh jadi juga beragam, sekalipun pesannya sama. Dengan cara pandang inilah Islam muncul sebagai sebuah kategori sosial yang *profane*.

Pendek kata, Islam dan budaya lokal memang tidak dapat dipisahkan sehingga sangat logis bila artikulasi dan ekspresi keislaman tidak pernah berwajah tunggal. Kendati terdapat ajaran baku yang diyakini sama-serupa, tetapi di level penafsiran, tradisi dan keyakinan akan selalu dijumpai keanekaragaman.

Ditinjau dari sudut pandang antropologi, analisis budaya Islam lokal dimulai dengan menentukan dalam wujud apa suatu kebudayaan itu datang dan mempengaruhi suatu kebudayaan penerima, dan apa dari isi dari pengaruh budaya yang datang tersebut. Kemudian, perhatian diarahkan pada penelitian

---

<sup>45</sup> Masdar Helmi, "Problem Metodologis dalam Kajian Islam", dalam *Paramedia, Jurnal Komunikasi dan Informasi Keagamaan*, (Surabaya, Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel, 2000), h. 6-8.

<sup>46</sup> Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life* (California: Dickenson Publishing Company, 1976), h. 1

sifat dan keadaan masyarakat yang dipengaruhi, motif penyebaran, serta karakteristik lingkungan alam masyarakat penerima.<sup>47</sup>

Asal muasal masuknya Islam di Jawa memang masih perlu diteliti lebih lanjut. Sementara ini literatur menyebutkan ada empat tesis yang menganalisis tentang masuknya Islam ke Jawa, yakni dari Gujarat, dari Bengal, dari Malabar, dan dari Arab.<sup>48</sup> Namun yang jelas bahwa peradaban Islam Jawa dibawa oleh Walisongo.

Penyebaran Islam dilakukan melalui pesisir. Hal ini karena peradaban manusia umumnya lahir dari sebuah permukiman di sepanjang tepi sungai atau laut, setelah mereka berpindah dari kehidupannya di goa-goa. Lihatlah misalnya peradaban Mesir dibangun di deretan tepi sungi Nil. Lutetia, cikal bakal Paris, berada di belah Sungai Seine. Tepi sungai atau pantai kemudian didesain sedemikian rupa menjadi sebuah tontonan eksotis yang merangsang untuk dinikmati. Sebut saja Bali dengan Kuta, London dengan Sungai Thames, Hongaria dengan Budapest dan Rusia dengan St Petersburg.

Sementara pelebagaan Islam di Jawa dilakukan melalui jalur kebudayaan, perekonomian, dan puncaknya politik yang ditandai dengan didirikannya kerajaan Islam pertama di Demak.

Dilihat dari tata ruang fisik dan tata ruang sosial, Jawa terbagi ke dalam tiga tipologi, yaitu daerah pegunungan, daerah pedalaman, dan daerah

---

<sup>47</sup> Hasan Ma'arif Ambatr, "Menara Masjid Al-Aqsha Sebagai Simbol Islam Toleran", makalah seminar "Islam Toleran : Mewarisi Ajaran Kangjeng Sunan Kudus", diselenggarakan oleh : Central Riset dan Manajemen Informasi (CERMIN), Kudus, 24 Agustus 2002.

<sup>48</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 59-61

pantai atau pesisir.<sup>49</sup> Tipologi tata ruang fisik menggambarkan adanya perbedaan-perbedaan fisik, seperti tata letak dan jenis tanah, dan kondisi udara. Perbedaan fisik ini menggambarkan adanya perbedaan corak masyarakat dan budayanya. Dengan demikian, antara ruang fisik dan ruang sosial, keduanya saling terkait satu sama lain dalam membentuk budaya masyarakat.

Daerah pantai sebagai tata ruang fisik, mengacu kepada daerah atau kawasan pertemuan antara darat dan laut dengan batas-batas tertentu. Batas perairan pantai ke arah darat adalah sampai pada jarak terjauh dari pengaruh pasang tertinggi dan rembesan air laut ke darat. Batas bagi daratan pantai itu mencakup semua daratan yang berpengaruh secara langsung dan nyata terhadap perairan pantai.

Kawasan pantai ini dapat dikategorikan menjadi dua subsistem, yaitu daratan pantai dan perairan pantai. Kedua subsistem itu berbeda tetapi saling berinteraksi. Interaksi keduanya terjadi melalui media larian massa air dan dinamika kehidupan masyarakat kawasan tersebut.

Pada masa Kerajaan Mataram (abad 17 M), daerah Jawa dibedakan ke dalam tiga kategori, yaitu negarigung, mancanegari, dan pesisiran.<sup>50</sup> Negarigung adalah wilayah yang menjadi pusat pemerintahan Mataram (Yogyakarta dan Solo). Sebagai ibukota kerajaan, keduanya disebut sebagai

---

<sup>49</sup> Penjelasan tentang budaya masyarakat Jawa pesisir diambil dari Mudjahirin Thohir, 2006, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, (Semarang : Fasindo Press), h. 37-42.

<sup>50</sup> Pembagian wilayah Jawa ke dalam negarigung, mancanegari dan pesisiran, bersumber pada : Mudjahirin Thohir, 2006, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, (Semarang : Fasindo Press), h. 39-41, dan Nur Syam, 2005, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta : LKiS), h. 166.

Kota Negari (Kotanegara), tetapi sebagai kawasan pemerintahan, keduanya disebut sebagai daerah negarigung. Peradaban yang dikembangkan di dalam pusat wilayah kerajaan Mataram itu berkategori “tradisi besar” sebagai ciri dasar dari kebudayaan keraton. Mereka yang disebut *tiyang negari* (orang negari), biasanya ditandai dengan memiliki sifat-sifat yang mengedepankan kehalusan, baik dalam tutur bahasa maupun kesenian, dengan kehidupan keagamaan yang sinkretik.<sup>51</sup>

Mancanegari adalah daerah-daerah yang berada di sekitar atau di luar pusat kerajaan, tetapi masih menjadi bagian kekuasaannya. Dalam arti politik, daerah mancanegari merupakan daerah-daerah yang dipimpin oleh residen atau bupati yang berada di bawah kekuasaan Kerajaan Mataram. Dalam arti kebudayaan, mancanegari memiliki kemiripan dengan kebudayaan Jawa negarigung, tetapi dari segi kualitas peradaban termasuk “tradisi kecil”, sehingga budayanya tidak sehalus budaya keraton. Masyarakat mancanegari mengidentifikasikan dirinya sebagai *tiyang pinggiran* (orang pinggiran) yang memiliki kebudayaan yang “kurang halus” bila dibandingkan dengan *tiyang negari*, dan dalam kehidupan keberagamaannya juga dicirikan sebagai sinkretik.

Pada umumnya budaya masyarakat pesisir bersifat terbuka, lugas dan egaliter. Kebudayaan yang hidup di sepanjang daerah ini berada dalam suatu wilayah kebudayaan pesisir. Sifat-sifat umum masyarakat pesisir yang

---

<sup>51</sup> Tentang kecenderungan sikap keberagaman sinkretik pada tradisi kraton dan sikap keberagaman yang akulturatif pada budaya pesisiran, lihat : Kuntowijoyo, 1991, “*Strategi Budaya Islam : Mempertimbangkan Tradisi*”, dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam : Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung : Mizan,1991), h. 228-238.

berwatak keras, terbuka, lugas dan egaliter, serta kehidupan keberagamaannya cenderung akulturatif, sangat berkaitan dengan kondisi kawasan tempat tinggal, posisi daerah-daerah pesisir yang secara geopolitik berjauhan dengan daerah pusat kerajaan Mataram, dan secara historis daerah pesisir memiliki hubungan yang intensif dengan orang-orang luar Pulau Jawa dalam konteks hubungan dagang dan penyiaran Islam. Faktor-faktor tersebut berpengaruh kepada sistem pengetahuan dan sistem keyakinan yang dijadikan acuan pijakan tindakan bagi umumnya masyarakat Jawa di daerah pesisir utara, yaitu bernafaskan keislaman.

Lingkungan tempat tinggal berupa dataran aluvial yang berdekatan dengan laut utara Jawa, memberi peluang kepada masyarakat pesisir untuk memanfaatkan sumber daya alam pantai dan sumber hayati laut, seperti menanam tanaman-tanaman khas pantai, budidaya laut (empang, tambak), pemanfaatan hayati kekayaan laut termasuk menangkap ikan di laut (nelayan), dan perdagangan antarpulau. Kondisi lingkungan alam, jenis-jenis pekerjaan yang dilakukan, posisi daerah pesisir yang secara geopolitik berjauhan dengan pusat kerajaan Mataram, merupakan unsur-unsur yang mempengaruhi sifat dan budaya masyarakat pesisir.

Sifat terbuka masyarakat pesisir, misalnya berkaitan dengan tata ruang fisik (lingkungan alam pantai) yang terbuka, dan tata ruang sosial (interaksi dengan pihak luar) dalam transaksi perdagangan ke daerah lain lewat laut atau orang-orang asing datang ke daerah pesisir, terutama di daerah yang memiliki pelabuhan-pelabuhan besar seperti Surabaya, Gresik, Tuban, Lasem, Jepara,

Demak dan Cirebon. Sikap terbuka ini dapat dilihat sebagai karakter masyarakat pesisir, sekaligus sebagai strategi adaptif untuk tetap *survive* dalam kegiatan ekonomi dan di dalam menyerap ajaran-ajaran Islam dari para pendatang. Ajaran Islam terutama mengenai sikap jujur untuk berkata apa adanya (lugas), dan ajaran Islam mengenai persamaan hak dan derajat manusia di hadapan Allah. Pembawaan Islam yang demikian ini, di samping membawa daya tarik tersendiri bagi lapisan masyarakat bawah, juga mempengaruhi kepribadian masyarakat pesisir untuk bersikap lugas dan egaliter.

Sikap lugas ini, diekspresikan oleh masyarakat Jawa pesisir ke dalam kecenderungan umum yaitu berbicara langsung kepada pokok persoalan, dengan menggunakan Bahasa Jawa sederhana (*ngoko* atau *krama madya*). Dengan kata lain, di dalam berinteraksi antarwarga masyarakat, umumnya masyarakat Jawa pesisir lebih menekankan kepada substansi pembicaraan, bukan kepada cara mengekspresikannya. Suatu prototipe budaya yang berlawanan dengan masyarakat Jawa pedalaman, seperti umumnya masyarakat Yogyakarta dan Solo, yang lebih mengutamakan cara mengekspresikan pembicaraan.

Berbagai tipologi di atas akhirnya meneguhkan tesis bahwa kehadiran Islam dalam kordinat ruang waktu tertentu, di satu sisi, tetap menampilkan corak universalnya. Tapi di sisi lain, ia melahirkan lokal genius. Lokal genius bisa diartikan sebagai: “kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dari pengelolaan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sampai dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, serta tidak terdapat yang seperti itu di

dalam wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya”. Secara implisit, lokal genius mempunyai karakteristik:

1. Mampu bertahan terhadap budaya luar
2. Mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar
3. Mempunyai kemampuan mengendalikan, dan
4. Mampu memberikan arah pada perkembangan budaya baru.<sup>52</sup>

#### **D. Perempuan dalam Partisipasi Politik**

Dalam analisa politik moderen partisipasi politik merupakan suatu masalah yang penting, yang akhir-akhir ini banyak pelajari dan diteliti dalam hubungannya dengan perempuan. Partisipasi politik secara umum didefinisikan sebagai kegiatan seseorang atau sekelompok orang untuk kut serta secara aktif dalam kehidupan politik, yaitu dengan jalan memilih pimpinan negara dan secara langsung atau tidak langsung mempengaruhi kebijakan pemerintah (*public policy*).<sup>53</sup> Kegiatan ini mencakup tindakan seperti memberikan suara dalam pemilihan umum, menghadiri rapat umum, menjadi anggota suatu partai politik atau kelompok kepentingan, menjadi

---

<sup>52</sup> Sorjanto Poespowardojo, “*Pengertian Local Genius dan Relevansinya Dalam Modernisasi*”, dalam buku Ajatrohaedi, *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 28-38

<sup>53</sup> Partisipasi politik juga diartikan sebagai kegiatan sukarela dari warga masyarakat melalui mana mereka mengambil bagian dalam proses pemilihan penguasa dan secara langsung atau tidak langsung dalam proses pembentukan kebijakan umum (Herbert McClosky, 1972), - sebagai kegiatan pribadi warga yang legal yang sedikit banyak langsung bertujuan untuk mempengaruhi seleksi pejabat-pejabat negara dan/atau tindakan-tindakan yang diambil oleh mereka (Norman H Nie dan Sidney Verba, 1975), - sebagai kegiatan warga negara yang bertindak sebagai pribadi-pribadi yang dimaksud untuk mempengaruhi pembuatan keputusan-keputusan oleh pemerintah dapat bersifat individual atau kolektif, terorganisir atau spontan, mantap atau sporadis, secara damai atau dengan kekerasan, legal atau illegal, efektif atau tidak efektif (Samuel P Huntington, 1977)- Lihat Miriam Budiardjo, loc cit, h. 1.



anggota parlemen, mengadakan hubungan *contacting* dengan pejabat pemerintah atau anggota parlemen.

Di negara-negara demokratis, pemikiran yang mendasari konsep partisipasi politik tidak lain adanya kedaulatan ada di tangan rakyat yang melaksanakannya melalui kegiatan bersama untuk menetapkan tujuan-tujuan serta masa depan masyarakat dan untuk menentukan orang-orang yang memegang tampuk pimpinan (baik tingkat lokal, regional maupun nasional) untuk masa berikutnya.

Partisipasi politik dapat bersifat otonom (*autonomous participation*) dan yang dimobilisasi atau dikerahkan oleh pihak lain (*mobilized participation*), bersifat sukarela tanpa paksaan atau tekanan (di negara barat) dan melalui paksaan (di negara komunis), yang mencakup kegiatan yang bersifat positif dan yang bersifat destruktif.

Sistem pemilu merupakan sarana paling awal untuk menentukan partisipasi (keterwakilan) yang dikehendaki.<sup>54</sup> Partisipasi di sini diartikan adalah pemberian peluang kepada pemilih untuk menggarisbawahi kehendak politiknya dengan cara dapat memilih partai atau individu. Konkretnya, hal ini berkaitan dengan alternatif sistem distrik pluralitas-mayoritas *versus* sistem proporsional atau sistem proporsional berwakil banyak. Tolok ukur partisipasi adalah kemampuan suatu sistem pemilu dalam memberikan peluang kepada pemilih untuk memilih individu, oleh karenanya stelsel daftar tertutup (atau

---

<sup>54</sup> Robert Scigliano, "Representation", dalam Seymour Martin Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Volume III, (Washington D.C. : Congressional Quarterly Inc, 1995), h. 1054-1055.

stelsel daftar baku) kerap dinilai sebagai masalah besar karena akan membawa dampak yang substansial terhadap karakteristik pemerintahan yang dihasilkan sesudahnya.<sup>55</sup>

Pada dasarnya sistem pemilu dirancang untuk melaksanakan tiga tugas pokok.<sup>56</sup> *Pertama*, menerjemahkan jumlah suara yang diperoleh dalam pemilu menjadi kursi di parlemen. *Kedua*, sistem pemilu bertindak sebagai wahana penghubung yang memungkinkan rakyat dapat menagih tanggung jawab atau janji wakil-wakil rakyat yang telah terpilih. *Ketiga*, sistem pemilu mendorong pihak-pihak yang bersaing pengaruh supaya melakukannya dengan cara yang tidak sama. Sedangkan menurut Dieter Nohlen —seorang pakar pemilu dunia— merancang sistem pemilu memiliki 6 misi, yaitu keterwakilan, konsentrasi, efektifitas, partisipasi, mudah, dan legitimasi.<sup>57</sup>

Sistem pemilu dikenal ada tiga kelompok utama, yaitu *sistem pluralitas-mayoritas*, *semi-proporsional*, dan *perwakilan proporsional*. Perdebatan tentang sistem pemilu di Indonesia, umumnya didominasi perdebatan apakah Indonesia akan menganut sistem distrik (pluralitas-mayoritas), ataukah akan menganut sistem perwakilan proporsional. Perdebatan ini terjadi karena tidak terdapat makna yang sama tentang apa yang dimaksud dengan perwakilan (*representation*). Setidaknya ada dua

---

<sup>55</sup> Kevin R. Evans, “*Sistem Baru, Suasana Baru : Pemilu 1999 yang Dinanti*”, dalam Julia I. Suryakusuma, *Almanak Parpol Indonesia Pemilu 1999*, (Jakarta : Almanak Parpol Indonesia, 1999), h. 12-15.

<sup>56</sup> Andrew Reynolds, “*Merancang Sistem Pemilihan Umum*”, dalam Ikrar Nusa Bhakti dan Riza Sihbudi (eds.), *Menjauhi Demokrasi Kaum Penjahat : Belajar dari Kekeliruan Negara-Negara Lain*, (Bandung : Mizan, 2001), h. 101-102.

<sup>57</sup> Pipit Rochijat Kartawidjaja, *Catatan Atas Pemilu Legislatif 2004*, (Jakarta : Inside, 2004), h. 80-82.

pandangan yang saling bertolak belakang. Pandangan pertama kerap ditafsirkan terkait dengan pandangan yang dikemukakan oleh kelompok yang mendukung pelaksanaan pemilihan umum dengan sistem proporsional. Sedangkan pandangan kedua umumnya dikaitkan dengan para pendukung yang menganjurkan dilaksanakannya pemilihan umum dengan sistem non-proporsional atau lebih dikenal dengan sistem distrik.<sup>58</sup>

Dua pemikiran yang bertolak belakang di ataslah yang menghasilkan dua induk besar sistem pemilihan yaitu sistem pemilihan distrik<sup>59</sup> dan sistem pemilihan proporsional.<sup>60</sup> Baik sistem pemilihan distrik maupun sistem pro-

---

<sup>58</sup> Umaruddin Masdar et al, *Mengasah Naluri Publik Memahami Nalar Politik*, (Yogyakarta: LkiS,1999), h. 117.

<sup>59</sup> Bagi para pendukungnya, kelebihan dari sistem ini terletak pada kesederhanaannya. Agar terpilih, seorang calon harus memenangkan suara terbanyak. Ini bukan berarti bahwa seorang calon harus memenangkan suara mayoritas. Cukup jika perbedaannya hanya satu suara terhadap lawan-lawannya. Manfaat lainnya adalah bahwa sistem ini diasumsikan menghasilkan pemerintahan yang stabil. Pemerintahan koalisi tidak dikenal di dalam sistem ini karena partai yang memenangkan suara terbanyak yang akan membentuk pemerintahan. Persetujuan antara pemimpin partai setelah pemilihan tidak dikenal.

Terdapat tiga karakteristik utama dari sistem ini *Pertama*, sistem ini ditandai oleh konstituensi anggota tunggal (*single member constituency*). *Kedua* persaingan dalam pemilihan pada setiap konstituensi adalah antar para calon dan bukan antar partai. *Ketiga*, calon yang berhasil adalah calon yang memperoleh suara terbanyak, bukan mayoritas suara.

<sup>60</sup> Sistem proporsional atau suara berimbang adalah suatu sistem *pemilihan* di mana wilayah dari negara yang menggunakan sistem proporsional tersebut dibagi atas daerah-daerah pemilihan dan kepada daerah-daerah pemilihan ini dibagikan sejumlah kursi yang diambil dari kursi yang tersedia di parlemen untuk diperebutkan dalam suatu pemilihan umum di daerah tersebut. Pembagian kursi biasanya didasarkan pada faktor imbangan jumlah penduduk. Kursi-kursi tersebut dibagikan kepada OPP di dalam pemilu bersangkutan. Dalam perhitungan untuk memperoleh kursi bagi masing-masing peserta pemilu biasanya ditentukan oleh batas suara yang diperlukan (porsinya), sehingga pemenang dari daerah pemilu tersebut lebih dari satu orang. Sistem ini disebut *multi member constituency*.

Dalam sistem pemilu proporsional yang ditonjolkan atau *diutamakan* yang dikampanyekan adalah program atau ideologi orsospol tersebut. Pimpinan orsospol berkuasa penuh menentukan calon-calonnya dalam suatu pemilu, demikian juga urutannya. Karena itu, dapat dipastikan bahwa loyalitas para calon sangat tinggi terhadap prsospolnya.

Prinsip utama dalam sistem ini adalah sangat sederhana. Setiap partai membuat daftar calon dalam setiap konstituensi. Banyaknya calon dalam daftar didasarkan pada jumlah kursi yang akan diisi. Berbeda dengan sistem sebelumnya, para pemilih memilih partai dan bukan memilih calon. Dalam kaitannya dengan mekanisme perhitungan suara (*electoral formula*), sistem proporsional dapat dibagi dua yaitu *pertama* dikenal *dengan* istilah sistem sisa suara

porsional sama-sama mempunyai kelebihan dan kelemahan. Penyempurnaan dan penyeimbangan bagi kelebihan dan kelemahan kedua sistem pemilihan itu kemudian melahirkan gagasan sistem pemilihan campuran.<sup>61</sup>

Di Indonesia, pemilu 2004 yang dilakukan dengan sistem proporsional terbuka sesuai dengan amanat UU Nomor 12 tahun 2003 merupakan perbaikan dari sistem pemilu 1999 yang menggunakan daftar tertutup. Dengan memberi peluang untuk memberi suara (mencoblos) pada gambar partai politik juga pada kandidat di kartu suara, secara teoritis pemilih tidak terpaku dengan urutan yang disusun oleh partai peserta pemilu. Pemilu 2004 ini diikuti oleh 24 organisasi peserta pemilu (partai politik), oleh masyarakat Internasional diakui sebagai pemilu yang bebas dan demokratis.

Dalam pemilu 1999 tersebut untuk pertama kalinya isu mengenai hak-hak perempuan juga dikedepankan dalam pemilu yang berlangsung. Dari sisi

---

terbesar (*largest remainder system*) dan yang kedua dikenal dengan nama sistem rata-rata suara tertinggi (*highest average system*).

Ciri pertama yang khas dalam sistem sisa suara terbesar adalah kuota suara. Proses penghitungan suara terjadi dilakukan dalam dua babak. Dalam babak pertama, suara yang telah melebihi kuota diberikan kursi, dan sisa dari kuota suara dihitung kembali pada babak kedua. Pada babak kedua itu, partai dengan sisa suara terbesar diberikan kursi dalam sistem urutan sampai kemudian terpenuhi jatah kursi yang dialokasikan untuk wilayah pemilihan.

Ciri khas yang kedua dari sistem pemilihan proporsional adalah kuatnya peranan partai yang terlihat dalam daftar calon yang ditetapkan oleh partai. Dalam sistem daftar calon ini ada dua variasi yang dapat ditemukan yaitu dengan daftar calon tertutup (*closed list*) dan satunya lagi dengan daftar calonj terbuka (*open system*). Yang membedakan antara dua variasi ini adalah bahwa dalam daftar tertutup tidak dimungkinkan adanya pengaruh pemilih karena semua calon berdasarkan urutannya sudah ditentukan oleh partai. Sedangkan dalam daftar yang terbuka, peranan dari para pemilih masih cukup besar karena dalam kertas suara yang diberikan para pemilih masih diberikan kesempatan untuk melakukan pilihan apakah memberikan suaranya berdasarkan partai atau berdasarkan orang.

<sup>61</sup> Sistem pemilihan ini sebenarnya mencoba untuk meng-gabungkan antara sistem distrik dengan sistem proporsional. Jerman merupakan negara pelopor yang paling awal menggunakan sistem ini. Di samping Jerman ada sekitar 15 negara yang sudah menggunakan sistem campuran ini. Meski demikian, seperti yang nantinya juga akan dipaparkan terdapat variasi yang cukup besar dalam penerapan sistem ini, sehingga istilah sistem campuran itu sendiri memiliki makna yang cukup longgar. Tapi intinya adalah tetap bahwa sistem pemilihan ini mencoba menggabungkan antara sistem distrik dengan proporsional.

keberagaman isu kampanye pemilu ada kemajuan karena merupakan pemilu pertama yang mengedepankan pentingnya keikutsertaan perempuan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam proses politik untuk membangun demokrasi Indonesia.<sup>62</sup> Partisipasi perempuan dalam politik semakin terbuka dengan adanya Undang Undang Nomor 12 tahun 2003 yang memberikan peluang untuk merebut kursi parlemen bahkan secara spesifik mengatur tentang kuota perempuan yakni pasal 65 ayat (1) : “Setiap partai politik peserta pemilu dapat mengajukan calon anggota DPR, DPRD Provinsi dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap daerah pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30 persen”. Ketetapan keanggotaan legislatif baik tingkat nasional maupun lokal setidaknya merupakan angin segar bagi sistem politik Indonesia sehingga melonggarkan jalan bagi kaum perempuan yang ingin terjun ke kancah perpolitikan. Ketetapan ini juga menunjukkan semangat dan kemauan elit politik legislatif yang memberi kesempatan bagi perempuan untuk tampil lebih banyak.

Pada Pemilu 2004 ini ada sebuah tren baru dimana pihak-pihak luar ikut berpartisipasi dalam penghitungan suara. Pihak-pihak tersebut adalah selain dari para calon, juga dari media massa, lembaga-lembaga independen, dan juga dari lembaga-lembaga dari luar negeri. Adapun beberapa pihak tersebut adalah dari kebanyakan calon, LP3ES, NDI, dan MetroTV (dengan perhitungan Quick Count), Forum ITB 73 (Fortuga) dan Astaga.com (dengan Pusat Tabulasi Nasional Independen), dan lain lain. Selain itu, pemilu 2004

---

<sup>62</sup> Ani Widyani Soetjipto, Loc Cit, h. 2

juga dipantau oleh Komisi Pemilihan Umum sendiri dan berbagai lembaga pemantau pemilu baik dari dalam maupun luar negeri.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Lembaga-lembaga dari dalam negeri di antaranya Pemantau Buruh Independen Pemilu (PBIP), Yayasan Mustika Negara Republik Indonesia (JAMUS NEGRI), Lembaga Independent Pemantau Pemilu (LIPPI), Forum Peduli Indonesia (FOPIN), Masyarakat dan Persatuan Wartawan Indonesia Pemantau Pemilihan Umum (MAPILU-PWI), Komite Pemantau Pemilu Rakyat Miskin (KPP-PRAKIN), Masyarakat Peduli Pemilu (MAPELU), Forum Komunikasi Penerus Pejuang Kemerdekaan Indonesia (FKPPK), Pemantau Independent Pemilu Indonesia (PIPI), Persatuan Wartawan Independen Indonesia-Setia Press (PWII-SP), LPAB-Yapernus, Komite Pemantau Pemilu-Garda Santri Nusantara (KPP-GARSANTARA), Pro Sosial Pengkajian Ekonomi Kerakyatan (LSM PROSPEK), Transparency International Indonesia (TI Indonesia), Indonesian Volunteers Organization Ning Mulya Sejahtera, Indonesia Corruption Watch (ICW), Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), The Habibie Center, PM3-UI, Kemitraan Masyarakat Indonesia (KMI), Komisi Advokasi Pemilihan Umum-Ikatan Penasehat Hukum Indonesia (KAPU-IPHI), Bina Swadaya (Yayasan Pengembangan Swadaya Masyarakat), Forum Rektor Indonesia (Yayasan Pengembangan Swadaya Masyarakat), Lembaga Kajian dan Informasi Pemilu (LKIP), Jaringan Masyarakat Pemantau Pemilu (JAMPPPI), Jaringan Pendidikan Pemilih Untuk Rakyat (JPPR).

Sedangkan lembaga dari luar negeri meliputi; European Union Electoral Observation Mission (EU-EOM), National Democratic Institute for International Affairs (NDI), International Foundation for Election System (IFES), The Asia Foundation, The Carter Center, Australian Electoral Commission (AEC), Asian Network for Free Election (ANFREL), International Republican Institute (IRI), Taiwan Association for Human Rights Sumber: Wikipedia Indonesia, ensiklopedia bebas berbahasa Indonesia.

## **BAB III**

### **KONDISI SOSIAL POLITIK KUDUS**

#### **A. Sejarah Kota Kudus**

Pembentukan suatu kota dimulai dari adanya embrio aktivitas, kebutuhan akan sarana dan prasarana perkotaan, dan kelengkapan kota lainnya yang terus mengalami perkembangan.

Di Nusantara munculnya gejala perkotaan mulai dikenali pada awal abad XI Masehi, yang secara umum dapat dibedakan menjadi dua jenis yaitu kota pelabuhan perdagangan yang mempunyai akses ke jalur pelayaran internasional atau sebuah pusat administrasi dari daerah pertanian yang subur.

Pada awal abad XIV, paling tidak sejenis model perkotaan pedalaman muncul. Kota-kota lama di pedalaman Jawa dibangun di tepi sungai yang memberi pasokan air, mobilitas dan perlindungan mereka. Bahkan seluruh kota lama di pedalaman Jawa pun dibangun di tepi sungai besar maupun kecil. Banyak kota pantai bermunculan karena mempunyai kepentingan dengan jalur perdagangan seperti Gresik, Tuban, Lasem, Demak, Kudus, Jepara, Sunda Kelapa, Banten, Makassar, Banjarmasin, Malaka dan sebagainya. Pusat kota pada masa itu umumnya tersusun atas keraton, lapangan upacara atau alun-alun, pasar dan permukiman yang tersusun atas satuan kebangsaan (ras) dan semuanya tertampung dalam teritori oleh dinding keliling (*kutha* dalam bahasa Tamil). Suatu konsep baru yang nanti dikenal oleh kota-kota pedalaman.

Kota-kota di sepanjang Pantai Utara Jawa mengalami perkembangan pesat karena adanya kemudahan jalur transportasi berupa jalan Daendels atau jalan Raya Pos. Jaringan Jalan Raya Pos dibangun ketika H.W. Daendels menjadi Gubernur Jenderal di Batavia yang menghubungkan kota-kota pantai utara Jawa dari Anyer hingga Panarukan (1808 – 1811). Tujuannya adalah sebagai mobilitas pertanian dan penguasaan distribusi hasil bumi dari pedalaman. Jalan Raya Pos menimbulkan dampak besar pada kota-kota yang dilewatinya. Pusat kotanya pun disusun mengikuti pola kota-kota lain di Jawa, dimana alun-alun sebagai muara semua jalan di kota itu dikelilingi oleh bangunan kabupaten di sisi selatan, masjid di sisi barat dan pusat perdagangan (pasar) di sisi timur. Bahwa kota-kota di Jawa pada jaman prakolonial, baik kota-kota pusat kerajaan Jawa di pedalaman maupun di pesisir, dibangun berdasarkan suatu konsepsi tata ruang yang sama. Pada umumnya struktur tata ruang kota tradisional di Jawa terdiri atas sebuah lapangan luas yang ditengahnya ditanam sebuah atau dua buah pohon beringin. Lapangan ini biasa disebut sebagai alun-alun. Adanya alun-alun tersebut tidak bisa dilepaskan dari bangunan-bangunan yang ada di sekitarnya. Di sebelah selatan alun-alun terletak keraton raja atau penguasa setempat. Di sebelah barat ada Masjid Agung, sedangkan sejumlah bangunan resmi lainnya didirikan di sisi barat atau timur. Alun-alun biasanya merupakan titik pertemuan dari jalan-jalan utama yang menghubungkan keraton dengan bagian barat, utara dan timur dari kota. Sedangkan daerah sebelah selatan keraton merupakan daerah tempat tinggal keluarga raja dan pengikut-pengikutnya.



Kota-kota pesisir yang semula berorientasi pada sisi sungai (sungai – sungai di Jawa umumnya mengalir dari selatan ke utara atau sebaliknya), berubah ke arah sisi jalan tadi (barat-timur) karena adanya pembangunan jalan raya tersebut. Semula jalur air yang merupakan sumbu simbolik antara kerajaan di pusat pedalaman dengan pesisir di perifer, kini digantikan oleh jalur barat – timur yang memotong sumbu simbolik itu. Dengan demikian semakin merosotnya jalan air ke pedalaman. PJM Nas menyimpulkan bahwa Jalan Raya Pos adalah awal modernisasi Jawa atau awal terbukanya orang Jawa untuk lebih menghargai aktivitas perdagangan di daerah pedalaman menggantikan gaya hidup feodalistik mereka. Perubahan orientasi kota-kota Pantai Utara Jawa Tengah. Berdasarkan perkembangannya, kota-kota yang terletak di Pantai Utara Jawa Tengah dapat dibagi menjadi tiga jenis, yaitu kota yang berkembang karena adanya aktivitas perdagangan atau pemerintahan yang menonjol, adanya aktivitas penyebaran agama Islam, dan karena adanya pelabuhan laut.

Salah satu kota yang berkembang karena adanya aktivitas penyebaran agama Islam adalah Kota Kudus. Sejarah resmi tentang hari jadi Kudus ditetapkan pada tanggal 23 September 1549 TU (Tahun Umum) dan diatur dalam Peraturan Daerah (Perda) No. 11 Tahun 1990 tentang Hari Jadi Kudus yang diterbitkan tanggal 6 Juli 1990.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Data ini diolah dari berbagai sumber, terutama dari Nadjib Hassan, dkk, *Profil Pesantren Kudus* yang diterbitkan oleh CeRMIN dan Pemkab Kudus tahun 2004

Sebagai simbol berdirinya Kota Kudus -satu-satunya Kabupaten di Indonesia yang menggunakan kata Arab “*quds*” yang artinya suci- adalah selesainya pembangunan *mihrab* Masjid Menara (Masjid Al-Aqsha) Kudus pada tahun 956 Hijriyah atau 1549 TU. Angka ini dapat dilihat pada batu bertulis di atas *mihrab* Masjid Menara (Masjid Al-Aqsha) Kudus. Masjid Al-Aqsha Kudus ini merupakan peninggalan Sunan Kudus.

## **B. Kondisi Geografis**

Kabupaten Kudus merupakan salah satu kabupaten di Provinsi Jawa Tengah. Secara geografis Kabupaten Kudus terletak antara 110°36’ dan 110°50’ Bujur Timur, serta 6°51’ dan 7°16’ Lintang Selatan.<sup>65</sup> Kabupaten Kudus berada pada jarak ± 51 Km di sebelah Timur Ibu Kota Provinsi Jawa Tengah (Kota Semarang). Untuk menuju Kudus dari Kota Semarang dapat ditempuh sekitar 1 jam perjalanan darat, dengan menggunakan kendaraan pribadi atau bus umum.

Secara geografis, Kabupaten Kudus berbatasan dengan beberapa kabupaten di sekitarnya. Di sebelah Utara, Kabupaten Kudus berbatasan dengan Kabupaten Jepara dan Kabupaten Pati. Di sebelah Timur berbatasan dengan Kabupaten Pati. Di sebelah Selatan berbatasan dengan Kabupaten Grobogan dan Kabupaten Pati. Di sebelah Barat berbatasan dengan Kabupaten Demak dan Kabupaten Jepara.

---

<sup>65</sup> Data-data ini bersumber pada dan diolah dari *Kudus Dalam Angka 2005*, (Kudus: Badan Pusat Statistik [BPS]Kabupaten Kudus, 2006).

Luas wilayah Kabupaten Kudus sekitar 42.516 Ha, dan berada pada ketinggian rata-rata  $\pm$  55 meter di atas permukaan air laut. Secara umum Kabupaten Kudus yang berada di sebelah Selatan kaki Gunung Muria dipengaruhi iklim tropis, dan bertemperatur sedang, berkisar antara 18,3° (C) – 29,6° (C). Kabupaten Kudus bercurah hujan relatif rendah, yaitu rata-rata di bawah 2.000 mm/tahun, dan berhari hujan rata-rata 103 hari/tahun.

Kabupaten Kudus terletak di lereng Gunung Muria, tepatnya di sebelah Selatan Gunung Muria. Daerah Gunung Muria memiliki karakter tersendiri karena merupakan daerah pegunungan di pesisir utara Pulau Jawa. Fakta yang selama ini belum banyak diketahui adalah bahwa Gunung Muria dahulu adalah sebuah pulau yang terpisah dengan Pulau Jawa. Antara Pulau Muria dengan Pulau Jawa sebelum abad XVII TU dihubungkan oleh sebuah selat.

Ketika menggambarkan ekologi Demak, De Graaf dan Pigeaud menulis bahwa pada jaman dahulu Distrik Demak terletak di pantai selat yang memisahkan Pegunungan Muria dari Jawa. Sebelumnya selat itu rupanya agak lebar dan dapat dilayari dengan baik, sehingga kapal-kapal dagang dari Semarang dapat mengambil jalan pintas itu untuk berlayar ke Rembang. Selanjutnya De Graaf dan Pigeaud menyebutkan bahwa pada abad XVII TU selama musim hujan orang dapat berlayar dengan sampan lewat tanah yang tergenang air, mulai dari Jepara sampai Pati di tepi Sungai Juwana. Pada tahun 1657 TU Tumenggung Pati mengumumkan bahwa ia bermaksud menggali saluran air baru dari Demak ke Juwana, hingga Juwana akan dapat menjadi

pusat perdagangan. Boleh jadi ia ingin memulihkan jalan air lama, yang satu abad lalu masih dapat dipakai.

De Graaf dan Pigeaud menggambarkan bahwa Jepara terletak di sebelah barat pegunungan, yang dahulu adalah pulau (Muria). Jepara mempunyai pelabuhan yang aman yang (semula) dilindungi oleh tiga pulau kecil. Letak pelabuhan Jepara sangat menguntungkan bagi kapal-kapal dagang yang lebih besar, yang berlayar lewat pantai utara Jawa menuju Maluku dan kembali ke barat. Pada abad-abad XVII TU, ketika jalan pelayaran pintas di sebelah selatan pegunungan ini tidak lagi dapat dilayari dengan perahu-perahu yang lebih besar karena telah menjadi dangkal oleh endapan lumpur, maka Jepara menjadi pelabuhan Demak. Pada abad XVI TU dan XVII TU kedua kota itu merupakan dwitunggal yang berkuasa.

Masih menurut De Graaf dan Pigeaud, yang menjadi penghubung antara Demak dan daerah pedalaman di Jawa Tengah ialah Sungai Serang (dikenal juga dengan nama-nama lain), yang sekarang bermuara di Laut Jawa antara Demak dan Jepara. Sungai itu pada abad XVIII TU masih tetap dapat dilayari dengan perahu-perahu dagang yang agak kecil, setidaknya hingga Godong (sekarang wilayah Kabupaten Grobogan). De Graaf dan Pigeaud berani berspekulasi bahwa Sungai Lusi atau Serang, yang sekarang bermuara di Laut Jawa di sebelah selatan Jepara, mungkin dahulu bermuara di sebuah selat yang dangkal, tempat Demak, Pati, dan Juwana, yang memisahkan Pulau Muria dan daratan Jawa.

Denys Lombard menggambarkan bahwa kota-kota di sepanjang pantura timur Jawa Tengah seperti Demak, Jepara, Kudus, Pati, Juwana dan Rembang adalah pusat perniagaan laut yang ramai pada abad XVI TU. Denys Lombard juga menyebutkan bahwa daerah kunci Pesisir pada waktu itu terletak kira-kira di bagian tengahnya, sebelah-menyebelah selat yang ketika itu masih memisahkan Gunung Muria dari tanah daratan Jawa dan yang merupakan jalan lintas alami tempat kapal-kapal dapat berlabuh. Pusat perekonomian, politik dan keagamaan adalah Kota Demak yang diperintah Pangeran Trenggana (1504-1546).<sup>66</sup>

Wilayah Kudus Kota dibelah oleh sungai Kali Gelis yang mengalir ke Selatan dan membagi kota Kudus menjadi dua bagian yaitu Kudus Kulon yakni terletak di sebelah Barat sungai Kali Gelis dan Kudus Wetan yang terletak di sebelah Timur sungai. Di Kudus Kulon inilah terletak suatu peninggalan purbakala yakni Menara Kudus. Berdampingan dengan Menara Kudus terdapat Al-Masjid Al-Aqsha yang terkenal dengan sebutan Masjid Menara Kudus dan di belakangnya terdapat Komplek Makam Sunan Kudus.

### **C. Kondisi Demografis**

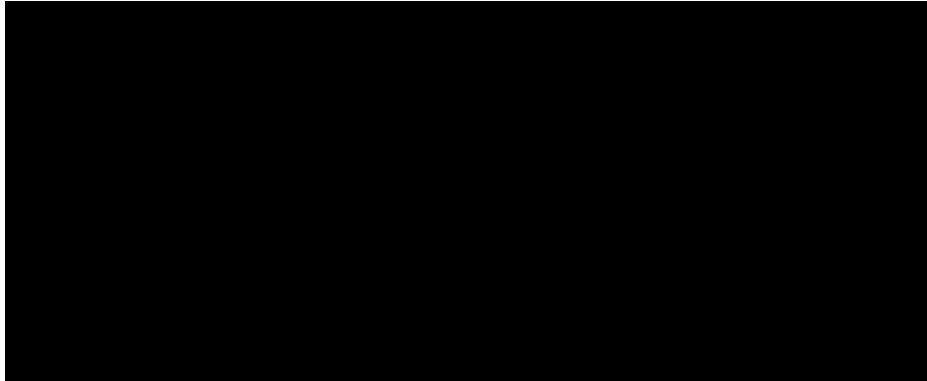
Jumlah penduduk Kabupaten Kudus pada tahun 2005 tercatat sebesar 724.969 jiwa, terdiri dari 366.714 perempuan (50,58%) dan 358.255 laki-laki (49,42%). Berdasarkan penyebarannya, dari 9 kecamatan yang ada di Kabupaten Kudus, maka jumlah penduduk terbesar secara berturut-turut ada di

---

<sup>66</sup> Gambaran Kudus yang sekarang ini (2003) telah banyak yang berubah jika dibanding dengan deskripsi yang diberikan Hance Castles. Lihat: Hance Castles, *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi Di Jawa: Industri Rokok Kudus* (Jakarta: Sinar Harapan, 1967), h. 71-85.

Kecamatan Kota sebesar 91.858 orang (12,67%), Jekulo 91.275 orang (12,59%) dan Dawe 90.963 orang (12,55%), dan penduduk terkecil jumlahnya ada di Kecamatan Bae 59.163 orang (8,16%).

Tabel 3.1. Jumlah Penduduk Kudus Per Kecamatan 2007



Sumber : KPU Kabupaten Kudus

Perlu diperhatikan juga komposisi usia penduduk dewasa. Pada tahun 2007, penduduk dewasa yang berusia 15 – 44 tahun berjumlah 386.981 (52,15%) dan yang berumur 45 – 75 tahun ke atas berjumlah 147.602 (19,89%). Dengan demikian, masyarakat Kudus didominasi oleh penduduk berusia 15 – 44 tahun ketimbang penduduk yang berumur 45 - 75 tahun ke atas.

Kepadatan penduduk Kabupaten Kudus cenderung meningkat, seiring dengan bertambahnya jumlah penduduk. Tercatat pada tahun 1999 kepadatan penduduk Kudus adalah 1.648 orang/Km<sup>2</sup>, pada tahun 2003 kepadatannya adalah 1.705 orang/Km<sup>2</sup>, dan 1.772 orang/Km<sup>2</sup> pada tahun 2007. Kecamatan terpadat adalah Kecamatan Kota, yaitu 8.773 orang per kilometer persegi dan

kecamatan terendah kepadatannya adalah Kecamatan Undaan, yaitu 918 orang per kilometer persegi.

Jumlah rumah tangga di Kabupaten Kudus adalah 181.169 rumah tangga. Bila dibandingkan antara jumlah penduduk (753.529) dengan jumlah rumah tangga, maka rata-rata jumlah anggota rumah tangga di Kudus adalah 4,15.

Kepadatan jumlah penduduk sering menimbulkan masalah kesehatan. Sejauh ini, masalah kesehatan dipicu oleh beberapa faktor, yakni masalah kesehatan karena kemiskinan dan lingkungan; masalah kesehatan yang berkaitan dengan industrialisasi termasuk pariwisata, makanan dan perilaku; masalah kesehatan yang berkaitan dengan keadaan psiko sosial keluarga dan individu; masalah kesehatan pada kelompok tertentu seperti anak jalanan, pekerja sektor informal, pekerja seks komersial, petugas kebersihan kota, remaja kota, dan kelompok usia lanjut, dan masalah kesehatan yang berkaitan dengan terjadinya krisis karena bencana banjir, kebakaran, gempa dan lain-lain.

#### **D. Kondisi Ekonomi**

Kudus adalah kabupaten yang berbasis pada bidang usaha industri pengolahan (65,33%) dan perdagangan (24,90%).

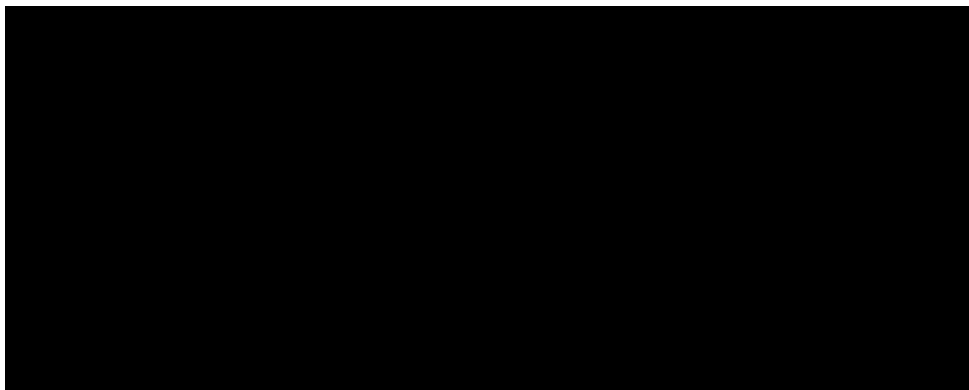
Tabel 3.2. Profil Industri Kabupaten Kudus Tahun 2007

No.	Jenis Industri	Unit Usaha	Tenaga Kerja	Investasi (Rp juta)	Nilai Produksi (Rp juta)
1	Menengah dan besar	86	142.514	3.514.360,08	67.741.008,97
2	Kecil	10.146	42.676	252.812,00	2.615.676,169
<b>Total</b>		<b>10.232</b>	<b>185.190</b>	<b>3.766.172,05</b>	<b>70.356.685,14</b>

Sumber : <http://www.Kuduskab.go.id/>, data diperbaharui 21 September 2007 dan diakses 1 Oktober 2007.

Mengingat dua lapangan usaha tersebut begitu menjanjikan, maka dua lapangan itu menjadi gantungan hidup bagi masyarakat Kudus.

Tabel 3.3. Jumlah Penduduk Berdasar Pekerjaan Tahun 2007



Sumber: BPS Kabupaten Kudus tahun 2007

Angka-angka tersebut cukup bercerita kepada kita bahwa penduduk Kudus yang menggantungkan hidupnya kepada sektor industri pengolahan menduduki peringkat pertama (150.736 orang atau 41.82%). Kemudian disusul oleh sektor pertanian pada urutan kedua (58.269 orang atau 16.17%), dan sektor perdagangan, hotel dan restoran pada rangking ketiga (53.070 orang atau 14.72%).



Dengan menggunakan, analisis antropologi ekonomi, data di atas menunjukkan bahwa masyarakat Kudus adalah komunitas yang bercirikan sosial santri-muslim, dengan tradisi ekonomi yang bertumpu pada perdagangan dan industri. Kudus sebagai basis santri muslim tidak bisa dibantah. Dari 753.529 orang penduduk Kudus,<sup>67</sup> hampir 98 persen memeluk agama Islam. Pada sisi lain, data menunjukkan bahwa sektor industri pengolahan menyumbangkan 65,33 persen kegiatan ekonomi, dan sektor perdagangan memberi kontribusi sebesar 24,90 persen dari total kegiatan ekonomi Kudus pada tahun 2006. Masih pada tahun yang sama, pendapatan regional per kapita mencapai Rp 15,6 juta, sedang Produk Domestik Regional Bruto (PDRB) per kapita mencapai Rp 28,9 juta.<sup>68</sup>

Jika data tersebut dibaca dengan teori Weber yang mengatakan ada hubungan positif antara tradisi santri-muslim dengan tradisi ekonomi industri-perdagangan, maka kiranya dapat dikatakan bahwa majunya sektor ekonomi industri-perdagangan masyarakat tidak lain karena dukungan positif etos kerja yang berbasis pada tradisi santri-muslim.

Karakteristik santri-muslim yang ditampakkan juga menarik, yakni model dualistik, dimana masyarakat Kudus dalam melakukan kegiatan ekonomi tidak semata-mata digerakkan oleh “kebutuhan ekonomi”, tapi juga “kebutuhan sosial”.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Sumber : Komisi Pemilihan Umum (KPU) Kabupaten Kudus, per tanggal 4 Oktober 2007.

<sup>68</sup> Produk Domestik Regional Bruto (PDRB) Kabupaten Kudus Tahun 2006, (Kudus: BPS Kabupaten Kudus, 2007).

<sup>69</sup> Uraian lebih lengkap baca: Mashuri “Usaha Kecil dan Ekonomi Rakyat: Masalah dan Prospektif ke Depan”, *Jurnal Ekonomi Dan Pembangunan*, Vol. VII (2).

Karakteristik masyarakat Kudus tersebut diyakini berkaitan dengan diri Sunan Kudus. Dalam tradisi tersebut digambarkan bahwa selain sebagai seorang penyebar Islam yang *faqih*, Sunan Kudus dilukiskan pula sebagai seorang pedagang yang ulet. Tradisi lokal tersebut masih tetap hidup di kalangan masyarakat, dan figur Sunan yang patuh dalam beragama dan ulet dalam berdagang merupakan rujukan perilaku ekonomis dari masyarakat Kudus. Tidak aneh apabila masyarakat Kudus menjadi masyarakat santri-muslim yang taat sekaligus sebagai pedagang atau pengusaha yang ulung.

Tradisi lokal masyarakat Kudus yang merujuk kembali kepada figur Sunan Kudus merupakan modal dasar dalam berusaha sehingga bisa dikatakan pengusaha-pengusaha Kudus berhasil dalam usahanya. Sebagai ilustrasi, industri milik pribumi di Indonesia sampai tahun 1930-an belum banyak berarti. Berbeda dengan ini, Kudus tahun 1910-an telah terkenal sebagai pusat industri rokok kretek, dan pengusaha pribumi pada waktu itu sangat dominan.<sup>70</sup>

Dengan demikian, karena dua karakter utama yang dimiliki masyarakat Kudus, yaitu tradisi santri-muslim dan tradisi ekonomi industri-perdagangan, secara jujur memiliki modal untuk tumbuh sebagai sebuah masyarakat yang otonom dan *genuin*. Artinya, masyarakat memiliki akar-akar tradisinya sendiri yang telah dibangun oleh para leluhur (termasuk Sunan Kudus), dan ini menjadi semacam identitas kultural yang melekat, asli dan bukan tiruan apalagi impor. Dalam kondisi demikian ini, tingkat kemandirian ekonomi

---

<sup>70</sup> Pada tahun 1939, derajat keswasembadaan produk rokok dan cerutu menempati posisi nomor 4 dan 5 di Indonesia. The Kian Wee, *Industrialisasi di Indonesia; Beberapa Kajian* (Jakarta: LP3ES, 1994), 16

yang berbasis tradisi tertentu, akan menjadi potensi utama bagi apa yang kini sedang trend, yaitu otonomi daerah.

Akan tetapi, mengingat bahwa jumlah perusahaan di Kudus ada sekitar 10.232 unit usaha, maka ini menunjukkan bahwa banyaknya pengusaha dalam arti pemilik perusahaan, kira-kira tidak jauh dari jumlah itu. Dari sini dapat dikatakan bahwa warga Kudus sebagian besar bekerja pada sektor usaha milik orang lain, atau dengan kata lain menjadi buruh. Tercatat pada tahun 2005, jumlah buruh berjumlah 114.233 orang, meliputi buruh pada perusahaan rokok sekitar 80.000 orang (70%), dan buruh pada perusahaan bukan rokok berjumlah 34.233 orang (30%).<sup>71</sup>

Besarnya jumlah buruh rokok di atas bisa dimengerti karena secara historis munculnya produk rokok asli Indonesia yang dikenal dengan sebutan rokok kretek ini pertama kali muncul dari Kudus. Secara ekonomis, perkembangan industri rokok kretek di Kudus, mulai dari rokok sebagai kerajinan tangan sampai industri pabrikan, dan tak lepas pula rokok kretek sebagai produk industri rumah tangga khas Kudus.

Industri rokok kretek sebagai produk massal yang menyerap dan melibatkan sejumlah besar tenaga kerja (buruh), sehingga dengan demikian keberadaan industri rokok kretek sangat berpengaruh secara signifikan terhadap kehidupan ekonomi warga masyarakat Kudus. Tak lupa pula tokoh “raja” rokok kretek Nitisemito sebagai simbol rokok kretek adalah industri lokal, dan industri rokok kretek adalah jaringan industri keluarga.

---

<sup>71</sup> Sumber : <http://www.Kuduskab.go.id/>, data diperbaharui 23 Juli 2005 dan diakses 1 Oktober 2007.

Harus diakui, bahwa industri rokok memiliki kontribusi besar dalam perekonomian nasional dengan setoran cukainya.

Tabel 3.4. Setoran Cukai di kabupaten Kudus sebagai berikut:

No	Tahun	Jumlah Rp. (Juta)
1.	2006	8.649.030,44
2.	2005	8.379.189,95
3.	2004	6.909.104,42
4.	2003	5.608.687,34
5.	2002	4.841.001,70

Sumber data: BPS tahun 2006

Kedepan, ada kabar baik untuk Kudus. Pemerintah dan DPR telah sepakat untuk memberikan sebagian hasil setoran cukai sebesar 2 persen melalui Undang Undang Cukai yang baru disahkan tanggal 20 Juli 2007. Persentase 2 persen dari setoran cukai memang tidak besar apalagi masih harus dibagi untuk propinsi sebesar 30 persen, kabupaten lain 30 persen dan 40 persen untuk daerah penghasil. Akan tetapi disetujuinya bagi hasil tersebut tentu memberikan angin segar di tengah-tengah kembang-kempisnya anggaran beberapa tahun terakhir dan akan menambah dana daerah untuk memperluas kegiatan dan program-program di tahun mendatang.

#### **E. Kondisi Sosial Politik**

Kabupaten Kudus memiliki wilayah administratif berupa 9 Kecamatan, yaitu Kecamatan Kota, Jati, Kaliwungu, Gebog, Dawe, Jekulo, Bae, Mejobo, dan Undaan. Pada tingkat Desa dan Kelurahan, Kabupaten Kudus memiliki 124 Desa dan 7 Kelurahan, serta memiliki 669 Rukun Warga (RW), 3.397 Rukun Tetangga (RT), dan 371 Dukuh/Lingkungan.

Pemerintahan Kabupaten Kudus memiliki 8.065 Pegawai Negeri Sipil (PNS). Berdasarkan tingkat pendidikan, PNS di lingkungan Pemerintah Kabupaten Kudus sebagian besar berpendidikan Diploma dengan 33,6 persen (2.708 orang), SMP/ sederajat 32,6 persen (2.634 orang), berpendidikan Sarjana 22,3 persen (1.798 orang), berpendidikan SD/ sederajat 5,9 persen (475 orang), berpendidikan SMA/ sederajat 4,7 persen (376 orang), dan berpendidikan Pascasarjana 0,9 persen (74 orang). Berdasarkan golongan kepangkatan, PNS di lingkungan Pemerintahan Kabupaten Kudus terdiri dari Golongan III berjumlah 62,5 persen (5.041 PNS), Golongan III1 21,7 persen (751 PNS), Golongan IV 13,6 persen (1099 PNS), dan Golongan I 2,2 persen (174 PNS).

Kehidupan politik di Kabupaten Kudus cenderung stabil dan terkonsolidasi. Setidaknya hal ini dapat dilihat dari hasil 2 pemilihan umum (pemilu) terakhir, yaitu Pemilu 1999 dan Pemilu 2004. Pada Pemilu 1999, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kabupaten Kudus memiliki 45 kursi. Sebaran perolehan kursi adalah sebagai berikut:

Tabel 3.5. Jumlah Perolehan Kursi DPRD Kabupaten Kudus Berdasarkan partai politik dalam Pemilu 1999

No.	Partai Politik	Kursi	%
1.	PDIP	15	33,33
2.	PKB	10	22,22
3.	PPP	9	20
4.	PAN	3	6,67
5.	P Golkar	2	4,44
6.	P Keadilan	1	2,22
7.	TNI/Polri	5	11,11
Total		45	

Sumber : *Kudus Dalam Angka 2006*

Sedangkan pada Pemilu 2004, DPRD Kabupaten Kudus memiliki 45 kursi, dengan sebaran sebagai berikut:

Tabel 3.6. Jumlah perolehan Suara dan Kursi DPRD Kabupaten Kudus Berdasarkan Partai Politik dalam Pemilu 2004

No.	Partai Politik	Suara	%	Kursi	%
1.	PKB	84.171	21,52	9	20
2.	PDIP	58.526	14,97	6	13,33
3.	PPP	42.289	10,81	5	11,11
4.	P Golkar	39.563	10,12	5	11,11
5.	P Demokrat	37.160	9,50	5	11,11
6.	PAN	34.509	8,82	5	11,11
7.	PKS	20.514	5,25	4	8,89
8.	PKPB	13.678	3,50	2	4,44
9.	PBR	13.601	3,48	1	2,22
10.	PPIB	11.572	2,96	1	2,22
11.	PNI Marhaenisme	9.150	2,34	1	2,22
12.	Partai Pelopor	6.470	1,65	1	2,22
Total		391.070	100	45	

Sumber : KPU Kabupaten Kudus

Perolehan suara yang cukup beragam, tapi masih cenderung menampakkkan dominasi partai Islam ini memiliki sejarah panjang, terutama dengan sejarah keagamaan di Kudus. Masyarakat Kudus sangat taat terhadap ajaran agamanya dan sangat menjunjung tinggi para pemuka agamanya (kiai). Di seluruh sendi kehidupan, keagamaan menjadi bagian pokok dalam keseluruhan kegiatan. Ketaatan masyarakat Kudus ini terhadap ajaran agama

ini dibuktikan ketika terjadi kerusuhan sosial pada bulan Oktober 1918 yang terkenal dengan peristiwa bakar pecinan. Dalam kerusuhan sosial antara etnis Jawa dengan etnis Cina atau muslim dan nonmuslim tersebut yang melibatkan seluruh lapisan masyarakat dipicu karena adanya beberapa faktor antara lain masalah keagamaan, persaingan antara pedagang pribumi dan Cina (ekonomi), dan nasionalisme, dimana faktor agama yang lebih menonjol.<sup>72</sup> Faktor keagamaan ini muncul ketika pedagang Islam yang sudah haji dianggap sebagai didakwa oleh pedagang Cina memalsukan merk rokok kretek setelah diadakan penyelidikan oleh Asisten Residen Kudus justru pedagang Cina yang memalsukan merk rokok kretek milik pedagang Islam. Sentimen ini berlanjut setelah adanya pawai yang dilakukan orang-orang Cina dengan berpakaian haji dan menabuh tambur melewati jalan depan Masjid Menara Kudus dimana masyarakat Islam pada waktu itu sedang membangun dan memperluas areal Masjid dianggap sebagai provokasi melawan masyarakat muslim. Hal inilah yang memunculkan pandangan bahwa Islam dihina. Karena itu mereka bergerak dan dengan bergeraknya pemimpin agama yang berpengaruh seperti misalnya KH Asnawi maka bergeraklah masyarakat muslim yang berada di bawah pengaruhnya.<sup>73</sup>

Ketaatan masyarakat Kudus, khususnya Kudus Kulon terhadap ajaran Islam menciptakan situasi betapa mudahnya masyarakat muslim Kudus bangkit kemarahannya apabila perasaan agamanya tersinggung. Karena itulah dalam kemarahannya, mereka menyerbu orang-orang Cina dengan slogan

---

<sup>72</sup> Masyhuri, Bakar Pecinan; Konflik Pribumi vs Cina di Kudus Tahun 1918 (Jakarta: Pensil, 2006), h. 92.

<sup>73</sup> Ibid, h. 54-55.

“lenyaplah kapitalis” atau slogan-slogan sejenis lainnya juga selogan-slogan keagamaan. Di bawah seruan “*Allahu Akbar*” masyarakat muslim dapat digerakkan.

## **F. Potret Tradisi Islam Lokal Kudus**

### **1. Menara: Simbol Tradisi akulturasi**

Pertemuan antara Islam dan budaya lokal dengan varian-varian yang menyertainya seperti faktor politik, sosial, geografi dan ekonomi menjadikan Islam Indonesia mempunyai banyak wajah. Perbedaan cara memahami dan merespon kehadiran Islam di Indonesia dapat dipahami dari ekspresi keislaman masyarakat yang diekspresikan baik dalam bentuk pemikiran, ritual, atau organisasi keislamannya. Keberadaan organisasi sosial-keagamaan Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDI), Lembaga Dakwah Islam Indonesia (Islam Tauhid), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan sebagainya merupakan bukti pluralitas ekspresi keislaman.

Islam di Indonesia mempunyai banyak wajah. Wajah-wajah itu dipengaruhi oleh proses panjang pertemuan Islam dengan budaya lokal yang heterogen. Islam di Jawa merupakan hasil dan pertemuan Islam dengan *local Javanese religion*, Hinduisme dan Budhisme.<sup>74</sup>

Menara berasal dari bahasa arab *mannarah* yang berarti tempat perapian atau tempat yang tinggi. Sedang Kudus berasal dari kata Arab *al-*

---

<sup>74</sup> Dannis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, (Jakarta: Gramedia 1996) h. 36



*Qudus* atau *Qudus* yang berarti suci.<sup>75</sup> Sejarah tentang asal muasal menara terpulang kepada figus Ja'far Shadiq atau Sunan Kudus.

Sunan Kudus adalah putra dari Sunan Ngudung dari perkawinannya dengan Syarifah, putri Sunan Ampel. Sunan Kudus lahir pada pertengahan abad ke-15 TU atau ke-9 H. Ayahnya bernama Raden Usman Haji yang bergelar Sunan Ngudung di Jipang Panolan, Blora. Beliau masih mempunyai garis keturunan dengan Husein bin Ali. Kakek Sunan Kudus adalah saudara Sunan Ampel, sehingga masih ada hubungan pertalian darah.<sup>76</sup>

Dalam *Hikayat Hasanuddin* disebutkan bahwa ayah dan anak ini dikenal sebagai ahli agama dan penyebar agama Islam yang gigih. Sunan Kudus, yang bernama asli Amir sebelum akhirnya terkenal dengan nama Ja'far Shadiq, adalah imam kelima Masjid Demak pada akhir masa Sultan Trenggana dan pada awal masa Sultan Prawata. Sunan Kudus pindah dari Demak dan “mendirikan” Kota Kudus setelah ada perbedaan pendapat dengan Sultan Demak dalam penentuan tanggal awal bulan puasa<sup>77</sup>

Belum jelas kapan persisnya Jafar Shodiq tiba di Kudus. Pada waktu Jafar Shodiq menginjakan kaki di Kudus, kota itu masih bernama Tajug. Menurut penuturan warga setempat, yang mula-mula mengembangkan Tajug adalah Kiai Telingsing (The Ling Sing), seorang

---

<sup>75</sup>Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Yogyakarta: [t.p], 1984), h. 1179

<sup>76</sup>Nadjib Hassan, dkk, *Ziarah Spiritual dan Jejak Para Wali*, (Jakarta: Kompas, 2006), h. 79

<sup>77</sup>H.J. De Graaf dan Th. G. Th. Pigeaud dalam Syafwandi, *Menara Mesjid Kudus*, dalam *Tinjauan Sejarah dan Arsitektur*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985)

Cina beragama Islam yang telah datang pada tahun 400-an. Dengan demikian, pemukiman itu sudah ada sebelum kedatangan Jafar Shodiq.

Di Tajug, Jafar Shodiq mula-mula hidup di tengah-tengah jamaah dalam kelompok kecil. Ada yang menafsirkan, jamaah Ja'far Shodiq itu merupakan para punggawa dan pengikutnya yang dibawanya dari Demak. Mereka adalah para prajurit yang ikut bersama-sama Ja'far Shodiq memerangi Majapahit. Versi lain menyebutkan, para pengikutnya itu merupakan warga setempat yang bekerja dengan Jafar Shodiq untuk menggarap tanah ladang. Ini bisa ditafsirkan bahwa Jafar Shodiq mula-mula hidup dari penghasilan menggarap lahan pertanian.

Kebiasaan unik Sunan Kudus dalam berdakwah adalah dengan berakulturasi dengan peradaban Hindu yang telah berkembang sebelumnya. Hal ini dibuktikan dengan larangan menyembelih sapi yang disucikan mereka. Selain itu, karena Sunan Kudus seorang yang *faqih*, maka masalah penentuan awal puasa menjadi perhatiannya. Untuk mengundang para jamaah ke masjid, Sunan Kudus menabuh beduk bertalu-talu. Setelah jamaah berkumpul di masjid, Sunan Kudus mengumumkan kapan persisnya hari pertama puasa. Acara ini kemudian di kenal dengan nama *bedhug Dhandang*.

*Magnum Corpus* jejak aktivitas keagamaan Sunan Kudus adalah pembangunan menara yang digunakan untuk tempat mengumandangkan *adzan* ketika waktu shalat telah tiba. Bangunan menara menghadap ke barat dan bentuknya menyerupai bangunan candi yang terbagi atas tiga

bagian, yaitu: bagian kaki, tubuh, dan puncak. Kaki menara mempunyai denah berbentuk bujursangkar yang setiap sisinya berukuran 9,5 meter. Di kaki menara ini terdapat ornamen-ornamen yang menghiasi kaki menara berupa panil-panil segi empat panjang tanpa hiasan. Badan menara berdenah bujur sangkar dengan ukuran setiap sisinya 6,30 meter. Pada badan menara terdapat panil-panil segi empat polos, lingkaran dan palang Yunani yang diisi piring-piring porselin. Adapun puncak menara berupa ruangan mirip pendapa yang berlantaikan papan. Di atas bangunan tersebut diberi atap tumpang bertingkat dua, yang terbuat dari sirap. Pada sisi barat terdapat penampil yang menjorok ke depan. Di kanan kiri penampil itu terdapat tembok yang merupakan sayap tangga. Tangga itu menghubungkan bagian dasar bangunan dengan kaki dan tubuh bangunan, sedangkan untuk menuju puncak menara harus melalui tangga lagi yang terbuat dari kayu.

G.F. Pijper dalam *The Minaret in Java*” mengemukakan bahwa menara itu mengingatkan pada menara kulkul di Bali. Menurut Pijper, Menara ini awalnya bukanlah asli milik masjid, melainkan bentuk bangunan candi di zaman Jawa Hindu yang digunakan dan disesuaikan kegunaannya sebagai tempat *adzan*. Adanya kesamaan dengan menara kul-kul di Bali ini kembali ditegaskan AJ Bernet Kempers dalam bukunya: *Ancient Indonesian Art* (1953).

Para peneliti dari dalam negeri juga sepakat bahwa menara ini jelas bercorak mirip bangunan candi atau menara kulkul Bali. Beberapa

peneliti menghubungkan bentuk menara itu dengan candi Jago, terutama jika dilihat dari arsitektur dan kesamaan ragam hias tumpalnya. Ada pula yang menyamakan Menara Kudus ini dengan candi di Singosari.

Lain halnya ahli purbakala NJ Krom yang menyebutkan menara masjid Kudus bukanlah bangunan candi Jawa-Hindu. Menurutnya, bangunan itu memiliki corak candi, tetapi ia dibangun pada masa Islam dan sengaja diperuntukkan sebagai menara *adzan*. Mungkin saja menara itu dibangun para tukang dan ahli bangunan Hindu sehingga bentuk bangunannya dipengaruhi secara kuat corak arsitektur Hindu.<sup>78</sup>

Pendapat Krom ini boleh jadi ada benarnya jika diamati detail ornamen bangunan menara yang hampir tidak ditemukan ragam hias berupa makhluk hidup. Artinya mungkin bangunan itu sudah disesuaikan dengan agama Islam yang cenderung menghindari adanya penggambaran makhluk hidup. Jika menara itu dibangun jauh sebelum masa Islam atau sebelum masjid itu dibangun, tentu lebih logis jika ragam hias makhluk hidup bisa dengan mudah ditemukan di bangunan Menara.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sebelum menjadi bagian dari Kerajaan Islam yang berpusat di Demak, Kudus telah mempunyai peranan dan merupakan daerah pengaruh Hindu. Agaknya pengaruh Hindu cukup kuat berkembang, sehingga masih dapat meninggalkan bekas-bekasnya. Bahkan pengaruh ini masih ada yang dapat bertahan walaupun

---

<sup>78</sup> Kapan menara dibangun? Pada bagian salah satu rangka atap menara terdapat inskripsi yang dibaca oleh Sutjipto Wirjoseparto sebagai sengkalan yang berbunyi *gapura rusak ewahing jagad*. Sengkalan ini dibaca sebagai angka tahun 1609 Jawa atau bertepatan dengan tahun 1685 TU.

daerah ini sudah menjadi Islam. Tradisi-tradisi yang bercorak pra-Islam (non-Islam) sampai saat sekarang masih ada yang hidup di kalangan penduduk, seperti tradisi tidak menyembelih sapi.

## 2. Tradisi Keagamaan

Kudus sebagai kota santri, sepanjang tahun dua makam wali di Kudus selalu dipadati oleh peziarah dari berbagai daerah di Jawa, maupun luar Jawa seperti Madura, Bali bagian barat, Sumatra, dan Kalimantan untuk meminta berkah kepada ruh Sunan Kudus maupun Sunan Muria, khususnya di bulan Muharram, Rajab, dan Sya'ban. Khusus di bulan Muharram di Makam ke dua wali selalu diadakan ritual tahunan yang disebut *buka luwur*. Upacara ini melibatkan massa yang amat banyak<sup>79</sup> dan berjalan amat magis.<sup>80</sup> Setiap Jum'at pagi setelah salat subuh di Masjid Menara diselenggarakan pengajian umum dengan penceramahny K.H. Sya'roni Ahmadi. Partisipan pengajian ini boleh dikata lintas golongan dalam Islam. Hal ini karena K.H. Sya'roni Ahmadi mempunyai kharisma tinggi bagi masyarakat Kudus, di samping pembawaannya cukup moderat, kadar keulamaannya diakui oleh masyarakat Kudus, sementara itu ia adalah ulama dan sesepuh NU di wilayah itu.

---

<sup>79</sup>Untuk menyediakan konsumsi bagi sepanjang upacara *buka luwur* bisa menghabiskan nasi bungkus (daun jati) sebanyak 20.000 - 25.000 bungkus.

<sup>80</sup>Luwur adalah kain putih untuk menutupi batu nisan makam termasuk apa-apa yang ada di ruangan makam seperti dinding maupun atap. Luwur diganti satu tahun sekali. Untuk makam Sunan Kudus tiap tanggal 10 Muharram dan makam Sunan Muria tiap tanggal 15 Muharram. Sementara itu nasi bungkus, selain dimakan, juga di bawa pulang, dikeringkan lalu disimpan. Jika mereka hendak memasak, beras yang hendak dimasak diberi beberapa butir 2 – hingga 5 butir nasi kering. Harapan yang ingin diperoleh adalah adanya berkah.

Kesemarakan santri juga terlihat dan terdengar merata di Kudus. Di berbagai tempat di Kudus dikumandangkan berjanji<sup>81</sup> dengan menggunakan Pengeras Suara, pada bulan Rajab baik di waktu pagi, siang, petang, maupun malam (*ba'da isya'*). Di bulan Ramadan Kudus boleh dikatakan tidak tidur. Malam-malam bulan ini banyak acara ritual. Menjelang salat Isya', umumnya di masjid-masjid atau tempat manapun yang dijadikan jama'ah salat isya' dan tarawih dikumandangkan qira'ah – bacaan ayat-ayat Alqur'an dengan lagu khas Islam dan merdu, lalu jama'ah Isya' dengan berbagai kelengkapannya, dilanjutkan tarawih dan ceramah dan ceramah agama, dilanjutkan tadarrus<sup>82</sup> kira-kira hingga jam 21.00 – hingga jam 23.00. Sebentar kemudian kira-kira jam 01.30 dikumandangkan *tarkhim*<sup>83</sup> dengan suara keras, umumnya *melankolis* dan

---

<sup>81</sup> Berjanji merupakan kisah nabi Muhammad yang ditulis oleh Syekh Muhammad Al-Barzanji yang dibaca kaum muslimin di Kawasan Kudus Kulon baik oleh kelompok kaum laki-laki maupun perempuan. Untuk Desa Kauman Menara dilakukan malam Jum'at dan malam Senin oleh kaum laki-laki, sedangkan kaum perempuan malam Jum'at sehabis Maghrib dan Jum'at siang, sedang desa-desa di sekitar Kauman lazimnya dilakukan malam Jum'at untuk kaum laki-laki dan Jum'at siang untuk kaum perempuan.

<sup>82</sup> Tadarrus adalah sekelompok orang Islam berkumpul di Masjid atau serambinya, atau di Musalla, sesudah salat Isya' dan tarawih, satu di antara mereka membaca Alqur'an sementara yang lain menyimak – ikut membaca bersama secara batin – jika ada yang salah dalam bacaannya, yang menyimak akan ada yang membenarkannya secara spontan. Yang membaca Alqur'an bergiliran di antara mereka; dan yang baru saja diganti, ia dalam posisi menyimak. Di tempat tertentu ada semacam *senggakan*. Kalau ada kata-kata Syaithan, *Syayathîn*, Iblis, Kafir dan yang sejenisnya, penyimak akan mengatakan secara keras dan spontan la'nat-Allah (لعنة الله), dan jika ada kata nama-nama Nabi atau Malaikat, akan di-*senggaki* '*alaih as-Salâm* (عليه السلام).

<sup>83</sup> Secara literal *tarkhîm*, lengkapnya *tarkhîm as-Sauth* – artinya kelemahlem-butan suara, tetapi secara praktis membangunkan orang tidur untuk memasak malam bagi para wanita untuk mempersiapkan makan sahur hingga makan saurnya bagi seluruh keluarganya yang berpuasa menjelang – beberapa menit sebelum – Subuh. Itulah sebabnya *tarkhîm* sudah dimulai pada jam 01.30, sementara *tadarrus* baru berhenti jam 11.00. Untuk masjid yang pengurusnya terdiri atas orang-orang terpelajar *tarkhîm* dimulai sekitar jam 03.00. Masjid orang Muhammadiyah – tetapi ini amat minoritas di Kudus – tidak melakukan *tarkhîm*. Hanya ketika waktu sahur habis, menjelang subuh, biasanya hanya terdengar bunyi *imsâk* – dengan suara keras, datar dan *ak panjang* – sebagai peringatan waktu sahur habis. Umumnya,

bersaut-sautan antara masjid satu dengan yang lainnya. Acara ini berlangsung hingga menjelang subuh yaitu waktu *imsak*. Istirahat sebentar dari itu, telah terdengar Qira' kembali untuk menyambut datangnya salat subuh.

### 3. Tembok Tinggi: Simbol Tradisi Sosial

Secara geografis, Kudus dibelah oleh sungai Kaligelis. Kultur Kudus Kulon (sebelah barat sungai gelis) mencerminkan suatu tradisi dan kultur yang berbeda dengan sisi lain kota tersebut. Karena itu, kota ini seolah terbelah menjadi dua belahan budaya.

Secara kultural sebutan wilayah barat (Jawa: kulon) mempunyai makna tersendiri dan bukan sekadar pembagian wilayah. Demikian pula dengan sebutan wilayah timur (Jawa: wetan). Dibanding Kudus wetan, Kudus kulon dianggap lebih mewakili suatu sistem budaya yang khas. Bangunan-bangunan yang ada di Kudus kulon dipenuhi dengan benteng-benteng tembok tinggi di sepanjang gang yang melintasi daerah ini. Hasil penelitian dari UGM bekerja sama dengan Tim Penyusun Hari Jadi kota ini melukiskan suasana kota kulonan merupakan suasana yang telah tumbuh sejak dulu dan dapat disandingkan dengan suasana di Kota Gede (Yogyakarta). Keadaan jalan yang sempit berliku-liku itu kadang berakhir buntu. Bagi orang yang tidak hafal jalan-jalan yang ada di daerah ini akan mudah bingung. Banyak jalan

---

suara dan lagu dari pengumandang *tarkhîm* tidak merdu jika diukur dari keindahan seni bersuara, dan jarang yang merdu suaranya.

yang apabila orang berjalan di jalan ini tidak bisa melihat matahari, kecuali pada saat matahari tepat berada di atas kepala.

Tembok-tembok yang dari luar kelihatan kumal itu ternyata menyimpan kemewahan di dalamnya. Jika kita memasuki kawasan balik tembok, akan kita dapatkan rumah-rumah yang bagus dengan tegel berwarna dan dipenuhi perabot rumah tangga yang tergolong mewah. Hal itu dapat dilihat dari rumah selatan Menara. Sepintas terkesan bahwa pagar tembok yang mengelilinginya seperti bangunan sebuah gedung tua. Tetapi bila pintu depan atau samping sebelah barat terbuka, akan tampak di dalamnya halaman yang bersih.

Di tengah halaman yang bersih itu terletak sebuah bangunan rumah bertegel coklat tua mengkilat. Rumah ini dibangun dengan lantai yang cukup tinggi, kira-kira satu meter dari permukaan tanah. Di dalam satu lingkungan benteng, biasanya dihuni beberapa kepala keluarga yang semuanya masih satu keturunan.

Terdapat cerita khusus mengenai tembok tinggi yang mengelilingi rumah-rumah penduduk Kudus kulon. Menurut salah seorang informan, tujuan pembuatan tembok tinggi itu adalah untuk menjaga keamanan. Yakni keamanan bagi gadis-gadisnya. Karena dahulu kala, anak gadis di daerah ini harus dipingit dan tidak boleh keluar rumah. Tradisi pingitan itu kini memang sudah tidak berlaku, tetapi tradisi itu berkembang dalam bentuk kontrol sosial yang amat ketat. Untuk menjodohkan anaknya, mereka membangunkan



sumur di depan rumah. Pada saat mengambil air itulah para pemuda memiliki peluang memilih calon pasangannya.

Situasi lingkungan tersebut berkaitan erat dengan lingkungan yang sudah padat dengan rumah-rumah penduduk. Selain itu juga karena mata pencaharian penduduk yang mayoritas pengusaha konfeksi atau sejenis industri rumah tangga lain seperti bordir dan tenun tangan (non-mesin). Karena itulah suasana kehidupan di kawasan Kudus kulon penuh dengan suasana kerja. Bila kita menelusuri gang-gang, baik pada pagi ataupun sore, suasana kawasan ini tampak lengang, kecuali suara mesin jahit yang bersahut-sahutan dan berirama tanpa putus.

Suasana kerja tersebut akan segera berubah total ketika malam tiba, terutama antara waktu maghrib dan isya'. Pada saat-saat seperti inilah semua warga Kudus kulon mengaji. Mereka yang tidak mengaji, tidak membuat gaduh. Radio, tape dan televisi pada jam-jam tersebut dimatikan. Jika pada saat demikian ada orang yang keluar rumah, apalagi duduk bersantai, akan segera diperingatkan oleh orang tua mereka. Orang menganggap bahwa duduk santai atau keluar rumah tanpa tujuan yang jelas pada jam-jam pengajian itu tabu atau "*saru*".

#### 4. Perempuan dalam Sosial Politik Tradisi Islam Lokal

Membahas perempuan dalam tradisi sosial politik lokal Kudus tidak dapat lepas dari pengkajian perempuan menurut ajaran Islam, mengingat bahwa Kudus merupakan salah satu kota religius yang sangat

dipengaruhi ajaran Sunan Kudus. Masyarakat Kudus sangat menjunjung tinggi para pemuka agamanya (kiai). Di seluruh sendi kehidupan, keagamaan menjadi bagian pokok dalam keseluruhan kegiatan. Tradisi yang menempatkan agama Islam sebagai pedoman hidup itu masih berlanjut sampai sekarang. Tradisi ini terus menerus dipertahankan melalui pondok pesantren.<sup>84</sup>

Berbicara mengenai pondok pesantren maka tidak bisa dilepaskan dari kiai. Karena dalam pondok pesantren yang merupakan lembaga keagamaan, sosial dan kemasyarakatan yang digunakan para Kiai untuk mempertahankan tata nilai dan kebiasaan umat terhadap tata nilai dan budaya lain baik yang “*indogeneous*” maupun yang dianggap “*sekuler* kebarat-baratan”. Pola hubungan antara Kiai dan santri tidak didasarkan pada perhitungan untung rugi secara material akan tetapi lebih bersifat pribadi dimana nilai dan konsep taat (*tawadu'*) sangat menonjol.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Pesantren sebagai lembaga keagamaan, pendidikan dan kemasyarakatan yang mempunyai peranan dalam pelestarian dan pengembangan Islam tradisional sehingga pesantren sering dikenal sebagai benteng pertahanan umat Islam dan pusat penyebaran Islam, lihat Ahmad Taufiq, *Profil Wanita Islam dalam Pondok Pesantren: Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Surakarta: Fakultas Sastra Universitas Sebelas Maret, 2000), h. 4. Pesantren di Kabupaten Kudus berjumlah 86 yakni di kecamatan Bae (1), kecamatan Dawe (6), kecamatan Gebog (10), kecamatan Jati (5), kecamatan Jekulo (18), kecamatan Kaliwungu (4), kecamatan Kota (31), kecamatan Mejobo (3) dan kecamatan Undaan (10) -lihat Cermin, *Profil Pesantren Kudus*, (Kudus: Pemerintah Kab. Kudus, 2005), h. 50-57

<sup>85</sup> Dalam MM Billah, *Pesantren: Mencari Identitas Baru?*, Cakrawala No. 2 tahun XIII Triwulan II tahun 1981, Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Sejak tumbuhnya pesantren, pengajaran kitab-kitab Islam klasik diberikan sebagai upaya untuk meneruskan tujuan utama pesantren mendidik calon-calon ulama yang setia pada paham Islam tradisional, bahkan apabila pondok pesantren tidak lagi mengajarkan kitab-kitab Islam klasik (kitab kuning) maka keaslian pesantren itu semakin kabur dan lebih tepat dikatakan sebagai perguruan atau madrasah dengan sistem pondok atau asrama daripada pesantren sehingga kitab-kitab kuning merupakan bagian integral dari nilai dan paham pesantren yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Kitab-kitab kuning lazimnya memakai bahasa Arab, melayu, Jawa dan sebagainya. Huruf-hurufnya tidak diberi tanda baca vokal (harakat/syakal) dan karena itu sering disebut kitab gundul. Umumnya kitab ini dicetak di atas kertas kuning berkualitas murah, lembaran-

Ketaatan para pengikut kiai (santri) disebabkan oleh karena terhadap pengikutnya kiai mempunyai kekuasaan yang bersifat mutlak yang bersandar pada kewibawaan moral sang kiai. Kekarismaan kiai di samping tumbuh disebabkan kekuatan-kekuatan mistik juga karena kepandaiannya menguasai kitab-kitab Islam klasik. Kitab-kitab Islam klasik merupakan kepustakaan dan pegangan kiai di pesantren. Keberadaan kitab-kitab Islam klasik tidaklah dapat dipisahkan dengan kiai di pesantren. Kitab-kitab Islam klasik merupakan kodifikasi nilai-nilai ajaran, sedangkan kiai merupakan personifikasi dari nilai-nilai itu. Seorang kiai benar-benar disebut *alim* apabila ia benar-benar memahami, mengamalkan dan memfatwakan kitab-kitab Islam klasik. Kiai yang demikian merupakan panutan umat, tidak hanya kaum santri di pesantren tetapi juga masyarakat Islam dalam arti luas.

Dengan kata lain hubungan antara kiai dan santri bersifat hubungan primer yang seringkali juga disebut “*traditional authority relationship*”. Hubungan yang sedemikian itu berfungsi sebagai pranata untuk membina dan memelihara suasana keagamaan dan sistem nilai pesantren serta dapat pula berfungsi sebagai sarana untuk menimbulkan dan menjaga kelangsungan rasa kesadaran dan solidaritas kelompok serta memelihara

---

lembarannya terlepas/tidak dijilid sehingga mudah mengambil bagian-bagian yang diperlukan tanpa harus membawa suatu kitab yang utuh. Keseluruhan kitab-kitab klasik yang diajarkan di pesantren dapat digolongkan kedalam 8 kelompok; a. nahwu (syntax), dan shorof (morfologi), b. fiqh (hukum), c. usul fiqh (yurisprudensi), d. hatits e. tafsir f. tauhid (teologi) g. tasawuf dan etika, dan h. cabang-cabang lain seperti tarikh (sejarah) dan balaghah -lihat Ahmad Taufiq, op cit. h. 22.

kesetian para pengikut untuk memberikan dukungan politik (secara terang-terangan maupun terselubung kepada gerakan-gerakan umat Islam.

Misi utama kiai adalah sebagai pengajar dan penganjur dakwah Islam (*preacher*) dengan baik. Ia mengambil alih peran lanjut dari orang tua, ia sebagai guru sekaligus pemimpin rohaniah keagamaan serta bertanggung jawab untuk perkembangan kepribadian maupun kesehatan jasmaniah anak didiknya. Dengan otoritas rohaniah ia sekaligus menyatakan hukum dan aliran-alirannya lewat kitab-kitab Islam klasik yang diajarkan di pesantrennya. Para kiai berkeyakinan bahwa mereka adalah pewaris dan penerus risalah Nabi sehingga mereka tidak hanya mengajarkan pengetahuan agama tetapi juga hukum dan praktik keagamaan, sejak dari hal yang bersifat ritus sampai perilaku sehari-hari. Keberadaan kiai akan lebih sempurna apabila memiliki masjid, pondok, santri dan ia ahli dalam mengajarkan kitab-kitab Islam klasik<sup>86</sup>. Kemampuan kiai pesantren dalam menggerakkan massa yang bersimpati dan menjadi pengikutnya akan memberikan peran strategis baginya sebagai pemimpin informal masyarakat melalui komunikasi intensif dengan penduduk yang mendukungnya sehingga dapat mempengaruhi pembentukan kehendak di kalangan penduduk. Ajaran-ajaran yang disampaikan kiai lewat kitab-kitab Islam klasik sangat mempengaruhi kehidupan sosial politik masyarakat yang pada akhirnya menjadi tradisi karena terjadi sosialisasi dan internalisasi secara terus menerus.

---

<sup>86</sup> Prasodjo dan Madjid dalam Arifin Imron, *Kepemimpinan Kiai: Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng* (Malang: Kalimasahada Press, 1993), h. 15

Kondisi perempuan dalam sosial politik terhadap tradisi Islam lokal Kudus pun tidak dapat dilepaspisahkan dari kitab-kitab Islam klasik yang diajarkan kiai di pesantren. Unsur kiai sebagai figur sentral yang menjadi penggerak, memiliki pengaruh yang tidak terbatas di kalangan warga pesantren, tetapi juga kepada masyarakat desa sekitar dan bahkan pimpinan formal di kawasan itu. Salah satu peran terpenting ialah sebagai patron kelompok Islam yang mewakili masyarakat dalam rangka melindungi kepentingan masyarakat yang secara lebih khusus diilustrasikan bahwa kiai memiliki kedudukan khusus di dalam struktur sosial Islam.<sup>87</sup> Berbagai keputusan tindakan anggota masyarakat sering diserahkan dan lebih banyak ditentukan kiai sebagai referensi tindakan sosial. Hubungan masyarakat merupakan daya perekat dan pembentuk solidaritas keagamaan sebagai infrastruktur tata kehidupan sosial umat.

Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Taufiq mengenai profil wanita Islam di pondok-pondok pesantren Kabupaten Kudus tahun 2000 ditemukan kitab-kitab Islam klasik (*kitab kuning*) yang diajarkan (delapan judul *kitab kuning* yang membicarakan tentang perempuan) di antaranya bias jender.<sup>88</sup> Dari sekian yang bias jender, ada yang berhubungan dengan politik, yakni:

---

<sup>87</sup> Hal ini diperkuat oleh Hiroko Horikoshi, *Kiai dan perubahan Sosial* (Jakarta:P3M, 1987) dalam Ahmad Taufiq, op cit h. 7.

<sup>88</sup> Delapan kitab kuning yang diajarkan di pondok pesantren Kudus meliputi:

1). Syarh "*uqud al-Lujayn fi bayan Huquq az-Zawjain*"

Kitab Ini ditulis oleh Syekh Muhammad bin Umar Nawawi, yang membahas hak dan kewajiban suami istri yaitu 1. hak istri terhadap suami, 2. hak suami terhadap istri, 3. keutamaan perempuan melakukan salat di dalam rumah dan 4. larangan laki-laki melaihat perempuan lainDi samping empat pokok persoalan di atas, dijelaskan juga beberapa ayat

- 1). Wong lanang iku anduweni kedudukan nguasani wong wadon (laki-laki mempunyai kedudukan yang lebih tinggi karena dia dapat menguasai perempuan)<sup>89</sup>
- 2). Akhlak seorang istri adalah selalu berada dalam rumah, sedikit berbicara dengan tetangga, tidak mengizinkan orang lain untuk masuk kedalam rumah kecuali yang sangat mendesak, tidak keluar rumah

---

Alqur'an, Hadits Nabi dan pendapat ulama yang menerangkan pahala bagi suami yang mempunyai istri berperilaku kurang baik. Dalam kitab ini juga diterangkan ayat Alqur'an, Hadits Nabi, dan pendapat ulama tentang pahala bagi istri yang menunaikan kewajibannya terhadap suaminya

- 2). *Qurrah al-'ain Terjamahan Syarh 'Uqud al-Lujayn*  
Kitab ini ditulis oleh KH Misbah Mushthofa dalam bahasa Jawa-Arab merupakan penjelasan dari kitab syarh 'uqud al-lujyn yakni komentar kitab Syarh "uqud al-Lujayn fi bayan Huquq az-Zawjain
- 3). *Irsyad az-Zawayn bi Bayan Adab al-Mu'asyarah bayn az-Zawjain wa Huquqima*  
Ditulis oleh Muhammad bin Abdulqadir bafadlil dengan menggunakan bahasa Arab yang menerangkan pernikahan dan etika hubungan suami istri. Dalam kitab ini dibahas anjuran untuk menikah, larangan untuk tidak menikah, faedah dan manfaat pernikahan, bencana dalam pernikahan, resepsi perkawinan, etika berhubungan suami istri, hak dan kewajiban suami istri, dan doa-doa yang berkaitan dengan pernikahan.
- 4). *Syarh Qurrah al-'uyun*  
Ditulis oleh Syekh Muhammad at-Tahami bin Madani yang merupakan syarh Nadham ibn yamun fi an-Nikah asy-Syar'iyyi wa Adabihi berbahasa Arab. Yang berisi etika hubungan suami istri yang secara terinci mengkaji 1. hukum pernikahan, 2. faedah perkawinan, 3. bencana dalam perkawinan, 4. prestasi dan resepsi perkawinan, 5. waktu-waktu yang tepat untuk berhubungan suamiistri, 6. etika dan cara-cara berhubungan seks dan 7. posisi berhubungan seks
- 5). *Berbulan madu menurut Ajaran rasulullah*  
Kitab yang ditulis oleh KH Misbah Mushthofa dalam bahasa Indonesia dan berhuruf latin sama dengan kitab sebelumnya
- 6). *Risalah al-Mahidh*  
Ditulis oleh Masruhan Ihsan dalam bahasa Jawa dengan huruf pegon yang membahas tentang haidl yakni membahas kapan seorang perempuan mulai mengeluarkan darah haidl, warna-warni darah haidl, cara bersuci orang yang selesai haidl.
- 7). *Risalah haidl, Nifas, dan Istihadah*  
Ditulis oleh KH Muhammad Ardani bin Ahmad dalam bahasa Indonesia dengan huruf Latin yang membahas tiga hal yang berkaitan dengan seorang perempuan yaitu haidl, nifas dan istihadah.
- 8). *Masa'il an-Nisa'*  
Ditulis oleh KH Misbah Mushthofa dalam bahasa Jawa dengan huruf pegon yang berisi haidl, nifas, istihadah, perkawinan dan waris bagi wanita.

<sup>89</sup> Mishbah Mushthofa, *Qurrah al-'ain Terjamahan Syarh 'Uqud al-Lujayn*, (Semarang: Sumber Berkah,tt), h.20

kecuali mendapat izin dari suaminya, mendahulukan hak-hak suami daripada menuntut hak pribadinya<sup>90</sup>

Dalam teks lain, ketidaksetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan itu tercermin dalam pernyataan “seorang laki-laki menikahi seorang perempuan” bukan seorang perempuan menikahi laki-laki” ini berarti, laki-laki bersifat aktif, sebaliknya perempuan bersifat pasif. Untuk membuktikan hal itu perhatikan teks-teks berikut:

- 3). Dianjurkan menikahi perempuan sholihah<sup>91</sup>
- 4). Anjuran menikahi perempuan yang produktif dan ideal<sup>92</sup>
- 5). Mencari perempuan yang produktif dan perawan<sup>93</sup>

Ketiga teks di atas membuktikan bahwa seorang laki-laki yang berhak menikahi perempuan. Karena itu seorang perempuan berstatus sebagai yang berhak dinikahi. Dasar dari ketiga teks di atas adalah hadits nabi sebagai berikut:

- a). Menikahlah kalian dengan perempuan yang banyak cinta dan kasih sayangnya terhadap suami, lagi masih produktif (tidak mandul)<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Muhammad bin Abdulqadir bafadlil, tt, *Irsyad az-Zawayn bi Bayan Adab al-Mu'asyarah bayn az-Zawjayn wa Huquqima*, (Kediri: Muhammad Utsman) h. 66-67

<sup>91</sup> Mishbah Mushthofa, tt, *Berbulan madu menurut Ajaran rasulullah*, (tanpa kota penerbit: Al-Balagh), h. 6

<sup>92</sup> Mishbah Mushthofa, Ibid, h. 8

<sup>93</sup> Mishbah Mushthofa, Ibid, h. 34

<sup>94</sup> Mishbah Mushthofa, Ibid, h. 9, lihat juga Abi Muhammad Maulana at-Tahami bin Madani, tt, *Syarh Qurrah al-'uyun*, (Semarang: Pustaka al-Alawiyah) h. 16

b). Menikahlah kalian dengan perempuan yang masih gadis. Sebab sesungguhnya perempuan yang masih gadis itu lebih sedap mulutnya dan lebih mapan rahimnya serta lebih bagus perangnya<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Mishbah Mushthofa, Ibid, h. 34-35, lihat Abi Muhammad Maulana at-Tahami bin Madani, op cit, h.28-29



## BAB IV

### PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN

#### DALAM PERSPEKTIF TRADISI ISLAM LOKAL KUDUS

##### A. Konstruksi Tradisi Islam Lokal Tentang Partisipasi Politik Perempuan

Untuk menjelaskan kompleksitas politik perempuan dalam tradisi lokal Kudus, mau tidak mau kita mesti memulai dari ranah epistemologi. Epistemologi merupakan bagian filsafat yang meneliti asal-usul, asumsi dasar, sifat-sifat, dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan yang dapat menjadi penentu kebenaran. Dengan pengertian itu maka epistemologi sangat menentukan karakter pengetahuan, bahkan menentukan “kebenaran” macam apa yang dianggap patut diterima dan apa yang patut ditolak.<sup>96</sup>

Berpijak pada sudut pandang ini, ilmu pengetahuan yang diajarkan kepada masyarakat tradisional tidak bebas nilai. Ilmu pengetahuan tetaplah kumpulan gagasan, pemikiran, serta konsep yang disusun sistematis, namun menunjukkan watak *malestream* (mempunyai arus pokok pada pemikiran dan secara otomatis juga kepentingan pria). Tetapi, karena proses munculnya ilmu pengetahuan itu bersumber dari fakta kehidupan konkret maka entitas yang sebenarnya *malestream* itu dapat bertransformasi menjadi *mainstream* (arus

---

<sup>96</sup> Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1976), hal. 94

utama untuk semua lingkup kehidupan). Gagasan yang menyelimuti kekuasaan pria dengan tameng pengetahuan akhirnya dianggap benar secara mutlak.

Bagaimana bisa terjadi? Munculnya pengetahuan adalah akibat interaksi terbuka antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Interaksi ini kemudian mendapat pembenaran secara psikis. Secara psikis, seseorang cenderung memasukkan segala sesuatu yang berasal dari luar dirinya seperti simbol-simbol yang mencerminkan dunia di sekitarnya, norma, budaya, kehidupan sosial, serta perilaku orang yang akrab dengannya kedalam sistem gejala kejiwaannya. Proses internalisasi pengalaman ini kemudian mempengaruhinya dengan cara tertentu ketika memahami, merasa, berpikir dan berbuat.<sup>97</sup>

Dengan cara pandang yang demikian maka dapat dikatakan bahwa sistem politik dan tradisi yang berkembang tidak bebas nilai. Ia tidak hanya berbicara tentang cara memperjuangkan kepentingan, tapi sekaligus menentukan cara pandang dalam menyikapi, memperbincangkan, dan menghubungkan dengan fenomena lain.<sup>98</sup>

Sistem dengan berbagai kerangka ideologis dapat kita umpamakan sebagai permukaan cermin. Realitas yang kita tangkap adalah apa yang dipantulkan oleh sebuah cermin, sementara pantulan itu sendiri tergantung pada permukaan cermin. Jika cerminnya cembung, realitas yang kecil bisa menjadi besar. Jika cerminnya cekung, maka realitas yang besar bisa menjadi

---

<sup>97</sup>Vinacke, *The Psychology of Thinking* (Toronto: Mc Graw Hill Book Company Inc, 1992), h. 285.

<sup>98</sup>Iwan Triyuwono, *Organisasi dan Akuntansi Shari'ah* (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 292-324

kecil. Demikian pula jika cerminnya retak. Maka realitas yang menyatu dan koheren akan tampak tercerai-berai. Karena itu, kerangka ideologis yang berbeda akan merefleksikan kultur yang berbeda pula.<sup>99</sup>

Di kalangan masyarakat Kudus, kitab Islam klasik atau kitab *salaf* atau *kitab kuning* merupakan sumber pengetahuan yang memiliki signifikansi tinggi dan saling melengkapi dengan kedudukan kiai. Kitab *salaf* merupakan kodifikasi tata nilai yang dianut masyarakat pesantren, sedang kiai adalah personifikasi yang utuh (atau yang seharusnya) dari sistem tata-nilai itu. Keduanya hampir-hampir tak terpisahkan. Seorang kiai baru disebut kiai, apabila ia benar-benar telah memahami dan mendalami isi ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab *salaf*, dan mengamalkannya dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan. Kadar kedalaman dan pengalaman terhadap kitab *salaf* adalah salah satu kriteria yang paling representatif untuk mengukur derajat seorang kiai atas kiai yang lain. Dan di mata para santri —meskipun sekarang tidak lagi dominan— kitab *salaf* akan dijadikan pedoman berpikir atau tingkah laku apabila telah digurukan kepada kiai, atau sekurang-kurangnya sang kiai panutan telah menyatakan *ijâzahnya* (izinnya) untuk itu. Inilah sebabnya, mengapa seorang santri (senior) yang telah mampu membaca sendiri kitab-kitab, acapkali masih tetap merasa perlu untuk mengajinya di hadapan seorang kiai yang menurut si santri telah mengejawantahkan isi kandungan dan *piwulang* (ajaran) kitab yang akan dikajikan itu.

---

<sup>99</sup> Jesse F Dillard, "Accounting as a critical social science" dalam *Accounting, Auditing, and Accountability Journal*, vol 4, 1991

Masyarakat Kudus masih kokoh berkeyakinan bahwa ajaran-ajaran yang dikandung dalam kitab *salaf* tetap merupakan pedoman hidup dan kehidupan yang sah dan relevan. Sah, artinya ajaran-ajaran itu diyakini bersumber pada kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, dan tidak ketinggalan sebagai unsur pelengkap adalah *piwulang-piwulang* luhur dari ulama-ulama *salaf* yang shalih. Relevan, artinya bahwa ajaran-ajaran itu masih tetap cocok dan berguna untuk meraih kebahagiaan hidup kini, dan ‘nanti’.<sup>100</sup>

Di sinilah letak perbedaan antara masyarakat pesantren yang tradisional dan masyarakat Islam lain yang disebut ‘moderen’.<sup>101</sup> Masyarakat

---

<sup>100</sup> M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dan Politik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1994)

<sup>101</sup> Dalam bab ini, sengaja dikonstraskan pengertian “Islam tradisional” dengan “Islam modernis” atau “pembaharu Islam” hanya karena mengikuti sebagian pemahaman yang berkembang, yang cukup mendominasi wacana keislaman kita. Sebenarnya disadari pula bahwa pemahaman ini sesungguhnya telah dibantah sendiri oleh kenyataan sosial yang berkembang dewasa ini. Bagi yang mengkontraskan, biasanya dikembangkan tesis bahwa “Islam tradisional” itu konservatif, sinkretis, dan berbaur dengan *khurafat* dan tahayul, serta menutup pintu *ijtihad* rapat-rapat, sementara “Islam modernis” atau “pembaharu Islam” dipahami sebaliknya; ia adalah suatu gerakan yang mengoreksi (memperbaharui) atas “Islam tradisional”. “Islam tradisional” umumnya diidentikkan dengan Nahdlatul Ulama, sedangkan “Islam Modernis” dengan gerakan Muhammadiyah. Fazlur Rahman, Deliar Noer, dan Mukti Ali mengambil karakteristik dominan dari “Islam modernis” pada “keharusan *ijtihad*”, khususnya *ijtihad* dalam masalah-masalah *mu’âmalah* (kemasyarakatan) dan penolakan mereka terhadap sikap *jumûd* (kebekuan berfikir) dan *taqlid* (mengikuti sesuatu tanpa pengertian). Baca Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: Chicago University Press, 1962), h. 215-217; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1990-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 323; A. Mukti Ali, “Islam dan Modernisme,” dalam bukunya *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta: Rajawali, 1988), h. 259. Sebenarnya dapat pula disetujui adanya pendapat yang memaksudkan “Islam tradisional” sebagai salah satu paham Islam yang, menurut keyakinan penganutnya, secara konsisten mengikuti tradisi Nabi SAW, para sahabat, dan para ulama yang mewarisi tradisi (yang dicanangkan) beliau. Para penganut paham ini dan juga orang lain menamakannya sebagai paham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah*. Dengan demikian, kata “tradisional” di sini mengacu pada sunnah, bukan lawan kata dari “moderen”. Oleh karena itu, dapat dimaklumi untuk tidak mengkontraskan “Islam tradisional” dengan “Islam moderen”. Sehingga lawan kata “Islam tradisional” adalah “Islam non-tradisional”, bukan “Islam modernis”. Contoh “Islam non-tradisional” dalam konteks ini adalah gerakan *inkâr as-sunnah*. Lihat A.G. Muhaimin, *Pesantren, Tarekat, dan Teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa*, dalam Marzuki Wahid, et.al., *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 87; Bandingkan pula dengan Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (London dan New York: KPI, 1987).

pesantren, pengikut kitab *salaf*, mempercayai bahwa pedoman hidup adalah *Kitabullah* dan *Sunnah Rasulillah*, tapi mereka hanya akan mempedomaninya melalui tafsiran-tafsiran dan penjabaran-penjabaran yang telah diupayakan oleh ulama-ulama terpercaya di masa lalu. Sementara pihak lain yang disebut kelompok ‘moderen’ ingin mempedomani kedua sumber itu, bukan dengan alat bantu tafsiran ulama-ulama tadi, melainkan melalui tafsiran-tafsiran atau penjabaran-penjabaran yang diupayakan sendiri.

Dengan perkataan lain, perbedaan itu kurang lebihnya hanya berkisar pada soal cara, bukan pada tujuan. Tapi dengan latar belakang ini, maka kelompok berpredikat ‘moderen’ itu hampir-hampir tidak dapat memberikan apresiasi terhadap kitab *salaf*, juga para ulama yang telah menyusunnya, sesuatu yang bertolak-belakang dengan sikap masyarakat pesantren Kudus.<sup>102</sup>

Sebagai sistem ajaran yang komprehensif, cakupan kitab *salaf* secara keseluruhan meliputi berbagai aspek yang sangat luas, baik yang mencakup keyakinan terhadap hal-hal yang bersifat metafisik, maupun yang berupa pandangan (*world view*) dan tata-nilai kehidupan pribadi, keluarga dan masyarakat, yang kesemuanya itu diharapkan bermuara pada satu titik tujuan,

---

<sup>102</sup> *Streotyping* tentang pemahaman keagamaan orang pesantren memang pernah muncul; dan itu dibesar-besarkan saat harus berhadapan dengan ideologi modernisme yang diidolakan negara. Sekadar *counter perception* atas *streotyping* tersebut, tiga dasa warsa lalu Snouck Hurgronje menulis bahwa: “Islam tradisional Jawa, oleh sebagian kalangan, dianggap demikian statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran ulama abad pertengahan. Sebenarnya tidak demikian. Mereka telah mengalami perubahan-perubahan yang sangat fundamental, tetapi perubahan-perubahan itu dilakukan melalui tahapan-tahapan yang rumit dan tersimpan. Lantaran itulah, para pengamat yang kurang mengenal pola pikiran Islam tradisional tidak bisa melihat perubahan-perubahan itu, walaupun sebenarnya hal itu terjadi di depan matanya sendiri, kecuali bagi mereka yang mengamatinya secara seksama.” Dikutip dari Clifford Geertz, “*Modernization in a Moslem Society: The Indonesian Case*”, dalam *Quest*, vol. 39, (Bombay:1963), h. 16.

yakni terbentuknya suatu kualitas manusia yang berakhlak mulia (*insan kamil*), baik terhadap Tuhan, diri sendiri maupun terhadap sesama.

Setelah memahami aspek epistemologisnya, langkah selanjutnya adalah memahami konstruksi tradisinya. Dalam penelitian yang kami lakukan ditemukan data bahwa wacana moderen tentang jender telah merasuki pandangan beberapa kalangan tradisional, termasuk politisi perempuan. Namun, mereka tidak bisa keluar begitu saja dari lilitan pendidikan tradisional yang mereka dapatkan sejak kecil. Mereka akan memahami tradisi dengan pemahaman yang merujuk pada pandangan ulama-ulama terdahulu yang diungkapkan dalam bentuk pandangan-pandangan pribadi maupun yang mengutip pendapat ulama sebelumnya. Para ulama terdahulu dianggap mempunyai otoritas yang lebih daripada umat yang sekarang dalam hal pemikiran dan praktik keagamaan. Termasuk juga dalam hal ini adalah warisan tradisi masyarakat lokal dalam praktik-praktik keagamaan.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup>Masyarakat Kudus memiliki kebiasaan yang kental dalam menghormati ulama. Ulama sebagai mata rantai pembawa ajaran Islam sehingga ditempatkan sebagai pengelola, pengendali, pengawas dan pembimbing utama. Dalam tradisi Kudus, dalam penentuan hukum Islam yang berkaitan kehidupan masyarakat baik ibadah mahdah maupun sosial kemasyarakatan fiqh dijadikan sebagai pedoman. Semua kegiatan dilihat dari kacamata fiqh. Kajian fiqh ini selalu dilakukan setiap malam Selasa legi setiap bulan sekali di Yayasan Masjid Menara dan makam Sunan Kudus (YM3SK) yang dihadiri oleh masyarakat Kudus dan sekitarnya dan dipimpin oleh Drs. KH Nadjib Hassan, KH Ulil Albab Arwani, KH Hasan Fauzi dan KH Arifin Fanani. Bahkan dalam bidang tertentu misalnya pemilihan presiden dan wakil presiden pada pemilu 2004 menghadirkan ulama dari Grobogan (KH Abdul Wahid Zuhdi), dari Pati ( KH Aniq Muhammadun) yang antara lain pilpres dan wapres termasuk katagori *istila' dzi syaukah*. Referensi dari Qalyubi, IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1415/1995, hal. 147; Bughyah al-Mustarsyidin, Beirut: Dar al-Fikr, 1414/1994, hal. 405; dan Shadiq Hasan Khan, *Ikil al-Karamah*, 1411/1990, hal. 114-115 dan 153. Di samping itu mensyaratkan capres-cawapres harus memenuhi syarat *Islam, dzukurah, hurrar, qurasyi, mujtahid* dan *'adalah* dengan membandingkan pasangan satu dengan lainnya dengan pertimbangan fiqh. Wawancara H. Em. Nadjib Hassan Ketua Yayasan Masjid dan Makam Sunan Kudus sekaligus wakil ketua Syuriah PW NU pada tanggal 13 Agustus 2007

Oleh karena itulah, yang terjadi kemudian adalah upaya penyandingan secara kritis pendekatan-pendekatan moderen dengan khazanah tradisi Islam klasik.<sup>104</sup> Dengan kata lain, wacana politik perempuan di Kudus merupakan fenomena yang dikonstruksi oleh pemikiran yang berpijak pada dinamika budaya lokal yang berinteraksi secara terbuka dengan pemikiran luar.<sup>105</sup> Berbagai pemikiran di atas saling berhubungan dalam sebuah sistem yang saling berinteraksi.

Bagi masyarakat Kudus, politik adalah sebuah struktur yang secara fungsional memiliki pengaruh terhadap tata kehidupan sosial. Menurut mereka, kekuasaan tertinggi dan kedaulatan sejati ada di tangan Tuhan. Seperti halnya manusia diciptakan untuk mengabdikan kepada-Nya, maka demikian pula kekuasaan yang dimiliki seseorang juga harus diabdikan untuk mewujudkan tuntutan dan sabda-sabda-Nya, Sesuai firman-Nya: “*Yâ ayyuha al-ladzîna âmanû athîû al-Lâha wa athîû al-rasûla wa uli al-amri minkum...* (Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu sekalian kepada Allah, taatlah kepada Rasulullah juga kepada orang-orang yang memegang kekuasaan di antara kamu).” (QS an-Nisa [4]: 59). Menurut para ahli *tafsir*, struktur kalimat seperti itu memberi arti bahwa ketundukan kepada penguasa bersifat terbatas sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan Allah dan Rasul-Nya.

Tapi, sebagaimana umumnya penganut faham Sunni, kebanyakan

---

<sup>104</sup> Marzuki Wahid, “Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 10 Tahun 2001), h. 14.

<sup>105</sup> Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 10 Tahun 2001), h. 32-33.

dari mereka tidak berminat untuk terlibat terlalu jauh dalam percaturan politik (praktis), termasuk mengenai persoalan yang *substansial* bagi hampir masyarakat politik. Yakni, soal cara bagaimana seharusnya seseorang tampil di atas kekuasaan: apakah harus melalui pemilihan rakyat, melalui penunjukkan penguasa yang akan diganti, atau dengan cara lain.<sup>106</sup> Lewat cara apa pun seorang penguasa tampil, yang penting bagi pengikut kitab *salaf* bahwa ia harus bertindak adil dan cakap dalam melaksanakan tugas-tugas kekuasaannya.

Menurut al-Mawardi, teoritikus paling berpengaruh dalam dunia pemikiran politik Sunni, tugas seorang penguasa (*khalifah*) itu berkisar pada; menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat, melindungi dan memajukan kehidupan beragama, menjamin keamanan dan keselamatan negara, melindungi jiwa dan harta segenap rakyat, menegakkan hak-hak dasar rakyat, menghukum kesalahan dan penyelewengan, mengatur pembagian zakat dan menegakkan disiplin pemerintahan dan keuangan secara benar. Karena tolok ukur suatu kekuasaan adalah pada mutu keadilan yang ditegakkan, maka dengan caranya sendiri, kitab *salaf* yang menjadi sumber

---

<sup>106</sup> Dalam konteks ini, ulama pesantren juga tidak masuk dalam perdebatan dan Skisme politik Sunni-Shi'ah, yang menurut al-Shahrastani, secara geneologis dapat ditelusuri dari mekanisme pemilihan khalifah. Sunni menetapkan *Khalifah* dengan kesepakatan (*ittifaq*) melalui prosedur bebas (ikhtiar), sementara Shi'ah menentukan imamnya melalui *nash* (teks hadits) dan *ta'yin* (penunjukan). Konsep lain bisa kita dapatkan melalui pendekatan kata kunci. Sunni menentukan pemimpinnya melalui *khilafah*, *ijma'* dan *bay'ah*, sementara Shi'ah menentukan Imam melalui *imamah*, *wilayah* dan *'ismah*. Jalaluddin Rakhmat, "Skisme dalam Islam", dalam Budhy Munaway-Rachman, (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), hlm. 695. Perbedaan konsepsi ini, sekali lagi, pada awalnya tidak dipicu oleh kepentingan politik, sebagaimana persetujuan Shi'ah-Khawarij. Akan tetapi oleh metodologi dan pemahaman terhadap kesahihan teks, terutama teks al-Hadith. Montgomery Watt (ter. Umar Basalim), *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, (Jakarta: P3M, 1987), h. 91



pengetahuan mereka setuju agar rakyat dapat bersikap kritis terhadap kekuasaan yang bertindak *dhalim* (*oppressif*).

Tapi, sejalan dengan watak politik kaum Sunni, kitab *salaf* tidak pernah menyetujui aksi pemberontakan atau *makar* terhadap kekuasaan yang sah. Mereka lebih bisa menerima *status quo* ketimbang harus memilih kekacauan dan anarki yang hasilnya belum tentu lebih baik. Menurut al-Ghazali, pada dasarnya, penguasa yang *dhalim* memang harus dimakzulkan. Tapi, apabila tidak mungkin, misalnya karena ia didukung oleh tentara yang sangat kuat dan jika dipaksakan akan melahirkan anarki dan perang saudara, maka ia harus dibiarkan berjalan dan diterima sebagai pilihan darurat. Keputusan ulama pesantren untuk memberikan predikat *waliy al-amr al-dlarûri bi al-syaukah* (pemerintahan dengan otoritas sementara) kepada Presiden Soekarno, bisa diterangkan dari konsep pemikiran al-Ghazali tadi.

Berbicara tentang ulama sebagai pemimpin ummat, al-Ghazali mengatakan, bahwa terhadap penguasa yang *dhalim*, tersedia tiga pilihan: *Pertama*, pihak ulama bergabung dengan kekuasaan itu dan ikut memperkuat barisannya. *Kedua*, pihak kekuasaan datang kepada ulama untuk mencari simpati. Dan *ketiga*, si ulama menghindar untuk menjalin kontak apa pun dengan kekuasaan itu. Menurut al-Ghazali, pilihan pertama haram hukumnya, karena hal itu sama saja dengan ikut memperkuat kedhaliman yang dilakukan. Pilihan kedua *makruh*: sebaiknya dihindari, karena acapkali orang tidak mampu mempertahankan pendiriannya dan akhirnya terjatuh kedalam barisan kelompok pertama. Dan pilihan ketiga, yang juga disebut dengan *'uzlah*

(menyingkir), adalah pilihan yang paling selamat dan bijaksana. Dengan cara ini, ulama secara lahir membebaskan diri dari sentuhan kekuasaan, tapi dalam hati ia tetap membenci kesewenang-wenangannya, dan demi agama serta rakyat, ia berdo'a kepada Tuhan agar penguasa seperti itu diberi bimbingan, atau diturunkan untuk diganti dengan kekuasaan lain yang adil.

Keengganan untuk masuk dalam kekuasaan, misalnya, dengan menduduki pos-pos jabatan tertentu, agaknya bukan sekedar karena tidak mau terlibat dalam kedhaliman (*corruption*) —betapa pun kecilnya— yang seringkali menghiasi setiap bentuk kekuasaan, tapi karena kekuasaan itu sendiri acapkali tidak sejalan dengan semangat *zuhd* (hidup sederhana) yang *nota bene* sangat ditekankan oleh hampir setiap pesantren. Jabatan dan harta, untuk hampir setiap orang, adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Bercermin dari pola hidup Nabi Muhammad SAW., Pesantren tidak menistakan kehidupan duniawi, tapi bagaimana pun tidak pernah menganggapnya sebagai sesuatu yang harus diseriusi benar. Kekayaan duniawi perlu dicari sekedar untuk memenuhi hajat hidup yang wajar. Jangan seseorang jatuh dalam kefakiran, tapi juga jangan menumpuk harta lebih dari batas yang diperlukan.

Kekayaan materi dicari sebagai sarana untuk menopang hidup, bukan tujuan dari hidup itu sendiri. Tujuan hidup sejati yang harus dikejar, juga dengan memanfaatkan kekayaan duniawi yang dimiliki, adalah ridla Allah. Oleh sebab itu, apabila dalam banyak kitab *salaf* terdapat pembahasan tentang aktivitas manusia dalam bidang ekonomi, seperti yang ditemukan dalam

hampir semua kitab *fiqh*, maka tujuan sasaran pembahasan itu bukan mengenai cara bagaimana seseorang dengan usaha yang dilakukannya dapat meraih keuntungan yang sebanyak-banyaknya, tapi bagaimana usaha itu dilaksanakan sejujur-jujurnya, tidak merugikan diri sendiri dan tidak merugikan orang lain. Sehingga, yang diperoleh dari usaha itu adalah rizki yang *halal* dan membawa *berkah* sebagai bekal untuk menunaikan ibadah kepada Allah.

Inilah sikap politik masyarakat tradisional Kudus yang telah berjalan dari waktu ke waktu, sehingga membentuk budaya politik. Budaya politik itu sudah dibentuk oleh sejarah satu bangsa dan melalui proses yang berkelanjutan dari aktivitas sosial, ekonomi dan politik. Pola sikap yang telah dibentuk dalam pengalaman masa lalu memiliki efek mendesak yang penting mengenai tingkah laku politik masa datang.<sup>107</sup> Pengaruh tersebut akan menuntun setiap individu dalam peranan politiknya, isi tuntutan politiknya dan tanggapan terhadap hukum.

Budaya politik membentuk tindakan individu yang menjalankan peran politik yang melingkupi sistem politik. Setiap tindakan individu dipengaruhi juga oleh proses dinamis pengalaman-pengalaman politik dari masyarakat. Budaya adalah warisan masa lalu yang hadir pada orang perorang membentuk cara pandang mereka dan orang lain berpadu melalui berbagai cara dengan situasi lingkungan yang mengelilinginya, namun budaya itu tidak sepenuhnya

---

<sup>107</sup> Sejalan pemikiran Almond dan Powell (1978) dalam Sudijono Sastro Atmodjo, *Perilaku Politik*, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995) bahwa budaya politik sebagai rangkaian sikap, keyakinan dan perasaan mengenai aliran politik pada saat ini dalam suatu bangsa pada suatu masa.

ditentukan oleh biologis maupun tekanan lingkungan. Budaya adalah perpaduan antara "eksistensi manusia" dan "lingkungan".

Oleh karena itu, budaya politik mempengaruhi perilaku individu-individu dalam peran politik, isi, tuntutan politik, dan tanggapan terhadap hukum. Budaya politik membentuk tindakan individu yang melaksanakan peran politik dalam seluruh sistem politik. Pada saat yang sama, kesempatan-kesempatan dan tekanan-tekanan yang dibangun oleh struktur politik yang ada akan membentuk budaya itu.

Hal ini sesuai dengan teori pola (*pattern theory*) dan teori struktural-fungsional. Dengan teori pertama diketahui bahwa masyarakat tradisional Kudus awalnya memasuki tahap mendeskripsikan pola, membandingkan, mengklasifikasi dan membedakan pola yang fundamental dan pola yang sekunder. Selanjutnya mereka memasuki ranah teori kedua, dimana mereka memahami berbagai tipe struktur dan fungsinya dalam proses sosial. Setiap sistem struktural adalah unit fungsional dalam mana bagian-bagian dari komponennya memberikan sumbangsuhnya guna menjaga keharmonisan eksistensi dan kelestarian struktur (lembaga) yang bersifat organik.<sup>108</sup>

Struktur tradisi masyarakat Kudus menunjukkan bahwa semua jenis fenomena sosial – moral, hukum, etika, agama, pemerintahan, ekonomi,

---

<sup>108</sup> Ungkapan organik, merujuk kepada filsafat organisme dari Alfred North Whitehead, dimana satuan-satuan aktual merupakan kenyataan dasar yang membentuk segala sesuatu yang ada. Setiap satuan aktual adalah peristiwa pengalaman, suatu proses organis yang aktif mewujudkan dirinya secara baru. Prinsip universal dari satuan aktual adalah proses menjadi sebagai organisme hidup, bukan sebagai mesin. (Dikutip dari catatan kaki Sandyawan Sumardi, "Teologi Warung Solidaritas Kiai-Organik: Sebuah Model Pelayanan bagi Orang Kecil", Makalah disampaikan dalam acara Refleksi Agama dan Gerakan Sosial, The Wahid Institute, Ciganjur 11 – 14 September 2004, hlm. 5-6).

pendidikan, bahasa – berjalan secara fungsional, tidak terpisah, saling tali-temali dalam kaitan hubungan langsung atau tidak langsung dengan struktur sosial dimana mereka saling berhubungan.<sup>109</sup>

Salah satu bagian yang tak terpisahkan dari “hubungan yang terpola” adalah norma yang memuat “harapan-harapan” (*expectations*), apa yang seyakinya dikerjakan dan apa yang tak layak, apa yang sepantasnya dikerjakan dan apa yang tidak pantas, apa yang seharusnya dikerjakan dan apa yang tidak dilakukan, maka dalam konteks partisipasi politik perempuan Kudus, mereka sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran kitab kuning yang secara umum boleh dikatakan tidak akomodatif terhadap perempuan.<sup>110</sup>

Kenyataan ini memang akan memunculkan kesan negatif. Hal itu bisa dimengerti karena kita melihatnya dengan kaca mata sekarang, kaca mata modernisme Barat yang penuh tuntutan persamaan hak pria-wanita. Akan tetapi, untuk tidak terjebak pada sikap *apriori* dan penghakiman yang tidak *fair*, sebaiknya melihatnya dan membandingkannya dengan konsep kesejarahannya sendiri.

Bahwa dalam garis besarnya, kitab kuning telah menempatkan perempuan rata-rata di bawah kedudukan laki-laki, hal itu banyak faktornya.

---

<sup>109</sup> Singer, Milton, “The Concept Of Culture”, dalam W. Allen Wallis (eds.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1968, h. 528-530.

<sup>110</sup> Masdar F Mas’udi “Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning” dalam Lies M Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.) *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta:INIS,1993) menyatakan bahwa kedudukan wanita dalam kitab kuning terkadang menempatkan perempuan lebih tinggi seperti surga dibawah telapak kaki ibu, kadang sejajar seperti kasus takwa, kadang sebagai subordinat dari pria. Wanita dinilai oleh kitab kuning separo dari laki-laki, bahkan wanita oleh *kitab kuning* hanya dianggap sebagai objek.

*Pertama*, ajaran al-Qur'an dan Hadits Nabi sendiri memang tidak punya pretensi untuk menyejajarkan perempuan dan laki-laki, sekurang-kurangnya, sebagaimana diobsesikan oleh para penganjur emansipasi kaum perempuan masa kini. *Kedua*, para penulis kitab *salaf* hampir semuanya adalah lelaki. Bias kelelakiannya pun menjadi sulit dihindari. *Ketiga*, *Kitab kuning* sendiri adalah produk budaya zamannya. Zaman pertengahan Islam yang didominasi oleh cita rasa budaya Timur Tengah, yang secara keseluruhan memang sangat laki-laki.

Tetapi, apakah pandangan seperti itu harus dinilai buruk, dan seberapa derajat keburukannya, sangatlah tergantung pada posisi kultural kita masing-masing. Jika posisi kultural kita berbeda, pandangan kita juga berbeda. Dan, diskusi (bahkan sejarah) lahir karena adanya pandangan yang berbeda.

Posisi kitab kuning yang sebenarnya masih *interpretable* di atas sering kali dipahami secara sepihak, sehingga sebagian besar kaum tradisional bersikap apatis, sinisme dan anomie<sup>111</sup> terhadap partisipasi politik perempuan,

---

<sup>111</sup> apatis yaitu orang enarik diri dari proses politik. Ada tiga alasan mengapa seseorang apatis (masa bodoh, sinis, anomie) menurut Rosnberg yaitu individu memandang bahwa aktivitas politik merupakan ancaman terhadap beberap aspek kehidupannya. Mereka beranggapan bahwa mengikuti kegiatan politik dapat merusak hubungan sosial dengan lawannya dan dengan pekerjaannya karena kedekatannya dengan partai-partai politik tertentu atau anggapan bahwa aktivitas politinya dapat merusak kehormatan dirinya dengan jalan mengungkapkan kebodohnya sendiri, ketidakseimbangan dan ketidakmampuan. untuk itulah ketidakaktifan lebih cocok daripada keaktifan. kedua, individu meganggap aktivitas poltiik merupakan kegiatan yang sia-sia belaka. mereka beranggapan bahwa mereka tidak akan mungkin dapat mengubah keadaan dan melakukan kontrol politik. Dalam pandangannya, justru terjadi gap yang mendalam antara cita-cita dan realitasnya yang tak ada seorang pun yang dapat menjembatannya. ketiga, ketidakadaan pesaing politik. hal ini didasarkan atas pemikiran bahwa buah pikira politik tidak tidak menarik baginya dan menganggap bahwa politik hanya memberikan kepuasan sedikit dan tidak langsung sedang hasil langsung yang diterimanya sangat sedikit. Dengan kata lain bahwa partisipasi politik baginya bukanlah hal yang layak untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidupnya. Sinisme memiliki ciri-ciri seperti perasaan bahwa politik itu kotor, politik tidak dapat dipercaya, individu dijadikan bulan-bulanan dari

sehingga tradisi mereka digolongkan kedalam budaya politik parokial (*parochial political culture*).<sup>112</sup>

Perkembangan selanjutnya, seiring dengan proses sosial, budaya ini lambat laun mengalami perubahan melalui seleksi *dekonstruksi* dan *rekonstruksi*. Proses dekonstruksi berusaha meninjau kembali keabsahan realitas objektif kehidupan perempuan masyarakat Kudus yang hanya bertindak sebagai makhluk domestik mengingat bahwa teks-teks kitab kuning yang menjadi pijakan dalam kehidupan perempuan bias jender.<sup>113</sup> Dekonstruksi ini

---

orang yang melakukan manipulasi, kekuasaan 'sebenarnya' dilaksanakan oleh orang-orang tanpa 'muka'. seorang yang sinis luar biasa mungkin saja merasa bahwa partisipasi politiknya dalam bentuk apa pun juga sia-sia tidak ada hasilnya sedikitpun. Seorang mempunyai sikap alienasi bilamana mempunyai perasaan kesterasingan dari politik dan pemerintahan masyarakat dan kecenderungannya berpikir mengenai pemerintahan dan politik bangsa yang dilakukan oleh orang lain untuk orang lain dan mengikuti aturan yang tidak adil. Kelompok ini menganggap pemerintahan sebagai keberadaan yang tidak ada artinya serta tidak memberikan konskuensi terhadap dirinya, sedang anomie berarti perasaan kehidupan nilai dan ketiadaan awal dengan kondisi seorang individu mengalami perasaan ketidakefektifan dan bahwa para penguasa bersikap tidak adil yang mengakibatkan devaluasi dari tujuan-tujuan dan hilangnya urgensi untuk bertindak (Milbrath dan Goel dalam Sudijono Sastro Atmodjo, *Perilaku Politik*, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995), h.74.

<sup>112</sup> Di samping budaya *parochial*, juga terdapat budaya politik subjek (*Subjek Political Culture*) dan budaya politik partisipan (*Participant political culture*). Budaya politik subjek menempatkan masyarakat pada posisi pasif, mereka hanya menerima segala keputusan yang diambil dan segala kebijakan pejabat yang berwenang dalam masyarakat, mereka memiliki keyakinan bahwa apapun keputusan pejabat bersifat mutlak, tidak dapat diubah-ubah, dikoreksi apalagi ditentang. Budaya politik partisipan menempatkan masyarakat sebagai komuniktas yang memiliki kesadaran sebagai totalitas, masukan, keluaran dalam konstelasi sistem politik yang ada. Anggota masyarakat partisipatif diarahkan pada peranan pribadi sebagai aktivis masyarakat, meskipun sebenarnya dimungkinkan mereka menerima atau menolak.-lihat Sudijono Sastro Atmodjo, *ibid*, h. 48-50.

<sup>113</sup> Martin van Bruinessen (1995) mengemukakan bahwa kitab kuning yang beredar di Indonesia yang berjumlah 900 kitab kuning dimana 20 persennya membahas tentang fiqh sebagian besar disusun pada abad pertengahan, dimana tuntutan emansipasi wanita belum ada dan dominasi laki-laki atas wanita dalam segala bidang sehingga dianggap wajar bila kitab-kitab yang ditulis dan disusun bias jender, lihat Ahmat Taufiq, *op cit*, h. 5. Kedudukan yang tidak seimbang antara laki-laki dan wanita dalam kitab kuning itu terjadi karena adanya bias kepengarangan. Hampir seluruh kitab kuning ditulis dan disusun oleh kaum laki-laki. Karena itulah dimungkinkan adanya bias. Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjayn*, (Yogyakarta: LKiS bekerja sama dengan FK3 & Ford Foundation, 2001) berpendapat bahwa perempuan menjadi korban penafsiran keagamaan dengan ditunjukkan pada mapannya *steotipe-stereotype* yang kurang bersahabat terhadap perempuan. Beragam *stereotype* itu selama puluhan tahun sudah membeku kedalam teks-teks keagamaan akibat penafsiran keagamaan yang bias jender dan

kemudian menghasilkan suatu proses rekonstruksi, yang merupakan proses konseptualisasi dan redifinisi perempuan. Gejala keterlibatan perempuan di luar rumah menandakan bahwa perempuan telah berusaha merekonstruksi sejarah hidupnya, dengan membangun identitas baru bagi dirinya, tidak hanya sebagai ibu atau istri, tetapi juga sebagai pekerja dan perempuan karir. Selain itu, perempuan banyak bekerja di kantor-kantor sejalan dengan tingkat pendidikan yang semakin tinggi dan kesadaran tentang keterlibatan dalam kegiatan di luar rumah semakin menggejala.

Pendapat ini dapat membantu membuktikan bahwa perempuan bekerja telah masuk dalam proses rekonstruksi sosial, yang membuat perempuan sadar bahwa keinginan mereka berperan dalam dunia publik sudah sejalan dengan tingkat pendidikan yang telah dicapai dengan memanfaatkan pendidikannya dengan bergabung dalam dunia kerja yang nyata, yang menghasilkan pengalaman, keyakinan diri, kemandirian, wawasan pergaulan,

---

berideologi patriarki. Salah satunya termaktub dalam kitab *Syarh 'Uqud al-Lujjajn fi Bayan Huqûq al-Zawjajn* karya Muhammad Ibn Umar al-Banteny al-Jawy (1230/1813-1316/1898). Kitab ini sarat nuansa ketidakadilan jender, terutama dalam pola relasi suami istri. Padahal, kitab ini diajarkan dan ditransmisikan secara kontinyu dalam pesantren selama puluhan tahun, sehingga semakin melanggengkan pola ketidakadilan jender dalam hubungan suami-istri. Karenanya perlu mempersoalkan kembali secara kritis-argumentatif teks-teks melalui metode *ta'liq wa takrij al-hadis* terhadap hadis-hadis yang penuh misoginis (kebencian) terhadap perempuan. *Takhrij al-hadits* dalam kitab *'Uqud al-Lujjajn* ditemukan 26 hadits lemah (*dla'if*) dan 35 hadits palsu (*maudlu'*) dari sekitar 120-an hadits. Dalam ilmu hadits, hadits-hadits yang tidak ada sumbernya, dianggap sama dengan hadits palsu (*maudlu'*) dalam hal ketidakbolehannya dijadikan argumen agama. Menyikapi hadits-hadits lemah, palsu dan tidak ada sumbernya di atas yang menjadi argumen teologis untuk subordinatif dan diskriminatif terhadap perempuan. Metode *ta'liq* perlu juga dilakukan terhadap pemikiran pengarang kitab. *Ta'liq* juga, terutama dilakukan terhadap hadits-hadits yang sanadnya dinilai sahih, tetapi matannya dianggap bisa memunculkan pemikiran yang diskriminatif terhadap perempuan, dengan cara mengungkapkan hadits-hadits shahih lain yang isinya lebih adil jender, termasuk ayat-ayat al-Qur'an, analisis kebahasaan, dan fakta-fakta sejarah yang menunjukkan kesalahpahaman terhadap perempuan.



dan akhirnya dapat mengatasi sendiri kesulitan ekonominya termasuk di dalamnya partisipasi politik.

Dengan meningkatnya pendidikan perempuan dan adanya kelonggaran dalam kehidupan kemasyarakatan di samping adanya tuntutan zaman maka teks-teks kuning yang bias jender dikembalikan dengan ajaran-ajaran dasar Islam mengenai perempuan. Menurut ajaran dasar Islam, perempuan mempunyai hak dan kewajiban sesuai dengan kodrat keperempuanannya dan sesuai dengan kedudukannya yang sejajar dengan kedudukan laki-laki. Alqur'an sebagai sumber hukum Islam berbicara tentang hak dan kewajiban perempuan dalam berbagai ayat.

Di antara teks-teks Alqur'an yang berisi hak dan kewajiban perempuan sebagai berikut:

1. Bagi orang laki-laki dianugerahkan hak (bagian) dari apa yang diusahakannya dan bagi perempuan dianugerahkan hak (bagian) dari apa yang diusahakannya (Surah An-Nisa':32)<sup>114</sup>

Teks di atas jelas menyatakan bahwa perempuan mempunyai hak yang sama dengan hak yang dimiliki laki-laki. Hak perempuan dan laki-laki itu harus diperjuangkan sesuai dengan apa yang diusahakannya. Dengan demikian, surah An-Nisa':32 itulah pangkal dasar persamaan hak yang dimiliki oleh perempuan dan laki-laki.

---

<sup>114</sup>dalam Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 1989, h. 122

2. Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan sebagian mereka (adalah) menjadi penolong (aulia, pemimpin) bagian sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat (QS. Attaubah: 71)<sup>115</sup>

Secara umum teks di atas dipahami sebagai gambaran tentang hak dan kewajiban melakukan kerjasama antara perempuan dan laki-laki untuk berbagai bidang kehidupan. Ini ditunjukkan dengan kalimat dalam teks di atas, “Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang mungkar.” Pengertian kata aulia pada teks di atas mencakup kerjasama, bantuan, dan pengentasan, sedangkan pengertian frase “menyuruh (mengerjakan) yang *ma'ruf*” mencakup segala segi kebaikan dan perbaikan kehidupan termasuk memberikan nasihat atau kritik kepada penguasa sehingga setiap laki-laki dan perempuan muslim hendaknya mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran atau nasihat untuk berbagai bidang kehidupan. Perintah untuk mengurus dan mempertahankan persoalan umat itu kita dapati secara gamblang dalam sebuah hadits seperti berikut:

3. “Barang siapa yang tidak memperhatikan kepentingan (urusan) kaum muslim, maka ia termasuk golongan mereka.”

Teks ini merupakan hadits mutawatir yang mencakup kepentingan atau urusan kaum muslim yang dapat menyempit atau meluas sesuai

---

<sup>115</sup> ibid, h. 291

dengan latar belakang dan tingkat pendidikan seseorang. Perintah untuk mengurus dan memperhatikan kepentingan umat ini tidak hanya ditujukan kepada laki-laki saja tetapi ditujukan kepada perempuan. Dengan demikian, berdasar pada teks di atas perempuan dan laki-laki mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam bidang politik.

Hak dan kewajiban di bidang politik baik yang dimiliki laki-laki dan perempuan juga terdapat dalam surah Asy-Syura:38

4. “Dan (bagi) orang-orang yang menerima dan mendirikan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka.”<sup>116</sup> Teks ini mengajak umat manusia, baik laki-laki maupun perempuan agar bermusyawarah. Musyawarah (Syura) menurut ajaran Alqur’an hendaknya merupakan salah satu prinsip pengelolaan bidang-bidang kehidupan bersama termasuk kehidupan politik. Ini berarti bahwa setiap warga negara dalam hidup bermasyarakat dituntut untuk senantiasa mengadakan musyawarah.
5. “Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan ‘baiat’ (janji setia), bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apapun dengan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat yang mereka ada-adakan antara tangan

---

<sup>116</sup> Ibid, h. 789

dan kaki mereka dan tidak mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah *baiat* (janji setia) mereka<sup>117</sup>”

Teks di atas menginformasikan sejarah yang pernah terjadi pada zaman Nabi Muhammad, yaitu suatu peristiwa baiatnya perempuan kepada Nabi. Ini berarti, baiatnya kaum perempuan merupakan bukti kebebasan yang diberikan kepada perempuan untuk menentukan pandangan politiknya berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Kenyataan dalam sejarah menunjukkan sekian banyak perempuan yang terlibat pada persolan politik praktis. Misalnya, sikap politik Ummu Hanik, yang memberikan jaminan keamanan kepada sebagian orang musyrik, dibenarkan oleh Nabi Muhammad. Contoh yang lain adalah terlibatnya Aisyah, istri Nabi Muhammad dalam Perang Unta (656M).

Pandangan yang melarang perempuan masuk dalam politik lazimnya mengutip firman Allah SWT ”Dan hendaknya kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu (QS/AlAhzab:33).<sup>118</sup> Teks ini seringkali dijadikan dasar untuk menghalangi perempuan keluar rumah. Pakar tafsir seperti al-Qurtubi, Ibnu al-Arabi, dan Ibnu Katsir menyatakan bahwa perempuan dilarang keluar rumah kecuali ada darurat. Sementara al-

---

<sup>117</sup> Ibid, 925

<sup>118</sup> Ibid, h. 672

Maududi berpendapat bahwa larangan keluarnya perempuan dari rumah itu dapat gugur kalau ada kebutuhan atau keperluan.

Pemahaman di atas kemudian dipahami kembali dengan pendekatan jender dengan pertimbangan beberapa hal:

1. ayat tersebut ditujukan kepada istri-istri nabi seperti tampak jelas dari alur kalimat yang tertuang dalam ayat di atas dimana istri-istri nabi itu mempunyai kehormatan khusus sehingga hukum yang berlaku untuk mereka lebih berat dibanding dengan yang lainnya.
2. bahwa ummul mu'minin Siti Aisyah keluar rumah dan bergabung dalam perang Jamal dalam rangka memenuhi panggilan kewajiban agama yang menurut pandangannya harus ia tunaikan yaitu hukum *qishash* bagi pembunuh Usman bin Affan
3. secara realitas bahwa kaum perempuan keluar dari rumah untuk belajar di sekolah atau perguruan tinggi, maupun mencari penghidupan baik di bidang sosial, ekonomi dan sebagainya yang tidak bertentangan dengan syariah tanpa ada sanggahan dari siapapun.
4. perempuan muslimah yang mempunyai komitmen pada ajaran Islam sangat dibutuhkan untuk menyampaikan aspirasi yang bermuara dari Islam dalam kompetisi pemilihan untuk menghadapi kaum perempuan sekuler yang menganggap kepemimpinan dalam kegiatan perempuan, kebutuhan sosial dan politik bisa lebih besar dibanding

kebutuhan individual yang membolehkan perempuan terjun dalam kehidupan umum.

5. pengekangan terhadap perempuan dalam rumah tidak pernah dikenal selain pada masa-masa tertentu sebelum masa kepamapanan lembaga hukum merupakan sanksi bagi mereka yang melakukan kekejaman ” *fa amsikuhunna fi albuyuti hatta yatawaffahunna almautu aw yaj’ala Allahu lahunna sabila*” Maka kurunglah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya atau sampai Allah memberi jalan yang lain padanya (QS. 4:15).

6. banyak ulama yang menolak dalil sadd adz-dzaria’ah (menutup peluang kesalahan) dengan menyatakan kalau kaum perempuan tidak masuk dalam ranah politik (memberikan suara) maka kaum umat Islam akan kehilangan suara, yang sebenarnya dapat menjadi dukungan penguat dukungan mereka melawan golongan sekuler, apalagi bahwa mereka memanfaatkan suara perempuan yang tidak membawa agama.

7. Di samping itu dalam QS al-Hujurat:13 dinyatakan ”*ya ayyuha annasu inna khalaqnakum min dzakarim wa untsa wa ja’alnakum syu’uban wa qabaila lita’arafu, inna akramakum ’inda Allahi atqakum, inna allaha ’alimun khobir*” artinya hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara

kalian di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kalian. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi Maha mengenal. Di sini jelas sekali bahwa kesetaraan jender diakui dalam Islam bahkan perempuan bisa jadi lebih tinggi derajatnya dibanding laki-laki jika takwanya lebih tinggi.

Dengan demikian maka perempuan yang mempunyai komitmen pada ajaran Islam dapat terjun ke politik dengan syarat tetap menjaga etika Islam dalam bergaul dan interaksinya dengan kaum laki-laki baik dalam etika berbicara, berpakaian atau lobi-lobi ataupun dalam melakukan bentuk-bentuk partisipasi politik lainnya.<sup>119</sup>

## **B. Implikasi Pemikiran Tradisi Islam Lokal Kudus terhadap Partisipasi Politik Perempuan**

Era 1990-an adalah tonggak sejarah baru perpolitikan Islam di Indonesia. Hal ini dapat dicermati dengan adanya indikasi perubahan sosial politik dan ekonomi yang berdampak sangat luas terhadap perkembangan politik Islam. Perubahan penting lainnya adalah adanya langkah-langkah akomodatif negara terhadap Islam. Selain itu, ada indikasi bahwa di kalangan umat Islam sendiri juga terjadi pergeseran pemikiran yang cukup signifikan. Umat Islam meredefinisi dan mereformulasi keberadaan posisi mereka dalam menghadapi perkembangan politik yang berbeda dengan masa-masa sebelumnya, masa orde baru dan orde lama.

---

<sup>119</sup> jenis-jenis politik dapat berupa pemberian suara dalam kegiatan pemilu, kegiatan kampanye, bekerja untuk membantu pemilihan, membantu tempat pemungutan suara, mencari dukungan untuk calon, dan tindakan-tindakan yang pada dasarnya dimaksudkan untuk dapat mempengaruhi hasil pemilihan, mengikuti organisasi politik dan berdemonstrasi.

Untuk membahas partisipasi politik perempuan di Indonesia, kita harus menempatkannya dalam konteks transisi demokrasi yang dialami Indonesia menuju sistem politik yang lebih demokratis. Perempuan adalah kelompok mayoritas di Indonesia, tetapi sebagai kelompok mayoritas mereka tidak lebih dari mayoritas yang bisu (*silent majority*). Mereka termarginalisasi secara politis, sosial, kultural dan ekonomis.

Marjinalisasi perempuan tampak dalam angka representasi perempuan dalam pengambilan keputusan di semua level. Di parlemen nasional, angkanya berkisar antara 9,2 persen. Angka ini lebih rendah jika dibandingkan dengan data di level provinsi atau kabupaten/kota.

Marjinalisasi secara sosial ekonomi diperlihatkan UNDP (*Human Development Report*) tahun 2002 dimana Indonesia menempati urutan ke 110 dari 173 negara yang diukur dari beberapa indikator.<sup>120</sup>

Keterwakilan perempuan yang masih rendah di tingkat pengambilan keputusan menyebabkan akses perempuan terhadap peraturan dan undang-undang juga rendah. Imbasnya adalah terabaikannya kepentingan perempuan sebagai warga negara. Kehadiran perempuan di dunia politik merupakan prasyarat bagi terwujudnya masyarakat yang memiliki kesetaraan gender.

Meningkatnya representasi perempuan berarti meningkatkan efektifitas perempuan dalam mempengaruhi keputusan politik yang akan menjamin kelompok-kelompok perempuan dan masyarakat luas dan

---

<sup>120</sup> Ani Soetjipto, "Partisipasi Politik Perempuan dan Demokrasi Indonesia" dalam Richard Chauvel dkk, *Indonesia-Australia: Tantangan dan Kesempatan dalam Hubungan Politik Bilateral* (Jakarta:Granit, 2005) h. 165



mengalokasikan berbagai sumber daya yang diperlukan untuk meningkatkan kualitas hidup.

Perempuan Indonesia dengan berbagai latar belakang sosial budaya, ekonomi dan regional (daerah) mengalami persoalan yang berbeda-beda. Faktor-faktor kendala bagi partisipasi perempuan dapat dikategorikan pada persoalan budaya yang bersifat feodalistik dan patriarkal. Di samping masyarakat Indonesia masih memiliki pemahaman dan penafsiran konservatif tentang ajaran agama dan hegemoni negara yang melestarikan budaya patriarki di segala tingkatan.

Di tingkat nasional, provinsi bahkan daerah sangat jelas terlihat bahwa kultur patriarki dan sistem politik yang ada berdampak sangat negatif terhadap perempuan yang berusaha melaksanakan hak-hak mereka untuk berpartisipasi dalam kehidupan politik.

Perempuan tidak didorong untuk aktif dalam kehidupan politik. Keterampilan dan bakat mereka lebih diakui di dalam lingkup privat, dan cenderung dinegasikan di level publik. Fenomena ini semakin mengukuhkan teori pembagian dunia kedalam wilayah publik dan privat. Wilayah publik terdiri dari pranata publik, negara, pemerintahan, pendidikan media, dunia bisnis, kegiatan perusahaan, dan lain-lain. Meskipun sebagai individu ada perempuan yang memasuki wilayah itu, namun tidak ada perempuan sebagai satu kelompok yang menjalankan kekuasaan dan pengaruh di wilayah publik seperti yang dilakukan laki-laki. Suku, kelas, dan agama dapat memainkan peran besar dalam memutuskan laki-laki mana yang menjalankan kekuasaan,

tetapi akses perempuan terhadap kekuasaan senantiasa lebih kecil dibandingkan akses laki-laki dari latar belakang yang sama. Hal ini berimplikasi penting terhadap praktek pembangunan dan kemampuan perencanaan pembangunan, untuk memastikan bahwa pembangunan tidak berat sebelah serta menguntungkan laki-laki atau perempuan saja. Karena perempuan tidak terwakili dengan semestinya dalam lingkup publik, maka perempuan cenderung kurang mampu menjalankan kekuasaan dan mempengaruhi kesejahteraan jendernya. Ideologi publik dan privat cenderung mengandung makna bahwa lingkup pengaruh perempuan adalah rumah.<sup>121</sup>

Dunia politik didominasi kaum laki-laki. Kepemimpinan struktur politik yang dimonopoli kaum laki-laki serta kurangnya transparansi dalam pemilihan pemimpin partai politik sangat membatasi peluang kaum perempuan dalam upaya perempuan memposisikan diri sebagai kandidat yang pantas. Semua ini mengakibatkan kaum perempuan diabaikan bahkan disepelkan. Perempuan hanya pantas menjadi ibu rumah tangga bukan sebagai aktor politik.

Dengan demikian maka persoalan terbesar dari partisipasi perempuan dalam kehidupan politik adalah realitas adanya dikotomi privat dan publik yang sangat menghambat perempuan. Kalaupun perempuan dapat berpartisipasi di dunia publik, peran ganda yang mereka sandang sebagai ibu-istri dan tenaga kerja produktif sungguh menghambat perempuan dan mengurangi alokasi waktu untuk aktifitas politik.

---

<sup>121</sup> Julia Cleves Mosse, op cit, h. 106.

Kendala lain berupa hegemoni negara yang masih sangat dominan yang memarjinalkan perempuan secara sistematis dari kehidupan politik dan memangkas hak-hak politik perempuan menjadi kelompok yang buta politik (*depolitisasi*). Dominasi negara yang luar biasa juga telah terkooptasi, banyak organisasi perempuan yang berperan hanya sebagai kepanjangan tangan dari ideologi pemerintah yang memperkuat peran-peran domestik perempuan. Perempuan selama berpuluh-puluh tahun hanya dijadikan alat dan objek serta korban dari kepentingan politik negara.

Ketidakadilan struktural antara laki-laki dan perempuan diperkuat lewat organisasi-organisasi perempuan bentukan negara seperti PKK. Organisasi ini adalah alat untuk mengukuhkan subordinasi atas perempuan sebagai bagian integral dari ideologi otoriter Orde Baru. Organisasi perempuan yang direstui ditata sebagai organisasi istri-istri yang dilibatkan dalam aktivitas kesejahteraan sosial.

Semua kondisi ini menjadikan perempuan secara psikologis tidak siap untuk berpartisipasi di bidang politik. Banyak dari perempuan merasa rendah diri dan merasa tidak memiliki ketrampilan untuk menangani isu politik. Sebagian dari perempuan menganggap politik itu kotor dan negatif dan tidak pantas untuk dimasuki. Norma budaya telah merasuki pemikiran sebagian besar perempuan Indonesia yang menyebabkan perempuan tidak mampu lagi mengembangkan dan mengidentifikasi strategi untuk kepentingan perempuan sendiri.

Faktor lain yang tidak kalah penting yang sangat berpengaruh terhadap partisipasi politik perempuan adalah sosial ekonomi. Masalah kemiskinan dan rendahnya pendidikan perempuan merupakan faktor utama terhadap partisipasi perempuan dalam bidang politik. Bagi perempuan miskin, peran ganda di atas telah mereka terima sebagai *kodrat* perempuan. Kemiskinan yang melanda mereka dan keluarga mereka menyebabkan perempuan-perempuan dari golongan ini tidak dapat begitu saja menyerahkan kelangsungan hidup keluarga kepada suami/orang tua mereka. Bagi perempuan pekerja walaupun dengan beban berat di samping memberi nafkah tambahan juga meningkatkan kemampuan dalam mengambil keputusan dan lebih mandiri.<sup>122</sup> Hal ini sangat berbeda dengan kehidupan perempuan dari golongan sangat mampu. Sejak kecil mereka tidak perlu bekerja karena orang tua mereka dapat menggaji pembantu untuk melakukan pekerjaan rumah tangga yang pada keluarga miskin dilakukan oleh anak perempuan mereka. Sehingga ketika menikah pun mereka hanya tinggal di rumah karena suami mereka telah mampu mencukupi kebutuhan keluarga, sehingga mereka tidak perlu melakukan peran ganda perempuan.

---

<sup>122</sup> Bandingkan dengan hasil penelitian Pujiwati dalam Anik Mahmudah, *Produktivitas Perempuan, Studi Analisis Produktivitas Perempuan Dalam Konsep Ekonomi Islam*, Thesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2004, tidak di publikasikan bahwa perempuan golongan ekonomi lemah, melalui bekerja perempuan lebih memiliki pengaruh di dalam keluarganya daripada perempuan yang tidak bekerja. Hal ini diduga berkaitan dengan sumbangan ekonomi yang diberikan kepada keluarga. Seperti kita ketahui bahwa proses kehidupan tidak lepas dari masalah ekonomi, karena begitu pentingnya bagi kelangsungan hidup, sehingga ekonomi dapat membentuk kekuasaan, baik pada lingkup masyarakat terkecil (keluarga), maupun masyarakat lebih luas. Ekonomi seseorang dikatakan mandiri apabila memiliki penghasilan atau pendapatan sendiri dan mampu memenuhi material serta jasa secara mandiri tanpa bantuan pihak lain.

Untuk memahami dan mengerti kedudukan perempuan di dalam maupun di luar keluarga dan rumah tangga, perlu dilihat bagaimanakah distribusi serta alokasi kekuasaan di antara suami dan istri dalam keluarga. Dalam hal ini Blood dan Wolfe menunjukkan pola hubungan antara laki-laki dan perempuan masing-masing pihak mempunyai kekuasaan, dalam arti masing-masing mempunyai potensi untuk mempengaruhi tingkah laku orang lain, dan jika hal itu terjadi, maka gejala tersebut digambarkannya sebagai proses dimana telah terjadi pengambilan keputusan (misalnya dalam hal pekerjaan, konsumsi, dan sebagainya). Kekuasaan masing-masing itu oleh kedua belah pihak dianggap wajar, maka diakui sebagai wewenang masing-masing.<sup>123</sup>

Kemudian, aspek yang paling penting dalam struktur keluarga adalah posisi anggota keluarga karena distribusi dan alokasi kekuasaan. Kekuasaan yang dianggap sebagai suatu kemampuan dalam pengambilan keputusan yang mempengaruhi kehidupan keluarga itu bisa tersebar dengan sama atau tidak sama nilainya, khususnya antara suami dan istri. Sedangkan pembagian kerja menunjuk kepada pola peranan yang ada dalam keluarga. Kimborough menggolongkan struktur kekuasaan menjadi 4 (empat) kategori:

1. struktur kekuasaan monopolistik (*monopolic power structure*), di dalamnya ada sejumlah kecil individu yang sangat dominan mengambil keputusan.

---

<sup>123</sup> Blood, Daniel dan Robert Wolfe, *Jender: Making Political Sense of Civilization*, Leiden: E. J. Brill, 1960), h. 11

2. struktur kelompok majemuk tak bersaing (*the multi group non competitive structure*), dimana terdapat banyak kelompok yang cenderung saling bisa bekerjasama dalam pengambilan keputusan.
3. struktur elit bersaing (*the competitive elite structure*), terdapat sejumlah elit yang saling bersaing dan mempengaruhi proses pengambilan keputusan.
4. struktur kekuasaan majemuk (*pluralistic power structure*), di dalamnya terdapat sejumlah kelompok kekuasaan yang didasarkan pada pengkhususan tugas dan wewenang masing-masing.

Dominasi kekuasaan dalam keluarga akan mengakibatkan penolakan dan menimbulkan konflik. Oleh karena itu dalam menjalankan kehidupan keluarga perlu diciptakan kekuasaan majemuk (*pluralistic power structure*), masing-masing anggota diberikan kekuasaan didasarkan pada tugas masing-masing bukan atas dasar jenis kelamin.<sup>124</sup>

Konstruksi tradisi Islam lokal Kudus yang demikian itu menyebabkan perempuan Kudus merasa terhambat baik secara politis, sosial budaya, psikologis dan agama sehingga selama pemilihan umum yang diselenggarakan sebelum masa reformasi perempuan Kudus hanya partisipatif dalam menyalurkan suara (ikut menggunakan hak pilih aktif saja). Baru setelah masa reformasi pada pemilu 1999 dan 2004 perempuan Kudus ikut serta mencalonkan diri sebagai anggota legislatif. Hal ini dikarenakan

---

<sup>124</sup> PSG STAIN Kudus, *kontribusi perempuan bekerja Dalam pengambilan keputusan*, Dipresentasikan dalam ceramah kemitrasejajaran/jender oleh PKK Kab. Kudus 21 – 28 Juni 2005

terjadinya penafsiran yang semakin terbuka terhadap *kitab-kitab kuning* yang selama ini bias jender<sup>125</sup>, apalagi setelah adanya UU Nomor 12 tahun 2003 menentukan adanya *affirmative action* sebagaimana pasal 65 ayat (1) : “Setiap partai politik peserta pemilu dapat mengajukan calon anggota DPR, DPRD Provinsi dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap daerah pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30 persen”.

Proses keterbukaan tersebut terlihat dari penegasan Drs. KH Em Nadjib Hassan, seorang tokoh agama Kudus Kulon yang menjadi wakil ketua Syuriah NU PW NU Jawa Tengah “...perempuan yang terjun di dunia politik itu sah-sah saja dalam arti “politik luas” tetapi khusus politik yang kaitannya sebagai pemimpin ‘nanti dulu’. Artinya dalam pandangan Islam Lokal Kudus yang merupakan pengejawentahan atau dari syariah/fiqih Sunan Kudus yang diturunkan secara turun temurun memang melarang adanya perempuan yang terjun dalam dunia politik (pemimpin negara) kecuali dalam keadaan darurat. Hal ini sesuai dengan *Kitab Kuning Hasyiyah Bajuri Juz 2 halaman 100* yang di dalamnya ditegaskan bahwa jikalau ada perempuan yang menjadi presiden (*imam al-udzma*) harus dihindari hanya diperkenankan apabila dalam keadaan darurat (*in tawallat imroatun al-imama al-udzma wa al‘iyadzu billahi nafadat ahkamuha li al-dlarurati*)

Sikap ini bertahan cukup lama dan baru bergeser sekitar tahun 1990-an. Saat itu perempuan baru berkiprah dalam dunia politik, namun hanya sekedar partisipan, paling *banter* menjadi juru kampanye, itupun tidak bisa

---

<sup>125</sup> Wawancara tanggal 13 Agustus 20078 dengan Drs. KH Em Nadjib Hassan tokoh agama Kudus Kulon yang menjadi wakil ketua Syuriah NU PW NU Jawa Tengah

masuk dalam struktur kepengurusan parpol, sehingga perempuan lebih banyak dimanfaatkan oleh parpol tersebut.

Setelah reformasi 1998, perempuan bisa masuk menjadi anggota legislatif melalui pemilu 1999, yaitu Dra Maysaroh untuk parpol PPP dan Dra Noor 'Aini untuk PKB.”

Keterbukaan ini juga tampak dari sikap KH Khoiruz-Zyad Tajusy-Syarof (putra KH Turaihan Ajhuri) seorang Ketua Dewan Syuro DPC PKB Kabupaten Kudus (2001-2006 tetapi mengnonaktifkan diri tahun 2005 karena terjadi konflik internal dengan pengurus tanfidiyah DPC PKB Kudus) bahwa “Ayahandanya (KH Turaikhan Tajusy-Syarof seorang ahli falak dan ahli fiqh yang sangat disegani masyarakat kawasan Kudus dan sekitarnya) pada saat menjadi pengurus NU pada tahun 1971 melarang perempuan terjun ke dunia politik dan tidak pernah merestui perempuan terjun ke dunia politik karena banyak mudaratnya, sebagaimana terjadi pada istri tokoh NU pada waktu itu, H Masykur, yang ingin mencalonkan diri sebagai anggota legialatif. Tetapi mengingat perkembangan zaman dan berbagai kepentingan perempuan yang harus diakomodir dalam pembuatan peraturan perundangan maka perempuan diperkenankan terjun ke politik dalam “*arti terbatas*” asal tidak sebagai pemimpin (presiden, gubernur atau bupati). Hal ini dikarenakan bahwa masalah yang dihadapi perempuan yang tahu persis adalah perempuan.”<sup>126</sup>

Dengan keterbukaan tersebut, maka dalam konteks politik di Kudus tahun 2004, jumlah calon anggota legislatif (Caleg) DPRD Kabupaten Kudus

---

<sup>126</sup> Wawancara lain pada tanggal 20 September 2007



pada Pemilu 2004 sebanyak 321 orang, dengan komposisi caleg laki-laki 228 orang (71%), dan caleg perempuan 93 orang (29%).

Keanggotaan DPRD Kabupaten Kudus hasil Pemilu 2004 adalah sebanyak 45 orang, dengan komposisi 39 orang (86,67%) laki-laki, dan 6 orang (13,33%) perempuan. Kalau dibuat perbandingan antara jumlah anggota DPRD Kabupaten Kudus yang perempuan (6 orang) dengan caleg DPRD perempuan pada pemilu 2004 (93 orang), dapat diketahui bahwa hanya sebesar 6,45 persen saja caleg perempuan yang berhasil menduduki jabatan anggota DPRD Kabupaten Kudus. Dari 93 orang (perempuan) calon anggota DPRD dari partai peserta pemilu 2004 menempati urutan atas (1 dan 2) berjumlah 31 orang (33,33%) terdiri PKB 2 orang (no 2 Daerah Pemilihan I dan no. 1 Daerah Pemilihan IV), Partai Golkar 3 orang (no. 1, 2 Daerah Pemilihan II dan no. 2 Daerah Pemilihan III), Partai Persatuan Pembangunan 1 orang (no. 1 Daerah Pemilihan II), Partai Bintang Reformasi 1 orang (no. 1 Daerah Pemilihan III). Sedangkan 25 caleg yang lain terdiri Partai Keadilan dan Persatuan Indonesia (6), Partai Merdeka (4), Partai Nasional Banteng Kemerdekaan (3), Partai Persatuan Demokrasi Kebangsaan (2) Partai Karya Peduli Bangsa (2) PNI Marhaenisme, Partai Perhimpunan Indonesia Baru, Partai Demokrat, Partai Penegak Demokrasi Indonesia, Partai Amanat Nasional, Partai Patriot Pancasila dan Partai Pelopor masing-masing 1 orang.

Sedangkan PDIP dan PKS tidak menempatkan caleg perempuan nomor atas. Hasil Wawancara dengan Ketua DPC PDIP Kabupaten Kudus Hj Noor Haniah (yang juga wakil Bupati Kudus dan ketua JPPA Kudus)

mengenai caleg perempuan dari unsur PDIP tidak dinomorkan pada nomor kecil karena selama ini sangat susah untuk mencari perempuan yang mumpuni dan tidak bisa memenuhi skoring tinggi. Di samping alasan tersebut juga terdapat hambatan eksternal berupa isu agamis yang masih memorduakan perempuan yang sekaligus menjadi hambatan struktural, di samping adanya budaya patriachal.<sup>127</sup>

Penomorduaan perempuan setelah laki-laki dapat dilihat dari formasi caleg dalam pemilihan umum 2004 dimana di daerah pemilihan I (DP I) caleg perempuan mencapai 28 persen, DP II 28 persen, DP III 35 persen dan DP IV 26 persen sehingga caleg perempuan Kabupaten Kudus mencapai 29 persen. Akibatnya, perempuan yang menjadi anggota legislatif di DP I mencapai 9,1 persen, DP II 16,67 persen, DP III 18,18 persen dan DP IV 9,1 persen sehingga secara keseluruhan mencapai 13,33 persen<sup>128</sup>.

Enam partai politik yang mempunyai wakil terbanyak dalam DPRD Kabupaten Kudus menempatkan perwakilan perempuan sebagai anggota DPRD Kabupaten Kudus sebagai berikut; PKB 22,22 persen (2 orang perempuan dari 9 anggota), PPP 20 persen (1 dari 5 anggota), Partai Golkar 40 persen (2 dari 5 anggota) dan PBR 100 persen (1 dari 1 anggota).

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tampilnya perempuan dalam bidang politik (pencalonan anggota legislatif) tidak lepas karena adanya

---

<sup>127</sup> Hasil Wawancara pada tanggal 13 Agustus 2007.

<sup>128</sup> Sumber: KPU Kabupaten Kudus

pemikiran baru generasi muda Islam dan makin terbukanya wacana kiai Kudus menyikapi permasalahan perempuan yang terjun dalam politik.

Drs. KH Em. Nadjib Hassan secara pribadi keberatan terhadap tampilnya perempuan dalam pentas politik praktis tetapi mengingat adanya perkembangan zaman beberapa ulama berani mengambil *istinbat hukum* yang keluar dari tradisi Islam yang telah ditentukan terhadap persoalan-persoalan kontemporer. Mereka tidak lagi menekankan pemahaman tradisi dengan kerangka tradisi. Mereka tidak hanya merujuk pada khazanah intelektual dan tradisi peninggalan karya-karya para pendahulu mereka, imam mazhab yang *mu'tabarrah* dalam fiqh tetapi juga mempertimbangkan persoalan-persoalan kontemporer dengan penekanan kemanfaatan umat dalam rangka '*amar ma'ruf nahi munkar*'<sup>129</sup>

Setelah memotret konstruk luar tradisi lokal Kudus yang mulai terbuka dengan kehadiran perempuan dalam kancah politik, kemudian memasuki aspek dalam dari fenomena tersebut: apa dibalik munculnya perempuan yang terjun ke politik? Dari hasil penelitian terhadap calon dan anggota DPRD Kabupaten Kudus ditemukan data bahwa yang melatar

---

<sup>129</sup> Wawancara pada tanggal 13 Agustus 2007. Kerangka berfikir ini menempatkan agama dalam pengertian konstruksi realitas sosial yang membawa kepada kesadaran kritis terhadap realitas sosial sebagai bentuk dialektika agama dengan budaya yang mendorong ke arah perubahan sosial. Pemahaman agama tidak hanya berkuat pada tataran dogmatis, yang hanya dikaji sebagai wahyu belaka, akan tetapi agama sebagai energi moral bagi perubahan dalam tataran praksis. Untuk mewujudkan transformasi agama dalam kehidupan diperlukan transformasi lembaga sosial masyarakat yang dikembangkan dalam lembaga pemberdayaan masyarakat. Organisasi masyarakat yang berbasis keagamaan merupakan wujud nyata dari gerakan praksis keagamaan. Segala aktivitas organisasi atau lembaga swadaya masyarakat atas pesan-pesan agama secara empiris dan praksis. Ahmad Ali Riyadi, *ibid.* h. 26; Mario Diani, *The Concept of Social movement* dalam Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi, Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, (Jogjakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), h. 27

belakangi partisipasi mereka dalam berpolitik adalah motif *rasional yang bernilai dan rasional bertujuan*.

Hasil wawancara penulis dengan anggota DPRD Kabupaten Kudus Dra. Hj Noor Aini,<sup>130</sup> Dra. Hj. Maysaroh MM,<sup>131</sup> Dra. Hj. Sri Wahyuni (Anggota PAW PKB),<sup>132</sup> Dra. Asrihah, Hj Sri Mulyati, SE,<sup>133</sup> dan Hj Tri Erna S S.H,<sup>134</sup> juga terhadap calon legislatif tidak terpilih Dra. Hj. Zuriah (caleg 2004)<sup>135</sup> dan Dra. Dianah (caleg 1999)<sup>136</sup> terungkap bahwa dengan masuk menjadi anggota legislatif, mereka akan mampu menyalurkan bakat berorganisasi, memperjuangkan aspirasi perempuan agar hak-hak sebagai warga negara tidak diabaikan melalui peraturan perundangan (mewujudkan peningkatan kesetaraan jender, memperjuangkan perluasan akses perempuan dalam wilayah publik atas dasar kesadaran, kualitas, dan kompetisi yang sehat, dan menentang segala bentuk diskriminasi dan eksploitasi perempuan), mendapat dorongan dari keluarga dan lingkungan kerja, di samping didasarkan atas kepentingan pribadi yaitu meningkatkan status status sosial dan perekonomian keluarga sehingga mendorong mereka terjun ke dunia politik praktis.

Motif ini tidak begitu kongruen dengan sikap pemilih perempuan yang umumnya masih kurang percaya dengan politisi perempuan. Wawancara

---

<sup>130</sup> Wawancara pada tanggal 22 Mei 2007

<sup>131</sup> Wawancara pada tanggal 21 Mei 2007

<sup>132</sup> Wawancara pada tanggal 24 Mei 2007

<sup>133</sup> Wawancara pada tanggal 9 Mei 2007

<sup>134</sup> Wawancara pada tanggal 20 Mei 2007

<sup>135</sup> Wawancara pada tanggal 25 April 2007

<sup>136</sup> Wawancara pada tanggal 25 April 2007.

yang dilakukan terhadap pemilih perempuan di masyarakat Menara<sup>137</sup> ditemukan data bahwa mereka memilih perempuan bukan karena kapasitas intelektual dan pengalaman politik tetapi karena faktor satu desa, hubungan kekeluargaan dan hubungan kerja.

Yang lain memilih perempuan jika dari sisi moral dan intelektualnya lebih baik dari laki-laki. Jika sebanding, apalagi lebih baik, mereka tetap memilih caleg laki-laki.

Di luar motif ini, sebenarnya masih dua motif lain, sebagaimana dijelaskan oleh Weber,<sup>138</sup> yakni; Pertama, *motif afektif-emosional*. Motif ini didasarkan atas kebenaran (*enthusianisme*) terhadap suatu ide, organisasi atau individu, motif ini didasarkan atas kebencian tertentu melekat pada individu dalam menilai gagasan, organisasi atau idividu lain. Dorongan ini pula membentuk sikap apriori, ketidaksenangan terhadap suatu kelompok yang kemudian dalam bentuk kongkritnya menjadi apatisme, sinisme dan alienasi.

Kedua, *motif tradisional* yaitu motif yang didasarkan atas penerimaan norma, tingkah laku individu dari suatu kelompok sosial. Motif ini berusaha menerapkan norma dalam kehidupan yang lebih konkrit. Motif inilah yang sering dijadikan 'alat' para politisi perempuan ketika melakukan kampanye.

Untuk menjadi anggota legislatif, para politisi perempuan tidak bisa melepaskan diri dari problem rekrutmen politik. Lazimnya, sistem rekrutmen

---

<sup>137</sup> Wawancara dengan Hj Churiyati, B.A. Kepala MTs Banat NU (sebuah sekolah yang siswanya khusus perempuan), Ani Faiz, dan. Rahmawati,BA tanggal 3 September 2007.

<sup>138</sup> Sudijono Sastro Atmodjo, op cit. h 83

dalam parpol dijalankan melalui pengkaderan atau sistem massa. Sistem pengkaderan mulai dijarah dari bawah, mulai dari tingkat desa hingga ke tingkat pusat. Orangnyanya juga dari yang paling muda berpotensi hingga yang profesional. Sedangkan sistem massa tidak jelas sistem rekrutmennya.

Menarik untuk disimak, dalam konteks Indonesia, sejak pemilu pertama sistem yang dipakai oleh partai dalam merekrut anggota dewan adalah sistem kader. Hal ini tampak jelas dalam partai Golkar selama masa Orde baru. Meskipun demikian, mekanisme perekrutan anggota dewan terpusatkan pada partai. Sentralisasi partai sangat ditekankan. Sering terjadi bahwa rekrutmen ditentukan oleh pusat walau ada anggota yang diunggulkan oleh pimpinan partai di daerah. Hal ini sering menimbulkan konflik intern partai. Fenomena seperti ini disebut *central oriented*.<sup>139</sup> Kenyataan ini sering terjadi, sebagai contoh kasus pemilihan anggota DPRD dari PDIP. Konflik dalam partai terjadi juga dalam menempatkan anggota dewan yang tidak mengenal dengan baik situasi dan perkembangan yang terjadi di daerahnya karena calon tersebut tinggal di Jakarta. Pola berpikirnya tidak sejalan dengan aspirasi di daerah. Pola pikirnya pola pikir Jakarta.

Implikasi dari proses rekrutmen yang partai sentris adalah *pertama*, membentuk anggota dewan yang sangat akomodatif terhadap pemerintah dan pimpinan partai, *kedua* mengorbankan kualitas dan mengutamakan *patronage* sehingga akan membawa akibat negatif bagi penampilan anggota DPRD dalam kinerjanya membangun pemerintah yang bertanggung jawab.

---

<sup>139</sup> Istilah yang digunakan oleh Paimin Napitupulu dalam Peran dan Pertanggungjawaban DPR, Kajian di DPRD Propinsi DKI Jakarta, (Bandung PT Alumni, 2005), h. 260.

Namun proses perekrutan terhadap calon dan anggota DPRD Kabupaten Kudus sebagai bentuk partisipasi politik perempuan di kabupaten sebagian besar diawali dengan menjadi pengurus *underbow* partai politik atau bahkan sebagai pengurus DPC/DPD partai politik atau melalui ormas yang dianggap menjadi mesin politik partai politik dan diusulkan oleh partai politik untuk melengkapi *affirmative action*.

Dra. Hj Noor Aini adalah ketua PPKB Kabupaten Kudus yang merupakan *underbow* PKB, Dra. Hj. Maysaroh, MM sebagai pengurus Harian DPC PPP Kabupaten Kudus (bahkan untuk periode 2005-2010 menjadi ketua DPC PPP Kabupaten Kudus), Hj Sri Wahyuni, S.Pd.I sebagai pengurus Muslimat NU Kabupaten Kudus dan pengurus PPKB (*underbow* PKB), Hj Tri Erna S S.H. sebagai wakil Ketua KPPG (*underbow* Partai Golkar), Sri Mulyati, SE sebagai wakil ketua DPD II Partai Golkar dan wakil ketua KPPG (ormas *underbow*). Sedangkan Dra. Asrikhah Mubaraq, M.M. sebelum masuk menjadi anggota dan dicalonkan Partai Bintang Reformasi menjadi Bendahara PDI Perjuangan akan tetapi karena dalam penentuan nomor urut calon oleh PDIP nomor bawah akhirnya keluar dan menjadi anggota PBR sehingga tidak ada pengalaman politik di PBR tetapi mulai tahun 2004 diangkat menjadi wakil sekretaris DPW PBR Provinsi Jawa Tengah.

Strategi yang dilakukan para caleg perempuan tidak jauh berbeda satu sama lain yakni dengan memanfaatkan ormas Islam (perempuan) yang ada misalnya yang berlatar belakang NU memanfaatkan IPPNU, Fatayat NU, dan Muslimat NU melalui pengajian rutin yang diadakan ormas tersebut, dan

yang berlatar belakang Muhammadiyah dengan memanfaatkan Aisiyah, di samping juga memanfaatkan organisasi perempuan yang menjadi *underbow* partai politik, juga memanfaatkan kampanye massal yang diadakan oleh partai politik sesuai jadwal yang disepakati peserta pemilu melalui koordinasi KPUD Kabupaten Kudus, memberikan selebaran yang berisi foto, tanda gambar, nomor urut, dan visi misi masuk menjadi anggota legislatif serta memberikan kaos, kopyah, kerudung bahkan ada juga yang memberikan tasbih.

Hambatan yang masih ditemui oleh calon legislatif perempuan dalam proses menjadi anggota legislatif antara lain adanya hambatan struktural, sosial budaya, isu agama, ideologi dan dominasi elit partai politik oleh laki-laki.<sup>140</sup>

Hambatan struktural berupa sebagian besar masyarakat Kudus masih menganggap bahwa harga perempuan separo dari laki-laki. Hambatan sosial budaya berupa perempuan tidak pantas terjun ke dunia politik, politik itu kotor dan kejam. Isu agama menjadi hambatan karena sudah terinternalisasinya masyarakat Kudus bahwa kitab kuning mengharamkan perempuan terjun ke dunia politik dan perempuan tidak boleh keluar rumah, tugas perempuan adalah menjadi Ibu rumah tangga, mendidik anak dan melayani suami. Hambatan ideologis berupa ketidakpercayaan diri caleg terhadap kemampuan dirinya dalam memperjuangkan aspirasi.

---

<sup>140</sup> Wawancara dengan caleg dan anggota legislatif perempuan, ketua DPC PDIP Kab Kudus Hj Noor Haniah tanggal 13 Agustus 2007, dan ketua koalisi perempuan Indonesia Cab. Kudus Anisa Listiana tanggal 5 September 2007



Sedangkan dominasi elit parpol oleh laki-laki ini terlihat dari penentuan nomor urut parpol yang didasarkan pengabdian sebagai pengurus parpol padahal menjadi pengurus parpol sangat sulit untuk dimasuki perempuan paling-paling perempuan membidangi pengembangan perempuan dan jarang menjadi pengurus harian.

Di samping itu, ada juga hambatan lain berupa tingkat pendidikan, popularitas di masyarakat dan pertimbangan finansial. Menurut caleg perempuan yang tidak jadi, biaya proses menuju legislatif tidak kurang dari Rp 30.000.000,-. Dra. Hj Noor Aini menghabiskan dana Rp 150.000.000,- yang terdiri Rp 115.000.000,- untuk kegiatan kampanye dan pembelian atribut termasuk konsumsi tim sukses dan yang Rp 35.000.000,- disetorkan kepada parpol bahkan menurutnya ada juga yang menghabiskan sampai Rp 250.000.000,-<sup>141</sup>

Untuk mengatasi hambatan di atas, mereka memanfaatkan juru kampanye dari lingkungan kiai moderat atau keluarga kiai. Para politisi meyakinkan mereka bahwa permasalahan perempuan yang sangat kompleks akan lebih dapat dipahami apabila yang memperjuangkan adalah perempuan. Dengan demikian, anggota legislatif merupakan pilihan terbaik untuk meningkatkan kesejahteraan perempuan.

Keterbukaan beberapa kiai moderat ini tidak lepas dari kekuatan "luar" yang semakin kuat menekan masuk dalam kehidupan tradisionalis

---

<sup>141</sup> Wawancara dengan para caleg dan anggota legislatif perempuan termasuk caleg tidak jadi misalnya Dra. Hj Zuriyah dan Dra Dianah.

mereka. Hal ini sesuai dengan teori antropologi yang menyebut beberapa faktor pendorong keterbukaan tradisi yang tertutup, yakni: *pertama* modernisasi. Modernisasi di segala bidang berimplikasi pada komersialisasi pertanian, industrialisasi, meningkatnya arus urbanisasi, meningkatnya kemampuan baca tulis, perbaikan pendidikan dan pengembangan media massa atau media komunikasi secara lebih laus. Kemajuan itu berakibat pada partisipasi warga kota baru seperti kaum buruh, kaum pedagang dan profesional untuk ikut serta mempengaruhi kebijakan dan menuntut keikutsertaannya dalam kekuasaan politik sebagai bentuk kesadarannya bahwa perempuan pun dapat mempengaruhi nasibnya sendiri.

*Kedua*, terjadinya perubahan-perubahan struktur kelas sosial. Perubahan struktur kelas baru itu sebagai akibat dari terbentuknya kelas menengah dan pekerja baru yang makin meluas dalam era industrialisasi dan modernisasi. Dalam hal ini muncul persoalan yaitu siapa yang berhak ikut serta dalam pembuatan keputusan-keputusan politik yang akhirnya membawa perubahan-perubahan dalam pola partisipasi politik. Kelas menengah baru itu secara kritis menyuarakan kepentingan-kepentingan mereka.

*Ketiga*, meningkatnya kaum intelektual dan komunikasi massa. Adanya ide-ide baru seperti nasionalisme, liberalisme, egaliterisme membangkitkan tuntutan-tuntuan untuk berpartisipasi dalam pengambilan keputusan. Komunikasi yang meluas mempermudah penyebaran ide-ide itu kedalam seluruh lapisan masyarakat. Hal ini berimplikasi pada tuntutan-tuntan rakyat dalam ikut serta menentukan dan mempengaruhi kebijakan pemerintah

*Keempat*, konflik di antara pemimpin-pemimpin politik. apabila pemimpin-pemimpin politik bersaing memperebutkan kekuasaan untuk mencapai kemenangan dilakukan dengan cara mencari dukungan massa. Dalam konteks ini berimplikasi munculnya tuntutan terhadap hak-hak rakyat, baik hak asasi manusia, keterbukaan, demokratisasi maupun isu-isu kebebasan pers.

*Kelima*, keterlibatan pemerintah yang semakin meluas dalam urusan sosial, ekonomi dan kebudayaan. Meluasnya ruang ingkup aktivitas pemerintah ini seringkali merangsang tumbuhnya tuntutan-tuntutan yang terorganisasi untuk ikut serta dalam mempengaruhi pembuatan keputusan politik.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Baca: Sudijono Sastro Atmodjo, *op cit*, h. 89

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Simpulan

Dari hasil penelitian yang telah dilakukan dapat ditarik beberapa simpulan sebagaimana uraian berikut:

Pertama, Kudus merupakan kota religius yang sangat dipengaruhi ajaran Sunan Kudus. Masyarakat Kudus sangat menjunjung tinggi para pemuka agamanya (kiai). Di seluruh sendi kehidupan, keagamaan menjadi bagian pokok dalam keseluruhan kegiatan. Tradisi lokal Kudus menempatkan agama Islam sebagai pedoman hidup itu masih berlanjut sampai sekarang. Masyarakat Kudus masih kokoh berkeyakinan bahwa ajaran-ajaran yang dikandung dalam kitab-kitab Islam klasik (*salaf*) tetap merupakan pedoman hidup dan kehidupan yang sah dan relevan. Di kalangan masyarakat Kudus, kitab-kitab Islam klasik atau *salaf* (*kitab kuning*) merupakan sumber pengetahuan yang memiliki signifikansi tinggi dan saling melengkapi dengan kedudukan kiai. Kitab *salaf* merupakan kodifikasi tata nilai yang dianut masyarakat Kudus, sedang kiai adalah personifikasi yang utuh (atau yang seharusnya) dari sistem tata-nilai itu.

Kedua, kondisi perempuan dalam sosial politik terhadap tradisi Islam lokal Kudus pun tidak dapat dilepaspisahkan dari kitab-kitab Islam klasik yang diajarkan kiai di pesantren. Hanya saja, *kitab kuning* telah menempatkan perempuan rata-rata di bawah kedudukan laki-laki, hal itu

banyak faktornya. *Pertama*, ajaran al-Qur'an dan Hadits Nabi sendiri memang tidak punya pretensi untuk menyejajarkan perempuan dan laki-laki, sekurang-kurangnya, sebagaimana diobsesikan oleh para penganjur emansipasi kaum perempuan masa kini. *Kedua*, para penulis kitab *salaf* hampir semuanya adalah laki-laki. Bias kelaki-lakiannya pun menjadi sulit dihindari. *Ketiga*, *Kitab kuning* sendiri adalah produk budaya zamannya. Zaman pertengahan Islam yang didominasi oleh cita rasa budaya Timur Tengah, yang secara keseluruhan memang sangat laki-laki.

Ketiga, ajaran-ajaran kitab kuning secara umum boleh dikatakan tidak akomodatif terhadap perempuan walaupun posisi *kitab kuning* yang sebenarnya masih *interpretable* sering kali dipahami secara sepihak, sehingga sebagian besar kaum tradisional (masyarakat Kudus) bersikap apatis, sinisme dan anomie terhadap partisipasi politik perempuan, karenanya tradisi mereka digolongkan kedalam budaya politik parokial (*parochial political culture*). Keadaan yang demikian ini menyebabkan perempuan Kudus merasa terhambat baik secara politis, sosial budaya, psikologis dan agama sehingga selama pemilihan umum yang diselenggarakan sebelum masa reformasi perempuan Kudus hanya partisipatif dalam menyalurkan suara (ikut menggunakan hak pilih aktif saja).

Keempat, terjadi proses sosial masyarakat Kudus terhadap peran perempuan dalam politik (diperlonggar) tetapi dengan syarat tetap memegang komitmen pada ajaran Islam untuk tetap menjaga etika Islam dalam bergaul dan berinteraksi dengan kaum laki-laki baik dalam etika berbicara, berpakaian

atau lobi-lobi ataupun dalam melakukan bentuk-bentuk partisipasi politik lainnya

Kelima, walaupun tradisi Islam lokal Kudus sangat membatasi perempuan terjun dalam politik namun karena adanya *motif rasional bernilai dan rasional bertujuan* yakni dengan masuk menjadi anggota legislatif dapat menyalurkan bakat berorganisasi, memperjuangkan aspirasi perempuan dalam meningkatkan perluasan akses perempuan dalam wilayah publik melalui peraturan daerah, dan meningkatkan status sosial dan perekonomian keluarga sehingga mendorong perempuan terjun ke dunia politik praktis.

Keenam, perempuan dalam proses menjadi anggota legislatif mengalami hambatan antara lain adanya hambatan struktural, sosial budaya, isu agama, ideologi dan dominasi elit partai politik oleh laki-laki. Khusus mengenai proses perekrutan terhadap calon dan anggota DPRD Kabupaten Kudus sebagai bentuk partisipasi politik perempuan di kabupaten sebagian besar diawali dengan menjadi pengurus *underbow* partai politik atau melalui ormas yang dianggap menjadi mesin politik partai politik dan diusulkan oleh partai politik untuk melengkapi *affirmative action*.

Ketujuh, strategi yang dilakukan para caleg perempuan tidak jauh berbeda satu sama lain yakni dengan memanfaatkan ormas Islam (perempuan) yang ada misalnya yang berlatar belakang NU memanfaatkan IPPNU, Fatayat NU, dan Muslimat NU melalui pengajian rutin yang diadakan ormas tersebut, dan yang berlatar belakang Muhammadiyah dengan memanfaatkan Aisyah, di samping juga memanfaatkan organisasi perempuan yang menjadi *underbow*

partai politik, juga memanfaatkan kampanye massal yang diadakan oleh partai politik sesuai jadwal yang disepakati peserta pemilu melalui koordinasi KPUD Kabupaten Kudus, memberikan selebaran yang berisi foto, tanda gambar, nomor urut, dan visi misi masuk menjadi anggota legislatif serta memberikan kaos, kopyah, kerudung bahkan ada juga yang memberikan tasbih.

## B. Implikasi

Berdasarkan temuan penelitian, maka proyek demokratisasi yang bercita-cita menempatkan manusia dengan sejajar masih memerlukan perjuangan panjang jika dihadapkan dengan tradisi lokal. Hal ini karena ketika berbicara demokratisasi, umumnya yang dijadikan obyek perbincangan adalah ruang publik. Padahal ada ruang lain, yaitu ruang domestik, yang selama ini jarang disentuh dalam perbincangan soal demokratisasi.

Demokratisasi di tingkat domestik ini, sering lebih rumit, dan sangat mempengaruhi ruang publik. Karena itu, harus selalu dicoba untuk memberi pendidikan politik kepada masyarakat bahwa perempuan sebenarnya bisa berada di mana-mana, dan bisa memimpin. Sekaligus memberi tahu bahwa politik itu bukan area yang tabu bagi perempuan.

Banyak hal yang perlu diluruskan dalam persepsi masyarakat tentang perempuan. Terutama anggapan sadar dan bawah sadar bahwa kaum laki-laki lebih utama dari pada kaum perempuan. Semenjak dahulu kala, banyak orang berbicara tentang ketimpangan sosial berdasarkan jenis kelamin tetapi hasilnya belum banyak mengalami kemajuan. Persepsi itu memang sulit dihilangkan karena berakar dari atau didukung oleh ajaran teologi. Padahal

Max Weber pernah menegaskan bahwa tidak mungkin mengubah perilaku masyarakat tanpa mengubah sistem etika, dan tidak mungkin mengubah etika tanpa meninjau sistem teologi dalam masyarakat.

Dalam praktik terkadang sulit dibedakan mana pesan yang bersumber dari doktrin agama dan mana yang bersumber dari mitos. Agama pada hakikatnya menjadikan manusia sebagai subjek dan sekaligus sebagai objek. Pesan-pesan agama untuk kemaslahatan manusia mestinya dapat dijangkau oleh umat (*mukallaf*). Sedangkan pesan yang lahir dari mitos seringkali memberikan muatan lebih (*over loads*). Untuk itu, perlu adanya reidentifikasi masalah dan reinterpretasi sumber-sumber ajaran agama.

Islam tidak sejalan dengan faham patriarki mutlak, yang tidak memberikan peluang kepada perempuan untuk berkarya lebih besar, baik di dalam maupun di luar rumah. Al-Qur'an tidak memberikan penegasan tentang unsur dan asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan, tidak juga mengenal konsep dosa warisan, dan skandal buah terlarang adalah tanggung jawab bersama Adam dan Hawa. Perbedaan anatomi fisik-biologis antara laki-laki dan perempuan tidak mengharuskan adanya perbedaan status dan kedudukan.

Namun kita harus arif dalam melihat kiprah perempuan dalam politik. Tradisi lokal bukan satu-satunya hambatan yang bersifat keagamaan terhadap politisi perempuan. Hubungan jender dan Islam itu sendiri masih menyiratkan berbagai persoalan yang langsung atau tidak langsung mengancam kepada eksistensi mereka.



Kelompok politisi perempuan yang meletakkan Islam sebagai atribut mereka tidak selamanya menyadari atau memiliki *respect* yang memadai tentang “arti Islam” yang mereka sandang. Sebagian dari mereka ada yang meletakkan Islam sebatas sebagai politisasi simbol agama bagi kepentingan politik.

Kenyataan seperti itu tentu sulit untuk memunculkan perubahan yang cukup berarti. Islam sekadar dijadikan tempat berlindung ketika tidak ditemukan tempat pelarian lain yang lebih aman, atau ketika kondisi memaksa mereka untuk masuk dalam lingkaran “Islam”. Jender lalu menampilkan diri sebagai representasi dari ketidakberdayaan perempuan, atau bahkan keputusan dengan agenda yang juga tidak jelas.

Seiring dengan itu, Muslim patriakis juga ikut mempersulit hubungan jender dan Islam. Mereka mengklaim bahwa Islam senyatanya membebaskan kaum perempuan, menciptakan demokrasi, mengesahkan pluralisme, melindungi hak-hak asasi manusia, serta menjamin keamanan sosial jauh sebelum institusi-institusi ini muncul di Barat. Pernyataan semacam itu sering meninabobokan umat Islam. Sebab persoalan sebenarnya yang harus diatasi bukan pada pengajuan klaim semacam itu, tapi pada upaya konkret untuk melabuhkan nilai-nilai itu ke dalam kehidupan nyata. Apa yang diperlukan bukan sekadar romantisme yang menganggap bahwa Islam telah berbicara tentang segala hal, termasuk kesetaraan jender, tanpa mereka mampu menawarkan suatu gerakan yang benar-benar transformatif.

Dengan demikian, perjuangan melawan bias jender merupakan gerakan yang nyaris seutuhnya merepresentasikan kerumitan. Gerakan ini berjalan di antara dinding tebal dan jalan berliku, bahkan kadang-kadang harus melintasi fatamorgana yang mempesonakan, tapi sekaligus mematikan. Dan, politisi perempuan berada tepat di tengah pusaran persoalan itu.

Persoalan yang harus segera diselesaikan politisi perempuan dalam konteks tradisi lokal sejatinya bukan sekadar menolak atau menerima kehadiran mereka tetapi sikap masyarakat dalam memperlakukan hal itu; unsur-unsur mana yang bisa diambil dan elemen mana yang harus dibuang. Pengkayaan wawasan, pengembangan metodologi, serta penguatan aksi merupakan keniscayaan yang harus dilakukan. Mereka harus segera menuntaskan persandingan jender dan Islam dalam suatu pendekatan yang lebih bisa dipertanggung-jawabkan secara teologis, historis, dan realitas. Dalam rangka itu, pembukaan ruang yang lebih luas bagi suasana yang dialogis menjadi kemestian yang harus dikembangkan. Lagi-lagi di sini kita memerlukan pendekatan yang lebih menyeluruh; dan untuk itu kita harus mengakses segala ragam keilmuan, metodologi atau epistemologi dari beragam sumber, mulai dari khazanah keilmuan Islam klasik, modern, hingga postmodern.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. 1985. **Sejarah Lokal Indonesia**. Yogyakarta: Gadjahmada Press
- Ajatrohaedi. 1986. **Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)**. Jakarta: Pustaka Jaya
- Al-Ghazali. tanpa tahun. **Ihya Ulum al-Din**. Vol. II. Surabaya: Nabhan
- Ali, A. Mukti. 1988. **Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini**. Jakarta: Rajawali
- Ali as-Sirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin. tanpa tahun. **al-Muhadzab**. Beirut: Dar al-Fikr
- Al-Mawardi. tanpa tahun. **Ahkam al-Sulthaniyyah**. Beirut: Dar al-Fikr
- Ambari, Hasan Ma'arif. "Menara Masjid Al-Aqsha Sebagai Simbol Islam Toleran", makalah seminar "Islam Toleran : Mewarisi Ajaran Kangjeng Sunan Kudus", diselenggarakan oleh : Central Riset dan Manajemen Informasi (CERMIN). Kudus, 24 Agustus 2002
- Atmodjo, Sudijono Sastro. 1995. **Perilaku Politik**. Semarang: IKIP Semarang Press
- Azra, Azyumardi. 1999. **Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan**. Bandung: PT Remaja Rosdakarya
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Kudus. 2005. **Kudus Dalam Angka 2005**.
- Bafadlil, Muhammad bin Abdulqadir. tanpa tahun. **Irsyad az-Zawayn bi Bayan Adab al-Mu'asyarah bayn az-Zawjayn wa Huquqima**. Kediri: Muhammad Utsman
- Baso, Ahmad. 2001. "Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam" dalam **Jurnal Tashwirul Afkar**. Edisi No. 10
- Bhakti, Ikrar Nusa dan Riza Sihbudi (eds.). 2001. **Menjauhi Demokrasi Kaum Penjahat : Belajar dari Kekeliruan Negara-Negara Lain**. Bandung: Mizan
- Bhasin, Kamla. 1996. **Menggugat Patriarki: Pengantar Tentang Persoalan Dominasi Terhadap Kaum Perempuan**. Jakarta: Karyanamitra- Yayasan Bentang budaya
- Billah, MM. 1981. Pesantren: Mencari Identitas Baru?. dalam jurnal **Cakrawala** No. 2 tahun XIII Triwulan II. Salatiga: Universitas Kristen Satya Wacana.
- Blood, Daniel dan Robert Wolfe. 1960. **Gender: Making Political Sense of Civilization**. Leiden: E. J. Brill.
- Budiardjo, Miriam (ed.). 1982. **Partisipasi dan Partai Politik Sebuah Bunga Rampai**. Jakarta: PT Gramedia
- Castles, Hance. 1967. **Tingkah Laku Agama. Politik dan Ekonomi Di Jawa: Industri Rokok Kudus**. Jakarta: Sinar Harapan
- Chauvel, Richard dkk. 2005. **Indonesia-Australia: Tantangan dan Kesempatan dalam Hubungan Politik Bilateral**. Granit, Jakarta

- Dillard, Jesse F. 1991. "Accounting as a critical social science" dalam **Accounting, Auditing, and Accountability Journal**. *vol 4*
- Engineer. Ashgar Ali (terjemahan Farid Wadji dan Cici Farhan Assegaf). 1994. **Hak-hak Perempuan Dalam Islam**. Yogyakarta: Benteng Budaya
- Etzioni, Amitai dan Eva Etzioni-Halevy. 1973. **Social Change: Sources, Pattern, and Consequences**. New York: Basic Books INC
- Geertz, Clifford. 1963. "Modernization in a Moslem Society: The Indonesian Case". dalam **Quest**. vol. 39, Bombay
- Haidar, M. Ali. 1994. **Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dan Politik**. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama
- Hanafi, Hasan. 2000. **Kritik Wacana Agama**. Yogyakarta: LKiS.
- Haris, Syamsuddin (ed.). 2005. **Pemilu Langsung di Tengah Oligarkhi Partai Proses Nominasi dan Seleksi Calon Legislatif Pemilu 2004**. Jakarta: PT Gramedia Pustaka utama
- Hassan, Nadjib. dkk. 2004. **Profil Pesantren Kudus**. Kudus: tanpa penerbit
- , dkk. 2006. **Ziarah Spiritual dan Jejak Para Wali**. Jakarta: Kompas
- Helmi, Masdar. 2000. **Problem Metodologis dalam Kajian Islam**. Surabaya: Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel
- Idris al-Syafi'I, Muhammad bin. tanpa tahun. **al-Umm**. Vol. II. Mesir: Dar al-Fikr
- Ihromi (ed). 1984. **Pokok-Pokok Antropologi Budaya**. Jakarta: Gramedia
- Imron, Arifin. 1993. **Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng**. Malang: Kalimasahada
- Jawad, Haifa A (terjemahan Anni Hidayatun et al). 2002. **Otoritas Hak-hak Perempuan; Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender**. Yogyakarta: Fajar Pustaka Buku
- Kartawidjaja. Pipit Rochijat. 2004. **Catatan Atas Pemilu Legislatif 2004**. Jakarta: Inside
- Koentjaraningrat. 1979. **Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan**. Jakarta: PT Gramedia
- Kuntowijoyo. 1991. **Paradigma Islam : Interpretasi Untuk Aksi**. Bandung: Mizan
- Lipset, Seymour Martin (ed.). 1995. **The Encyclopedia of Democracy**. Washington D.C: Congressional Quarterly Inc
- Mahmudah, Anik. 2004. **Produktivitas Perempuan. Studi Analisis Produktivitas Perempuan Dalam Konsep Ekonomi Islam**. Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (tidak di publikasikan)
- Marcoes-Natsir, Lies M dan Johan Hendrik Meuleman (ed.). 1993. **Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual**. Jakarta: INIS

- Masdar, Umaruddin et all. 1999. **Mengasah Naluri Publik Memahami Nalar Politik**. Yogyakarta: LkiS
- Mas'ud, Abdurrahman et all. 2007. **Kudus Menjawab Tantangan Global**. Kudus: Gapuraja Media
- Masyhuri. 2006. **Bakar Pecinan; Konflik Pribumi vs Cina di Kudus Tahun 1918**. Jakarta: Pensil
- Masruhan, Ihsan. tanpa tahun. **Risalah al-Mahidl**. tanpa kota penerbit: tanpa penerbit
- Maulana at-Tahami, Abi Muhammad. tanpa tahun. **Syarh Qurrah al-'uyun**. Semarang: Pustaka al-Alawiyah
- Minnery, John R. 1986. **Conflict Management in Urban Planning**. Hampshire: Gower Publishing Company Limited
- Mosse, Julia Cleves. 1996. **Jender dan Pembangunan**. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Muchsin, Aminah Wadud. 1994. **Wanita di dalam Al-Qur'an**. Bandung: Pustaka
- Muhammad, Muhammad Ardani bin. 1998. **Risalah Haidl. Nifas. dan Istihadloh**. Tulunggangung: Al-Hidayah
- Munaway-Rachman, Budhy et. all.. 1994. **Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah**. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina
- Munawir, Ahmad Warson. 1984. **Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap**. Yogyakarta: tanpa penerbit
- Mushthofa, Mishbah. tanpa tahun. **Qurrah al-'ain Terjamahan Syarh 'Uqud al-Lujayn**. Semarang: Sumber Berkah
- tanpa tahun. **Berbulan madu menurut Ajaran rasulullah**. tanpa kota penerbit: Al-Balagh
- Mushthafa, Mishbah bin Zainal. tanpa tahun. **Masa'il al-Nisa'**. Surabaya: Sa'ad bin Nashir bin Nabhan
- Napitupulu, Paimin. 2005. **Peran dan Pertanggungjawaban DPR. Kajian di DPRD Propinsi DKI Jakarta**. Bandung: PT Alumni
- Nasr, Seyyed Hossein. 1987. **Traditional Islam in the Modern World**. London & New York: KPI,
- Nawawi al-Jawi, Muhammad bin Umar. tanpa tahun. **Syarh Uqud al-Lujayn**. Semarang: Usaha Keluarga
- Nitiprawiro, Fr. Wahono. 2000. **Teologi Pembebasan: Sejarah. Metode. Praksis. dan Isinya**. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Noer, Deliar. 1982. **Gerakan Modern Islam di Indonesia. 1990-1942**. Jakarta: LP3ES

- Nugroho D, Riant. dan Tri harunita S.. 2005. **Tantangan Indonesia Solusi Pembangunan Politik Negara Berkembang**. Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kelompok Gramedia
- Nuruddin et al (ed.). 2006. **Kebijakan Elit Politik Indonesia**. Jakarta: Pustaka Pelajar
- Nye, F. Ivan. 1976. **Role Structure and Analysis of the Family**. California & London: Sage Library of Social Research
- Popper, Karl R.. 1972. **Conjectures and Refutations**. London: Routledge and Kegan Paul
- PSG STAIN Kudus. **Kontribusi Perempuan Bekerja dalam Pengambilan Keputusan**. dipresentasikan dalam ceramah kemitrasejajaran/gender oleh PKK Kab. Kudus 21 – 28 Juni 2005
- Rahman, Fazlur. 1962. **Islam**. Chicago: Chicago University Press
- . **Major Themes of The Quran**. (terjemahan Anas Mahyuddin). 1983. **Tema pokok Al-Qur'an**. Bandung: Pustaka
- Rindei, Leonard (ed). 1976. **The Study of Middle East**. New York: John Wiley & Sons
- Ritzer, George (terjemahan Alimandan). 1992. **Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda**. Jakarta: Rajawali Press
- Riyadi. Ahmad Ali. 2007. **Dekonstruksi Tradisi. Kaum Muda NU Merobek Tradisi**. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media
- Runes, Dagobert D. (ed.). 1976. **Dictionary of Philosophy**. New Jersey: Littlefield Adams & Co Totowa
- Schoorl, J.W (terjemahan Soekadijo). 1984. **Modernisasi: Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang**. Jakarta: Gramedia
- Streng, Frederick J. 1976. **Understanding Religious Life**. California: Dickenson Publishing Company
- Sumarhana, Th. et. al. (eds.). 2001. **Pluralisme. Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia**. Yogyakarta: DIAN/Interfedei
- Suryakusuma, Julia I.. 1999. **Almanak Parpol Indonesia Pemilu 1999**. Jakarta: Almanak Parpol Indonesia
- Sutopo, HB. 2002. **Metodologi Penelitian Kualitatif. Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian**. Surakarta: Sebelas Maret University Press
- Syafwandi. 1985. **Menara Masjid Kudus. dalam Tinjauan Sejarah dan Arsitektur**. Jakarta: Bulan Bintang
- Syam, Nur. 2005. **Islam Pesisir**. Yogyakarta: LKiS
- Taufiq, Ahmad. 2000. **Profil Wanita Islam dalam Pondok Pesantren: Kajian Tekstual dan Kontekstual**. Surakarta: Fakultas Sastra Universitas Sebelas Maret
- Thohir, Mudjahirin. 2006. **Orang Islam Jawa Pesisiran**. Semarang: Fasindo Press

- Travis, Carol. 1992. **Mismeasure of Women**. New York: Touchstone
- Triyuwono, Iwan. 2000. **Organisasi dan Akuntansi Shari'ah**. Yogyakarta: LkiS
- Vinacke, 1992. **The Psychology of Thinking**. Toronto: Mc Graw Hill Book Company Inc
- Wahid, Abdurrahman. 1985 “*Reideologisasi dan Retradisionalisasi dalam Politik*” dalam Jurnal *Prisma*. No. 6. tahun XIV
- Wahid, Marzuki. et.all.. 1999. **Pesantren Masa Depan. Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren**. Bandung: Pustaka Hidayah
- Wahid, Marzuki. 2001. “Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia” dalam **Jurnal Tashwirul Afkar**. Edisi No. 10
- Wahid, Sinta Nuriyah Abdurrahman. dkk. 200. **Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab ‘Uqud al-Lujjajn**. Yogyakarta: LKiS bekerja sama dengan FK3 & Ford Foundation
- Wallis, W. Allen (eds.). 1968. **International Encyclopedia of the Social Sciences**. New York: The Macmillan Company & The Free Press
- Watt, Montgomery. (terjemahan Umar Basalim). 1987. **Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam**. Jakarta: P3M
- Wiyata, Latief. “*Memahami Perilaku Budaya Orang Madura*” dalam harian **Kompas** (Jumat. 6 Juni 2001)
- Yahya al-Alawiy, Utsman bin. tanpa tahun. **Perhiasan Bagus Bagi Anak Perempuan**. Surabaya: Nabhan

Lampiran 1.

DAFTAR NAMA INFORMAN

No	Nama	Status/Jabatan	Waktu Wawancara
1	Dra. Dianah	Caleg Pemilu 1999	25 April 2007
2	Dra. Hj. Zuriyah	Caleg Pemilu 2004	25 April 2007
3	Sri Mulyati, S.E	Anggota DPRD Kudus	19 Mei 2007
4	Tri Erna S, S.H.	Anggota DPRD Kudus	20 Mei 2007
5	Dra. Hj. Sri Maysaroh, MM	Anggota DPRD Kudus, Ketua DPC PPP Kudus	21 Mei 2007
6	Dra. Hj. Noor Aini	Anggota DPRD Kudus	22 Mei 2007
7	Dra Asrikhah HM	Anggota DPRD Kudus	23 Mei 2007
8	Hj. Sri Wahyuni SpdI	Anggota DPRD Kudus	24 Mei 2007
9	Sapto Rini	Pengurus Aisiyah	20 Juni 2007
10	Hj. Noor Haniah	Ketua DPC PDI-P Kudus Ketua JPPA Kudus, Wakil Bupati Kudus	13 Agustus 2007
11	K. Drs H. Em. Nadjib Hassan	Wakil Ketua Syuriah NU Prov Jawa Tengah, Tokoh ulama Kudus	13 Agustus 2007
12	KH Khoiruziyad TA	Ketua Syuriah DPC PKB Kudus, Tokoh Ulama Kudus	20 September 07
13	Hj Churiyati, B.A	Kepala MTs NU Banat Kudus, Pengurus Muslimat NU Kudus	3 September 07
14	Ani Faiz	Pemilih perempuan, tokoh Masyarakat	3 September 07
15	Rahmawati, B.A.	Pemilih perempuan, tokoh Masyarakat	3 September 07
16	Anisa Listiana	Ketua koalisi Perempuan Indonesia Cab. Kudus, pemilih perempuan	5 September 07



Lampiran 2.

DAFTAR PANDUAN WAWANCARA

Nama Informan : \_\_\_\_\_  
Jenis Kelamin informan : Perempuan/ Laki-laki  
Umur : \_\_\_\_\_ tahun  
Pendidikan : \_\_\_\_\_  
Agama : \_\_\_\_\_  
Alamat : \_\_\_\_\_  
RT / RW : \_\_\_\_\_ No. Telp. \_\_\_\_\_  
Status Informan : 1. Asli 2 Pengganti  
Waktu Wawancara : \_\_\_\_\_  
Status Informan\*) : 1. Anggota DPRD Kab Kudus  
2. Caleg Pemilu 1999, 2004  
3. Pengurus Parpol \_\_\_\_\_  
4. Pengurus Ormas  
5. Pemilih Perempuan  
6. Tokoh Masyarakat/Ulama

\*) dapat dipilih lebih dari satu

**Untuk Politisi Perempuan**

1. Partai politik yang Ibu masuki: \_\_\_\_\_
2. Ibu masuk ke partai politik tersebutmulai: \_\_\_\_\_
3. Kedudukan Ibu dalam partai politik sebagai: \_\_\_\_\_
4. Pengurus parpol tingkat : \_\_\_\_\_
5. Jabatan apa dalam kepengurusan partai: \_\_\_\_\_
6. Ibu menjabat sebagai pengurus parpol mulai: \_\_\_\_\_

7. Sebelum menjadi anggota/pengurus parpol di atas, Ibu pernah menjadi anggota/pengurus parpol lain: \_\_\_\_\_
8. Ibu menjadi anggota/pengurus parpol tersebut: \_\_\_\_\_
9. Ibu pindah menjadi anggota/pengurus parpol sekarang karena: \_\_\_\_\_
10. Selain sebagai anggota/pengurus parpol, Ibu menjabat sebagai anggota/pengurus organisasi massa: \_\_\_\_\_
11. Ormas tersebut underbow dari parpol sekarang: \_\_\_\_\_
12. Ibu selalu aktif dalam kegiatan parpol sekarang: \_\_\_\_\_ (kalau aktif tuliskan kegiatannya meliputi apa saja) \_\_\_\_\_ (kalau tidak aktif, apa alasan ketidakaktifan tersebut) \_\_\_\_\_
13. Yang mendorong Ibu masuk ke dunia politik (menjadi anggota/pengurus parpol): \_\_\_\_\_
14. Yang mendorong Ibu mencalonkan diri sebagai calon anggota DPRD Kabupaten Kudus pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_  
Ibu paling banyak memperoleh informasi mengenai pencalonan anggota DPRD pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
15. Proses pencalonan Ibu sebagai anggota DPRD Kabupaten Kudus pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
16. Dalam pemilu 2004 Ibu dicaleg-kan pada nomor urut: \_\_\_\_\_
17. Pendapat Ibu tentang kebijakan parpol dalam penentuan nomor urut caleg perempuan pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
18. Penentuan nomor urut caleg perempuan sudah sesuai dengan edaran pengurus parpol tingkat pusat dan/atau tingkat provinsi: \_\_\_\_\_
19. Persiapan Ibu dalam menghadapi proses perekrutan caleg oleh parpol pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
20. Menurut pendapat Ibu, apakah ada intervensi oleh pihak lain dalam penentuan nomor urut caleg pada pemilu 2004? \_\_\_\_\_

21. (Kalau nomor 19 dijawab ada) seberapa besar tingkat intervensi tersebut?  
\_\_\_\_\_
22. Hambatan yang Ibu temui/jumpai dalam proses pencalonan Ibu sebagai anggota DPRD Kabupaten Kudus pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
23. Cara mengatasi hambatan dalam proses pencalonan Ibu sebagai anggota DPRD Kabupaten Kudus pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
24. Untuk mendapatkan dukungan dari konstituen dalam pemilu 2004, usaha-usaha yang telah Ibu lakukan: \_\_\_\_\_
25. Frekwensi kegiatan tersebut ( sesuai nomor 24) dalam satu minggu:  
\_\_\_\_\_
26. Di samping itu, Ibu juga menggunakan media dukungan melalui organisasi perempuan atau organisasi massa atau media yang lain: \_\_\_\_\_
27. Ibu memanfaatkan media elektronika (TV atau Radio), media cetak (koran, buletin dan majalah) dalam mensukseskan pencalonan pada pemilu 2004:  
\_\_\_\_\_
28. Peran parpol dalam mensukseskan pencalonan Ibu: \_\_\_\_\_
29. Peran keluarga dalam mensukseskan pencalonan Ibu: \_\_\_\_\_
30. Peran masyarakat sekitar (tempat tinggal) dalam mensukseskan pencalonan Ibu: \_\_\_\_\_
31. Peran masyarakat sekitar (tempat kerja) dalam mensukseskan pencalonan Ibu: \_\_\_\_\_
32. Untuk memperlancar kegiatan pencarian dukungan bagi pencalonan Ibu didukung donator: \_\_\_\_\_
33. Di samping ada donator, dana yang Ibu keluarkan mencapai: \_\_\_\_\_
34. Ibu dapat memperoleh dukungan suara yang memenuhi ketentuan BPP (Bilangan Pembagi Pemilu): \_\_\_\_\_

35. (Kalau dijawab dapat) Upaya apakah yang Ibu lakukan agar eksistensi Ibu masuk dalam penentuan caleg jadi? \_\_\_\_\_ (Kalau dijawab tidak) upaya apakah yang Ibu lakukan agar eksistensi pencalonan anggota DPRD dapat masuk dalam penentuan caleg jadi? \_\_\_\_\_

**Untuk Pengurus Partai Politik:**

1. Anggota parpol di wilayah Kabupaten Kudus yang mempunyai tanda anggota: \_\_\_\_\_ yang tidak bertanda anggota: \_\_\_\_\_  
Anggota perempuan yang bertanda anggota: \_\_\_\_\_
2. Pandangan (pengurus) partai tentang partisipasi perempuan dalam pengembangan parpol yang Bapak/Ibu pimpin: \_\_\_\_\_
3. Sikap (pengurus) parpol yang Bapak/Ibu pimpin dalam memberdayakan anggota (perempuan): \_\_\_\_\_ Alasannya \_\_\_\_\_
4. Cara perekrutan kepengurusan parpol dari unsur perempuan: \_\_\_\_\_ Alasannya \_\_\_\_\_
5. Sikap parpol dalam penjangkaran calon anggota legislatif pada pemilu 2004: \_\_\_\_\_
6. Berkaitan dengan soal nomor 5, terhadap calon perempuan: \_\_\_\_\_
7. Parpol memenuhi ketentuan pasal 65 ayat (1) UU No. 12 tahun 2003 tentang afirmatif action (kuota 30 persen bagi perempuan): \_\_\_\_\_
8. Ketentuan dari Pengurus Pusat (DPP) pengurus wilayah (DPW/DPD) parpol mengenai juklak/juknis tentang tata cara perekrutan calon legislatif: \_\_\_\_\_
9. Hambatan/kesulitan dalam mengimplementasikan/menerapkan ketentuan dari DPP parpol tersebut di tingkat kabupaten: \_\_\_\_\_ berupa: \_\_\_\_\_

10. Semua calon legiaslatif mengetahui secara utuh regulasi tentang pemilu 2004 (baik sistem pemilu, tata cara pemilihan, tata cara perekrutan dsb): \_\_\_\_\_
11. Upaya parpol dalam memberikan pemahaman kepada calon tentang regulasi pemilu 2004: \_\_\_\_\_
12. Parpol menentukan/menunjuk calon legislatif kedalam daerah pemilihan: \_\_\_\_\_ Yang menjadi dasar pertimbangannya (prioritas: loyalitas, ketokohnya, pendidikannya, status sosial dsb): \_\_\_\_\_
13. Berkaitan dengan soal nomor 10. terdapat hambatan: \_\_\_\_\_ solusinya: \_\_\_\_\_
14. Parpol menentukan nomor urut calon legislatif kedalam daerah pemilihan tertentu: \_\_\_\_\_ yang menjadi dasar pertimbangannya (prioritas: loyalitas, ketokohnya, pendidikannya, status sosial dsb): \_\_\_\_\_
15. Berkaitan dengan soal nomor 10. terdapat hambatan: \_\_\_\_\_ solusinya: \_\_\_\_\_
16. Berkaitan dengan nomor 10 dan 12, Sikap (pengurus) parpol dalam menempatkan calon perempuan: \_\_\_\_\_ terdapat hambatan: \_\_\_\_\_
17. Terdapat intervensi dari elit lokal, atau provinsi bahkan pusat dalam menentukan urutan calon: \_\_\_\_\_
18. Sikap parpol dalam memberikan dukungan terhadap calon perempuan untuk mendapatkan suara dalam pemilu 2004 (fasilitas dana, akses ke massa, dana, kampanye dsb): \_\_\_\_\_
19. Sikap parpol dalam menentukan calon terpilih setelah pemungutan suara; \_\_\_\_\_ (ada kesepakatan internal partai ataukan sesuai dengan regulasi): \_\_\_\_\_

20. Kalau ada kesepakatan internal partai, ada hambatan dalam penerapannya:

\_\_\_\_\_

21. Hubungan parpol dengan calon terpilih (setelah dilantik menjadi anggota dewan): \_\_\_\_\_ ada kesepakatan tentang prosentase penghasilan \_\_\_\_\_ (kalau diperkenankan berapa prosen: \_\_\_\_\_)

22. Ketentuan recall terhadap dewan yang tidak sejalan dengan kebijakan parpol: \_\_\_\_\_ mekanismenya; \_\_\_\_\_

23. Semua anggota dewan (yang berasal dari parpol Bapak/Ibu) mengetahui ketentuan tersebut; \_\_\_\_\_

24. Hambatan yang ditemui dalam menerapkan regulasi recall tersebut: \_\_\_\_\_

25. (Secara pribadi) Pandangan Bapak/Ibu tentang partisipasi perempuan dalam politik: \_\_\_\_\_

### **Untuk Pengurus Organisasi Kemasyarakatan**

1. Organisasi massa yang Bapak/Ibu masuki: \_\_\_\_\_

2. Bapak/Ibu masuk ke Organisasi massa tersebut: \_\_\_\_\_

3. Kedudukan Bapak/Ibu dalam Organisasi massa sebagai:

4. Sebagai pengurus Organisasi massa tingkat: \_\_\_\_\_

5. Dalam ormas Bapak/Ibu terdapat perempuan yang terjun ke dunia politik (menjadi pengurus parpol atau anggota parlemen): \_\_\_\_\_

6. (Sesuai nomor 9) Pandangan ormas Bapak/Ibu mengenai hal tersebut: \_\_\_\_\_ alasannya \_\_\_\_\_

7. Dalam keluarga Bapak/Ibu terdapat perempuan yang terjun ke dunia politik: \_\_\_\_\_ sebagai: \_\_\_\_\_

8. Pandangan Bapak/Ibu mengenai perempuan yang terjun ke dunia politik: \_\_\_\_\_ alasannya: \_\_\_\_\_

9. Pandangan masyarakat umum mengenai perempuan yang terjun ke dunia politik: \_\_\_\_\_ alasannya \_\_\_\_\_
10. Jumlah Perempuan yang terjun ke dunia politik di lingkungan (desa) Bapak/Ibu: \_\_\_\_\_
11. (Sesuai nomor 14), Perempuan yang terjun ke dunia politik berasal dari keluarga politisi: \_\_\_\_\_
12. Menurut pandangan agama yang Bapak/ibu anut mengenai perempuan yang terjun ke dunia politik: \_\_\_\_\_ alasannya \_\_\_\_\_
13. Kalau di lingkungan Bapak/Ibu terdapat perempuan yang terjun ke dunia politik, keadaan tersebut mulai: \_\_\_\_\_
14. Menurut Bapak/Ibu, Keadaan keluarga perempuan yang terjun ke dunia politik: \_\_\_\_\_ (harmonis/kurang harmonis)
15. Menurut Bapak/Ibu, Partai politik membuka pintu yang lebar bagi perempuan: \_\_\_\_\_ alasannya \_\_\_\_\_
16. Tanggapan/respon perempuan di lingkungan Bapak/Ibu tentang terbukanya parpol untuk dimasuki: \_\_\_\_\_

**untuk Kyai/tokoh agama/ulama**

Tradisi Islam Kudus

1. Tradisi Islam Lokal Kudus memandang perempuan dalam kegiatan sosial budaya: \_\_\_\_\_ Pendidikan \_\_\_\_\_ Kemasyarakatan \_\_\_\_\_ Ekonomi \_\_\_\_\_
2. Pandangan Kitab Kuning tentang perempuan dalam kehidupan sosial budaya: \_\_\_\_\_
3. Berkenaan soal nomor 22, Pandangan masyarakat Kudus Kulon tentang hal tersebut: \_\_\_\_\_ mengikuti secara apa adanya atau mengalami penafsiran yang lebih terbuka: \_\_\_\_\_ (Periodisasi \_\_\_\_\_)

4. Kalau terjadi pergeseran paradigma tentang posisi perempuan saat sekarang, Hal tersebut dapat terjadi karena: \_\_\_\_\_
5. Pandangan tokoh masyarakat (kiyai) tentang perempuan yang terjun kedalam dunia politik: \_\_\_\_\_ upaya untuk memperjuangkan pandangan tersebut: \_\_\_\_\_
6. Perempuan dari anggota keluarga tokoh masyarakat/ kiyai yang terjun dalam dunia politik: \_\_\_\_\_ Sebagai: \_\_\_\_\_
7. Pandangan masyarakat (Islam) terhadap fenomena tersebut: \_\_\_\_\_ mendukung atau bahkan sebaliknya: \_\_\_\_\_ alasannya: \_\_\_\_\_
8. Berkaitan dengan nomor 26, Hal tersebut menjadikan masyarakat mengikuti langkah yang dilakukan anggota tokoh masyarakat: \_\_\_\_\_
9. Perempuan dari keluarga tokoh masyarakat memanfaatkan kepopuleran/ketokohan keluarganya: \_\_\_\_\_
10. Sebagian besar perempuan yang terjun ke dunia politik menggunakan jalur: \_\_\_\_\_



### Lampiran 3

*Perbandingan Calon dan Anggota DPRD Kabupaten Kudus  
Berdasarkan Daerah Pemilihan dalam Pemilu 2004*

Daerah Pemilihan	CALEG				LEGISLATIF			
	Laki-laki	%	Perem- puan	%	Laki-laki	%	Perem- puan	%
I	63	72	25	28	10	90,90	1	09,10
II	57	72	22	28	10	83,33	2	16,67
III	44	65	24	35	9	81,82	2	18,18
IV	64	74	22	26	10	90,90	1	09,10
Jumlah	228	71	93	29	39	86,67	6	13,33

Sumber : KPUD Kabupaten Kudus (diolah)

Keterangan:

- DP I : PPK Kota dan Jati  
DP II : PPK Undaan, Mejobo dan Bae  
DP III : PPK Kaliwungu dan Gebog  
DP IV : PPK Dawe dan Jekulo.

#### Lampiran 4

*Hasil Jumlah perolehan Suara dan Kursi DPRD Kabupaten Kudus  
Berdasarkan Partai Politik dalam Pemilu 2004*

No.	Partai Politik	Suara	%	Kursi	%
1.	PKB	84.171	21,52	9	20
2.	PDIP	58.526	14,97	6	13,33
3.	PPP	42.289	10,81	5	11,11
4.	P Golkar	39.563	10,12	5	11,11
5.	P Demokrat	37.160	9,50	5	11,11
6.	PAN	34.509	8,82	5	11,11

Sumber : KPUD Kabupaten Kudus (diolah)

Lampiran 5

*Perbandingan Calon dan Anggota DPRD Kabupaten Kudus Pemilu 2004*

Partai Politik	CALEG				LEGISLATIF			
	Laki-laki	%	Perem- puan	%	Laki-laki	%	Perem- puan	%
PKB	27	72,97	10	27,03	7	77,78	2	22,22
PDIP	33	84,62	6	15,38	6	100	0	0
P DEMOKRAT	8	66,67	4	33,33	5	100	0	0
PPP	20	68,97	9	31,03	4	80	1	20
P Golkar	22	81,48	5	18,52	3	60	2	40
PAN	8	61,54	5	38,46	5	100	0	0
PKS	17	68	8	32	4	100	0	0
BPKP	18	72	7	28	2	100	0	0
PBR	9	81,82	2	18,18	0	0	1	100
PNI MARHAEN	11	84,62	2	15,38	1	100	0	0
P PELOPOR	4	66,67	2	33,33	1	100	0	0
PPIB	5	50	5	50	1	100	0	0

Sumber : KPUD Kabupaten Kudus (diolah)