

## Relasi Gender Suami Istri: Studi Pandangan Tokoh Aisyiyah

**Ahmad Arif Syarif**

STAI DDI Sidenreng Rappang  
email: [ahmad\\_arif@live.com](mailto:ahmad_arif@live.com)

**Abstract:** Gender issues that come to the marital area seem to be contradictory to classical marriage jurisprudence, therefore it is necessary to know women's points of view to find out how significant of the discourse contributes to family life. Base on this argument, this research discussed the gender relations of husband and wife by focusing on the views of the Aisyiyah women leaders. This research was carried out by field research to interview then intensively some of Aisyiyah figures. The data collected was processed qualitatively to find a conclusion of the study using a normative and anthropological approach. Aisyiyah figure who was interviewed agreed on a balanced husband and wife gender relationship, such as the wife's ability to make a living and become a (leader) head of the family. The different views are only on women's ability to be guardians in marriage. These differences are more influenced by the background of life culture and knowledge about the gender issue.

**Keywords:** gender relations; head of family; living; guardian of marriage

**Abstrak:** Isu gender yang masuk ke dalam wilayah perkawinan seakan bertolak belaka dengan fikih perkawinan klasik, oleh karenanya perlu pandangan dari perempuan itu sendiri untuk mengetahui seberapa jauh kontribusi wacana tersebut dalam kehidupan berkeluarga. Berangkat dari argumen tersebut penelitian ini mengangkat tentang relasi gender suami istri dengan fokus melihat pandangan para tokoh perempuan organisasi Aisyiyah. Penelitian ini dilakukan dengan terjun langsung ke lapangan (*field research*) untuk mewawancarai secara mendalam beberapa tokoh Aisyiyah, data yang dikumpulkan diolah secara kualitatif untuk menemukan sebuah kesimpulan penelitian dengan menggunakan pendekatan normatif dan antropologis. Tokoh Aisyiyah yang diwawancarai sepakat tentang relasi gender suami istri yang seimbang seperti bolehnya istri mencari nafkah dan menjadi (pemimpin) kepala keluarga. Perbedaan pandangan ada pada kebolehan perempuan menjadi wali dalam pernikahan. Perbedaan tersebut lebih dipengaruhi dari latar belakang kultur kehidupan serta pengetahuannya tentang isu gender.

**Kata Kunci:** relasi gender; kepala keluarga; nafkah; wali nikah

## A. Pendahuluan

Kesetaraan gender merupakan wacana yang sudah lama didengungkan oleh sebagian khalayak, mulai dari kalangan akademisi, praktisi, sampai dengan politisi atau pejabat publik. Meskipun wacana ini sudah lama, namun bahasan tentang gender ini selalu saja hadir di setiap masa dengan berbagai pembahasan yang baru maupun pembahasan yang lama yang diperbaharui. Hal ini menunjukkan bahwa wacana ini selalu menarik untuk diperbincangkan.

Tidak dipungkiri bahwa perempuan dan isu kesetaraan gender sampai saat ini masih menarik dan marak untuk diperbincangkan, terutama jika dihubungkan dengan wacana ke-Islam-an, di mana perempuan dalam sejarah Islam memang memiliki posisi yang penting dalam berbagai perubahan sosial, kebudayaan, ekonomi, dan bahkan politik di negeri ini. Bahkan munculnya ormas-ormas Islam di Indonesia menandai respon terhadap berkembangnya isu-isu kesetaraan gender tersebut. Hal tersebut dapat terlihat dengan menggeliatnya para aktivis dan sarjana Muslim, melalui berbagai organisasi maupun institusi yang berbasis agama, terlibat secara intensif dalam proses sosialisasi dan pembentukan wacana kesetaraan gender ini.<sup>1</sup>

Pada lingkup akademisi, isu kesetaraan gender berkembang di lingkungan IAIN (bisa dibaca UIN) melalui sejumlah karya yang ditulis oleh para sarjana muslim. Karya-karya Fatima Mernissi, Riffat Hasan, Nawal Saadawi, Ashgar Ali Engineer, dan Amina Wadud Muhsin, yang diterjemahkan oleh beberapa penerbit Indonesia, merupakan literatur gender pertama yang membentuk pemahaman gender kalangan IAIN.<sup>2</sup>

Jika ditarik ke ruang lingkup perkawinan (keluarga), wacana kesetaraan gender memiliki sekap terjang yang sangat kompleks, sebab perkawinan ini melahirkan hubungan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yaitu suami istri. Ikatan suami istri ini akan menimbulkan berbagai macam

---

<sup>1</sup>Cahya Wahyu Septi, "Book Review: Peran Ormas Perempuan terhadap Kebangkitan Peradaban Islam," *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 11, no. 1 (2012): 179–86, <https://doi.org/10.14421/musawa.2012.111.179-186>; Baca: M. Noor Harisuddin, "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fiqh Perempuan," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 15, no. 2 (2015): 237–62, <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i2.265>.

<sup>2</sup>Amelia Fauzia, Jajat Burhanuddin, dan Oman Fathurahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), UIN Jakarta, 2004), 180.

bentuk relasi antara suami istri, seperti pembagian peran dan status yang cukup sensitif gender.

Gagasan gender dalam ranah hukum keluarga tidak jarang menjadi topik yang selalu aktual untuk diperbincangkan, mengingat permasalahan keluarga bagi bangsa Indonesia masih dianggap sebagai hal yang sakral, sementara beberapa teori gender mulai sedikit beralih atau bahkan meninggalkan aspek kesakralan dari perkawinan tersebut. Misalkan, pembagian harta waris antara laki-laki dan perempuan yang di atur dalam al-Qur'an disebutkan 2:1 (dua berbanding satu), hal masih menjadi pegangan erat bagi sebagian besar umat Islam di Indonesia, sementara dalam beberapa pandangan gender pembagian 2:1 ini sudah tidak relevan lagi untuk saat ini dan sangat bias gender.

Oleh karenanya, sebagai sebuah teori dan gagasan akademis, wacana gender perlu kiranya meminta pandangan terhadap subjek dari kajian gender itu sendiri, dalam hal ini yaitu perempuan demi melihat realitas gender itu sendiri di masyarakat (dalam hal ini perempuan).

Selama ini juga, studi tentang kesetaraan gender lebih banyak meminta pandangan dari para akademisi maupun aktivis gender sendiri yang bahkan sebagian besar berjenis kelamin laki-laki, berangkat dari hal tersebut penelitian ini lebih menyeroti atau memotret pandangan para muslimah, dalam hal ini tokoh-tokoh perempuan Aisyiyah (lembaga otonom Muhammadiyah) tentang konsep relasi gender ini. Lebih jelasnya, penelitian ini hendak melihat realitas wacana gender yang terjadi di masyarakat apakah sesuai yang diinginkan atau belum.

Selain itu, studi wacana gender yang dilakukan oleh sebagian peneliti masih bersifat parsial dan kurang mendalam. Penelitian yang dilakukan terkadang hanya pada permukaan saja atau bahkan hanya menganalisis terhadap satu data tertentu tanpa mempertimbangkan data yang lain, misalnya analisis terhadap suatu putusan tertentu tentang masalah gender.

Pengaruh ormas Islam terhadap masyarakat Indonesia masih sangatlah kuat, terlepas dari berbagai ormas yang ada di Indonesia, saat ini ormas yang masih berdiri dan memiliki basis massa yang banyak adalah ormas di antaranya Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), dan Persatuan Islam (Persis).

Tentunya dengan banyaknya massa itu juga berimbas pada pengaruh pandangan mereka kepada masyarakat secara luas yang memberikan doktrin keagamaan mereka melalui ormasnya masing-masing.<sup>3</sup> Berangkat dari salah satu alasan demikian, maka tulisan ini mencoba melihat pandangan dari salah satu ormas lembaga otonom Muhammadiyah, yaitu Aisyiyah terhadap wacana kesetaraan gender, khususnya dalam hal relasi gender antara suami istri. Peneliti mengambil pandangan Aisyiyah pada tingkat pusat karena pada tingkatan ini memiliki posisi yang strategis sebab mencakup seluruh wilayah Indonesia khususnya mencakup cabang dan ranting Aisyiyah.

Wacana gender dalam penelitian ini tidak hanya melihat secara parsial dan dalam lingkup permukaan saja seperti yang disebutkan di atas sebelumnya, namun pandangan Tokoh perempuan Aisyiyah terhadap wacana gender dikaji secara mendalam sampai pada alasan atau hal yang menjadi latar belakang pandangan tersebut.

Selain dari pada hal tersebut di atas, alasan lain mengangkat penelitian ini dikarenakan ormas ini merupakan ormas yang masuk atau sepak terjangnya masuk ke dalam bingkai agama dan sosial (khususnya pendidikan) sehingga dialektika wacana dan pandangan kemungkinan akan selalu berkembang sesuai dengan fleksibilitas kehidupan masyarakat yang mempengaruhinya.

Berangkat dari uraian permasalahan di atas, maka kajian mendalam tentang pandangan tokoh dari Organisasi Aisyiyah terhadap wacana kesetaraan gender menjadi penting. Kajian ini berfokus pada pandangan tokoh perempuan Aisyiyah tentang relasi gender dalam keluarga serta faktor yang melatarbelakanginya, juga sebagai tambahan wacana akademik yaitu dengan melihat tipologi pandangan para tokoh Aisyiyah ini.

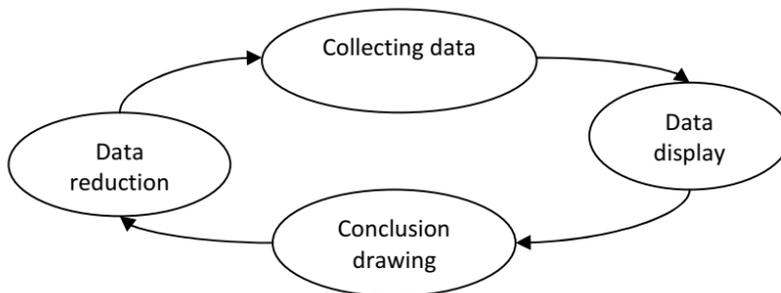
Penelitian ini merupakan penelitian lapangan yang dilakukan di kota Yogyakarta tepatnya pada Pimpinan Pusat Aisyiyah dengan memilih enam tokoh sebagai responden, hal mana para tokoh ini merupakan petinggi Aisyiyah dan berkecimpung dalam kajian-kajian keislaman, para tokoh tersebut adalah Susilaningsih, Siti Aisyah, Evi Sofia Inayah, Alimatul Qibtiyah, Soimah Kastolani dan Mahsunah Syakir.

---

<sup>3</sup>Kharis Mudakir, "Nikah Sirri Menurut Pandangan Tokoh NU, Muhammadiyah dan HTI di Yogyakarta" (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2015).

Sebagai kajian pandangan tokoh, maka pendekatan normatif dan antropologi digunakan dalam penelitian ini untuk menyoroti pandangan tokoh tersebut tentang relasi gender suami istri dengan sifat penelitian deskriptif. Pendekatan normatif untuk melihat relasi suami istri ini dalam al-Qur'an dan Hadis maupun fikih, sementara pendekatan antropologi untuk melihat pandangan tokoh itu sendiri tentang relasi gender suami istri tersebut. Penelitian ini tidak lepas dari persinggungan antara dua objek kajian yaitu kajian relasi gender dan kajian Islam yang secara khusus mengatur tentang relasi suami istri ini baik di dalam al-Qur'an dan Hadis maupun di dalam literatur fikih.

Data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah hasil wawancara mendalam terhadap para tokoh yang sudah dipilih tersebut, sementara data skunder diambil dari beberapa literatur berupa buku atau dokumen tentang relasi gender suami istri ini. Sebagai penelitian pemikiran atau pandangan tokoh, digunakan tiga langkah dalam menganalisis data yang disebutkan oleh Miles<sup>4</sup>yaitu: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan sebagai suatu yang jalin-menjalin pada saat sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan data dalam bentuk yang sejajar, untuk membangun wawasan umum yang disebut analisis. Proses ini dapat dilihat dalam skema pada Gambar 1.



Gambar 1. Skema Penelitian

<sup>4</sup>B. Mathew Miles and A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru*, ed. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992), 20.

## B. Relasi Gender Suami Istri

Wacana relasi gender suami istri dalam beberapa pandangan tokoh Aisyiyah relatif berbeda, namun secara umum dalam pandangannya memaknai konsep gender ini sama antara satu tokoh dengan lainnya, yaitu gender sebagai peran wanita atau perempuan yang berasal dari konstruksi sosial, bukan jenis kelamin atau seks biologis. Rumusan pemaknaan gender ini kemudian mengarah kepada pandangan tentang relasi gender suami istri secara khusus yang diperoleh dengan beberapa pandangan. Adapun beberapa bentuk relasi gender suami istri dalam pandangan tokoh Aisyiyah yaitu:

### Perempuan sebagai Wali Pernikahan

Agama Islam yang diturunkan Allah di samping terdapat hal-hal yang harus dipercaya (tidak boleh dan tidak bisa lagi dipertanyakan mengapa demikian), juga ada hal-hal yang boleh dipikirkan dan dimaknai, boleh dikonstruksi, bahkan harus menggunakan akal apabila ingin mengerti makna yang dikandungnya.<sup>5</sup> Salah satu karakter yang sangat menonjol dari pesan Islam adalah kemestian agar dia dipahami makna terdalamnya atau makna batinnya. Praktek Nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberitahu bahwa pesan Islam bukanlah sekedar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung dalam al-Qur'an maupun hadis, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dari asumsi inilah para ulama Islam meraba-raba pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.<sup>6</sup>

Begitu pula dalam pandangan Susilaningsih yang masih ingin mengkaji tentang posisi perempuan sebagai wali nikah secara mendalam. Adapun pandangan Alimatul Qibtiyah dan Evi Sofia mencoba menangkap substansi dari adanya wali nikah ini, yang kemudian melahirkan satu pandangan yaitu bolehnya seorang perempuan menjadi wali bagi dirinya sendiri dalam pernikahan, atau seorang ibu yang menjadi wali bagi anak perempuannya. Sedangkan

---

<sup>5</sup>Sunyoto Usman, *Esai-esai Sosiologi Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 226.

<sup>6</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif* (Jakarta: LSIP, 2004), 56.

pandangan Mahsunah, Soimah dan Aisyah, yang tetap mempertahankan wali nikah tetap harus ada dan dipegang oleh bapak perempuan tersebut beserta garis laki-laki seterusnya sebagai pengganti jika bapaknya tidak ada. Menurutnya, ketentuan ini merupakan ketentuan agama yang tidak bisa dirubah lagi, sudah baku dan bersifat universal, berlaku bagi semua umat Islam. Ketiga tokoh ini nampaknya tidak ingin memasuki satu wilayah yang dianggap cukup 'sakral' dalam proses pernikahan ini, hal mana dikarenakan pemahaman keagamaan yang memang memegang kuat fikih-fikih klasik. Namun meskipun demikian, mereka tetap mengkontekstualisasikan pemahamannya tersebut terhadap kesetaraan gender, misalnya tetap membuka celah bagi perempuan (Ibu) untuk turut berperan aktif dalam pernikahan anak perempuannya, salah satu contohnya dengan menjadi khatib dalam khutbah pernikahan. Menurut mereka pembagian seperti ini sudah cukup dianggap setara antara seorang bapak dan ibu dalam menikahkan anak perempuannya.

Adapun pandangan tokoh yang membolehkan seorang ibu menjadi wali ini memiliki alasan kasuistis, misalkan bahwa ketika seorang bapak yang meninggalkan keluarganya dan tidak bertanggung jawab dalam waktu lama, maka dia tidak berhak untuk menjadi wali, karena pada dasarnya substansi wali yaitu orang yang bertanggung jawab, kemudian di sisi lain pandangan Evi bahwa jika ditinjau dari segi kedekatan seorang anak dengan orang tuanya, kiranya ibu lah yang paling mengetahui ihwal anak perempuannya tersebut, sebab ibu yang mengandung sampai dengan menyusui bahkan sampai ia dewasa. Namun gagasan-gagasan ini dipertegas kembali bahwa ini masih dalam wilayah kajian teoritis yang belum bisa diterapkan di masyarakat, sebab kondisi masyarakat saat ini masih berada pada zona 'nyaman' dengan ketentuan wali pernikahan dalam fikih klasik. Gagasan ini perlu memperhatikan *maṣlahah* dan *mafsadat* di tengah masyarakat, jika kemudian gagasan ini banyak menimbulkan kontroversi atau kemafsadatan di tengah masyarakat maka kiranya tidak perlu untuk di sampaikan atau disosialisasikan dahulu.

Apabila izin wali terhadap wanita itu diperselisihkan antara wajib dan anjuran, maka di antara bentuk kebaktian anak kepada kedua orang tuanya ialah bermusyawarah dengan mereka dan menaati mereka dalam hal yang makruf, khususnya mengenai urusan yang menjadi perhatian mereka. Kewajiban atau dianjurkannya adanya izin wali ini adalah untuk menambah perlindungan terhadap si pemuda dan pemudi dari orang yang sudah berpe-

ngalaman pada saat keduanya membentuk keluarga kecil yang baru. Perlindungan (pemeliharaan) ini tidak berarti mengabaikan kehendak si pemuda dan pemudi untuk menentukan pilihan, hal itu hanyalah dimaksudkan untuk memberikan bimbingan dan pertimbangan. Alangkah tepatnya apa yang dikatakan Imam Syafi'i, yang dikutip oleh Abdul Halim Abu Syuqqoh, "Seungguhnya makna disyaratkannya wali dalam nikah itu ialah agar si wanita tidak menitipkan dirinya pada orang yang tidak serasi"<sup>7</sup>

### **Istri sebagai Kepala Keluarga**

Pandangan tokoh Aisyiyah tentang seorang istri yang menjadi kepala keluarga ini secara umum sama, yaitu seorang istri boleh menjadi kepala keluarga, meskipun kemudian secara administratif tetap suami yang dicantumkan sebagai kepala keluarga karena sebagai sebuah aturan dan hanya bersifat formalitas saja. Adapun al-Nisa' ayat 34 yang sering menjadi legitimasi kepemimpinan seorang laki-laki dalam keluarga kemudian berpegang pada penafsiran yang ramah gender, yaitu kata *ar-rijalu* dimaknai sebagai kontrak sosial (artinya gender) berbeda dengan *adz-dzakarū* yang memang diartikan sebagai laki-laki, dan juga kata *qawwamuna* tidak ada yang menafsirkan sebagai pemimpin, akan tetapi sebagai 'penanggung jawab', 'pelindung'. Pelaksanaan *qawwāmūn* tidak kemudian sampai di situ saja, namun disebut dua syarat dalam sambungan ayat tersebut, yaitu syarat *anfaqū* dan syarat *faḍ-dalahu* yaitu kelebihan dalam bidang kepemimpinan.

Pandangan tersebut tidak sampai di situ, terdapat berbagai alasan-alasan atau persyaratan yang dipaparkan dari para tokoh Aisyiyah tentang seorang istri yang kemudian menjadi kepala keluarga:

*Pertama*, pandangan bahwa seorang istri boleh menjadi kepala keluarga jika dalam keadaan atau kondisi-kondisi tertentu, misalnya seorang suami yang dikarenakan satu sebab yang wajar dia tidak bisa melaksanakan fungsinya sebagai kepala rumah tangga, contohnya terkena sakit strok dan lain sebagainya, maka dalam kondisi ini istri boleh mengambil alih fungsi kepala keluarga tersebut, dengan tetap menghormati suaminya sebagai anggota keluarga. pendapat ini dikemukakan oleh Mahsunah dan Soimah.

---

<sup>7</sup>Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, 5th ed. (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 111.

*Kedua*, pandangan yang menyatakan istri boleh menjadi kepala keluarga jika memang dia mampu, artinya seorang istri jika memenuhi syarat sebagai seorang pemimpin dalam keluarga (syarat kelebihan dan kemampuan) maka dia boleh menjadi pemimpin, terlebih lagi jika suami yang kemudian tidak bisa menunaikan fungsinya sebagai kepala keluarga. Syarat ini dipegang oleh Alimatul Qibtiyah dan Aisyah

*Ketiga*, pandangan yang menyebutkan bahwasanya kepemimpinan dalam keluarga ini bersifat kolektif-kolegial, artinya suami dan istri sama-sama melaksanakan fungsi kepemimpinan keluarga. Tidak ada yang mendominasi dalam urusan-urusan rumah tangga, termasuk dalam mengambil suatu keputusan tertentu dalam keluarga. Pandangan ini kemudian diungkapkan oleh Susilaningih dan Mahsunah dan Alimatul Qibtiyah.

Perempuan kepala rumah tangga, merupakan realitas yang tidak bisa dihindari baik di negara modern maupun negara miskin berkembang. Di negara maju, perempuan kepala rumah tangga rata-rata adalah perempuan mandiri terutama dari segi ekonomi atau para perempuan karier yang latar belakangnya berpendidikan tinggi. Akan tetapi sebaliknya di negara miskin, perempuan kepala rumah tangga, justru mereka yang berpendidikan rendah dengan status ekonomi yang rendah pula. Hal ini sejalan dengan teori yang menyatakan bahwa, ada korelasi linier antara kemiskinan perempuan dan perempuan kepala rumah tangga. Artinya adalah, ketika seorang perempuan hidup dalam kemiskinan maka dia akan semakin berperan untuk menghidupi keluarganya atau mencari nafkah bagi anggota keluarganya.<sup>8</sup>

Namun bagaimanapun juga, pengertian yang dipimpin dan kepemimpinan di sini perlu dimakanai secara sosial, universal, dan politis. Dengan bentuknya yang beragam, memiliki peran penting dalam aktivitas-aktivitas umat yang bersifat teologis. Yang dipimpin bertanggung jawab menegajawantahkan nilai-nilai keimanan dalam setiap sisi kehidupan yang islami, dan salah satu kewajiban utamanya adalah mempertahankan hak-haknya.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007), 410.

<sup>9</sup> Nawal al-Sa'dawi and Hibah Ra'uf Izzat, *Perempuan, Agama dan Moralitas Antara Nalar Feminis dan Islam Revivalis* (Jakarta: Erlangga, 2002), 137.

### **Istri sebagai Pencari Nafkah**

Semua tokoh Aisyiah memandang bahwa seorang istri boleh ikut mencari nafkah, yakni dalam hal ini turut aktif di wilayah publik, meskipun kemudian dalam aturannya bahwa seorang suamilah yang berkewajiban untuk mencari nafkah keluarganya. Pandangan ini sebenarnya berkaitan dengan kebolehan seorang istri menjadi kepala keluarga, sebab jika seorang istri menjadi kepala keluarga, maka dalam pandangan sebagian besar orang (dan realitanya demikian) istri juga turut mencari nafkah. Pandangan tersebut bukan tidak beralasan, namun berangkat dari beberapa alasan empiris, seperti jika seorang suami yang kemudian terjatuh sakit, atau ketika suami tiba-tiba di-PHK di tempat kerjanya dan kemudian sementara menganggur di rumah atau yang lainnya. Semua alasan tersebut berujung dengan alasan ekonomi, jadi jika seorang suami yang mencari nafkah namun belum mencukupi kebutuhan keluarga (terlebih jika keluarga tersebut miskin) maka seorang istri akan ikut juga mencari nafkah. Namun bukan cuma alasan ekonomi, alasan pribadi seorang istri juga dapat dilihat dari pandangan tokoh Aisyiyah ini, yaitu sebagai bentuk eksistensi diri seorang perempuan, alasan ini diungkapkan oleh Soimah. Seorang perempuan pada hakikatnya juga membutuhkan interaksi sosial yang di dalamnya terdapat eksistensi (yang positif) yang memberikan kepuasan tersendiri bagi seorang perempuan tersebut.

Seorang istri juga diperbolehkan untuk memberi nafkah kepada suami, anak, dan rumah tangganya dari hasil jerih payahnya, meskipun menafkahi keluarga itu merupakan kewajiban mutlak bagi suami, asal wanita tersebut rela dalam hal ini. Bahkan dalam keadaan suami miskin, istri boleh memberikan zakatnya kepada suaminya, tetapi suami tidak boleh memberikan zakat hartanya kepada istrinya, karena istri berada dalam tanggungannya. Dalam surat al-Nisa' ayat 4 disebutkan, "*apabila wanita rela memberikan sebagian maharnya kepada suaminya, maka suaminya boleh memakannya.*"<sup>10</sup> Pendapat ini diungkapkan oleh Susilaningih dan Mahsunah.

---

<sup>10</sup>Masykuri Abillah dan Mun'im A. Sirry, "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih," dalam *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan PPIM IAIN Jakarta, 2002), 120.

Kalau mahar itu sebagai pemberian yang wajib dari pihak suami kepada istri boleh dimakan oleh suami sebagiannya karena kerelaan istri, maka boleh pula si istri menafkahi suami, anak-anak, dan rumah tangganya, karena masalah ini tergolong dalam hal yang diperintahkan Allah untuk tolong menolong dan bantu membantu dalam mengerjakan kebaikan.<sup>11</sup> Kalau suami istri dapat saling mewarisi setelah meninggal salah satunya, mengapa si suami tidak boleh dibantu bila hidupnya susah. Karena itu, istri yang menafkahi keluarganya (suami dan anak-anaknya) tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan keadilan.<sup>12</sup>

Hal ini bisa dimaknai bahwa sesungguhnya Islam mentolerir adanya wanita sebagai tenaga baru dalam mencari nafkah karena adanya perkembangan zaman yang mempengaruhi tatanan kehidupan, yang menyebabkan manusia didesak oleh kebutuhan-kebutuhan baru dan mengubah kebutuhan-kebutuhan primer. Mungkin seorang laki-laki tidak lagi sanggup memikul beban kewajibannya sendiri, karena banyak tanggungan yang harus dinafkahi, seperti anaknya banyak, atau karena lowongan pekerjaan yang terlalu sempit, dan lain-lain. Dalam situasi seperti itu, wanita harus membantu suaminya untuk menjaga kelestarian dan kewibawaan keluarga serta kesejahteraan anak-anak di kemudian hari.<sup>13</sup>

Pandangan dari para tokoh Aisyiyah tersebut juga mengungkapkan bahwasanya seorang istri yang ikut bekerja di luar tidak memikul beban ganda, bahkan pandangan ini diungkapkan dengan menceritakan kehidupannya sendiri. Semua tokoh Aisyiyah (yang diwawancarai) dalam hal ini sepakat bahwasanya tidak ada sama sekali beban ganda bagi seorang istri yang bekerja di wilayah publik dan wilayah domestik, sebab pola pekerjaan dalam keluarga sudah saling berbagi, yaitu seorang istri sama-sama bekerja menyelesaikan urusan domestik, atau disebut dengan kolektif-kolegial. Maka secara tidak langsung juga jika tidak ada pembagian pekerjaan di wilayah domestik dengan suami maka sangat berpotensi seorang istri memikul beban ganda tersebut. Hal ini kemudian tidak berlaku bagi keluarga yang mempunyai asisten rumah tangga.

---

<sup>11</sup> QS. al-Maidah: 2

<sup>12</sup> Abillah dan Sirry, 121.

<sup>13</sup> Abillah dan Sirry.

Aminah W. Muhsin (sebagaimana dikutip oleh Siti Ruhaini) mengajukan penyelesaian yang lebih adil melalui sistem kerjasama yang fleksibel, terpadu dan dinamis, baik di sektor domestik maupun sektor publik. Tidak semua pekerjaan yang membosankan harus dibebankan pada perempuan dan tidak pula setiap penghargaan dan dinamika di bidang ekonomi, politik dan sosial selalu dikaitkan dengan laki-laki. Sebab pada kenyataannya, Islam memiliki gambaran yang beragam bagi perempuan untuk mengaktualisasikan konsep amal shaleh dan memberikan peluang seluas kehidupan itu sendiri.<sup>14</sup> Begitu pula pandangan dari para tokoh ini yang memberikan ruang gerak perempuan di wilayah publik untuk melakukan pekerjaan yang diinginkannya.

Musyawahar bukan saja sebagai landasan berinteraksi dalam keluarga, akan tetapi sebagai penghubung kesatuan sosial dalam pertumbuhan dan pembentukan. Keluarga dibangun atas dasar keikhlasan, penerimaan dan perjanjian, serta bersandar pada musyawahar dan kesepakatan.<sup>15</sup>

### C. Analisa Relasi Gender Suami Istri

Sudah menjadi hal yang umum ketika suatu wacana yang baru yang diisukan pada masyarakat mendapatkan respon yang beragam, semua pandangan atau respon yang disampaikan oleh setiap orang khususnya dalam hal ini para kaum intelektual yang memang turut aktif dalam mempelajari setiap wacana sosial, memiliki alasan atau latar belakang yang mengitarinya.

Dalam konteks ini respon tokoh Aisyiyah terhadap pola relasi gender suami istri ini beragam, namun secara umum, respon tentang kesetaraan gender ini lebih dominan positif. Adapun sebab yang melatarbelakangi dari pada pandangan-pandangan tersebut, pertama karena kultur sosial budaya dan kedua karena pengetahuan atau keilmuan, seperti yang diuraikan di bawah ini.

Faktor kultur sosial budaya menjadi salah satu latar belakang pandangan positif terhadap relasi gender suami istri, hal ini berdasarkan pengakuan Ibu Mahsunah dari keluarga dengan kultur pedagang yang kemudian membentuk relasi suami istri yang setara, khususnya dalam pencarian nafkah untuk

---

<sup>14</sup>Siti Ruhaini Dzuhayati, "Fiqh dan Permasalahan Perempuan Kontemporer," dalam *Rekonstruksi Fiqih Perempuan dalam Masyarakat Modern*, ed. Hajar Dewantoro dan Asmawi (Yogyakarta: Pusat Studi Islam UII, 1996), 85.

<sup>15</sup>al-Sa'dawi dan Izzat, *Perempuan, Agama dan Moralitas*, 137

keluarga, tidak ada perbedaan penghasilan untuk nafkah keluarga karena keduanya sama-sama bekerja dan sama-sama menikmati hasil kerjanya.

“Kultur saya itu kan datang dari daerah Surakarta, Klaten Solo, itu memang masyarakatnya kan masyarakat pedagang, masyarakat pedagang itu kan maju bersama, kemudian dinikmati bersama untuk kecukupan bersama, sulit membedakan mana yang punya suami mana punya istri, latar budaya kami memang berdagang, jadi sejak awal menikah saya kerja keras untuk semua. Ya suami bekerja sebagai dosen PNS, kemudian juga nyambi macam-macam sewaktu masih belum tua sekali ya”<sup>16</sup>

Sama halnya dengan ibu Susilaningsih, pandangan tentang relasi gender berangkat dari realita kehidupannya sewaktu kecil masih tinggal bersama kedua orang tuanya, beliau mengungkapkan bahwasanya Ibunya turut bekerja pada waktu itu yang kemudian akhirnya tergambarkan dalam pikirannya bahwa dia juga harus bekerja untuk keluarga.

Latar belakang yang kedua adalah karena pengetahuan keilmuan atau dalam hal ini kajian gender yang dipelajari, sebuah sikap atau pandangan tidak akan lahir begitu saja tanpa adanya pengetahuan (salah satunya) sebelumnya, maka dengan demikian tidak bisa dipungkiri pengaruh keilmuan khususnya kajian gender menjadi sebab munculnya perbedaan pandangan para tokoh Aisyiyah ini. Dalam pembahasan ini, penulis bukan mau mengukur kadar keilmuan para tokoh tersebut, namun hanya sekedar menganalisa pengaruh kajian gender yang dipelajari dan tempat dia aktif bekerja atau berorganisasi. Contohnya salah satu tokoh yang cukup progresif menyikapi atau memandang tentang relasi gender ini adalah Alimatul Qibtiyah, wajar saja hal ini disebabkan kedalaman kajiannya terhadap gender, nampak dari beberapa karya yang dikeluarkannya baik melalui media cetak ataupun salah satunya website pribadinya. Begitu juga dengan beberapa lainnya yaitu Siti Aisyah (dan tokoh lainnya) salah satunya yang memang konsen pada keislaman dan masalah gender. Hal ini dapat dilihat dari pendapat atau pandangannya terhadap beberapa dalil yang berkaitan dengan relasi gender suami istri yang dijelaskan pada pembahasan sebelumnya.

Temuan tentang pengaruh kajian gender terhadap latar belakang munculnya pandangan tokoh Aisyiyah ini diperkuat dengan hasil penelitian Alimatul

---

<sup>16</sup>Wawancara dengan Mahsunah di rumahnya Condongcatur, tanggal 24 Agustus 2016.

Qibtiyah dalam disertasinya. Salah satu temuannya adalah seseorang yang ikut aktif dalam mengkaji masalah-masalah gender akan lebih progresif dalam melihat teks-teks Islam khususnya yang berkaitan dengan masalah realisasi gender laki-laki dengan perempuan.<sup>17</sup>

Meskipun kultur atau realita sosial budaya dan ilmu pengetahuan menjadi latar belakang munculnya pandangan tersebut, namun keduanya juga saling menopang, saling berinteraksi dalam membentuk suatu pandangan tersebut. Menurut Mannheim (sebagaimana dikutip oleh Siti Ruhaini), suatu ide muncul dari keterkaitan antara pengetahuan dan struktur sosial. Jika konteks sosial berubah, maka pemikiran juga berubah dan memunculkan ide-ide baru. Ia menegaskan bahwa suatu ide atau suatu pandangan hidup dapat tetap bertahan jika tradisi suatu kelompok stabil. Jika terjadi keguncangan tradisi maka akan terjadi pergeseran yang memunculkan ide-ide baru, baik yang bersifat pengayakan, anomali, ambiguitas atau bahkan penyimpangan.<sup>18</sup>

Relasi gender yang selama ini dilontarkan, secara perlahan telah menggeser pandangan dari beberapa tokoh Aisyiyah dan masyarakat secara umum di Indonesia, sadar atau tidak pergeseran ini telah berjalan, meskipun sebenarnya tidak semuanya dipengaruhi oleh pemikiran feminisme, terkadang latar belakang kondisi sosial yang turut aktif merubah bentuk relasi suami istri yang dulunya bersifat patriarki kemudian berubah menjadi relasi yang egaliter. Jika perubahan ini berangkat dari latar belakang kondisi sosialnya, maka akan semakin kuat perubahan tersebut ketika ditambah dengan beberapa wacana pengetahuan dari para feminis khususnya feminis Muslim di Indonesia.

#### **D. Tipologi Pandangan Tokoh Aisyiyah tentang Relasi Gender Suami Istri**

Mansur Fakhri mengategorikan pandangan atau respon masyarakat terhadap masalah gender ini menjadi dua: *Pertama*, tanggapan yang memandang bahwa sesungguhnya tidak ada masalah bagi kaum perempuan

---

<sup>17</sup>Alimatul Qibtiyah, "Feminist Identity and The Conceptualisation of Gender Issues in Islam: Muslim Gender Studies Elites in Yogyakarta, Indonesia" (Dissertation, University of Western Sydney, 2012), 121.

<sup>18</sup>Siti Ruhaini Dzuhayati, *Rezim Gender Muhammadiyah* (Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2015), 8.

sehingga sistem hubungan antara laki-laki dan perempuan saat ini adalah yang terbaik dan karena itu kondisi dan posisi kaum perempuan tidak perlu dipersoalkan. Pada umumnya, kelompok ini berasal dari mereka yang tengah menikmati dan diuntungkan oleh sistem dan struktur hubungan laki-laki dan perempuan yang ada, maka berusaha melanggengkannya-*status quo*.<sup>19</sup>

*Kedua*, respon yang datang dari mereka yang menganggap bahwa saat ini kaum perempuan berada dalam kondisi dan posisi yang ditindas dan dieksploitasi. Namun demikian kelompok ini terpecah menjadi, secara garis besar, empat aliran dengan masing-masing asumsinya ketika mereka berusaha menjawab pertanyaan mengapa kaum perempuan tertindas dan tereksploitasi ini, yakni: liberalis, radikal, marxis dan sosialis.<sup>20</sup>

Golongan *liberalis* berasumsi bahwa kebebasan dan keadilan gender berakar pada rasionalitas dan “perempuan adalah makhluk yang rasional” juga. Bagi mereka perbedaan antara nilai tradisional dan modern adalah pusat letak masalah. Sehingga mereka menganggap, ketebelakangan dan ketidakmampuan kaum perempuan bersaing dengan laki-laki adalah karena kelemahannya sendiri, yaitu akibat dari kebodohan dan sikap irrasional yang berpegang teguh kepada nilai-nilai tradisional. Golongan *radikal* justru sejak awal melihat akar penindasan kaum perempuan adalah dominasi kaum laki-laki –dimana penguasaan fisik perempuan oleh laki-laki diyakini sebagai bentuk dasar penindasan. Golongan *Marxis*, memandang penindasan perempuan adalah bagian dari eksploitasi kelas dalam hubungan produksi. Maka isu perempuan harus diletakkan dalam kerangka kritik atas kapitalisme. Mereka beranggapan bahwa penyebab dasar penindasan terhadap perempuan bersifat struktural (akumulasi modal dan pembagian kerja internasional). Golongan *sosialis* secara sederhana dapat dilihat dari sintesis antara teori kelas *Marxisme* dan gagasan *the personal is political*<sup>21</sup> dari feminisme radikal, yang pada intinya kritik atas

---

<sup>19</sup>Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 144.

<sup>20</sup>Fakih.

<sup>21</sup> Ungkapan ini secara mudah bisa ditafsirkan bahwa hal-hal yang bersifat pribadi itu merupakan urusan politik. Istilah politik sendiri merupakan penyederhanaan atas pengertian ruang publik, karena politik biasanya membicarakan bagaimana menguasai ruang publik di mana penguasaan negara adalah posisi yang paling tinggi yang akan diraih di dalam ruang publik. Lihat: Syafiq, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 125.

kapitalisme harus disertai dengan kritik atas penindasan dan pendominasi-an kaum perempuan.<sup>22</sup>

Sementara tipologi pandangan tentang gender lebih spesifik dijelaskan oleh Ghazala Anwar dari aspek pemahamannya terhadap teks atau fikih yang menggolongkan pandangan tersebut menjadi 5 golongan, yaitu:

*Pertama*, tanggapan apologis, tanggapan ini membuat dua perbedaan. Pertama, ada perbedaan yang tak bisa antara kebutuhan dan keinginan laki-laki dengan kebutuhan dan keinginan perempuan, yang dipahami dan dilayani oleh ayat-ayat dalam al-Qur'an. Kedua, praktik umum dalam berbagai komunitas Muslim menyalahi atau tidak memenuhi seluruh hak bagi perempuan sebagaimana telah tersurat dalam teks-teks otoritatif (al-Qur'an dan Hadis). Argumen mereka yang pertama bahwa kebutuhan dan keinginan laki-laki dan perempuan berbeda, barangkali bagi kebanyakan feminis terasa sebagai sebetulnya cara untuk mempertahankan lembaga-lembaga dan struktur-struktur yang bersifat seksis. Namun mereka juga bersi keras menyatakan bahwa al-Qur'an telah memberikan hak-hak tertentu kepada perempuan, yang tidak disadari oleh perempuan itu sendiri; serta bahwa laki-laki telah merampas hak-hak itu dari mereka atau bahwa mereka sendiri telah menyerahkan hak-hak itu kepada laki-laki akibat ketidakpahaman terhadap al-Qur'an. Metode mendasar dalam mempelajari al-Qur'an yang dipakai oleh para Apolo-gis adalah metoda filologis dan kontekstual. Penekanannya bukan terutama pada usaha menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki dampak terhadap status relatif kedua jenis kelamin, melainkan pada upaya mendidik perempuan tentang makna dan tafsiran atas ayat-ayat tersebut. Namun kadang juga melakukan penafsiran lebih dari yang mereka sadari.<sup>23</sup>

*Kedua*, tanggapan reformis. Bagi para reformis, kata-kata Allah telah disalah-pahami secara tidak memadai dan/atau disalahtafsirkan. Sebagaimana para Apologis, para reformis juga menggunakan argumen-argumen filologis dan kontekstual untuk menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an, namun mereka

---

<sup>22</sup>Fakih, *Analisis Gender*, 146.

<sup>23</sup>Ghazala Anwar, *Wacana Teologi Feminis Muslim dalam Perspektif Agama-agama, Geografis, dan Teori-teori Wacana Teologi Feminis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 7.

lebih sadar akan kebutuhan untuk menafsirkan kembali sekaligus sadar akan keterlibatan diri mereka dalam kegiatan semacam itu.<sup>24</sup>

*Ketiga*, tanggapan transformasionis. Beberapa sarjana yang berniat untuk memperbaharui tradisi secara menyeluruh, selagi masih tetap berada di dalam kerangka kerja wacana Islami yang dirumuskan secara tradisional. Mereka menggunakan berbagai strategi hermenutis klasik untuk menciptakan ruang penafsiran dan untuk mempertemukan berbagai pertentangan yang muncul, hal-hal yang membingungkan, atau tegangan-tegangan dalam teks itu.<sup>25</sup>

Keempat, tanggapan rasionalis. Beberapa feminis Muslim, seperti misalnya Riffat Hassan dari Pakistan menyatakan bahwa karena Allah itu Maha Adil dan Maha Pengasih, maka kata-kataNya hanya bisa ditafsirkan dalam istilah-istilah yang selaras dengan kualitas-kualitas Ilahi tersebut. Pandangan ini tentu saja berarti menerapkan kriteria keadilan kepada al-Qur'an, ketimbang sekedar menerima begitu saja bahwa al-Qur'an pastilah adil. Atau, ia mengambil pandangan tentang keadilan yang dikembangkan dalam sebagian ayat-ayat al-Qur'an, serta menggunakannya untuk menilai ayat-ayat lain yang tampaknya mengguncangkan pandangan tentang keadilan itu.

---

<sup>24</sup>Anwar, 8.

<sup>25</sup>Sebagai contoh, seorang sarjana Indonesia moderen, Muhammad Koesnoe, memakai pembedaan klasik antara ayat-ayat yang *muḥkamat* (jelas, pasti) dengan ayat-ayat yang *mutasyabihat* (metaforistis, sukar dipahami, tidak jelas). Namun ia memakai pembedaan klasik ini dalam cara yang berbeda. Dalam surah Ali-Imran ayat 3:7 tertulis: *dialah yang telah menurunkan padamu al-Kitab (al-Qur'an). Di antaranya ada ayat-ayat yang muḥkamat, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an, dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya cenderung pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat, yang daripadanya menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya. Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya selain Allah. Dan orang-orang mendalam ilmunya berkata: "kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, smeuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak ada seorang pun yang dapat mengambil pelajaran melainkan orang-orang berakal.* Ayat tersebut tidak menegaskan mana ayat-ayat al-Qur'an yang *muḥkamat* dan mana yang *mutashābihāt*. Yang dinyatakan hanyalah bahwa sebagian ayat itu *muḥkamat* dan sebagian lainnya *mutashābihāt*. Secara tradisional, ayat-ayat al-Qur'an yang tampaknya memiliki arti penting secara hukum dianggap sebagai ayat-ayat *muḥkamat* yang harus diikuti oleh masyarakat. Koesnoe meyebut ayat-ayat tadi (yang dianggap sebagai petunjuk-petunjuk hukum) *mutashābihāt*, yang jika dipegang, akan membawa umat muslim ke kesesatan. Dengan melakukan itu Koesnoe telah membalik tradisi penafsiran yang sudah beratus-ratus tahun umumnya. Karena surah Ali Imran 3:7 dalam kenyataannya tidak menjelaskan atau menyebutkan ayat-ayat mana yang *muḥkamat* dan mana yang *mutashābihāt*, tafsiran Muhammad Koesnoe sama absahnya dengan tafsiran-tafsiran lain yang mendasarkan diri pada al-Qur'an. Namun konsekuensi-konsekuensi mengadopsi tafsirannya ini cukup jauh jangkauannya dan radikal. Nyatanya mereka membuka kemungkinan untuk merombak hukum Islam secara menyeluruh. Lihat: Anwar, 10.

*Kelima*, tanggapan rejeksionis. Segelintir umat Muslim yang menyatakan bahwa kewenangan al-Qur'an dalam mendiskriminasi perempuan. Bagi mereka, titik rujukannya adalah pengalaman perempuan, dan argumen apapun di luar itu, tak peduli dari manapun sumbernya, yang mendukung penindasan terhadap perempuan, akan ditolak.<sup>26</sup>

Melihat tipologi di atas, agaknya lebih tepat mengategorikan dengan tipologi yang dibuat oleh Ghazala Anwar tentang pandangan relasi Gender suami istri dari beberapa tokoh Aisyiyah ini. Sebab pandangan-pandangan ini lebih kepada melihat atau menilai bentuk relasi gender itu yang kemudian dibantu dengan argumen teks atau nash baik al-Qur'an maupun hadis, bukan pada penyebab-penyebab dari ketimpangan gender itu sebagaimana yang dijelaskan oleh Mansoer Fakih di atas.

Dari beberapa pandangan tokoh Aisyiyah di atas, berdasarkan indikator tipologi yang dipaparkan sebelumnya, maka pandangan-pandangan ini secara umum dapat dikategorikan dalam pandangan yang Apologis-Transformasionis.

Apologis sebab masih adanya pandangan yang 'mendukung' otoritas laki-laki dalam memimpin perempuan di dalam rumah tangga seperti yang diungkapkan oleh ibu Mahsunah sebelumnya, namun di sisi lain juga sadar akan kesetraannya dengan laki-laki karena di dalam al-Qur'an juga tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, artinya pemahaman terhadap al-Qur'an ini begitu kontekstual dengan situasi dan kondisi saat ini.

Transformasionis dalam hal ini pandangan-pandangan tokoh Aisyiyah terhadap teks yang dianggap bias gender melahirkan sebuah penafsiran baru yang kontekstual yaitu dengan pendekatan gender. Contoh sederhananya yaitu penafsiran Surah al-Nisā' ayat 34 tadi yakni melalui pendekatan gender seperti yang disampaikan oleh Alimatul Qibtiyah dan Siti Aisyah

Kiranya tipologi ini memang sangat rawan dalam gagasan akademik, disamping karena interpretasi yang berbeda juga dikarenakan dinamisnya pandangan yang ditipologikan tersebut seperti yang disampaikan di atas, namun setidaknya untuk saat ini dengan beberapa indikator yang ditemukan menggiring atau membawa pada suatu tipologi tertentu.

---

<sup>26</sup>Anwar, 13.

## E. Kesimpulan

Pandangan tokoh perempuan Aisyiyah tentang relasi gender suami istri relatif sama dan cenderung positif. Semua tokoh yang dimintai responden setuju dengan beberapa gagasan relasi gender suami istri tersebut. Namun jika merujuk secara rinci kepada tiga bentuk relasi gender suami istri ini, terdapat perbedaan pandangan dalam hal seorang Ibu yang menjadi wali dan atau perempuan menjadi wali untuk dirinya. Pandangan ini terbagi menjadi dua, pandangan yang setuju dengan bolehnya perempuan menjadi wali nikah tersebut atas dasar pertimbangan-pertimbangan situasi kondisi dari suatu keluarga, misalnya seorang ayah yang meninggalkan keluarganya dalam waktu yang cukup lama tanpa adanya pertanggungjawaban. Adapun pandangan yang tidak setuju dikarenakan ketentuan wali nikah ini merupakan ketentuan agama dan tidak bisa diganggu gugat. Selbihnya tentang seorang istri yang menjadi kepala keluarga dan sebagai pencari nafkah, semua tokoh membolehkan pola relasi tersebut dengan alasan-alasan tertentu.

Pada akhirnya wacana relasi gender suami istri dalam pandangan semua tokoh perempuan Aisyiyah yang telah diwawancari dalam penelitian ini menghendaki untuk menghormati kearifan lokal yang ada. Artinya wacana gender ini tidak semuanya harus diterapkan, namun harus secara perlahan dengan melihat situasi dan kondisi yang ada.

Latar belakang munculnya pandangan-pandangan dari para tokoh ini secara umum ada dua hal, yaitu latar belakang kondisi sosial atau kultur budaya dari para tokoh tersebut yang memang sudah terbentuk sebuah pola relasi keluarga yang egaliter, dan latar belakang pengetahuan tentang gender yang turut mendukung pandangan-pandangan dari para tokoh perempuan Aisyiyah tentang relasi gender suami istri ini. Kedua faktor ini juga satu sama lain saling menopang dalam membentuk suatu pandangan dari para tokoh tersebut.

Tipologi pandangan tokoh perempuan Aisyiyah tentang relasi gender suami istri dapat dikategorikan ke dalam tanggapan apologis-transformasionis, karena di satu sisi pandangan ini tetap setuju pada ketentuan fikih yang dianggap bias gender misalnya wali, dan di sisi lain tetap melakukan penafsiran ulang terhadap beberapa teks yang dianggap misogini ataupun bias gender.[s]

## Daftar Pustaka

- Abillah, Masykuri, dan Mun'im A. Sirry. "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih." Dalam *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan PPIM IAIN Jakarta, 2002.
- Anwar, Ghazala. *Wacana Teologi Feminis Muslim dalam Perspektif Agama-agama, Geografis, dan Teori-teori Wacana Teologi Feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Dzuhayati, Siti Ruhaini. "Fiqh dan Permasalahan Perempuan Kontemporer." Dalam *Rekonstruksi Fiqih Perempuan dalam Masyarakat Modern*, ed. Hajar Dewantoro dan Asmawi. Yogyakarta: Pusat Studi Islam UII, 1996.
- . *Rezim Gender Muhammadiyah*. Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2015.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Fauzia, Amelia, Jajat Burhanuddin, dan Oman Fathurahman. *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), UIN Jakarta, 2004.
- Harisuddin, M. Noor. "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fiqh Perempuan." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 15, no. 2 (2015): 237–62. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i2.265>.
- Miles, B. Mathew, dan A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru*. Ed. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI Press, 1992.
- Misrawi, Zuhairi, dan Novriantoni. *Doktrin Islam Progresif*. Jakarta: LSIP, 2004.
- Mudakir, Kharis. "Nikah Sirri Menurut Pandangan Tokoh NU, Muhammadiyah dan HTI di Yogyakarta." Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2015.
- Qibtiyah, Alimatul. "Feminist Identity and The Conceptualisation of Gender Issues in Islam: Muslim Gender Studies Elites in Yogyakarta, Indonesia." Dissertation, University of Western Sydney, 2012.
- al-Sa'dawi, Nawal, dan Hibah Ra'uf Izzat. *Perempuan, Agama dan Moralitas Antara Nalar Feminis dan Islam Revivalis*. Jakarta: Erlangga, 2002.

- Septi, Cahya Wahyu. "Book Review: Peran Ormas Perempuan terhadap Kebangkitan Peradaban Islam." *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 11, no. 1 (2012): 179–86. <https://doi.org/10.14421/musawa.2012.111.179-186>.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Syafiq. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*. Depok: KataKita, 2010.
- Syuqqah, Abdul Halim Abu. *Kebebasan Wanita*. 5th ed. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Usman, Sunyoto. *Esai-esai Sosiologi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

This page intentionally left blank