

PENAFSIRAN AYAT-AYAT GENDER
(Telaah atas Pemikiran Muhammad Izzat Darwazah dalam Kitab Tafsir al-Hadis)

Rindom Harahap

*Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu*

Abstrak

Konsep relasi gender yang dikenalkan oleh Islam lebih dari sekedar mengatur keadilan gender dalam masyarakat, tetapi secara teologis dan teleologis juga mengatur pola relasi mikrokosmos (manusia), makrokosmos (alam), dan Tuhan. Hanya dengan cara ini manusia dapat menjalankan fungsinya sebagai khalifah, dan hanya khalifah sukses yang dapat mencapai derajat 'abid sesungguhnya. Untuk kepentingan ini, Islam telah memperkenalkan konsep dan penilai ideologis yang fundamental menyangkut relasi gender yang mengacu kepada ayat-ayat Alquran yang secara substantif sekaligus menjadi tujuan utama syari'ah (maqashid al-syari'ah), antara lain mewujudkan keadilan dan kebaikan (QS. 16:90), keamanan dan ketenteraman (QS. 4:58), dan menyeru kepada kebaikan dan mencegah kejahatan (QS. 3:104). Ayat-ayat inilah yang seharusnya dijadikan frame work dalam menganalisa relasi gender dalam Alquran, terutama ketika memahami pesan-pesan normatif yang terdapat tema-tema ayat yang secara spesifik dapat dipahami sebagai ayat-ayat gender.

Kata Kunci: Kerukunan, Umat Beragama, dan Manajemen Konflik.

LATAR BELAKANG

Alquran telah memberikan *frame work* dalam memahami ayat-ayat gender, akan tetapi pada kenyataannya para mufassir tidak memiliki keseragamaman pandangan dalam menerjemahkan ketiga prinsip *Maqasid al-Syari'ah* di atas pada saat menginterpretasikan ayat-ayat tersebut. Hal inilah yang selanjutnya menyebabkan—disamping terdapatnya kesamaan penafsiran antara beberapa mufassir—juga hadir berbagai produk tafsir gender dengan versi, corak dan kecenderungan yang berbeda antara satu dengan yang lainnya, dikarenakan berbedanya metode, latar sosio-kultural, horison keilmuan, dan alat analisis yang digunakan oleh si penafsir. Terlebih lagi, seperti diungkap Nasaruddin Umar, dalam menafsirkan teks Alquran, bila ditelusuri terdapat beberapa “potensi” yang bisa menjadi faktor penyebab lahirnya penafsiran yang dinilai bias gender. Beberapa faktor tersebut antara lain; (1) Pembakuan Tanda uruf, Tanda Baca dan Qira'at; (2) Pengertian kosa Kata (*Mufradat*); (3) Menetapkan Rujukan Kata Ganti (*Dhamir*); (4) Batas Pengecualian (*Istitsna*); (5) Arti Huruf-huruf '*Athf*'; (6) Bias Dalam Struktur bahasa; (7) Bias Dalam Kamus Bahasa Arab; (8) Bias dalam Metode Tafsir; dan (9) Pengaruh Riwayat-riwayat *Isra'iliyyat*.

Muhammad Izzad Darwazah adalah satu di antara banyak sosok mufassir luar Indonesia yang telah meramalkan wacana tafsir gender pada periode modern di dunia Islam. Butir-butir pemikirannya

menyangkut ayat-ayat gender telah ia tuangkan melalui karya monumentalnya Kitab “Tafsir Hadis”. Kendati tidak sepopuler Muhammad Abduh, Rasyid Ridha dan Qasim Amin, dalam kapasitasnya sebagai seorang mufassir, posisi Izzat dalam mata rantai perkembangan tafsir gender agaknya layak diperhitungkan. Sebagai penafsir, ia mampu keluar dari dominasi metode penafsiran konvensional (menafsir secara tertib ayat dan surat) dan memilih metode penafsiran berdasarkan tertib *asbabun nuzul*. Jika para penafsir Alquran konvensional memulai penafsirannya dari surah al-Fatihah, lalu surah al-Baqarah hingga surah al-Nas, maka Muhammad Darwaza memulai penafsiran Alquran dari surat al-Fatihah, dilanjutkan dengan surah al-Alaq, kemudian dilanjutkan dengan surah berdasarkan kronologi historis ayat .

Adalah menarik, sebagai penafsir modern yang berangkat dari kultur Arab yang kental, ia justru bisa keluar dari jeratan kultur *patriarkhi* dan *man dominated view* khas Arab dalam menafsirkan ayat-ayat gender dalam Alquran.

Penelitian ini dilakukan kepada mahasiswa Program IQT (Ilmu al-Qur'an Tafsir) FUAD yang mengambil matakuliah TAFSIR semester V & VII untuk kajian sejarah Perempuan dalam islam dan kajian tafsir Gender dan penelitian ini sangat membantu mahasiswa dalam memperkaya penelitian.

MASALAH PENELITIAN

1. Bagaimana pemahaman kepada peserta tentang Penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan Perempuan
2. Bagaimana pemahaman kepada peserta tentang Produk Tafsir itu disesuaikan dengan *sholihun likulli zaman wamakan*
3. Bagaimana pemahaman kepada peserta bahwa dalam penafsiran Gender tidak ada diskriminasi dalam Islam

TEMUAN PENELITIAN

Penciptaan Perempuan : Antara Mitos dan Fakta

Manusia sebagai salah satu spesies makhluk biologis, asal usulnya dari tanah sebagaimana yang digambarkan dalam QS. Nuh (71): 17-18, QS. Taha (20): 55, QS. Huud (11):61, QS. Al-Haaj (22): 5, QS. Al-An'am (6):2, QS. Al-Saffat (37): 11, QS. al-Rahman (55):14, QS. al-Hijr (15): 26, QS. al-Mu'minun (23): 12, QS. al-Furqan (25): 54, QS. al-Nisa' (4): 1, QS. al-A'raf (7): 11, QS. al-Hijr (15): 28-29, QS. al-Infithar (82): 7-8, QS. al-Tiin (95): 4. Sampai di sini Alquran belum menjelaskan secara tersirat atau tersurat tentang perbedaan penciptaan laki-laki dan perempuan. Keduanya dinyatakan dari unsur yang sama yaitu tanah. Dengan demikian, laki-laki dan perempuan secara substansial atau struktural belum ada perbedaan. Dalam proses keberadaan keduanya masih sederhana.

Proses kelanjutan dan perkembangan manusia yang kemudian biasa disebut reproduksi dijelaskan di beberapa ayat di antaranya, yaitu QS. al-Qiyamah (75): 37, QS. al-Insan (76): 2, QS. al-Sajdah (32): 8, QS. al-Mu'minun (23): 14. Jika dalam proses penciptaan manusia awal, bahan baku tanah sering disebut dalam Alquran, maka berbeda dengan proses reproduksi. Unsur cairan lebih dominan disebutkan oleh Alquran daripada tanah. Sementara unsur yang bersifat substansial semisal ruh atau jiwa tidak disebutkan secara terperinci oleh Alquran. Ternyata, dalam proses reproduksi juga belum ditemukan perbedaan secara khusus antara laki-laki dan perempuan. Oleh karenanya, proses dan mekanisme biologis tidak memberikan celah sebagai alasan yang kuat untuk memojokkan salah satu dari keduanya, laki-laki atau perempuan.

Nasaruddin Umar berpandangan bahwa ayat-ayat yang dikemukakan di atas memberikan satu pemahaman bahwa pada hakekatnya tidak terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan, baik dalam proses penciptaan ataupun dalam proses reproduksi. Ini seakan merupakan indikasi yang kuat bahwa Alquran mempunyai pandangan yang ramah, jauh dari keberpihakan dan diskriminasi terhadap perempuan. Alquran tidak menjelaskan tentang

penciptaan manusia pertama dengan secara tersurat dan kronologis. QS. al-Baqarah (2): 30-38 lebih ditekankan pada tugas dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi yang akan ditempati, tempat bercocok tanam.

Tentang siapa diantara Adam dan Hawa yang diciptakan lebih dahulu, ataukah diciptakan secara bersamaan, Alquran tidak mengurai secara jelas. Sejauh ini, menurut Nasaruddin Umar, pandangan yang menegaskan bahwa Adam adalah manusia pertama adalah lebih banyak merujuk pada hadis nabi Muhammad saw, kisah-kisah *isra'iliyya*, dan riwayat-riwayat yang bersumber dari kitab Taurat (kitab suci agama Yahudi, kitab Injil dan bersumber dari kitab Talmud, yaitu kitab yang memberikan penafsiran pada kitab Taurat).

Binti Sha'ti' sepertinya tidak sepakat dengan pendapat ini, setidaknya itu kesimpulan penulis, sebab ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 30-38, ia sama sekali tidak menyinggung Hawa sebagai teman Adam kala itu, yaitu dikala perintah Allah kepada malaikat dan jin untuk sujud kepada Adam. Hawa disinggung oleh Binti Sha'ti' ketika terjadi pelanggaran Adam beserta Hawa karena mengkonsumsi buah yang terlarang. Disitu disebutkan bahwa pelanggaran yang dilakukan bukan hanya Hawa tapi hal itu dilakukan secara bersama-sama.

Pakar tafsir klasik atau modern sepakat bahwa manusia pertama yang diciptakan adalah Adam, bukan Hawa. Semisal Ibn Kathir telah melakukan penelitian dengan menginventarisir beberapa ayat Alquran yang secara spesifik berbicara tentang penciptaan Adam-manusia pertama. Ayat-ayat itu adalah QS. al-A'raf (7): 189, QS. al-Baqarah (2): 30-38, QS. al-Imran (3): 59, QS. al-Nisa' (4): 1, QS. al-Hujura (49): 13, QS. Taha (20): 55, QS. al-Hijr (15): 26, 44, QS. al-Isra' (17): 61-65, QS. al-Kahf (18): 50, QS. S ad (38):71-76. Sementara kata Adam ditemukan sebanyak 25 kali, 10 kali disebut dalam bentuk *idjafah* yaitu *bani adam* dan *dhurriyah adam*, keduanya bisa diartikan anak keturunan Adam. Adapun sisanya yaitu 15 kali kata Adam berbicara tentang Adam sebagaimana manusia pertama yang dikaitkan dengan seputar awal penciptaannya, kejatuhan dari sorga, dan tugas khalifah di bumi.

Kisah Adam yang diulas oleh Alquran dalam surah al-Baqarah (2): 30 mengilustrasikan bahwa Adam pada waktu itu adalah manusia yang masih sendiri, Hawa sebagai teman Adam belum tampak ke permukaan. Setidaknya itu yang penulis tangkap ketika memahami al-Baqarah (2): 30-34. Hawa lalu muncul ketika Allah memerintahkan keduanya agar tidak mengkonsumsi buah terlarang sebagaimana yang termaktub dalam al-Baqarah (2): 35-39.

Terdapat empat ayat dalam empat surah yang berbeda yang mengisyaratkan tentang penciptaan perempuan, yaitu QS. al-Nisa.' (4): 1, QS. Al-An'a>m (6): 98, QS. Al-A'ra>f (7): 189, dan QS. Al-Zumar (39): 6. Gambaran yang ditangkap tentang penciptaan perempuan dalam empat surah tersebut mengatakan bahwa manusia, laki-laki dan perempuan diciptakan dari *nafsin wa>hidah*. Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) menempatkan keempat surah menjadi: QS. Al-A'ra>f (7): 189 berada pada urutan surah ke-39, QS. Al-An'a>m (6): 98, berada pada urutan surah ke-55, QS. Al-Zumar (39): 6 diposisi surah ke- 59 dan QS. al-Nisa.' (4): 1 diposisi surah ke- 98. Oleh karenanya, penulis akan menjelaskan keempat surah tersebut dengan mengacu kreasi atau urutan yang dinukil oleh Muhammad Darwaza.

Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) menafsirkan *nafsin wa>hidah* dalam QS. Al-A'ra>f (7): 189 yang berada pada urutan surah ke-39 dalam *al-Tafsi>r al-Hadi>th* sebagai berikut; *pertama* Darwaza mengutip beberapa pendapat para pakar tafsir semisal al-T}abari> (w.310 H) yang mengatakan bahwa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Allah. Katan *nafsin wa>hidah*, oleh al-T}abari> (w.310 H) dimaknai sebagai Adam. Bisa dipastikan bahwa Hawa adalah manusia kedua yang setelah Adam. Ia diciptakan dari bagian diri Adam. Itulah penafsiran dari redaksi *wa ja'ala minha> zaujaha>*.

Kedua, masih menukil pendapat al-T}abari> (w.310 H) dikatakan bahwa ayat ini menjelaskan kisah Adam yang menginginkan keturunan. Setiap anak-anak Adam dan Hawa diberi nama yang berhubungan dengan nama Allah, semisal Abdullah, Abdurrahma>n, maka anak-anak itupun tidak bertahan lama hidupnya. Akhirnya, syetan menggoda mereka agar anaknya diberi nama yang disandarkan kepada mereka, tidak dikaitkan dengan nama-nama Allah semisal, Abdul Ha>rith. Maka anak itupun hidup. Darwaza mengatakan bahwa hadis yang menjelaskan tentang hal itu merupakan hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Turmodhi, al-H}aki>m.

Darwaza menolak dua penafsiran tersebut dengan merujuk pada pendapatnya Rashi>d Rid'a> (1865-1935 M.), Ibn Kathi>r (700-774 H.) dan al-Qa>simi> (1866-1914 M). Ditegaskan bahwa ketiga tokoh itu menolak penafsiran diatas, karena kental dengan nuansa *isra>iliya>t* yang menurut mereka, penafsiran yang mengacu pada *isra>iliya>t* terutama dalam ayat ini, tidak bisa dibenarkan dan jauh dari kebenaran, apalagi bertentangan dengan Alquran dan hadis.

Lebih lanjut Darwaza menegaskan bahwa ajaran yang dituntut dan yang menjadi tuntunan adalah

kemitra sejajaran dan keseimbangan antara laki-laki dan perempuan, baik dalam ranah publik atau domestik. Phrase *min nafsin wa>hidah* setidaknya mengisyaratkan dua hal. *Pertama*, laki-laki dan perempuan yang berasal dari unsur yang satu yaitu *nafsun wa>hidah* merupakan satu kesatuan yang pasang berpasangan, yang keduanya saling menyempurnakan. Keduanya saling membutuhkan, mempunyai keterkaitan yang erat karena secara substansial berasal dari *nafs* yang satu.

Kedua, makna *nafsin wa>hidah* menegaskan bahwa Islam menuntut adanya kesejajaran peran dan keberimbangan antara laki-laki dan perempuan dalam mengarungi kehidupannya. Mereka mempunyai hak dan kewajiban yang berimbang. Tuntunan ini bisa dilacak juga dalam QS. al-Lail (92): 3 yang menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki dimata Allah sama. Mereka punya hak yang sama untuk mendapatkan hidayah dari Allah swt dan mempunyai kewajiban yang sama pula untuk mengabdikan pada-Nya. Amanah yang dibebankan Allah kepada manusia itu bersifat umum, baik laki-laki atau perempuan. Selama dia mampu menjalankan amanah itu dengan baik, maka dialah manusia pilihan, laki-laki atau perempuan sebagaimana yang termaktub dalam QS. al-Ah}za>b (33): 72-73.

Ayat kedua yang mengulas tentang *nafsin wa>hidah* yaitu QS. Al-An'a>m (6): 98, yang berada pada urutan surah ke-5 dalam *al-Tafsi>r al-Hadi>th*. Ibn Kathi>r Ibn Kathi>r (700-774 H.), Abu> Hayya>n al-Andalusi> (657-745 H) dan Fakhr al-Di>n al-Ra>zi (544-604/1150-1210) menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam as. yang darinya diciptakan manusia baik laki-laki atau perempuan. beliau merujuk penafsirannya pada QS. al-Nisa>' (4): 1. Ini artinya bahwa asal muasal manusia adalah Adam, termasuk perempuan yang menurut pendapat mayoritas mufassir diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri.

Darwaza rupanya lebih cenderung kepada penafsiran Abi> Muslim al-As}fahani. Abi> Muslim menafsirkan QS. al-An'a>m (6): 98 lebih kepada proses reproduksi. *Mustaqar* adalah tempat menetapnya sperma yaitu tulang sulbi dan itu ada pada laki-laki dan *mustawda'* adalah tempat bersemayamnya sperma yaitu dirahim perempuan. Kelahiran mustahil terjadi bila keduanya tidak bekerja sama dengan baik. Darwaza menegaskan bahwa *nafsin wa>hidah* adalah unsur pertama (*a singel self*) yang darinya laki-laki dan perempuan diciptakan. Unsur itu dianugerahi kehidupan yang diletakkan dan dititipkan (*mustawada'*) pada sulbi laki-laki (*al-rija>l*), kemudian diletakkan dan ditetapkan (*mustaqar*) dirahim perempuan (*al-nisa>'*). Titik perbedaan dengan al-As}fahani adalah kandungan makna *mustaqar* dan *mustawada'*. Ia

menandakan bahwa laki-laki dan perempuan memang dua jenis kelamin yang berbeda namun berasal dari satu usur, keduanya harus saling mendukung dan menyempurnakan.

Ayat ketiga yang mengulas tentang *nafsin wa>hidah* adalah QS. Al-Zumar (39): 6 yang berada pada posisi surah ke- 59. Darwaza mengutip pendapat para mufassir klasik yang hampir menemui kata sepakat mengenai penafsiran QS. Al-Zumar (39): 6. Mereka adalah al-T}abari> (w. 310 H), al-Kha>zin, Ibn Kathi>r (700-774 H.), al-Zamakhshari> (467-538/1074-1143), al-T}abarsi> dan al-Baghawi>. mereka menegaskan bahwa ayat ini mengisyaratkan tentang asal muasal manusia. Dikatakan, Adam diciptakan dari debu (*al-tura>b*), kemudian ruh ditiupkan padanya. Hawa diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri Adam as.

Muhammad Darwaza menuduh bahwa penafsiran mereka berasal dari Kitab Kejadian (*Genesis*) pasal 1. Darwaza menegaskan bahwa tujuan dari ayat ini adalah ingin mengatakan bahwa walaupun manusia itu berasal dari dua pasangan, laki-laki dan perempuan, bapak dan ibu, Adam dan Hawa. Namun, mereka berasal dari jenis yang satu yaitu *nafsin wahidah*. Penafsiran Darwaza ini mirip dengan pendapat Rashid Rida (1865-1935 M.) yang menolak bahwa perempuan itu berasal dari tulang rusuk Adam.

Dalam Kitab Kejadian sebagaimana yang dikutip oleh Nasaruddin Umar dan Rashid Rida beserta tokoh gender lainnya semisal, Aminah Wadud, dijelaskan bahwa ketika Adam tidur nyenyak, Tuhan Allah mengambil salah satu tulang rusuk Adam, lalu menutup tulang rusuk itu dengan daging. Dan dari tulang rusuk itu, diciptakanlah makhluk yang berkelamin beda dengan Adam, yaitu perempuan. Ketika Adam terbangun dari tidurnya, seorang perempuan telah berada disampingnya.

Dalam kitab-kitab hadis juga diterangkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, namun ada beberapa hadis yang menerangkan bahwa Hawa tidak tercipta dari tulang rusuk Adam, akan tetapi Hawa adalah seperti tulang rusuk. Hadis yang menerangkan tentang penciptaan perempuan dari salah satu tulang rusuk (*min al-d}al'i*) bukan bagaikan tulang rusuk (*ka al-d}al'i*) diriwayatkan oleh al-Bukha>ri>, yang bermuara dari Abu> Hurairah lalu ke nabi Muhammad saw; imam Muslim yang bermuara dari Abu> Hurairah; imam Ah}mad ibn Hanbal yang bermuara dari Abu> Hurairah; dan imam al-Dha>rimi> yang bermuara dari Abu> Dharr. Keempat hadis ini berasal samapi sanadnya kepada Rasulullah saw.

Namun, juga terdapat beberapa hadis yang menerangkan bahwa perempuan itu laksana tulang

rusuk (*ka al-d}al'i*), bukan diciptakan dari tulang rusuk (*min al-d}al'i*). Hadis itu diriwayatkan oleh imam al-Bukha>ri> yang bermuara dari Abu> Hurairah; imam Muslim yang bermuara dari Abu> Hurairah; imam al-Turmudhi> yang bermuara dari Abu> Hurairah; imam Ahmad ibn Hanbal yang bermuara dari Abu> Hurairah; dan imam al-Da>rimi> yang bermuara dari Abu> Hurairah. Hadis-hadis itu bersambung transmisinya kepada Rasulullah saw.

Mengomentari permasalahan tersebut, Rashi>d Rid}a> menegaskan bahwa andaikata tidak ada penjelasan yang mencantumkan kisah Adam dan Hawa seperti dalam Kitab Perjanjian Lama, pastilah tidak akan muncul dalam benak orang-orang muslim tentang hal itu. Rid}a> lebih memilih hadis yang menegaskan bahwa perempuan itu bagaikan tulang rusuk, bukan tercipta dari tulang rusuk. Argument ini juga dipilih oleh Binti Sha>ti' yang menerangkan bahwa perihal penciptaan perempuan dari tulang rusuk, lebih ditekankan bagaimana kita berinteraksi dengan perempuan yang diibaratkan laksana tulang rusuk.

Selanjutnya Muhammad Darwaza menafsirkan QS. al-Nisa.' (4): 1, mengawali dengan maksud dan tujuan ayat tersebut. Dikatakan bahwa tujuan dan maksud ayat ini yaitu, *pertama* ketakwaan kepada Allah swt sebagai pencipta manusia. Kedua melindungi sanak keluarga, tidak memutus ikatan sanak famili, dan menjaga hubungan baik dengan kerabat. Dan *ketiga*, menegaskan kembali bahwa Allah adalah Maha Mengetahui semua amal perbuatan manusia, karena Allah adalah Zat Maha Mengawasi. Dialah Dzat yang telah menciptakan manusia, laki-laki dan perempuan. Kemudian, berasal darinya, manusia berkembang biak. Dengan demikian, akan terwujudlah satu tatanan kehidupan masyarakat yang berpijak dan bertopang pada ajaran kasih sayang, saling pengertian, toleran dan saling tolong menolong, karena asal usul manusia berasal dari bapak dan ibu yang satu.

Bisa disimpulkan bahwa dari keempat ayat tersebut, Muhammad Darwaza ketika berbicara penciptaan perempuan, terutama yang terkait dengan *nafsin wahidah* tidak pernah menyinggung kata Adam sebagai penafsirannya. Kalaupun ia menafsirkan dengan Adam sebagai *nafsin wahidah* dan perempuan itu diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam (*wa khalaqa minha zaujaha*), itu hanyalah sebuah nukilan yang kemudian diperjelas sumbernya. Sumber itu kemudian ditelusuri dan dikritisi. Bisa jadi penciptaan perempuan dari salah satu tulang rusuk Adam adalah sebuah mitos, sementara pendapat yang menegaskan bahwa Hawa tercipta dari jenis yang sama dengan Adam as adalah fakta.

Pakaian Perempuan: Antara Ajaran dan Tradisi

Alquran menggunakan tiga istilah dalam menjelaskan pakaian, yaitu *libas*, *thiyab* dan *sarabil*. *Libas* secara etimologi bermakna tutup atau apapun yang ditutup. Fungsi pakaian sebagai penutup sangat jelas, namun demikian, tidak serta merta *libas* di sini belum berfungsi untuk menutup aurat, sebab cincin yang melingkar di tangan juga dikatakan *libas*.

Kata *thiyab* digunakan untuk menunjukkan pakaian lahir. Kata ini berasal dari kata *thawb* yang bermakna kembali, yakni kembalinya sesuatu pada keadaan semula, atau pada keadaan yang seharusnya sesuai dengan ide pertamanya, yaitu tertutupnya aurat. Oleh karenanya, aurat yang ditutup dengan pakaian dinamakan *thawb* atau *thiyab* yang memberikan pengertian bahwa sesuatu yang mengembalikan aurat kepada ide dasarnya yaitu tertutup.

Kata yang ketiga yaitu *sarabil* yang mempunyai makna pakaian, apapun bahannya. *Sarabil* hanya disebutkan sebanyak dua kali dalam Alquran. Pertama mempunyai pengertian pakaian yang berfungsi sebagai penangkal dari sengatan panas, dingin dan bahaya dalam peperangan sebagaimana terekam dalam QS. Al-Nahl (16): 81. Pengertian yang kedua adalah sebagaimana yang termaktub dalam QS. Ibrahim (14): 50 bahwa pakaian mereka dari pelangkin. Bisa disimpulkan dari pengertian yang kedua bahwa pakaian bisa menjadi alat penyiksa bagi sang pemakainya.

Selanjutnya Alquran menuturkan fungsi pakaian setidaknya ada empat fungsi, yaitu sebagai penutup aurat dijelaskan dalam QS. Al-A'raf (7): 26; perhiasan, direkam dalam QS. Al-Kahf (18): 31; sebagai pelindung dari sengatan sinar matahari dan bencana alam, diutarakan dalam QS. Al-Nahl (16): 81 dan berfungsi sebagai penunjuk identitas, disitir dalam QS. Al-Ahzab (33): 59.

Dalam konteks pakaian wanita atau perempuan, seorang pejuang pembebas perempuan dari Mesir, Qasim Amin (1803-1908) dalam bukunya, *Tahrir al-Mar'ah* mengemukakan bahwa tidak ada satupun nash Alquran yang menjelaskan tentang kewajiban perempuan untuk berpakaian tertentu semisal jilbab atau hijab. Pakaian perempuan, semisal di Mesir yang selama ini digunakan merupakan tradisi yang dianggap baik dan hasil dari pertukaran budaya dengan negara lain. Kebiasaan baik ini kemudian dijadikan bagian dari ketetapan agama Islam. Bahkan Alquran memperkenalkan seorang perempuan membuka bagian anggota tubuhnya didepan lain jenis yang bukan mahramnya, namun Alquran tidak menjelaskan bagian mana yang diperkenalkan tersebut.

Hamka (1908-1981 M), penulis kitab tafsir al-Azhar menegaskan bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh wanita kecuali muka dan kedua telapak tangan. Ia berpandangan bahwa jika terdapat di beberapa negara Islam perempuan dikurung dalam rumah (*purdah*) dan disuruh menutupi seluruh badannya, sehingga hanya yang sesuai dengan selera sendiri bukanlah hal itu peraturan Islam. Kalau di Barat wanita bebas lepas, tidak ada kontrol, maka di negeri-negeri Islam yang jumud wanita dikurung oleh laki-laki. Ia kemudian menegaskan bahwa kedua bentuk itu kehilangan pedoman hidup. Maka jalan yang baik yaitu kembali kepada jalan tengah yang diwariskan Nabi Saw. Kaum wanita tidak dikurung dan ditindas, namun tidak pula dibiarkan mengacaukan masyarakat dengan kerling matanya. Tetapi dipupuk rasa tanggung jawabnya atas dirinya, dengan bimbingan laki-laki, dalam rangka membangun masyarakat yang beriman.

Senada dengan pendapat Qasim Amin (1803-1908) adalah Muhammad Shahrur (1938-...) yang memberikan nuansa beda dari pendapat ulama klasik atau kontemporer. Dalam konteks aurat perempuan, ia menegaskan bahwa pakaian yang selama ini dipakai oleh wanita muslimah, bukanlah ajaran yang ditetapkan oleh Islam. Dalam hal ini, peranan tradisi setempat, dimana si perempuan hidup mendominasi terhadap bagaimana cara berpakaian yang benar yang kemudian dijustifikasi oleh Islam.

Pangkal perbedaan pendapat seputar aurat perempuan atau pakaian wanita, bersumber dari pemahaman yang variatif terhadap QS. al-Ahzab (33): 33, 53 dan 59, QS. al-Nur (24): 31 dan 60, serta beberapa hadits nabi Muhammad saw.

Yang menjadi titik persoalan dalam QS. al-Ahzab (33): 33, yaitu *يُوتَيْنَ فِي وُقُرْنِ* (dan hendaklah kalian, wahai istri-istri Nabi tetap dirumahmu). Kata *وُقُرْنِ* terambil dari kata *iqarna* yang berarti *tinggallah dan beradallah ditempat secara mantap*. Abdullah Yusuf Ali menterjemahkan kata tersebut dengan “*stay quietly in your houses*”. Kata *stay* oleh AS Hornby dalam kamus Oxford dimaknai dengan “*remain, continuously in place or condition (for long or short time, permanently or temporarily)*”. Alquran menggunakan kata tersebut dengan derivasinya terulang sebanyak 38 kali yang secara umum bermakna tempat atau tempat tinggal.

Al-Qurthubi (w.671 H) menegaskan bahwa walau redaksi dalam ayat tersebut ditujukan kepada para istri nabi Muhammad saw, namun sebenarnya yang dimaksud adalah wanita-wanita muslimah karena Alquran berisi tentang tuntunan-tuntunan salah satunya kepada wanita-wanita muslimah. Menurutnya, mereka tidak boleh keluar rumah kecuali ada darurat. Ibn Kathir (700-774 H) rupanya

lebih longgar dengan al-Qurtubi (w.671 H) yang berpendapat bahwa ayat tersebut memang benar tidak hanya ditujukan kepada istri-istri nabi Muhammad saw, namun mereka boleh keluar apabila ada kebutuhan yang bisa dibenarkan oleh agama semisal membayar zakat dan membeli keperluan rumah atau menunaikan shalat di masjid.

Tim penyusun tafsir dari DEPAG ternyata tidak berbeda dengan pendapat di atas. Ditegaskan bahwa perempuan diperkenankan keluar rumah apabila ada keperluan atau kebutuhan yang dibenarkan oleh agama. Seorang pemikir muslim dari Pakistan, Abu al-A'la al-Maududi juga menggaris bawahi diperkenankannya perempuan keluar rumah apabila ada keperluan atau kebutuhan yang bisa dibenarkan oleh agama. Al-Maududi justru tidak menggunakan redaksi “darurat”, namun menggunakan redaksi “kebutuhan atau keperluan (*al-hajat*)”.

Sa'id Hawa (1935-1989 M), seorang penafsir kontemporer memberikan tamsil apa yang dimaksud kebutuhan atau keperluan, semisal mengunjungi orang tua, belajar yang bersifat *fardlu 'ain* atau *fardlu kifayah* dan atau bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup karena tidak ada orang yang dapat menanggungnya. Semua itu diperkenankan sehingga perempuan tidak merasa terkungkung dan terisolir dari lingkungannya dan kehidupannya.

Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) dalam menafsirkan QS. al-Ahza>b (33):33 berpandangan bahwa penafsiran *يَبْتَغِينَ فِيهِ وَفَرْنَ* mengandung dua interpretasi; pertama, berdiam diri dan tidak boleh keluar dari dirumah. Pemahaman ini mewajibkan perempuan untuk selalu tinggal dirumah dan tidak boleh keluar kecuali dalam kondisi darurat. Kedua, teks ini memberikan pemahaman bahwa perempuan bukan sama sekali tidak boleh keluar dari rumah dan harus selalu berdiam diri di rumah. Akan tetapi, perempuan tidak diperkenankan untuk selalu keluar rumah kecuali dalam kondisi darurat. Namun demikian, perempuan ternyata mempunyai kebutuhan dan kondisi yang sangat mendesak yang menuntut pada perempuan untuk keluar dari rumah.

Kalaupun demikian, maka selayaknya bila memperhatikan kehidupan para istri nabi Muhammad saw sebagai landasan dan dasar dalam menafsirkan ayat diatas. Para istri nabi Muhammad saw keluar rumah karena ada kebutuhan yang bersifat sekunder atau mendesak. Hal ini, dilakukan oleh para istri nabi Muhammad saw, baik ketika beliau masih hidup atau sesudah meninggal. Mereka diperkenankan keluar rumah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Uniknya, Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) justru menolak keshahihan dua hadis yang diriwayatkan oleh al-Bazzar dari Anas ibn Malik. Hadis pertama menceritakan bahwa para

perempuan madinah menggugat nabi Muhammad saw tentang kedudukan mereka yang hanya berdiam di rumah, sementara kaum adam diperbolehkan bahkan diwajibkan untuk berperang, berjihad dan berkarya diluar rumah dengan leluasa. Jawaban Nabi justru meneguhkan posisi perempuan bahwa tinggal di rumah, mengurus kebutuhan rumah tangga adalah sepadan dengan berjihad di medan perang.

Hadis kedua yang diriwayatkan oleh al-Bazzar juga menceritakan sabda nabi Muhammad saw yang menegaskan bahwa perempuan adalah aurat. Apabila seorang perempuan keluar rumah maka syetan selalu menyandinginya. Oleh karenanya, Tuhan lebih berkenan dan menyukai perempuan yang tinggal di dalam kamar rumahnya (*qar al-baitiha*).

Penolakan Darwaza pada keabsahan dua hadis itu dengan merujuk: *pertama* merujuk pada QS. Ali Imran (3): 195. Dikatakan bahwa betapa para sahabat, baik laki-laki atau perempuan telah melakukan hijrah dan bersama-sama dalam peperangan. Baik yang terbunuh, diusir dari negeri asal mereka, Allah menjanjikan pada mereka terhapusnya dosa dan dimasukkan ke dalam sorga, baik dari kalangan laki-laki atau perempuan.

Kedua, yaitu merujuk pada beberapa hadis shahih yang diriwayatkan oleh imam Muslim, Abu Dawud, al-Turmudzi dari Anas ibn Malik. Beliau bersabda bahwa Ummu Sulaim dan para perempuan Anshar ikut dalam peperangan bersama Nabi. Mereka dengan trengginas dan lincah menyediakan air minum dan mengobati korban-korban perang. Bukhari Muslim mengeluarkan hadis dari Anas ibn Malik. Dikatakan bahwa paska perang uhud, dimana kaum muslimin mengalami kekalahan dalam peperangan itu. Keadaan waktu itu benar-benar kacau, banyak pasukan muslimin yang gugur syahid dan terluka. Terlihat, bagaimana siti Aisyah dan Ummu Sulaim dengan cekatan, bergerak kesana kemari, sehingga nampak anggota badan (diatas pergelangan kakinya). Mereka berdua membawa geriba (*al-qirab*), tempat air dari kulit memberikan minuman bagi korban perang uhud yang terluka dan yang masih bernafas.

Dalam hadis lain, Bukhari meriwayatkan bahwa Ummu 'Athiyah mengikuti peperangan bersama nabi Muhammad saw sebanyak tujuh kali peperangan. Dengan menyediakan minuman, mengobati korban perang dan membawa pulang mereka, baik yang terluka atau yang sudah gugur. Lebih lanjut Bukhari meriwayatkan bahwa al-Rabi' ibn Muawwadzh mengikuti peperangan bersama nabi Muhammad saw, dengan menyediakan minuman, mengobati korban perang dan membawa pulang mereka ke Madinah, baik yang terluka atau yang sudah gugur.

Sejauh ini, menurut Muhammad Darwaza,

belum ditemukan hadis shahih yang melarang perempuan keluar rumah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, berjihad dan atau menunaikan shalat. Dua hadis yang melarang perempuan untuk berjihad dan dianjurkan agar menetap dirumah-kalaupun dua hadis ini shahih- adalah sebuah pernyataan agar perempuan yang keluar rumah menjaga diri dan tidak menimbulkan fitnah.

Inilah maksud ayat selanjutnya yaitu **تَرَجَّنَ وَلَا الْأُولَى الْجَاهِلِيَّةِ بَرَجَّة**. Ayat ini mengisyaratkan bahwa kalaupun keluar rumah, maka hendaknya tidak berpakaian, tidak berhias dengan pola atau model orang-orang jahiliyah terdahulu ya. *Al-tabarruj* menurut Ibn 'Atsur (1296-1394/1879-1973) adalah memamerkan keindahan tubuh, perhiasan dan pakaian di depan orang yang bukan muhrimya. Larangan ber-*tabarruj* hanya ditujukan kepada para istri nabi Muhammad saw, namun juga kepada seluruh perempuan muslim kala itu. Akan tetapi larangan ber-*tabarruj* kepada para istri nabi Muhammad berbeda kapasitasnya dengan larangan yang ditujukan selain mereka.

Quraish Shihab berpandangan bahwa larangan ber-*tabarruj* berarti larangan menampakkan perhiasan dalam pengertian yang umum yang biasanya tidak ditampilkan oleh wanita baik-baik (*shari>fah*). Atau memakai sesuatu yang tidak wajar dipakai semisal berpakaian dengan cara berlebihan, atau berjalan dengan berlenggak lenggok dan sebagainya. Menampakkan sesuatu yang tidak biasa ditampilkan pada –semisal suami- akan mengakibatkan decak kagum pada pria lain yang pada gilirannya akan menimbulkan rangsangan atau mengakibatkan gangguan dari orang yang usil.

Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) juga berpandangan bahwa pengertian jahiliyah adalah kebiasaan non muslim yang masih mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat madinah, baik sebelum islam atau setelahnya. Ditegaskan bahwa tradisi berpakaian masyarakat non muslim kala itu, menampakkan hiasan dan keindahan tubuhnya pada orang yang bukan muhrimnya. Allah melarang para wanita muslim, terutama istri nabi Muhammad sebagai panutan wanita muslim untuk tidak mengikuti lifestyle non muslim itu.

Sebatas manakah anggota tubuh yang boleh dibuka dihadapan selain muhrimnya. Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) mengutip dari para mufassir bahwa sebelum turun QS. al-Ah}za>b (33): 59, cara berpakaian masyarakat madinah, atau arab pada umumnya tidak berbeda, baik dari kalangan muslimah merdeka, budak, yang baik atau perempuan yang tidak sopan. Sementara itu, para penjahat suka mengganggu mereka di malam hari dana dari sekian korban lelaki usil adalah wanita

muslimah yang merdeka. Untuk membedakan antara muslimah yang merdeka dan budak, maka turunklah QS. al-Ah}za>b (33): 59.

Tujuan ayat ini memerintahkan muslimah merdeka untuk mengulurkan jilbabnya kebawah adalah untuk menghindari dari gangguan lelaki usil. Sebab, apabila diketahui bahwa wanita itu adalah wanita merdeka, maka mereka tidak berani untuk menggangukannya. Status sosial yaitu merdeka merupakan penahan yang dominan terhadap keinginan yang tidak baik dari lelaki usil.

Bermula dari sinilah, maka perbedaan tentang batasan anggota tubuh wanita yang harus ditutup terus mengemuka dalam kalangan mufassir, fuqaha dan pemikir Islam, baik dari kalangan klasik ataupun kontemporer.

Penganut paham yang berpandangan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat karena mengacu pada kalimat **مِنْ غُلَيْبِهِنَّ يَدَيْنِ** kata *jala>bib* adalah bentuk plural dari kata *jilba>b* yang maknanya adalah pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang sedang dipakai sehingga *jilba>b* menjadi bagaikan selimut. Al-T{abari> (w.310/923) menceritakan bahwa Muhammad Sirin bertanya kepada 'Abidah al-Salami> tentang maksud penggalan ayat tersebut. Lalu ia mengangkat semacam selendang yang dipakainya dan memakainya sambil menutup seluruh kepalanya hingga menutupi wajahnya dan membuka mata kirinya untuk melihat dari sebelah kirinya.

Al-Biq>'i (1406-1480 M) menjelaskan bahwa bila yang dimaksud dengan *jilba>b* adalah baju, maka ia adalah pakaian yang menutupi tangan dan wajah. Bila dimaknai kerudung maka perintah mengulurkan adalah menutup leher dan wajah. Kalau pengertian *jilba>b* adalah pakaian yang menutupi baju, maka perintah ber-*jilba>b* adalah menutup seluruh tubuh dan pakaian.

Dalam pandangan ulama kontemporer, polemik tentang aurat perempuan sebagai dibahas diatas terbagi dalam dua kelompok. Pandangan pertama meyakini bahwa perintah untuk ber-*jilba>b* itu hanya berlaku pada masa nabi Muhammad saw, sementara untuk masa sekarang perintah itu sudah tidak relevan lagi, mengingat unsur *illah* diwajibkannya berjilbab sudah tidak ditemukan lagi, yaitu unsur pembedaan antara budak dan merdeka dan gangguan dari lelaki usil. Sementara kelompok kedua, tetap berkeyakinan bahwa ber-*jilba>b* itu masih relevan dan berkelanjutan hingga saat ini.

Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) memulai mengomentari QS. al-Ah}za>b (33): 59 dengan asbabunnuzul. Dikatakan bahwa perintah untuk berjilbab berawal dari kebiasaan para wanita

madinah yang apabila keluar malam tidak menggunakan pakaian yang rapi sehingga rentan diganggu oleh para lelaki. Untuk menghindarinya, maka Alquran memerintahkan berjilbab agar mereka terhindar dari itu. Dengan menggunakan jilbab, para pengganggu itu mengerti bahwa perempuan itu adalah perempuan merdeka. Dengan demikian, mereka tidak berani untuk mengganggunya.

Ibn ‘Ashu>r Ibn ‘Ashu>r (1296-1394/1879-1973) berpandangan bahwa perintah memakai jilbab bagi perempuan merupakan bagian dari *sadd al-dhara’i* >’ah, yaitu usaha untuk menutup, menghindari agar tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang dilarang. Ibn Ashu>r menambahkan bahwa perempuan yang digoda oleh para lelaki biasanya akan mengumpat mereka dengan kata-kata yang tidak pantas, sehingga acapkali terjadi perang mulut diantara mereka. Maka untuk menghindari hal tersebut, diperintahkanlah untuk berjilbab.

Pandangan Ibn ‘Ashu>r Ibn ‘Ashu>r (1296-1394/1879-1973), diamini oleh Muhammad Darwaza. Memperhatikan konteks ayat, Darwaza mengatakan bahwa QS. al-Ah}za>b (33): 59 terkait erat dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 58. Dikatakan bahwa Allah mengancam orang-orang yang menyakiti Allah, rasul-Nya dan orang mukmin dengan ancaman yang keras yaitu laknat dan siksa yang pedih. Dan terkait dengan ayat sesudahnya, ayat 60. Dijelaskan bahwa orang-orang munafik, orang-orang yang berpenyakit dalam hatinya dan orang-orang yang menyebarkan kabar bohong di Madinah atau orang-orang yang menyakiti orang-orang mukmin (*al-murjifu>n*), bila tidak jera dari perbuatannya niscaya mereka akan diperangi dan akan mengusir mereka.

Para mufassir berbeda pendapat tentang batas mengulurkan jilbab (*idna>’i al-jilba>b*). Sebagian berpendapat bahwa jilbab adalah pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang dipakai. Dan ini adalah pendapat yang unggul. Adapun makna mengulurkan, para ulama juga berbeda. Sebagian berpendapat yaitu menutupi kepala dan muka, sebagian berpendapat yaitu tidak menutupi semua muka, namun ada sebagian wajah yang terbuka yaitu semisal, tidak menutup matanya, atau membuka sebagian wajah itu sendiri.

Muhammad Darwaza (1305-1404/1887-1984) menyimpulkan bahwa apapun pengertian jilbab dan mengulurkannya sebagaimana yang dimaksud dalam QS. al-Ah}za>b (33): 59, berjilbab bukanlah perintah berjilbab bukanlah perundang-undangan islam yang baru. Jilbab adalah pakaian yang dipakai dengan tujuan (*illah*) membedakan antara perempuan merdeka, terhormat dengan perempuan budak atau perempuan asusila.

Memang, secara tekstual QS. al-Ah}za>b (33): 59 memberikan pemahaman bahwa berjilbab seperti jilbab pada era nabi adalah bagian dari syariat. Namun, pada hakekatnya, tujuan utama dari berjilbab adalah satu hal yang harus menjadi perhatian utama bagi mufassir yaitu untuk menghindari gangguan dari laki-laki usil dan untuk membedakan dengan perempuan asusila dan budak. Oleh karenanya, bentuk (*al-shakl*) tidaklah harus sama dengan pola dan bentuk jilbab yang dipakai pada masa turunnya ayat tersebut.

Oleh karenanya, apabila pakaian yang digunakan oleh seorang perempuan sudah dianggap layak, sopan, islami dan tidak menyerupai pakaian perempuan tuna susila sebagaimana tujuan yang dimaksud dalam QS. al-Ah}za>b (33): 59 sudah tercapai, maka hal itu sudah dianggap menjalankan syariat dengan mengacu pada QS. al-Ah}za>b (33): 59. Namun demikian, apabila ada perempuan yang berjilbab dengan bentuk seperti jilbab pada zaman nabi Muhammad saw. Itu juga tidak dilarang dan tetap diperkenankan.

Hak Waris Perempuan : Antara Tekstual dan Kontekstual/Perspektif Patriarki dan Bilateral

Tradisi pewarisan masyarakat Arab pra Islam setidaknya bisa diidentifikasi dalam tiga model, yaitu pertama, model keturunan (*al-nasab*), yaitu pewarisan yang disebabkan oleh factor keturunan. Uniknya, factor keturunan yang berhak menerima warisan adalah anak laki-laki yang telah mampu berperang dan membunuh musuh. Sementara anak laki-laki yang masih kecil dan kaum perempuan sama sekali tidak berhak untuk mendapatkan jatah harta peninggalan.

Kedua pewarisan yang berdasarkan pengangkatan anak (*al-tabanni>*). Masyarakat Arab memposisikan anak angkat sejajar dengan anak kandung dalam hal penerimaan warisan. Dan ketiga pewarisan yang berdasarkan pada ikrar dan baiat (*al-h}ali>f wa al-mu’aqadah*). Seseorang yang bersumpah kepada orang lain, semisal dengan mengatakan: “darahku adalah darahmu, kehancuranku adalah kehancuranmu, engkau akan mewarisiku dan aku akan mewarisimu dan kamu akan melindungiku sebagaimana aku melindungimu”. Dengan demikian kedua orang yang bersumpah setia itu telah menjadi saudara dan keduanya berhak untuk saling mewariskan apabila salah satu dari mereka telah meninggal dunia.

Di awal-awal, Islam masih mengakui dua dari tiga model pewarisan tersebut, yaitu pewarisan berdasarkan keturunan (*al-nasab*) dan pewarisan dengan model sumpah atau ikrar. Namun Islam juga menambahkan model pewarisan yang beda dengan sebelumnya, yaitu pewarisan berdasarkan hijrah dan

persaudaraan. Oleh karenanya, walau diantara mereka tidak ada hubungan kekerabatan, namun karena sama-sama melakukan hijrah, maka mereka saling mewarisi. Sebagaimana halnya juga persaudaraan yang diangkat oleh Rasulullah saw. Walau keduanya tidak mempunyai hubungan keturunan, namun dengan diangkatnya persaudaraan oleh Rasulullah, maka keduanya akan saling mewarisi. Dan akhirnya, Islam hanya mengakui tiga model pewarisan, yaitu pewarisan karena factor keturunan (*al-nasab*), pewarisan karena factor pernikahan (*al-nika>h*), walau belum melakukan hubungan badan. Dan ketiga pewarisan karena memerdekakan budak (*al-wala'*).

Permasalahan warisan bisa merujuk pada Q.S. al-Nisa>'(4): 11, 12, yang menjelaskan tentang pembagian warisan (harta peninggalan mayyit), yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan secara kolektif. Jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta.

Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan apabila orang yang meninggal itu mempunyai anak. Namun jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Sementara jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. Pembagian-pembagian tersebut di atas bisa direalisasikan sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya.

Allah kemudian menutup sabdanya dengan sebuah pernyataan bahwa pembagian ini berdasarkan ketetapan dari Allah sebab tidak ada satupun yang mengetahui, siapa sebenarnya yang paling banyak dari para ahli waris yang bisa memberikan manfaat banyak terhadap mayyit. Oleh karenanya, Allah mengatur sedemikian rupa dan rigid tentang kewarisan.

Shahr>r mengemukakan bahwa Q.S. al-Nisa>'(4): 11 sangat bias jender. Menurutnya, ayat ini dianggap bersifat kondisional, karena Allah menunjukkan jatah laki-laki menjadi dua kali lipat dari jatah perempuan dalam satu kasus saja, yaitu ketika adanya dua perempuan berbanding dengan satu laki-laki. Hal ini berarti bahwa dalam wilayah himpunan, jatah laki laki adalah dua kali lipat jatah perempuan ketika jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki laki.

Nas>r H{a>mid Abu> Zaid, mengemukakan bahwa ketika Alquran mengemukakan masalah pewarisan, perempuan mendapatkan bagian lebih sedikit dibanding dengan laki-laki, karena seharusnya

yang dijadikan ukuran penilaian itu harus kondisi dan posisi perempuan di tengah masyarakat sebelum turunnya wahyu, bukan sekedar membandingkan antara wacana Alquran dan hegemoni kaum adam yang terkonstruksi untuk mereposisi perempuan itu.

Menurutnya, pada saat pra Islam perempuan tidak mendapatkan bagian harta warisan sama sekali, karena memang pada masa jahiliyah perempuan tidak lebih hanya berfungsi sebagai pemuas nafsu laki-laki. Islam datang untuk merubah adat istiadat jahiliyah ini. Dalam perubahan itu Alquran biasanya selalu memberikan tahapan-tahapan (*tajarruj*) kepada masyarakat jahiliyah, semisal ketika Alquran melarang untuk mengkonsumsi minuman keras.

Dalam memahami ayat di atas, Nas>r H{a>mid Abu> Zaid tidak melihat kepada teks, tetapi lebih cenderung kepada konteks situasi yang ada saat itu, sehingga yang nampak dan mengemuka dalam pendekatan yang digunakan adalah pendekatan hermeneutika, bukan semata-mata penafsiran terhadap ayat.

Asgar Ali Engineer berargumen bahwa ayat ini memberlakukan ketidakadilan terhadap seorang anak perempuan karena anak perempuan hanya diberikan separoh dari yang diberikan kepada anak laki-laki. Dan penafsiran semacam ini bermula dari penafsiran yang bias terhadap wanita. Ada sebuah pandangan yang lebih umum yaitu bahwa permasalahan warisan anak perempuan merupakan sebuah pembaharuan. Sebagaimana diketahui bahwa di dalam masyarakat sebelum jaman Islam, anak perempuan sama sekali tidak mendapat warisan dan kini mereka berhak mendapatkan separoh dari hak waris anak laki-laki.

Begitu juga dalam buku *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* yang disusun oleh Tim Lembaga Kajian Agama dan Gender tersirat bahwa ayat tersebut bias jender. Dengan mengutip seorang mufasir dari anak benua India, Parves, dalam buku tersebut dijelaskan, "Anak perempuan memperoleh separo dari laki-laki setelah ayahnya meninggalkan wasiat dan memberi anak perempuannya sebanyak yang ia sukai... sehingga mereka mendapat bagian yang sama dengan saudara laki-lakinya. Hukum waris Islam baru bisa dilaksanakan ketika wasiatnya tersebut telah dilaksanakan secara benar.

Ahmad Mus>t>afa> al-Mara>ghi> menjelaskan bahwa, hikmah dari laki-laki mendapatkan dua bagian perempuan, karena laki-laki memerlukan untuk membayar nafkah pada dirinya dan pada istrinya, maka dia mendapat dua bagian. Adapun perempuan hanya membayar nafkah untuk dirinya sendiri, bahkan bila seorang perempuan memasuki jenjang pernikahan, otomatis nafkah dirinya ditanggung oleh suaminya.

Said Hawa menyatakan bahwa ayat tersebut memerintahkan untuk berbuat adil pada anak laki-laki dan perempuan dalam asal waris walaupun berbeda jumlah bagian dari masing-masing, seperti laki-laki dua kali bagian perempuan karena laki-laki diwajibkan memberi nafkah dan diberi beban untuk usaha. Adil yang dimaksud disini adalah adil perspektif kebutuhan, bukan adil dalam perspektif kuantitasnya. Zamakhsyari (467-538 H.) berpendapat bahwa, persyaratan laki-laki mendapatkan dua bagian dari kaum perempuan jika terkumpulnya laki-laki dan perempuan. Namun bila terjadi hanya satu jenis saja, seperti seorang anak laki-laki, maka anak laki-laki itu mengambil harta warisan secara keseluruhan, sementara jika hanya dua perempuan, maka keduanya mengambil 2/3 harta warisan.

Salim al-Bahnasawi menegaskan bahwa perbedaan bagian waris tidak berkaitan dengan laki-laki dan perempuan, melainkan karena perbedaan beban materi dan semacamnya yang tidak dapat dijangkau/diketahui oleh akal manusia. Hal ini dapat dilihat pada beberapa pembagian warisan menurut al-Qur'an yaitu:

Pertama bagian perempuan sama persis dengan bagian laki-laki seperti bagian Ayah dan Ibu. Keduanya sama-sama mendapat 1/6 dari seluruh harta warisan jika ada anak. *Kedua* bagian perempuan sama dengan bagian laki-laki semisal, apabila seseorang meninggal tidak meninggalkan ayah dan juga tidak meninggalkan anak, tapi mempunyai seorang saudara laki-laki seibu saja atau mempunyai seorang saudara perempuan seibu saja. Dalam hal ini, bagian mereka masing-masing dari kedua jenis saudara itu mendapat 1/6 dari harta warisan. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam 1/3 harta warisan sebagaimana dalam Q.S. al-Nisa>' (4): 12.

Ketiga jika anak itu (ahli waris) semuanya perempuan lebih dari dua (dua ke atas) maka mereka mendapat 2/3 dari harta yang ditinggalkan. Jika anak perempuan itu hanya seorang saja maka ia mendapat setengah dari seluruh harta waris. Untuk dua orang tua (ayah dan ibu) bagi mereka masing-masing mendapat 1/6 dari harta yang ditinggalkan. *Keempat* anak perempuan mendapat setengah anak laki-laki. Dan *kelima* perbedaan warisan tersebut mempunyai sebab yang tidak bisa dijangkau oleh sebahagian akal manusia sebagaimana terekam dalam Qs. Al-Nisa>' (4): 11.

Muhammad Quraish Shihab dalam bukunya, *Perempuan* menyatakan bahwa ayat di atas berbicara tentang hak anak perempuan dan lelaki dalam kewarisan, bukan hak semua perempuan atau semua lelaki, dan bukan dalam segala persoalan. Hal ini perlu digarisbawahi, karena tidak semua ketentuan

agama dalam bidang kewarisan membedakan antara perempuan dan lelaki. Ibu dan ayah apabila ditinggal mati oleh anaknya, sedang sang anak meninggalkan juga anak-anak lelaki atau anak-anak lelaki dan perempuan, maka ketika itu sang ayah dan ibu masing-masing memperoleh bagian yang sama, yakni 1/6.

Muhammad Quraish Shihab tidak sependapat dengan pemikir kontemporer yang berpendapat bahwa ketetapan warisan tersebut bukan ketetapan final (*qat'* 'i>), yang bisa direvisi dan dikembangkan dengan menetapkan kesamaan bagian anak perempuan dengan anak lelaki dalam perolehan hak waris. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Nas}r H}a>mid Abu> Zaid, sulit diterima karena Allah telah menetapkan kesempurnaan agama. Dengan kata lain, tuntunan-Nya telah final sebagaimana dalam Q.S. al-Ma>I'dah (5): 3.

Argument bahwa ayat waris adalah final diperkuat dengan pernyataan Allah ketika menutup ayat yang menjelaskan aturan waris mewaris. Dikatakan bahwa siapa yang taat pada Allah dan Rasul-Nya, akan mendapat surga, dan siapa yang mendurakai Allah dan Rasul-Nya, akan dimasukkan ke neraka. (Q.S. al-Nisâ' /4: 13-14). Hal ini diperkuat dengan QS. Al-Nisa>' (4): 34 yang menyatakan keistimewaan yang dianugerahkan Allah itu antara lain karena masing-masing mempunyai fungsi yang harus diembannya dalam masyarakat sesuai dengan potensi dan kecenderungan jenisnya. Karena itu pula, surat al-Nisâ' ayat 32 mengingatkan bahwa Allah telah menetapkan bagian masing-masing menyangkut harta warisan, yang di dalamnya terlihat adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan.

Fungsi dan kewajiban masing masing jenis kelamin, serta latar belakang perbedaan itu disinggung oleh ayat 32 dengan menyatakan bahwa para lelaki yakni jenis kelamin laki-laki atau suami adalah *qawwa>mu>n*, yaitu pemimpin dan penanggung jawab atas para perempuan. Oleh karena itu, Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka yakni laki-laki secara umum atau suami telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk membayar mahar dan biaya hidup untuk istri dan anak-anaknya.

Muhammad Darwaza dalam menafsirkan QS. Al-Nisa>' (4): 11-14 memulai dengan penjelasan tentang bagian-bagian yang telah ditetapkan oleh Alquran terhadap ahli waris yaitu; *pertama* bagian laki-laki adalah dua bagian (1/1) daripada bagian perempuan; *kedua* apabila orang yang meninggal seorang bapak yang hanya mempunyai satu orang putri, maka dia mendapatkan separuh (1/2) harta peninggalan bapaknya. Namun bila anak perempuan lebih dari satu, maka mereka mendapatkan dua pertiga (2/3) dari harta peninggalan.

Ketiga apabila ahli warisnya terdiri dari bapak, ibu dan beberapa anak, baik laki atau perempuan, maka masing-masing dari keduanya yaitu bapak dan ibu mendapatkan seperenam ($1/6$). Namun, apabila tidak ada anak yang mewariskan, maka bapak mendapatkan dua pertiga ($2/3$), sementara ibu mendapatkan sepertiga ($1/3$). Dan ibu mendapatkan seperenam ($1/6$) apabila orang yang meninggal tersebut tidak mempunyai beberapa saudara, baik laki atau perempuan dan anak.

Keempat suami berhak mendapatkan separuh ($1/2$) apabila istri yang meninggal tidak mempunyai anak, baik darinya atau dari suami yang lain. Dan suami berhak mendapatkan seperempat ($1/4$) apabila terdapat anak yang berhak menerima waris. *Kelima* para istri berhak mendapatkan seperempat ($1/4$), bila suami yang meninggal tidak mempunyai anak. Dan mereka mendapatkan seperdelapan ($1/8$) apabila suami yang meninggalkan anak, baik laki atau perempuan.

Keenam apabila ahli warisnya hanya terdiri dari satu saudara atau satu saudari, maka keduanya berhak mendapatkan seperenam harta peninggalan ($1/6$). Dan apabila mereka lebih dari satu, maka mereka berhak mendapatkan sepertiga ($1/3$) secara kolektif. Dan terakhir, Muhammad Darwaza mengatakan bahwa harta peninggalan yang diwariskan itu adalah sisa dari pembayaran hutang sang mayit dan setelah merealisasikan wasiatnya mayit.

Muhammad Darwaza menegaskan bahwa pada akhir ayat ke-11 dijelaskan bahwa pada hakekatnya manusia tidak akan pernah tahu tentang siapa diantara mereka yang paling memberikan manfaat atau berdaya guna bagi kehidupan mereka. Oleh karenanya, Allah Yang Maha Mengetahui menetapkan pembagian warisan dengan rigid dan terperinci yang harus diimplementasikan dalam kehidupan keseharian.

Walau sepertinya terjadi ketimpangan atau ketidak sama rata dalam pembagian warisan, namun sebenarnya dalam hukum Allah, sama sekali tidak ada kekaburan dan keraguan akan relevansinya dan kebergunaan dengan tatanan kehidupan manusia, terutama dalam hal pembagian warisan. Ini tidak bisa diganggu gugat lagi karena pembagian warisan ini adalah ketentuan Allah. Siapapun yang melaksanakan perintah Allah, kebahagiaan adalah imbalannya. Sebaliknya, siapapun yang melanggar ketentuan Allah, kesengsaraan adalah balasannya.

Penafsiran Muhammad Darwaza terhadap QS. Al-Nisa' (4): 11-14 bisa diterka dengan menelaah komentar-komentarnya di atas. Bisa disimpulkan bahwa penafsiran Muhammad Darwaza dalam masalah pewarisan tergolong dalam penafsiran

literalis. Adapun argument yang dikemukakan dalam memperkokoh bangunan tafsirannya yaitu merujuk pada riwayat-riwayat yang merupakan *asba>b al-nuzu>l* QS. Al-Nisa' (4): 11-14, yaitu sebagai berikut:

Pertama merujuk pada hadis yang dikeluarkan oleh imam Bukhari, Muslim dan al-Turmuzi dari Ja>bir. Dikatakan bahwa nabi Muhammad saw dan Abu Bakar ra. menjenguk suatu Ja>bir yang sedang sakit. Ketika beliau datang, Ja>bir dalam keadaan kurang sadar, lalu beliau berwudu dan memercikan air wudu kepada Ja>bir. Setelah sadar Ja>bir bertanya kepada beliau: Ya Rasulullah, apa yang harus saya lakukan dengan harta saya setelah saya meninggal? Bagaimana saya harus mengambil keputusan? Lalu turunlah QS. Al-Nisa' (4):11-14.

Kedua hadis yang dikeluarkan oleh Abu>Da>wud, al-Turmuzi dari Ja>bir. Dikatakan bahwa suatu hari datanglah seorang perempuan janda membawa dua anak perempuannya. Mereka mengadukan nasibnya kepada nabi Muhammad saw. Mereka mengadu bahwa suaminya, Sa'ad ibn Ra>bi' mati syahid dalam perang uhud dan meninggalkan harta warisan, namun semua harta peninggalannya diambil oleh saudaranya (paman dari kedua anak perempuan tersebut). Sementara Sa'ad mempunyai dua anak perempuan dan seorang istri. Maka turunlah QS. Al-Nisa' (4):11-14. Lalu Nabi menyuruh kepada saudaranya Sa'ad ibn Ra>bi' untuk menyerahkan $2/3$ harta warisan kepada kedua anak perempuan Sa'ad ibn Ra>bi', untuk istrinya $1/8$. Sementara dia mengambil sisanya.

Ketiga hadis yang dikeluarkan oleh imam Bukhari dan Abu>Dawu>d dari Ibn Abbas. Dikatakan bahwa harta peninggalan diperuntukkan untuk anak, sementara wasiat diperuntukan untuk orang tua. Lalu Allah menghapus ketetapan itu dengan ketentuan yang lebih menguntungkan yaitu anak laki-laki mendapatkan dua kali lipat bagian anak perempuan, bagi kedua orang tua mendapatkan seperenam dan sepertiga, istri mendapatkan seperempat dan seperdelapan. Sementara suami mendapatkan separuh atau seperempat.

Keempat hadis yang diriwayatkan oleh al-Sadi> yang menceritakan bahwa tradisi orang jahiliyah sebelum Islam datang adalah tidak memberikan warisan kepada anak-anak perempuan dan anak laki-laki yang masih kecil. Mereka hanya mewariskan kepada anak laki-laki yang sudah mampu berperang. Pada waktu itu, Abd al-Rahma>n ibn Tha>bit meninggal dunia dan meninggalkan ahli waris diantaranya adalah Mnak-anak perempuan dan seorang istri. Keduanya sama sekali tidak mendapatkan warisan. Istri Abd al-Rahma>n ibn Tha>bit mengadukan hal itu kepada nabi Muhammad

saw. Maka turunlah ayat yang menjelaskan tentang tata cara dan bagian warisan.

Secara khusus, Muhammad Darwaza menyikapi “ketimpangan” pembagian antara laki-laki dan perempuan. Argument dan hikmah apa yang diajukan oleh Alquran sehingga dalam keputusan seputar warisan terlihat tidak adil dan timpang?. Menurutnya, pembagian warisan, terutama antara laki-laki dan perempuan mengandung hikmah dan argument yang kuat karena berdiri diatas norma dan asas keadilan.

Muhammad Darwaza berpandangan bahwa dalam kehidupan masyarakat muslim, laki-laki menjadi penanggung jawab nafkah untuk keluarganya, berbeda dengan perempuan. Sedangkan setelah seorang perempuan menikah, maka ia berpindah akan menjadi tanggung jawab suaminya (laki-laki). Syari'at Islam tidak mewajibkan perempuan untuk menafkahkan hartanya bagi kepentingan dirinya ataupun kebutuhan anak-anaknya, meskipun ia tergolong mampu atau kaya, jika ia telah bersuami. Sebab memberi nafkah (tempat tinggal, makanan dan pakaian) keluarga merupakan kewajiban yang dibebankan syara' kepada suami (laki-laki setelah ia menikah), bukan kepada perempuan. Sementara perempuan yang masih belum menikah, maka ia menjadi tanggung jawab orang tua.

Bahkan suami masih mempunyai tanggung jawab untuk memberikan nafkah sekalipun istri dalam status *talak raj'i* (*kasih penj. Talak raji*) sampai selesai masa iddahnya. Suami tidak hanya berkewajiban memberikan nafkah kepada istri yang dicerai tersebut, tapi berkewajiban memberikan tempat tinggal yang layak, dimana sang suami bertempat tinggal. Suami dilarang keras mengusir mereka. Dan apabila istri dalam keadaan hamil, maka suami berkewajiban menyediakan tempat tinggal dan memberikan nafkah sehingga melahirkan. Dan bahkan apabila setelah bercerai, sang istri menyusui anaknya, maka suami berkewajiban memberikan ongkos atau biaya penyusuan. Pendapat ini menurut Wahbah Zuhaili adalah pendapat yang hampir semua ulama menyepakatinya.

Oleh karenanya, menurut Muhammad Darwaza pembagian warisan yang bila sekilas dinilai timpang, antara pendapatan laki-laki dan perempuan sebenarnya berdiri di atas pondasi keadilan yang kokoh dan tepat. Bahkan mengandung hikmah yang tidak hanya terperosok dalam keadilan semata. Kalaupun terdapat kasus, dimana perempuan mengambil alih tanggung jawab suami karena suatu hal atau terdapat satu komunitas perempuan yang enggan menikah dengan menanggung biaya hidupnya sendiri. Maka kasus tersebut tidak bisa merubah ketentuan pewarisan, karena hal itu adalah kasuistik.

Wahbah Zuhaili maupun Muhammad Darwaza mengkritik sebagian pakar mufassir yang menyetarakan warisan laki-laki dan perempuan. bahkan berdasarkan adat istiadat masyarakat setempat, atau dengan mengadopsi antara peraturan orang-orang Barat dan peraturan manusia. Menurutnya tidak ada keadilan setelah keadilan Allah, dan tidak ada rahmat di atas rahmat Allah. Hal ini sesuai dengan QS.al-Nisa>'(4):11.

Sebab, perbedaan yang berdasarkan besar kecilnya beban dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagaimana diuraikan di atas, berdasar hukum kausalitas imbalan dan tanggung jawab, bukan mengandung unsur diskriminasi. Porsi perempuan yang ditentukan tersebut seimbang dengan kewajibannya. Sebab dalam Islam, kaum wanita pada dasarnya dibebaskan dari memikul tanggungjawab ekonomi keluarga. Oleh karena itu, jika seseorang menerima bagian waris tinggi, berarti hal itu merupakan manifestasi dari tingkat kewajibannya, yang merupakan konsep perbedaan secara sosiologis dalam masyarakat Islam.

Perbedaan pandangan diantara dua kubu, yaitu yang memahami bahwa pembagian warisan 2:1 dan pembagain warisan 1:1 dilatar belakangi oleh perbedaan intrument dan sudut pandang dalam menafsirkan QS. Al-Nisa>' (4): 11. Kelompok pertama menjadikan *azbabun nuzul* dijadikan hujjah dan barometer dalam penafsiran. Mereka tidak berani keluar dari ketentuan yang telah dituangkan dalam teks (ayat), yang mengacu pada *azbabun nuzul*. Penafsiran semacam ini bisa dikategorikan pada penafsiran tekstual. Penafsiran semacam ini dalam dunia penafsiran dikenal dengan istilah *al-ibrah bi umu>m al-lafdhi la> bikhusu al-sabab*.

Sementara kelompok kedua yang mengajukan term 1:1 adalah lebih melihat pada kondisi sosial dimana ayat itu diturunkan. Menurut mereka, berlandasan pada *azbabun nuzul* terutama dalam hal pewarisan akan menghasilkan yang cenderung tekstual dan ketimpangan dalam pendapatan penafsiran. Permasalahan warisan antara laki-laki dan perempuan harus dilihat dari perspektif sejarah dan setting sosialnya. Dengan demikian, penafsiran akan cenderung kontekstual.

Menurut mereka setiap rumusan hukum yang terdapat pada nash Alquran dan terdiri dari unsur-unsur, yaitu unsur normatif yang bersifat abadi dan universal, berlaku semua tempat dan waktu serta tidak berubah dan tidak dapat diubah. Kedua unsur Hudud yang bersifat elastis sesuai dengan keadaan waktu, tempat dan kondisi sebagaimana kaidah menyatakan bahwa perubahan hukum (dapat terjadi) berdasarkan perubahan masa, tempat dan keadaan.

Penulis mengajukan penafsiran yang berpijak

pada masalahat. Artinya bahwa, apabila dengan teori 2:1 menghasilkan kemaslahatan bagi ahli waris, maka hal itu dilakukan. Namun sebaliknya, bila 1:1 lebih menimbulkan masalah karena satu hal yang melatar belakangi, maka teori warisan 1: 1 adalah pilihannya.

KESIMPULAN

Adapun Kesimpulan dari hasil Penelitian ini membuktikan bahwa Penafsiran Ayat-ayat Gender lebih mengacu kepada : bahwa menafsirkan sebuah ayat tentang

Ketika menafsirkan ayat-ayat tentang Penciptan Perempuan Muhammad Izzat Darwazah lebih Moderat lain halnya dengan Penafsir terdahulu

1. Ketika menafsirkan sebuah ayat- tentang gender Muhammad Izzat Darwazah lebih mengacu kepada penafsir yang terdahulu seperti Muhammad Abduh yang mana penafsiran lebih moderat walaupun beliau tinggal dalam keluarga dan lingkungan yang Tradisional namun tidak terpengaruh oleh lingkungannya.
2. Bahwa Penafsiran tentang gender Muhammad Izzat Darwazah tidak terlepas dari *Historical Konteks* (asbabun Nuzul) sehingga seorang Mufassir beliau sangat konsen dengan Tafsirnya yaitu *al-tafsir al-Hadis* yang mana tafsir ini seorang Muhammad Izzat Darwazah berani melawan *Maenstream* ulama pada masa itu
3. Hasilnya dari penelitian ini peneliti berkesimpulan bahwa rekonstruksi ayat-ayat gender dalam tafsir ini menuju kepada pemikiran Neo-Modernis

Saran

Sebagai penulis menyarankan bahwa kepada para Akademis agar penelitian menjadi rujukan dalam perkuliahan dan menjadi referensi dalam pengambilan kebijakan tentang masalah gender. Kemudian dengan adanya penelitian menjadi sumbangan bagi para pengkaji gender dalam hal – hal kepentingan masyarakat

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Syahid, Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Bengkulu” dalam *Riuh Di Beranda Satu Peta Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia*, Jakarta: Depag RI, 2002.
- Al Munawar, Said Agil Husin, *Fikih Hubungan AntarAgama*, Jakarta : Ciputat Press, 2005, cet. III

Bhikhu Parekh, *Politics, Religion & Free Speech in Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachus: Harvard University Press, 2002

Fisher, Simon et all, *Mengelola Konflik: Ketrampilan & Strategi untuk Bertindak* (edisi bahasa Indonesia), Jakarta: The British Council. Indonesia, 2000.

Hendriks, William, *Bagaimana Mengelola Konflik*. Jakarta: Bumi Aksara, 2001.

Horton B. Paul dan Chaster L. Hunt, *Sosiologi Jilid I*, Jakarta: Erlangga, 1996.

Imam Priyo Handoko, “Upaya Menjadikan Dunia Lebih Indah,” *Kompas*, Rabu 15 Februari 2006.

Jamhari, *Organisasi Keagamaan dan Penguatan Sipil Society, Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multi Religius*, Vol. 1, No. 03, Juli-Agustus 2002.

Judy Carter dan Gordon S. Smith, *Religious Peacebulding: From Potential to action*, within Harold Coward nad Gordon S. Smith (Eds), *Religion and peace Building* Albany: State University on New York Press, 2004

Lederach, Jhon Paul, *Conflict Transformation*, USA: Good Book, 2003.

Luthans F, *Organizational Behavior*. Singapore: Mc Graw Hill, 1981.

Minnery, John R., *Conflict management in urban planning*. England: Gower Publishing Company Limited, 1985.

Nurhayati Djamal, “Pluralisme Agama dalam Komunitas Islam-Katholik: Studi Kasus di Kelurahan Pinang, Cipondoh, Tangerang” *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligious*, Volume I, Nomor 2, April-Juni 2002.

Parson, Talcott, “Religion and The Problem of Meaning” dalam Rolan Roberston (ed) *Sociology of Religion* London- Middlesex: Penguin

Robbins, SP, *Organizational Behaviour*. Siding: Prentice Hall, 1979

Ross, Marc Howard Ross, *The management of conflict: interpretations and interests in comparative perspective*. Yale University Press, 1993.

Said Agil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan AntarAgama*, Jakarta : Ciputat Press, 2005, cet. III.

Wahyudi, *Manajemen Konflik dalam Organisasi: Pedoman Praktis bagi Pemimpin Visioner*. Bandung: Alfabeta, 2006.