

POLIGAMI DALAM TEORI HERMENEUTIKA MUḤAMMAD SHAḤRÛR

Yowan Tamu

Universitas Negeri Gorontalo, Indonesia
Yowantamu_82@gmail.com

Abstrac: MuḤammad ShaḤrûr was a liberal philosopher from Suriah. Most scholars who study ShaḤrûr's thought split into 3 phases of his thinking. The first phase, 1970 - 1980 is the contemplation phase. This phase is more influenced by the thought of *taqlîd* which is inherited and present in the old Islamic heritage and modern one, as well as a tendency in the Islamic ideology (*'Aqîdah*) either in the form of *kalâm* and *fiqh* schools. The second phase is between the years of 1980 - 1986 is the phase where ShaḤrûr began to deliver his ideas and his interest into language studies, philosophy and understanding of the Qur'an. The third phase is between the years of 1986 - 1990 which ShaḤrûr began intensively arranges his thoughts in the topic of Islamic thoughts. In some aspects of his interpretation, He rejected Prophet MuḤammad's *asbâb al-nuzûl* and it's temporarily limit, and strengthen the arguments the rejecters of divine revelation as a verse just resting on his *asbâb al-nuzûl* itself.

Keywords: Law, polygamy, hermeneutics.

Pendahuluan

Dibolehkannya praktek poligami dalam Islam, menuai kritik dari banyak pihak, terutama pemikir-pemikir Barat. Pendapat mereka juga diikuti oleh beberapa pemikir Islam yang menuntut adanya penghapusan terhadap praktek poligami ini. Bagi mereka, poligami adalah tatanan dasar yang mengurangi kedudukan seorang perempuan. Ditengarai pula bahwa praktek poligami dapat memicu timbulnya permusuhan dan sikap

saling membenci di antara saudara kandung dan juga dapat menimbulkan kesenjangan sosial dalam struktur masyarakat.¹

Di kalangan Islam sendiri, ada tiga macam sikap dalam hal ini. *Pertama*, memandang bahwa poligami sebagai ketetapan agama yang boleh dilaksanakan secara luas selama sesuai dengan aturan-aturan hukum Islam. Kecenderungan ini didapati di Kerajaan Saudi Arabia, Kuwait, dan sebagian Negara Arab lainnya.

Kedua, membatasi poligami dengan batasan-batasan baru yang sebelumnya tidak ada. Maroko misalnya, membolehkan praktek poligami jika suami dipandang mampu untuk berbuat adil terhadap para istrinya. Peraturan ini berbeda dengan yang ada di Suriah, di mana pemerintah Suriah membatasi poligami dengan ketentuan kemampuan untuk memberi nafkah. Sementara di Irak, praktek poligami dilegalkan, jika suami berjanji untuk berbuat adil dan mampu menafkahi keluarga. *Ketiga*, mengharamkan poligami terhadap kaum Muslim dan menjadikan praktek poligami sebagai perbuatan dosa yang harus dijatuhi hukuman, sebagaimana yang berlaku di Tunisia.

Wacana tentang poligami ini menarik perhatian Muḥammad Shaḥrūr yang secara khusus dibahas dalam bukunya *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*. Tulisan ini secara khusus akan mengeksplorasi teori hermeneutika Shaḥrūr dan buah penafsirannya terkait tentang masalah poligami dengan menggunakan teori tersebut. âû

Biografi Muḥammad Shaḥrūr

Muḥammad Shaḥrūr al-Dayyûb, demikian nama yang diberikan padanya, seorang anak laki-laki yang kelak akan dicatat dalam dunia pemikiran Islam sebagai seorang figur yang fenomenal sekaligus kontroversial, tepatnya setelah ia menerbitkan karya monumentalnya, *al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âsirah*. Ia adalah anak kelima dari buah perkawinan seorang ayah yang bernama Deib Ibn Deib Shaḥrūr dan ibu yang bernama Şiddîqah bint Şâlih Filyûn.² Shaḥrūr dilahirkan pada 11

¹Lindra Darnela, "Menggal Teks, Meninggalkan Makna: Menelisik Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr", dalam *Jurnal Ayy-Syir'ah*, Vol. 42, No. 1 (Juni, 2008), 206.

²Muḥammad Shaḥrūr, *Dirâsât Islâmīyah Mu'âsirah fî Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahâli, 1994), hal persembahan.

April 1938 M.³ di perempatan Salihyyah Damaskus Suriah.⁴ Dari istrinya, ‘Azîzah, ia dikaruniai lima anak. Mereka adalah Ṭâriq, Layth, dan Rimâ, Bâsil dan Mâsun.⁵

Shaḥrûr mengawali pendidikannya pada sekolah dasar dan menengah di sebuah kota kecil yang bernama al-Midan di sebelah selatan kota Damaskus. Pada tahun 1957, atas beasiswa pemerintah dia dikirim ke Saratow dekat Moskow untuk belajar Teknik Sipil (hingga 1964). Sepuluh tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1968, Shaḥrûr dikirim kembali untuk belajar keluar negeri. Saat itu dia belajar di University College di Dublin untuk memperoleh gelar MA dan Ph.D di bidang mekanika tanah dan teknik pondasi hingga 1972.⁶

Sebagian cendekiawan, pemikiran Shaḥrûr dapat dibagi menjadi 3 fase. *Fase pertama*, antara tahun 1970-1980, yaitu fase yang bermula saat Shaḥrûr mengambil jenjang Magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Irlandia, Dublin. Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya dan istilah-istilah dasar dalam al-Qur’an sebagai *al-Zikr*. Dalam fase ini masih lebih dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran *taqlîd* yang diwariskan dan ada dalam khazanah karya Islam lama dan modern, di samping kecenderungan pada Islam sebagai ideologi (*‘aqîdah*) baik dalam bentuk teologi maupun fikih mazhab. Selain itu pula sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial yang melingkupinya saat itu. Dalam kurun waktu tersebut Shaḥrûr menemukan bahwa apa yang selama ini dianggap sebagai pemikiran dasar Islam bukanlah sebagai dasar yang sebenarnya karena tidak dapat menjawab tantangan di era abad 20. Menurut Shaḥrûr hal ini dikarenakan dominasi mazhab dalam pemahaman tentang akidah dan

³Muḥammad Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qir’âb Mu’âsirab* (Damaskus: al-Ahâlî, 1990), 657.

⁴Andreas Christmann, “The Form is Permanent, but the Content Moves: the Qur’anic Text and its Interpretations in Mohamad Shahrour’s al-Kitab wa al-Qur’an” dalam Muḥammad Shaḥrûr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), 19.

⁵Shaḥrûr, *Dirâsâb Islâmîyah*, “Persembahan”.

⁶Christmann, “The Form is Permanent, but the Content Moves: the Qur’anic Text and its Interpretations in Mohamad Shahrour’s al-Kitab wa al-Qur’an” dalam Shaḥrûr, *Metodologi Fiqih*, 18.

fikih. Akidah dipahami melalui aliran Mu'tazilah dan al-Ash'ariyah, sementara fikih dipahami melalui mazhab Mâlikî, Ḥanafî, Shâfi'î, Ḥambalî ataupun Ja'farî. *Fase kedua*, antara tahun 1980-1986, yaitu fase di mana Shaḥrûr mulai menyampaikan pemikirannya dan ketertarikannya pada studi bahasa, filsafat dan pemahaman terhadap al-Qur'an. *Fase ketiga*, berlangsung antara 1986-1980 di mana Shaḥrûr mulai intensif menyusun pemikirannya dalam topik-topik pemikiran keislaman.⁷

Shaḥrûr adalah orang yang tidak berafiliasi dengan institusi Islam manapun dan tidak pernah mengikuti pendidikan resmi atau memperoleh sertifikat tentang ilmu-ilmu agama (Islam). Namun Shaḥrûr menyatakan bahwa ia belajar ilmu-ilmu keislaman secara otodidak. Inilah yang kemudian menjadi pertanyaan beberapa pengkritiknya bagaimana mungkin seseorang yang tidak memiliki latar belakang pendidikan keagamaan dan keterkaitan dengan institusi keagamaan bisa terlibat dan masuk dalam lingkaran wacana keagamaan. Alasan inilah yang kemudian digunakan untuk menuduh bahwa Shaḥrûr adalah orang yang dibayar dan diutus oleh lawan Islam untuk merusak otoritas dan persatuan Islam.

Hermeneutika Muḥammad Shaḥrûr

Kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermeneuin*, yang berarti menafsirkan, dan kata benda *hermeneia* yang berarti interpretasi. Kata *hermeneia* diasosiasikan pada Dewa Hermes yang mengemban tugas sebagai pembawa wahyu Tuhan yang kemudian disampaikan kepada manusia. Wahyu yang masih dalam bentuk "bahasa Tuhan" tersebut kemudian ditransmisi kedalam bahasa yang dapat ditangkap oleh intelegensia manusia.⁸

Tugas Hermes sebagai mediator dalam menyampaikan wahyu "agar dipahami" terkandung di dalam tiga bentuk makna dasar dari *hermeneuin* dan *hermeneia*. Ketiga bentuk tersebut menggunakan bentuk verb dari *hermeneueien*, yaitu (1) *mengungkapkan* kata-kata, misalnya "to say"; (2) *menjelaskan*, seperti menjelaskan sebuah situasi; (3) *menerjemahkan*,

⁷Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Shaḥrûr* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 46-47.

⁸Richard Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery & Damanhuri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 15.

seperti di dalam transliterasi bahasa asing. Ketiga makna ini dapat diwakilkan dalam bentuk kata kerja dalam bahasa Inggris yaitu *to interpret*. Namun masing-masing dari ketiga makna tersebut membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi. Berdasarkan hal tersebut maka interpretasi dapat mengacu pada tiga persoalan yang berbeda yaitu; pengucapan lisan, penjelasan yang masuk akal, dan transliterasi dari bahasa lain.⁹

Selanjutnya, ketika kajian hermeneutika ini dibawa kedalam dunia Islam untuk mengkaji al-Qur'an dan hadis, keberadaannya pun diperdebatkan. Penolakan ditujukan dengan beberapa alasan. *Pertama*, dari aspek perkembangan historisnya, hermeneutika berasal dari Kristen, Barat dan tradisi filsafat sehingga tidak mustahil mengusung ideologi dan nilai-nilai Kristiani, Barat dan juga yang tidak pasti sesuai dengan Islam. *Kedua*, sebenarnya umat Islam telah memiliki metodologi sendiri dalam menginterinterpretasikan al-Qur'an dan hadis Nabi, yaitu '*Ulûm al-Qur'ân*' dan '*Ulûm al-Hadîth*'. Namun, perlu disadari bahwa betapapun hermeneutika itu diadopsi dari Barat, namun ketika ia berada di tangan orang Islam untuk diupayakan membantu menafsirkan al-Qur'an dan memahami hadis Nabi, maka ia akan berubah menjadi kajian yang bersifat Islami dan mempunyai ciri khas tersendiri dari produk hermeneutika barat pada umumnya. Segala sesuatu itu tergantung pada niat, dan niat dari para pemikir Islam terhadap hermeneutika adalah agar al-Qur'an dan hadis Nabi dapat berdialog dengan zaman pembacanya, dan juga pemahaman yang dibangun bukan pemahaman yang bersifat parsial, berbias ideologis, tetapi pemahaman holistik yang menawarkan solusi bagi permasalahan kontemporer. Semangat inilah yang menjadikan kajian hermeneutika mengundang minat pemikir Islam setelah '*Ulûm al-Qur'ân*' dan '*Ulûm al-Hadîth*' dianggap sudah cukup mengkaji al-Qur'an dan hadis Nabi.¹⁰

Tidak dapat dipungkiri bahwa '*Ulûm al-Qur'ân*' sebagai sebuah metodologi dalam penafsiran dan pemaknaan dalam al-Qur'an telah memberikan kontribusi yang sangat luar biasa. Hal ini terbukti dengan berlimpahnya karya tafsir dengan berbagai pola, mulai dari *tahlîlî* sampai

⁹Ibid., 16.

¹⁰Amin Abdullah, "Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika" dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 7.

dengan *mandū'i*. Mulai dari yang sekedar menafsirkan dengan mencari sinonim kata dan ayat, hingga yang melakukan ta'wil secara intuitif sampai dengan penafsiran secara ilmiah. Tentulah yang perlu menjadi perhatian bukanlah hanya pada teks semata tetapi juga perlu memperhatikan konteks. Tema-tema seperti *makkî-madani*, *asbâb al-nuzûl*, serta *nasikh-mansûkh* secara langsung maupun tidak telah memperlihatkan adanya perhatian terhadap perbedaan makna yang disebabkan oleh perbedaan konteks. Hal ini menunjukkan bahwa 'Ulûm al-Qur'ân telah memperlihatkan adanya kesadaran konteks. Meskipun demikian, kesadaran konteks hanya akan membawa seseorang pada waktu dimana teks dilahirkan, tujuan "pengarang" dan seperti apa pemaknaan para pembaca teks yang menjadi audiens pertama teks. Kesadaran konteks saja dan menyukupkan diri dengan pemaknaan dan pemahaman generasi masa lalu terhadap teks, hanya akan membawa seseorang kepada keterasingan dari aspek ruang dan waktu dimana dia hidup saat ini. Untuk mengatasi keterbatasan pemahaman yang berhenti kepada konteks ini adalah dengan menambahkan variabel kontekstualisasi, yaitu menumbuhkan kesadaran akan kekinian dan segala logika serta kondisi yang berkembang di dalamnya. Variabel kontekstualisasi yang dimaksud adalah perangkat metodologis yang bisa menjawab pertanyaan "bagaimana agar teks yang diproduksi dan berasal dari masa lalu bisa dipahami dan bermanfaat untuk masa kini?". Dalam jargon yang sering disebut orang tentang al-Qur'an adalah, bagaimana agar al-Qur'an bisa menjadi *ṣâlih li kull zamân wa makân?*, bagaimana al-Qur'an tetap *applicable* untuk segala ruang dan waktu dan tidak hanya kompatibel untuk ruang dan waktu ketika teks tersebut pertama kali muncul.¹¹

Keinginan Shahrûr untuk menggunakan hermeneutika didasari oleh penilaian akan perlunya penafsiran ulang ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan perkembangan dan interaksi antar generasi, serta mendobrak kemujudan pemaknaan al-Qur'an. Istilah yang dipakai Shahrûr adalah *sabat al-naṣ wa taghayyur al-muhtawâ*, artinya al-Qur'an itu teksnya tetap, tetapi muatan makna teksnya dapat ditafsirkan secara dinamis. Menurut Shahrûr, kaum muslimin tidak memerlukan sebuah Islam baru seperti

¹¹Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 20.

yang diimajinasikan oleh beberapa orang. Shaḥrūr lebih setuju untuk membuat suatu usaha rasional yang serius untuk membaca wahyu dan terbebas dari semua tambahan sejarah yang ditambahkan secara sewenang-wenang oleh pejabat pemerintah dan kemudian berusaha melihat pesan tersebut dengan mata zaman sekarang, seolah-olah Nabi Muḥammad baru meninggal kemarin. Dalam beberapa aspek penafsirannya Shaḥrūr menolak adanya *asbâb al-nuzûl* karena dipandang menghapus sifat universalitas risalah Muḥammad dan membatasinya dengan batas-batas temporer, dan memperkuat argumen para penolak wahyu karena sebuah ayat hanya disandarkan pada *asbâb al-nuzûl*-nya semata.¹²

Dalam pengantar tulisannya, *al-Islâm wa al-Âmân Manzûmat al-Qiyâm*, Shaḥrūr menyatakan bahwa jika apa yang terjadi di semenanjung Arab sampai dengan abad 17 M adalah Islam yang “telah selesai”, apa yang terjadi di Yasrib (Madinah) selama 10 tahun kemudian berlaku pula untuk semua sisi dunia, dari kutub ke kutub, maka manusia sejak terutusnya Muḥammad hingga kiamat kelak adalah penduduk semenanjung Arab pada masa kenabian. Persoalan-persoalan ekonomi, sosial dan politik pada kini tak ubahnya masa kenabian.¹³

Secara garis besar, metode penafsiran yang digunakan Shaḥrūr menggunakan dua macam metode inti yaitu.

a. Analisis linguistik semantik.

Teori ini terinspirasi dari teori linguistik yang pernah dikemukakan oleh al-Jurjânî dalam hal sinonimitas. Dalam hal ini menganalisis makna kata-kata dalam al-Qur’an berdasarkan analisis paradigmatis. Analisis paradigmatis adalah sebuah analisis bahasa yang digunakan seseorang untuk memahami kata dengan cara membandingkannya dengan kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru memiliki makna yang bertentangan. Dalam hal ini Shaḥrūr menolak adanya *tarâduf* atau sinonimitas dalam pemaknaan ayat al-Qur’an. Setiap kata dalam al-Qur’an memiliki makna yang berbeda. Shaḥrūr sepakat dengan pemikiran

¹²Muḥammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), 302.

¹³Muḥammad Shaḥrūr, *al-Islâm wa al-Âmân Manzûmat al-Qiyâm* (Damaskus, al-Ahâlî, 1996), 19.

Ibn Fâris yang mengatakan bahwa setiap kata memiliki makna spesifik yang tidak terkandung dalam kata lain. Sebaliknya, sebuah kata dimungkinkan memiliki lebih dari satu makna (*mushtarak al-ma'ânî*). Salah satu faktor yang dapat membantu menentukan makna potensial mana yang secara rasional tepat untuk sebuah kata adalah konteks tekstual di mana kata yang dimaksud digunakan dalam konteks tersebut. Analisis bahasa yang berkaitan dengan konteks tekstual inilah yang disebut dengan istilah “analisis sintagmatik”, yakni bahwa makna sebuah kata dipengaruhi oleh hubungan linier dengan kata-kata lain yang turut membangun sebuah kalimat. Masalah sinonimitas sudah sejak lama didiskusikan oleh ahli-ahli bahasa Arab. Penolakan terhadap *tarâduf* atau sinonimitas karena didasari oleh keyakinan bahwa bahasa al-Qur'an adalah formulasi Tuhan. Sebaliknya, orang-orang yang menerima adanya sinonimitas berargumen bahwa al-Qur'an adalah konstruksi manusia meskipun kandungannya bersifat *Ilâhîyah*.¹⁴

Untuk memperkuat argumentasinya terhadap penolakan adanya *tarâduf*, Shaḥrûr menyatakan bahwa dalam buku-buku kedokteran atau pun teknik tidak akan ditemukan sinonimitas di dalamnya. Jika sebuah sel berbeda dengan sel lainnya maka sang penulis akan memberikan nama lain terhadap sel tersebut meskipun perbedaannya sangat kecil. Demikian juga ketika sebuah batasan yang belum diketahui dalam matematika berbeda dengan batasan yang lain, maka penyusun buku itu akan memberikan simbol yang berbeda. Hal itu dilakukan untuk ketelitian ilmiah. Sebuah buku yang disusun oleh manusia yang memiliki keterbatasan manusiawi akan disusun sedemikian rupa agar memiliki ketelitian ilmiah. Mana mungkin sebuah kitab suci yang “disusun” oleh Tuhan mengandung term-term yang memiliki sinonimitas. Sebagai contoh, seperti kata *walad* (bentuk tunggal dari *awlâd*) tidak memiliki makna yang sama persis dengan kata *al-dbakar*, sebagaimana ketidaksamaan makna dengan kata *ibn* (bentuk tunggal dari *abnâ*). Kata *walad* berarti seluruh orang yang dilahirkan ke muka bumi, baik laki-laki maupun perempuan. Sementara kata *dbakar* menunjuk pada arti jenis kelamin laki-laki, baik lelaki yang masih anak-anak, sudah dewasa, menikah atau belum dan seterusnya. Sementara kata *ibn* hanya berarti

¹⁴Shaḥrûr, *Metodologi Fiqih*, 6.

anak laki-laki. Kata *untha* berarti jenis kelamin perempuan baik masih anak-anak maupun sudah dewasa. Sementara kata *mar'ab* hanya untuk menunjuk kepada seorang wanita dewasa.

b. Penerapan ilmu-ilmu eksakta modern

Shahrûr adalah pengajar ilmu teknik yang selalu berhubungan dengan ilmu-ilmu eksakta modern. Bahkan teori *hudûd (limit)* yang dikemukakannya diakuinya terinspirasi saat memberikan mata kuliah teknik. Shahrûr menyatakan bahwa abad ketujuh itu berbeda dengan abad kesepuluh, abad kedua puluh, atau abad keempat puluh. Manusia dari masing-masing abad tersebut berbeda dalam hal tingkat pengetahuan perangkat-perangkat saintifik, problem-problem sosial, ekonomi, dan politik serta problematika pengetahuan. Ini bisa menjadikan setiap orang dalam setiap tingkatan abad tersebut membaca dan menginterpretasi al-Qur'an sesuai dengan zamannya. Orang biasanya memandang alam semesta dengan mata telanjang dan mengatakan bahwa alam semesta terdiri dari empat unsur: air, tanah, udara, dan api. Sementara itu, orang yang meneliti dengan menggunakan alat pembesar (mikroskop) dan dengan tabung-tabung analisis kimiawi (*makhâbir al-tahlîl*) bisa melihat lebih banyak dari apa yang bisa dilihat oleh orang yang pertama tadi. Orang kedua akan mendapati bahwa alam semesta itu terdiri dari unsur-unsur dasar dari hidrogen hingga uranium. Kedua orang tersebut menggunakan logika dalam kerangka yang mereka miliki, tetapi sudah barang tentu mereka akan mendapatkan kesimpulan yang berbeda.¹⁵

Ilmu pengetahuan senantiasa berkembang, apalagi di zaman modern seperti ini pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan tidak dapat terbendung lagi. Hal ini menurut Shahrûr menandakan bahwa pemikiran manusia tidak tumbuh secara langsung dan sempurna, tetapi senantiasa melalui perkembangan dari pengetahuan yang bersifat indrawi. Dukungan ilmu pengetahuan dan teknologi turut mendukung pula “pembacaan” manusia terhadap ayat-ayat ilahiah.

Poligami dalam Hermeneutika Muḥammad Shahrûr

Dibolehkannya poligami dalam Islam, menuai kritik dari banyak pihak, terutama pemikir-pemikir Barat. Pendapat mereka juga diikuti oleh

¹⁵Shahrûr, *Metodologi Fiqih*, 96-97.

beberapa pemikir Islam yang menuntut adanya penghapusan terhadap praktek poligami ini. Di kalangan Islam, ada tiga macam sikap dalam hal ini. Sikap pertama memandang bahwa poligami sebagai ketetapan agama yang boleh dilaksanakan secara luas selama sesuai dengan aturan-aturan hukum Islam. Kecenderungan ini didapati di Kerajaan Saudi Arabia, Kuwait dan sebagian Negara Arab lainnya. Sikap kedua membatasi poligami dengan batasan-batasan baru yang sebelumnya tidak ada. Di Maroko misalnya, membolehkan praktek poligami jika suami dipandang mampu berbuat adil terhadap para istrinya, dan di Syiria membatasi poligami dengan ketentuan kemampuan memberi nafkah, serta di Irak yang diberlakukan poligami jika suami berjanji untuk berbuat adil dan mampu menafkahi keluarga. Sikap ketiga mengharamkan poligami terhadap kaum muslim dan menjadikan praktek poligami sebagai perbuatan dosa yang harus dijatuhi hukuman. Sikap ketiga ini dilakukan di Tunisia. Masyarakat yang tidak sepakat dengan adanya poligami dalam Islam mengambil satu sumber pengambilan pokok bahwa poligami adalah tatanan dasar yang mengurangi kedudukan seorang perempuan. Ditengarai pula bahwa poligami dapat memicu timbulnya permusuhan dan sikap saling membenci di antara saudara kandung dan juga dapat menimbulkan kesenjangan sosial.¹⁶ Wacana tentang poligami ini menarik perhatian Muḥammad Shaḥrūr yang secara khusus dibahas dalam bukunya *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī, Fiqh al-Mar'ab*.

Ayat al-Qur'an yang selama ini dijadikan landasan dibolehkannya poligami adalah potongan QS. al-Nisâ [4]: 3.

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوِلُوا

maka nikahilah olehmu wanita-wanita yang kamu senang, dua, tiga atau empat. Tapi jika kamu takut tidak dapat berbuat adil maka (nikahilah) satu saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih “dekat kepada tidak berbuat aniaya.”¹⁷

¹⁶Lindra Darnela, “Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Menelisik Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr”, dalam *Jurnal Ayy-Syir'ah*, Vol. 42, No. 1 (Juni, 2008), 206.

¹⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 2000), 142.

Shahrûr menolak pemotongan ayat seperti ini, tetapi lebih memilih jika mengambil ayat secara lengkap.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ
أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Jika kamu takut tidak dapat berbuat adil kepada para anak yatim, maka nikahilah olehmu wanita-wanita yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Tapi jika kamu takut tidak dapat berbuat adil maka (nikahilah) satu saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Shahrûr melihat bahwa ayat tentang poligami tidak dapat dipisahkan dengan pembahasan tentang pemeliharaan anak yatim. Perintah Allah untuk menikahi wanita dua, tiga atau empat dibatasi dengan satu kondisi yaitu ketidakmampuan untuk berbuat adil. Poligami dibahas dalam ayat ketiga surat al-Nisâ' dan ayat inilah yang satu-satunya membahas poligami, tetapi para mufasir telah mengabaikan redaksi umum ayat dan mengabaikan keterkaitan erat yang ada diantara masalah poligami dan pemeliharaan anak yatim.¹⁸ Ayat tentang poligami ini juga diawali dengan ayat sebelumnya yaitu, QS. al-Nisâ' [4]: 1-2.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وْنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا * وَأَنْتُمْ الْيَتَامَىٰ أَمْوَالُهُمْ وَلَا
تَتَبَدَّلُوا الْحَبِيبَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا.

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari jiwa yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya. Dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya agar kamu saling meminta satu sama lain dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu [1]. Dan berikanlah harta anak yatim (yang sudah baligh) kepada mereka, dan janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan janganlah kamu makan harta mereka bersama hartamu.

¹⁸Shahrûr, *Metodologi Fiqih*, 426.

Sesungguhnya tindakan demikian itu (menukar dan memakan) adalah dosa yang teramat besar.¹⁹

Surat al-Nisâ' diawali dengan seruan agar manusia bertakwa kepada Tuhan yang juga merupakan tema penutup dari surat Âl 'Imrân sebelumnya. Selain itu juga terdapat perintah untuk menyambung silaturahmi dengan berpangkal kepada pandangan kemanusiaan secara universal, bukan dengan pandangan kelompok atau kesukuan sempit sebagai isyarat bahwa penciptaan manusia berasal dari *al-nafs wâhidah*. Kemudian Allah beralih kepada pembicaraan tentang anak-anak yatim. Dalam konteks ini manusia diperintahkan untuk memberikan harta benda anak-anak yatim dan tidak memakannya.²⁰

Selanjutnya Allah menindaklanjuti pembahasan tentang anak yatim dengan perintah kepada manusia untuk menikahi perempuan yang disenangi dua, tiga atau empat dengan syarat bahwa jika tidak dapat berbuat adil kepada anak yatim maka cukup satu saja. Pada ayat keempat Allah melanjutkan dengan pembahasan tentang maskawin dan mahar bagi perempuan. Pada ayat kelima tentang larangan kepada manusia menyerahkan harta kepada orang yang belum sempurna akalnyanya. Pada ayat selanjutnya (QS. al-Nisâ' [4]: 4-6) sekali lagi dibahas tentang anak yatim.

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا * وَلَا تُؤْتُوا
السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَابْتَلُوا
الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا
وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا.

Berikanlah mas kawin kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebahagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka ambillah pemberian itu baik akibatnya. Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnyanya, harta (yang masih dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanjaan dan pakaian (dari

¹⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 141-142.

²⁰Shahrûr, *Metodologi Fiqih*, 426.

hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik. Dan ujilah (ajarilah) anak yatim itu sampai cukup umur untuk kawin, kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta) maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu memakan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (diantara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barang siapa yang miskin maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).²¹

Uraian ayat-ayat ini menurut Shahrûr harus dicermati secara bijak oleh para peneliti yang bermaksud membahas poligami dalam *al-tanzîl* (penyebutan Shahrûr terhadap al-Qur'an). Tidak memandang ayat secara sepotong-sepotong tetapi harus melihat sekaligus hubungan sebab akibat antara masalah poligami dengan anak-anak yatim dalam bingkai redaksi ayat-ayat tersebut dan ayat-ayat sebelumnya.²²

Kata *al-yatîm* dalam bahasa Arab dan *al-Tanzîl al-Hakîm* berarti seorang anak yang belum mencapai umur baligh yang telah kehilangan ayahnya, sementara ibunya masih hidup. Seperti dalam firman Allah QS. al-Nisâ' [4]: 6, "dan ujilah (didiklah) anak yatim itu sampai mereka cukup umur. Dalam ayat lain disebutkan bahwa *al-yatîm* adalah anak yang kehilangan ayahnya. Firman Allah dalam QS. al-Kahf [18]: 82 dan QS. al-An'âm [6]: 152.

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا

Adapun dinding rumah itu adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan untuk mereka berdua, sedangkan ayahnya adalah seorang yang saleh.²³

وَلَا تُفْرِتُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ.

dan janganlah kamu dekati harta anak yatim kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat sampai dia cukup umur.²⁴

²¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 142-143.

²²Shahrûr, *Metodologi Fiqih*, 427.

²³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 579.

Seorang ayah yang masih hidup secara hukum adalah seorang wali bagi urusan anak-anaknya, sehingga tidak terdapat hal yang dapat menjustifikasi seruan Allah yang memerintahkan kepada manusia agar berbuat adil.²⁵ Shaḥrūr menyatakan bahwa pokok bahasan ayat-ayat yang telah disebutkan tadi adalah berkisar tentang anak yatim yang telah kehilangan ayahnya. Jika seorang anak yang telah kehilangan kedua orang tuanya, maka gugurlah perintah poligami. Ayat-ayat tersebut membahas tentang anak yatim yang kehilangan ayahnya dan Allah memerintahkan kepada kita untuk berbuat adil dan baik kepada mereka serta menjaga dan memelihara harta mereka dan menyerahkannya kembali kepada mereka ketika mereka menginjak dewasa. Hal ini menurut Shaḥrūr merupakan alternatif terbaik daripada membiarkan mereka sendiri mengurus hartanya atau mengambil anak yatim tersebut dari asuhan ibunya. Adanya kekhawatiran bahwa seseorang tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim sebagaimana firman Allah, “dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim”, maka ayat tersebut memperbolehkan poligami, yaitu dengan menikahi ibu-ibu mereka yang menjanda. Kemudian *keḥitâb* (perintah) dalam ayat “maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi” adalah perintah untuk menikahi seorang perempuan janda yang memiliki anak. Seorang lelaki bujangan yang menikahi janda beranak bukan termasuk dalam kategori poligami yang diperintahkan dalam ayat ini karena ayat tersebut diawali dengan perintah “dua, tiga atau empat”.

Selanjutnya Shaḥrūr berpendapat bahwa sesungguhnya Allah bukan hanya sekedar memperbolehkan poligami bahkan sangat menganjurkannya, akan tetapi hal ini harus dengan dua syarat. *Pertama*, isteri kedua, ketiga hingga keempat merupakan janda yang memiliki anak. *Kedua*, harus ada rasa khawatir untuk tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Perintah poligami menjadi gugur jika tidak memenuhi kedua syarat tersebut. Shaḥrūr mendapatkan kedua syarat tersebut berdasarkan “struktur kaidah bahasa” dalam firman Allah, “dan jika kamu tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim, maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi dua, tiga atau empat”. Selain

²⁴Ibid., 282.

²⁵Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih*, 427.

itu pemilihan kata *mâ tâba* (wanita yang kamu senang) bukan dengan *mâ shi'tum* (sesukamu) adalah sebuah bentuk penghargaan terhadap para janda dan pemuliaan terhadap perkawinan. Bentuk ini tetap digunakan sekalipun berkenaan dengan seorang janda yang memiliki anak-anak yatim yang telah kehilangan pemimpin dan penopang dalam keluarganya. Penggunaan kata ini (*mâ tâba*) adalah sangat tepat karena sangat halus guna menjaga perasaan para janda tersebut serta tidak digunakannya kata *mâ shi'tum* (yang kamu sukai) untuk menghindari kesewenang-wenangan lelaki terhadap perempuan.²⁶

Dalam pandangan Shaḥrûr, banyak kaum lelaki yang melakukan poligami dengan niat mendapatkan keridhaan Allah padahal dia tidak memiliki biaya yang cukup untuk menghidupi anak-anak dan isteri pertama, ditambah lagi dengan tanggungan terhadap isteri kedua beserta anak-anaknya. Hal ini justeru hanya akan menambah beban hidup. Ketika seseorang tidak mampu berlaku adil dalam hal perhatian dan materi maka inilah kemudian Allah berfirman, “kemudian jika kamu takut tidak dapat berbuat adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih baik untuk tidak berbuat aniaya”. Ayat ini memerintahkan manusia untuk menghindari poligami dan mencukupkan diri dengan satu isteri saja ketika dalam keadaan takut akan terbelit belunggu dan terjatuh dalam yang tidak adil.²⁷

Sebahagian orang berpendapat bahwa firman Allah: *fa in khiftum an lâ ta'dilû* berarti tidak dapat berbuat adil pada isteri dalam hubungan biologis. Shaḥrûr berpendapat hal ini tidaklah tepat, karena konteks ayat tersebut berbicara tentang poligami dalam kaitannya dalam pemahaman sosial, bukan hanya masalah kebutuhan biologis semata, dan pembahasan berkisar pada masalah anak-anak yatim dan berbuat baik kepada mereka serta berlaku adil kepada mereka. Allah juga memerintahkan manusia untuk cukup dengan satu isteri saja sebagaimana dalam akhir ayat, “yang demikian itu adalah lebih baik untuk tidak berbuat aniaya”. Hal ini berarti bahwa dengan mencukupkan diri dengan seorang isteri saja dapat menjauhkan diri dari belunggu kesulitan dan dari tindakan tidak adil.²⁸

²⁶Shaḥrûr, *Metodologi Fiqih*, 428.

²⁷Ibid., 429.

²⁸Ibid., 429

Jika poligami memang didasarkan kepada dua alasan yang telah dipaparkan sebelumnya, maka perintah poligami dapat mengurai beberapa persoalan sosial yang dihadapi oleh seorang janda dan anak-anak yang dimilikinya. Diantara masalah tersebut adalah:

- a. Adanya seorang suami yang dapat menjadi pendamping sekaligus pemimpin bagi si wanita janda, serta menjaga dan memeliharanya agar tidak terjatuh dalam perbuatan yang keji.
- b. Anak-anak yatim akan semakin terpelihara dan terlindungi dalam usia pertumbuhan mereka, karena merasa memiliki keluarga yang lengkap.
- c. Seorang ibu akan memiliki waktu lebih untuk mendidik anak-anaknya daripada dia menjadi seorang *single parent* yang juga terbebani dengan tugas seorang suami.

Sebahagian orang mengatakan bahwa lembaga-lembaga sosial seperti panti asuhan sudah dapat diandalkan dalam mengambil tugas mendidik seorang anak yatim. Tanpa memandang remeh apa yang telah dilakukan oleh lembaga-lembaga tersebut, kita sebenarnya telah mengenyampingkan aspek psikologis seorang anak yang senantiasa menginginkan untuk tumbuh dan berkembang dalam sebuah keluarga yang lengkap. Belum lagi sebahagian lembaga tersebut malah telah memisahkan sang anak dari ibu yang masih mereka miliki. Lembaga-lembaga tersebut akan lebih terasa manfaatnya jika menampung anak-anak yatim-piatu dan anak-anak terlantar yang tidak memiliki keluarga sama sekali.²⁹

Shahrûr berpandangan bahwa bahaya yang muncul dalam kehidupan bermasyarakat yang berkenaan dengan persoalan keluarga adalah bahwa saat ini telah memisahkan masalah poligami dari titik pijak ditetapkannya poligami, yaitu berkaitan dengan anak-anak yatim. Pemisahan antara masalah poligami dari dasar dibolehkannya (persoalan anak yatim) telah memperkuat budaya patriarki dengan memberikan kekuasaan yang luas bagi laki-laki untuk menikahi dua, tiga, atau empat perempuan yang dia inginkan. Shahrûr juga menolak alasan ketiadaan keturunan (kemandulan) dijadikan dasar poligami karena kemandulan bukan hanya masalah yang datang dari pihak isteri, tetapi juga bisa dialami oleh suami. Alasan kebutuhan biologis laki-laki juga tidak bisa

²⁹Ibid., 429-430.

dijadikan alasan poligami, karena laki-laki dan perempuan memiliki kebutuhan yang sama dalam hal kebutuhan biologis. Bahkan, sebahagian penelitian membuktikan bahwa wanita justeru memiliki syahwat yang lebih besar daripada laki-laki. Shaḥrūr juga menolak alasan poligami dengan alasan sang isteri sakit dan tidak dapat melakukan kewajibannya sebagai seorang isteri, karena apabila sang suami sakit apakah sang isteri dibolehkan menikahi suami lain untuk mendapatkan haknya sebagai seorang isteri?. Alasan seperti ini hanyalah alasan yang dibuat-buat untuk memperkuat kedudukan seorang laki-laki dalam melakukan kesewenangan terhadap kaum perempuan.³⁰ Firman Allah dalam QS. al-Nisâ' [4]: 127.

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا.

dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam al-Qur’an (juga memfatwakan) tentang perempuan-perempuan yang memiliki anak yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan kepada mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang dipandang lemah. Dan (Allah memerintahkan kepadamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebaikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.³¹

Ayat di atas membahas tentang pemberian maskawin yang merupakan kewajiban seorang terhadap suami terhadap seorang isteri. Tetapi dalam kasus pemeliharaan anak yatim, Allah memberikan kemudahan untuk menikahi seorang wanita janda beranak tanpa harus memberikan maskawin. Kata *yatâmâ al-nisâ'* dalam ayat ini oleh beberapa mufasir diterjemahkan sebagai wanita yatim, yang berarti menikahi seorang wanita yatim untuk memeliharanya. Pandangan para mufasir ini adalah dengan memandang bahwa hubungan kedua kata tersebut (*yatâmâ al-nisâ'*) adalah hubungan *ṣifah* (sifat) dan *manṣūf* (yang disifati). Shaḥrūr berpendapat beda bahwa kata *yatâmâ al-nisâ'* dalam ayat tersebut adalah

³⁰Ibid., 430.

³¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 183.

kalimah idāfab (kata majemuk) yang terdiri atas *mudāf* dan *mudāf ilayh*, sehingga makna yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah wanita-wanita yang memiliki anak yatim (ibu anak yatim). Jika disebut hubungan kedua kata tersebut adalah *ṣifab-manṣūf* (sehingga berarti wanita-wanita yatim) memiliki argumen yang sangat lemah. Kata *nisā'* adalah bentuk plural dari kata *al-mar'ah*, sementara kata *mar'ah* berarti wanita dewasa yang sudah mencapai usia nikah dan tidak lagi masuk dalam kategori “anak yatim” sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Nisā' [4]: 6: “*dan ujlāb (didiklah) anak yatim itu sampai mereka cukup umur*”.³²

Selain argumen tersebut, Shaḥrūr mengemukakan argumen lain tentang penolakan kata *yatāmā al-nisā'* sebagai hubungan *ṣifab-manṣūf*, yaitu jika kita menyebut ini adalah *ṣifab-manṣūf (yatāmā al-nisā' / nisā' yatāmā)*, berarti akan ada *rjāl aytām* (lelaki yatim) dan ini tentulah bertentangan dengan logika. Ayat ini digunakan juga sebagai dasar untuk tidak memberikan harta warisan kepada isteri kedua, “kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan kepada mereka”, tapi Shaḥrūr menolak pendapat ini, karena Allah memerintahkan manusia untuk berlaku adil terhadap sesama manusia, bagaimana mungkin seorang wanita yang telah mendapatkan musibah dan menjadi janda harus kembali dibebani dengan penderitaan tidak menerima harta warisan?³³

Poligami dalam pandangan Shaḥrūr adalah perintah Tuhan yang telah ditetapkan dengan persyaratan yang telah dikemukakan sebelumnya. Perintah ini diberikan sebagai solusi terhadap persoalan kemasyarakatan yang bisa saja terjadi dan bisa saja tidak. Maka Shaḥrūr berpendapat bahwa perintah poligami bisa saja dilaksanakan dan bisa saja tidak tergantung problem yang ada dalam masyarakat. Problem tersebut tentulah terkait erat dengan sejarah perkembangan masyarakat dan kebudayaan masyarakat yang bersangkutan.³⁴

Poligami adalah fenomena umum yang diterima oleh banyak suku bangsa di dunia tanpa adanya batasan dan persyaratan. Untuk itulah *al-Tanzīl al-Hakīm* datang untuk membatasinya hingga empat, serta menetapkan persyaratan-persyaratan sebagaimana yang telah diuraikan

³²Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih*, 432-433.

³³Ibid., 432.

³⁴Ibid., 433.

sebelumnya. Perintah poligami adalah solusi terhadap persoalan sosial dan tidak berkaitan dengan halal dan haram, seakan-akan *al-Tanzîl al-Hakîm* menyerahkan sepenuhnya kepada manusia kapan melaksanakannya atau pun kapan meninggalkannya. Sebagaimana perintah *qasr* (meringkas) salat dalam surat al-Nisâ' [4]: 101.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا.

dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqashar sholatmu jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.³⁵

Allah memberikan keringanan bagi orang yang sementara bepergian untuk *qasr al-salâh* dari empat rakaat menjadi dua rakaat dengan adanya syarat yaitu kekhawatiran atas serangan orang kafir. Dengan demikian, jika syarat tersebut tidak terjadi maka tidak boleh *qasr al-salâh*. Adanya syarat tersebut hanya diketahui oleh orang yang bersangkutan. Oleh karena itu, mengqhasr shalat ketika bepergian bisa saja benar atau tidak mengqhasr shalat juga bisa benar.³⁶

Berdasarkan uraian sebelumnya maka Shaḥrûr berpendapat bahwa masyarakatlah yang menetapkan pemberlakuan poligami atau melarangnya, sebab dalam pemberlakuan poligami harus tetap memperhatikan ada dan tidaknya syarat-syarat poligami seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Akan tetapi, dalam menentukan dibolehkannya poligami, masyarakat harus tetap membicarakannya dengan ahlinya, apakah dilaksanakan atau tidak berdasarkan syarat yang ada. Sebuah negara boleh saja menetapkannya dan negara lain menolaknya. Kedua negara tersebut telah menjalankan dengan benar karena ketetapan tentang hal seperti ini bukanlah ketetapan yang abadi tetapi bisa berubah berdasarkan struktur budaya masyarakat di negara tersebut.³⁷

Shaḥrûr berpendapat bahwa problem dalam fikih Islam ialah tidak melibatkannya pendapat masyarakat umum dalam menentukan hukum

³⁵Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 175.

³⁶Shaḥrûr, *Metodologi Fiqih*, 433.

³⁷Ibid., 433.

yang tidak berkaitan dengan persoalan halal-haram. Pendapat masyarakat umum sangat diabaikan dalam pengambilan keputusan hukum. Tidak pernah ditemukan polling pendapat tentang pengambilan keputusan hukum, padahal keputusan hukum tersebut sangat berpengaruh pada kehidupan sosial kemasyarakatan. Tidak dilibatkannya masyarakat dalam pengambilan keputusan tersebut karena para *fuqahâ'* (ahli fikih) berdasar pada tesis (premis pokok) bahwa kekuasaan hukum hanya pada Allah dan para *fuqahâ'* beserta hukum-hukum fikihnya adalah gambaran dari kekuasaan tersebut di muka bumi.³⁸

Dalam akhir pembahasannya tentang masalah poligami, Shaḥrûr menyatakan bahwa apabila suatu negara telah menetapkan pelarangan terhadap poligami, lalu ada yang menentangnya maka negara berhak memberikan denda sebagai hukuman atas pelanggaran undang-undang tapi dia tidak boleh dihukum sebagai seorang pezina. Shaḥrûr membedakan antara *al-haram* (yang haram) dan *al-mammû'* (yang dilarang). Sesuatu yang haram tidak mungkin dihalalkan, akan tetapi sesuatu yang halal mungkin dilarang tapi pelarangannya tidak bersifat abadi dan umum. Apabila pelarangannya tidak bersifat abadi dan umum, maka hal yang dilarang tersebut menjadi haram. Pengharaman hanyalah merupakan hak prerogatif Allah, bahkan Nabi dan Rasul pun tidak berhak mengharamkan sesuatu, akan tetapi mereka berhak untuk memberikan perintah dan larangan dalam wilayah yang halal.³⁹

Analisis terhadap Pemikiran Muḥammad Shaḥrûr

Sumbangsih pemikiran Shaḥrûr ini merupakan wacana yang masih relatif baru di dunia Islam. Dalam pemikirannya Shaḥrûr berusaha untuk tidak terjebak sebagaimana kebanyakan umat Muslim di dunia, khususnya Arab, kepada pemikiran yang diwariskan oleh para ulama terdahulu. Usaha ini dilakukan Shaḥrûr dengan memanfaatkan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai pisau analisis dalam memahami Islam, khususnya al-Qur'an, karena dia yakin bahwa muslim yang hidup pada abad sekarang mempunyai perangkat metodologis yang lebih baik ketimbang ulama klasik dalam memahami Islam dan al-Qur'an.

³⁸Ibid., 434.

³⁹Ibid., 434.

Begitu pula umat yang hidup di abad yang akan datang memiliki perangkat metodologis yang lebih baik dari sekarang sehingga mereka akan memiliki pembacaan yang lebih baik.

Memperhatikan pemikiran Shaḥrūr, tampak bahwa Shaḥrūr menganalisis ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan analisis teks kebahasaan. Shaḥrūr masih tetap berpegang kepada sakralitas teks (ayat-ayat al-Qur'an) dan menggunakan metode *bayānī* sebagaimana yang diperkenalkan 'Abîd al-Jābirî dalam membaca teks. Cara bermain cantik yang diperlihatkan Shaḥrūr dalam membaca teks mungkin karena didukung kemampuannya selain di bidang eksakta juga di bidang filsafat bahasa.⁴⁰

Pembagian metode penafsiran menurut Quraisy Shihab adalah *tahlîlî* dan *mawḍu'î* (tematis). Metode *mawḍu'î* sebagaimana yang didefinisikan Quraisy Shihab adalah tafsir yang menetapkan suatu topik tertentu, dengan jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat dari beberapa surah yang berbicara tentang topik tersebut dan kemudian dikaitkan dengan yang lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan secara menyeluruh.⁴¹ Sementara metode *tahlîlî* memungkinkan seseorang menyimpulkan hal berbeda, yaitu mengizinkan orang untuk berpoligami sampai empat dengan syarat adil kepada para isteri.

Shaḥrūr mengkritisi para *fuqahâ'* yang tidak mengakomodir pendapat masyarakat dalam mengambil kesimpulan hukum, tetapi sebenarnya Shaḥrūr sendiri telah melakukannya. Dia mengenyampingkan pendapat lain para *fuqahâ'* yang juga tidak salah jika berangkat dari pijakan hadis dan *asbâb al-nuzûl* serta *asbâb nurûd al-ḥadîth*. Shaḥrūr menggunakan metode *mawḍu'î* dalam membaca teks tetapi tidak mengutip secara lengkap ayat yang menjadi *dalîl* dalam penolakannya terhadap tafsir lainnya. Misalnya penolakan atas alasan adil terhadap para isteri sebagai syarat poligami, Shaḥrūr tidak menggunakan ayat 129 dalam surat al-Nisâ'.

⁴⁰Darnela, "Menggalikan Teks, Meninggalkan Makna", 14.

⁴¹M. Quraisy Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 14.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا.

Dan kalian sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu) walaupun kalian sangat ingi melakukan demikian, karena itu janganlah kalian terlalu cenderung (kepada salah satu), sehingga kalian biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kalian mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.⁴²

Ayat ini dapat dimaknai sebagai penolakan terhadap poligami atau paling tidak sangat memperketat pelaksanaan poligami. Jika syarat poligami adalah adil kepada para isteri maka syarat tersebut gugur oleh ayat ini. Allah Maha Tahu bahwa manusia tidak mungkin dapat berbuat adil. Kata *lan* merupakan penekanan terhadap sesuatu yang tidak mungkin dilakukan.

Shahrûr lebih terobsesi pada penafsiran ayat tanpa mempertimbangkan *sunnah* Nabi yang merupakan “penjelasan” awal dari ayat, dengan alasan bahwa Nabi adalah seorang manusia yang bisa saja terjebak dalam kesalahan manusiawi. Sementara itu dalam penolakannya tentang hal ini Shahrûr tidak pernah membahas tentang QS. al-Najm [53]: 3-4, *Wa mâ yantiq ‘an al-hawâ in huwa illâ wabyû yûbâ* (Dia (Nabi) tidak berbicara berdasarkan hawa nafsu tetapi berdasarkan atas apa yang diwahyukan kepadanya).⁴³

Di samping itu pula, Shahrûr menolak penggunaan *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran ayat, dan pertimbangan kondisi sosial pada saat ayat diturunkan. Ayat poligami diturunkan pada saat kaum muslimin baru saja menjalani perang Uhûd, dimana pasukan Islam mengalami kekalahan. Dalam suasana perang seperti ini, dapat dipastikan bahwa populasi laki-laki berkurang, dan sementara populasi janda dan anak yatim bertambah. Maka bisa dikatakan wajar jika poligami di masa-masa awal mendapatkan pembenaran. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa populasi umat Islam di masa awal-awal Islam, jumlah perempuan lebih besar daripada jumlah laki-laki. Di antara 500 orang, hanya ada seperlima laki-laki yang dapat menggunakan senjata. Jika jumlah yang kecil ini kalah lagi dalam

⁴²Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 184.

⁴³Ibid., 1066.

peperangan, maka poligami bisa menjadi salah satu alternatif dalam menyelesaikan masalah yang ada saat itu.⁴⁴ Jika ingin dibawa ke era kekinian, maka bisa saja perang yang ada pada saat itu adalah perang fisik, tidak salah jika pembenaran poligami saat ini dibenarkan dengan alasan perang terhadap masalah-masalah sosial seperti kemiskinan dan lainnya.

Akhirnya, disetujui atau tidak, apa yang telah dikemukakan Shaḥrûr telah menggairahkan kembali diskursus *Islamic Studies* yang selama ini lesu karena dipandang sudah mapan dan final. Terobosan yang dia lakukan telah membawa secercah harapan setelah sekian lama dunia Islam dilanda kejumudan dalam pemikiran. Banyak para pemikir muslim maupun non-Muslim yang melakukan kritik dan otokritis terhadap pemikiran Islam yang lemah secara metodologis, namun sedikit di antara mereka yang menawarkan konsep-konsep metodologis dalam kajian keislaman, dan Muḥammad Shaḥrûr adalah termasuk yang sedikit tersebut.

Kesimpulan

Shaḥrûr berpendapat bahwa sesungguhnya Allah bukan hanya sekedar memperbolehkan poligami bahkan sangat menganjurkannya, akan tetapi hal ini harus dengan dua syarat. *Pertama*, isteri kedua, ketiga hingga keempat merupakan janda yang memiliki anak. *Kedua*, harus ada rasa khawatir untuk tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Perintah poligami menjadi gugur jika tidak memenuhi kedua syarat tersebut.

Menurut Shaḥrûr masyarakatlah yang menetapkan pemberlakuan poligami atau melarangnya, sebab dalam pemberlakuan poligami harus tetap memperhatikan ada dan tidaknya syarat-syarat poligami. Akan tetapi, dalam menentukan bolehnya poligami, masyarakat harus tetap membicarakannya dengan ahlinya, apakah dilaksanakan atau tidak berdasarkan syarat yang ada. Sebuah negara boleh saja menetapkannya dan negara lain menolaknya. Kedua negara tersebut telah menjalankan dengan benar karena ketetapan tentang hal seperti ini bukanlah ketetapan yang abadi tetapi bisa berubah berdasarkan struktur budaya masyarakat di

⁴⁴Darnela, "Menggali Teks, Meninggalkan Makna", 217.

negara tersebut. Pemikiran dan kesimpulan yang dihasilkan Shaḥrūr ini berdasarkan analisis teks kebahasaan. Shaḥrūr masih tetap berpegang kepada sakralitas teks al-Qur'an dan menggunakan metode *bayānī* sebagaimana yang diperkenalkan 'Abīd al-Jābirī dalam membaca teks. Analisis yang diperlihatkan Shaḥrūr dalam membaca teks mungkin karena didukung kemampuannya selain di bidang eksakta juga di bidang filsafat bahasa.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin, "Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika" dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- Christmann, Andreas. "The Form is Permanent, but the Content Moves: the Qur'anic Text and its Interpretations in Mohamad Shahrour's al-Kitab wa al-Qur'an" dalam Muḥammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. Yogyakarta: eLSAQ, 2004.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Semarang: Toha Putra, 2000.
- Darnela, Lindra. "Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Menelisik Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 42, No. 1, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- Ismail, Achmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Syahrūr*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Palmer, Richard. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery & Damanhuri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Shaḥrūr, Muḥammad. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. Yogyakarta :eLSAQ. 2004.
- _____. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2008.
- _____. *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. Yogyakarta: Jendela. 2002.

- _____. *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*. Damaskus: al-Ahâlî, 1990.
- _____. *Dirâsât Islâmîyah Mu'âsirah fî Dawlah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahâlî, 1994.
- _____. *al-Islâm wa al-Îmân Manzûmat al-Qiyâm*. Damaskus, al-Ahâlî, 1996.